

Е В А Н Г Е Л I Я  
и ихъ благовѣстіе о  
Христѣ-спасителе и его  
искупительномъ дѣлѣ.

Іисусъ Христосъ вчера и  
днесь, тойже и во вѣки.  
Евр. XIII, 8.

Святѣйшай  
Аімѣа Матрі  
Московской Духовной Акаде-  
міи „у Троицы“, благовѣство-  
вавшай истину Божію и лю-  
бовь Христову во Св. Духѣ,  
благодарныи сынъ.



Электронный вариант книги  
выполнен в Перервинской  
духовной семинарии

Москва  
2005

## I.

### Евангелія.

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

#### 1. Наименование Евангелій по самому значенію этого священного термина и въ приложеніи къ устному и письменному благовѣстію о Христѣ—Спасителѣ.

Спрашивается теперь, что собственно означаетъ это название, насколько оно схватываетъ саму природу предмета и въ какой мѣрѣ и степени предрѣшаетъ объективное воспроизведеніе послѣдняго?

Слово *Εὐαγγέλιον*, рѣдкое въ sing. по классическому и вообще лаическому употребленію<sup>1)</sup>, констатировало прежде конкретный откликъ на принесенную радостную вѣсть —

<sup>1)</sup> Соответствующіе материалы (— съ анализомъ ихъ —) см. у Prof. Julius Schniewind, *Evangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium*, erster Teil, Göttersloh 1927 (ср. его же *Inaugural — Dissertation „Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus“*, Bonn 1910, S. 64 ff.), и (раввинистические) въ *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck*, III. Band (München 1926), S. 4—11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>2)</sup> И Prof. Julius Schniewind считаетъ *bsg* (собственно εὐαγγελίσασθαι) мессіанскимъ терминомъ, по крайней мѣрѣ, у Девтерономіи, какъ связзывающаго съ нимъ мессіанска надежды (S. 43), отражающіяся у Христа и въ понятіяхъ о Евангеліи первенствующей церкви (S. 57-58).

Савы пріидутъ, носяще злато, и ливанъ принесуть, и камень честенъ, и спасеніе Господне возвѣстятъ” (*ххі тѣ* тѣтърію Курію εὐχүгелюутах: Иса. LX, 6). „Духъ Господень на Мнѣ, — отъ лица Мессіи возглашаетъ ветхозавѣтный Евангелистъ (Иса. LXI, 1-3),—егоже ради помаза мя, благовѣсти (εὐχүгеліσхсфх), нищимъ посла мя, исцѣлiti сокрушенія сердцемъ, проповѣдати плѣнникомъ отпущеніе, и слѣпымъ прозрѣніе, нарещи лѣто Господне пріятно, и день воздаянія утѣшити вся плачущія, дати плачущимъ, Сиона славу вмѣсто пепела, помазаніе веселіе плачущимъ, украшеніе славы вмѣсто духа унынія: и нарекутся родове правды, насажденіе Господне въ славу“.

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

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

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

Такъ мы и видимъ это въ новозавѣтномъ употребленіи.

Въ первомъ отношеніи „Евангеліе“ есть таинство (τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου) по самой своей природѣ (Еф. VI, 19), благодаря чemu и язычники (наравнѣ съ іудеями дѣлаются сонаслѣдниками... и сопричастниками обѣтованія во Христѣ Іисусѣ посредствомъ благовѣстованія (διὰ τοῦ εὐαγγελίου: Еф. III, 6), а само оно составляетъ радость великую всѣмъ людямъ, какъ возвѣщалъ (εὐαγγελίζομαι) Ангель Господень Виолеемскимъ пастырямъ (Лук. II, 10), удостовѣряя, что тутъ радостное слово почерпается отъ радостнаго факта.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Cp. Prof. Julius Schniewind, S. 18.

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

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

Евангелія, то справедливо сказать не мене сего и о Петре".

Отсюда всячески натурально, что это наименованіе все-цѣло перешло и на апостольскія писанія въ виду ихъ Евангельского содержанія, какъ совершенно тожественнаго съ устнымъ благовѣствованіемъ и вполнѣ точно отражающаго фактическое благовѣстіе въ самомъ дѣлѣ Христо-вомъ. И это тѣмъ естественнѣе и понятнѣе, что уже Господь Спаситель освятилъ такое употребленіе даннаго термина въ примѣненіи къ разсказамъ о всемъ своемъ искупи-тельномъ подвигѣ и объ отдѣльныхъ его эпизодахъ<sup>1</sup>). „И проповѣдано будетъ сіе Евангеліе царствія (αἱ κηρυχθέσται τοῦτο τὸ εὐχαριστὸν τῆς βασιλείας), — говорилъ Онъ въ эсхатологической рѣчи (Ме. XXIV, 14), — по всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ народамъ; и тогда придетъ конецъ“. По поводу недовольства учениковъ (или —собственно— Іуды) на женщину, помазавшую миромъ божественнаго Учителя, Христосъ замѣтилъ (Ме. XXVI, 13. Мрк. XIV, 9): „гдѣ ни будетъ проповѣдано Евангеліе сіе (ὅπου ἔσται κηρυχθῆ τὸ Εὐαγγέλιον τοῦτο) въ цѣломъ мірѣ, сказано будетъ и о томъ, что она сдѣлала“. Здѣсь благо-вѣстническіе факты переходятъ въ благовѣстническую про-повѣдь и, конечно, остаются таковою въ письменномъ из-ложеніи. По этой причинѣ—и по отношенію къ священ-нымъ литературныль произведеніямъ—Евангелистами являются лишь писатели первыхъ четырехъ новозавѣтныхъ книгъ, и изъ всѣхъ „памятныхъ записей апостольскихъ“, только послѣднія титулуются Евангеліемъ въ собственномъ смыслѣ: ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, & κακλεῖτα Εὐαγγέλια —такъ говоритъ св. Іустинъ Муч. (I Apol. 66: Migne gr. VI, 429) касательно однихъ историческихъ повѣствованій о Христѣ Спасителѣ. Объективная ассоціація содержанія и излож-женія была столь натуральная и прочная, что наименованіе первого сразу переходило и на второе, ибо тамъ воспроиз-водится совершеннное Христомъ Евангеліе — величайшая и единственная радость для всего міра. Посему вполнѣ вѣро-ятно, что заглавіе каноническихъ записей ведетъ свое на-чало отъ ихъ составителей, а св. I. Златоустъ прямо сви-дѣтельствуетъ, что Матеей „справедливо назвалъ трудъ свой Евангеліемъ“ (in Matth. hom. I, 2: M. gr. LXII, 15, 16).

Если же такъ, то лучше сохранять этотъ священный terminus technicus въ вербальной неприкосновенности и го-рussки пояснить его нашимъ „благовѣстіе“, потому что по-слѣднее болѣе или менѣе точно выражаетъ существенные оттѣнки греческаго Εὐαγγέλιον, указывая своимъ граммати-

<sup>1)</sup> Объ употребленіи Христомъ термина Εὐαγγέλιονср. Prof Julius Schniewind, S. 6, 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Надписанія Евангелій.

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

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

<sup>1)</sup> Cp. Prof. Julius Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, Bonn 1910, S. 75-76, 106.

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

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

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

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

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

### 3. Четверичное число Евангелій.

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

какъ одно Евангеліе, и множество пишущихъ нимало не-  
вострепятствуютъ ему быть единственнымъ. Напротивъ, когда пи-  
шетъ кто-нибудь одинъ, но написалъ бы противное  
(другъ другу въ отдельныхъ частяхъ), то написанное имъ  
будетъ уже не едино. Одно или не одно Евангеліе — это  
познается не по числу пишущихъ, а по тожеству или раз-  
ности написанного. Отсюда видно, что и четыре Евангелія  
суть одно Евангеліе, разъ четыре говорятъ одно и тоже,  
ибо тутъ не одно и другое, или разное, поскольку гово-  
рятъ разныя (лица), но одно — по согласию и единству на-  
писанного ими, какъ и Павелъ въ словахъ (Рим. II, 16. XIV,  
24. (XVI, 25.) 2 Тим. II, 8): по благовѣстнованію мое-  
му мыслить не о числѣ проповѣдующихъ, а о несогласіи и  
противорѣчіи проповѣдуемаго. Посему, если иное есть Еван-  
геліе отъ Матея и иное отъ Луки, по значенію написанно-  
го и по свойству (содержащихся тамъ) докторовъ, — то  
Маркіониты справедливо приводятъ (цитированныя) слова  
Павловы (для доказательства, яко бы есть отдельное отъ  
другихъ и противное имъ Евангеліе Павлово). Поелику же  
Евангеліе ихъ есть одно (по фактическому содержанію), то  
да престанутъ безумствовать сіи люди, которые притворя-  
ются незнающими того, что и малымъ дѣтямъ извѣстно”  
(in Galat. I, 6: M. gr. LXI, 621-622).

Такимъ образомъ, — по отеческимъ воззрѣніямъ, —  
четверичность нашихъ Евангелій ничуть не свидѣтельствуетъ  
о предметномъ различіи въ самомъ Евангеліи. Напротивъ,  
послѣднее, какъ единое дѣйствительное событие, не  
можетъ дробиться или раздѣляться и только освѣщается  
съ различныхъ сторонъ въ четырехъ письменныхъ редак-  
ціяхъ, воспроизводящихъ историческое тѣ Eu\ху\г\é\lou той  
Христої. Тутъ даже самыя разности служатъ знакомъ ихъ  
достовѣрности, если гармонически сходятся въ общемъ  
объектѣ и согласно раскрываютъ его. „Ужели, — спраши-  
ваетъ св. I. Златоустъ (in Matth. hom. I, 2: M. gr. LVII, 16), —  
одинъ Евангелистъ былъ не въ состояніи сказать все? Ко-  
нечно, былъ въ состояніи; но когда писали четверо, не въ  
одно и то же время и не въ одномъ мѣстѣ, не сходясь и  
не сговариваясь между собою, и тѣмъ не менѣе изрекаютъ  
какъ бы единими устами, то это служить сильнейшимъ  
доказательствомъ истины. Однако, — скажешь ты, — фак-  
тически случилось противное, ибо они часто обличаются въ  
разногласіяхъ. Но это-то самое и есть признакъ истины.  
Еслибы они въ точности были согласны другъ, съ другомъ  
во всемъ, даже касательно времени, мѣста и самыхъ словъ,  
то никто изъ враговъ не повѣрилъ бы, что они писали  
Евангеліе не сошедшихъ между собою и не по обыкновен-  
ному взаимному уговору и что согласіе ихъ писаній было  
слѣдствиемъ одной искренности. А находящееся теперь у

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

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

Посему мы должны ограничиться приблизительно-вероятнымъ рѣшеніемъ, насколько освѣщающимъ этотъ предметъ. Для этого возьмемъ за пунктъ отправленія известное намъ понятие о Евангеліи. Оно есть божественное дѣло искупленія всѣхъ людей и, следовательно, должно быть достояніемъ всего міра. Къ достижению именно этой цѣли и служила апостольская проповѣдь, бывшая — по заповѣди Спасителя — главнѣйшою и существеннѣйшою цѣлію ихъ благовѣстничества; литература не составляла для нихъ прямой обязанности и явилась позднѣе, по особымъ требова-

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Историко-догматическое и законоположительное значение Евангелій.

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

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

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

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

Значить, историческій Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, будучи производящимъ началомъ благодатнаго развитія, служить вмѣстѣ съ тѣмъ и всегдашимъ фундаментомъ всей жизни возрожденного человѣчества. Поэтому и Евангельская писанія, передавая „объ устроеніи нашего спасенія“, содержать — по замѣчанію св. Иринаea (Adv. haer. III, 1) — „будущее основаніе и столпъ нашей вѣры“ на всѣ времена.

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

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

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

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

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

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

---

## II.

### **Синоптический вопросъ и опыты его рѣшенія.**

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

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

быть выведена изъ одного единства предмета, если не при-  
нижать роль Евангелистовъ до механической „трости въ ру-  
кахъ книжника-скорописца“ (Пс. XLIV, 2) и если не утриро-  
вать идею божественнаго вдохновенія до степени принуди-  
тельной силы, подавляющей личную волю и самобытный  
разумъ.

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

Сверхъ сего, въ избранномъ предметѣ синоптики или всѣ трое, или — гораздо чаще — два изъ нихъ близко сходятся между собою во всѣхъ главнѣйшихъ, а не рѣдко и въ частныхъ пунктахъ Евангельской исторіи. Это легко видѣть по самому движению синоптическаго рассказа въ совершен-но тожественной постепенности. Планъ тутъ у всѣхъ слѣ-  
дующій. 1) Рождество и дѣтство Спасителя. 2) Проповѣдь Іоанна Предтечи и крещеніе Господа. 3) Постъ и искуше-  
ніе Христа въ пустынѣ. 4) Начало общественнаго служенія и призваніе первыхъ четырехъ Апостоловъ. 5) Дѣятельность Господа въ Галилѣѣ. 6) Путешествія Его въ Іерусалимъ и служеніе въ Іудеѣ. 7) Пребываніе Христа въ Переѣ и путе-  
шествіе на послѣднюю пасху. 8) Жизнь Его въ Вионіи и въ Іерусалимѣ предъ искупительными страданіями. 9) Пре-  
дательство Іуды, Тайная вечеръ и страданія. 10) Воскресеніе, явленія Спасителя и вознесеніе.

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

ность. Распредѣливъ всю евангельскую матерію синоптиковъ на 562 малыхъ группы, онъ нашелъ, что всѣмъ тремъ общи 184, изъ коихъ только 73 встрѣчаются у Іоанна. Матеей и Маркъ въ 73 совпадаютъ между собою, и лишь въ 23-хъ сходится съ ними Іоаннъ. Первый и третій Евангелисты солидарны въ 104 пунктахъ, а четвертый согласуется тутъ не болѣе 22-хъ. Маркъ и Лука идентичны въ 14 перикопахъ. Исключительное для каждого синоптика содержаніе выражается слѣдующими цифрами: одинъ Матеей имѣетъ 74 параграфа, изъ коихъ 12 есть у Іоанна; одинъ Маркъ — 20 и одинъ Лука — 23, при 21-мъ случаѣ симфоніи съ четвертымъ Евангеліемъ. Если взять принятое количество стиховъ, то получимъ, что изъ 1072-хъ Матея лично ему свойственно лишь 330, на 657 стиховъ Марка оригинальныхъ для него оказывается не болѣе 67, при 1152 стихахъ Луки его авторскую собственность составляютъ только 541. На всю сумму въ 2901 синоптическихъ стиховъ мы находимъ особаго для каждого изъ Евангелистовъ содержанія около 938, тогда какъ общность всѣхъ ихъ въ совокупности простирается до 1953, а въ частности — Матеей сходенъ съ Маркомъ въ 170 - 180 стихахъ и въ 230 - 240 съ Лукой, у которого до 50 стиховъ одинаковы со вторымъ Евангелистомъ. При подобныхъ условіяхъ у Марка не оказывается почти ничего самобытнаго, особенности Матея равняются  $\frac{1}{6}$  и у Луки —  $\frac{1}{4}$  ихъ писаній.

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

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

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

Τι γάρ (у Мрк. и Лк.—) ἐστιν εὐχοπότερον, εἰπεῖν, Ἐφέωνται (ἀφένται) σοι (σου) αἱ ἀμαρτίαι (Лк. + σου) η εἰπεῖν, Ἐγειραὶ(ε) καὶ περιπάτει (Мрк. ὅπαγε); ἵνα δὲ εἰδῆτε, ὅτι ἔξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Лк. οτι διὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔξουσίαν ἔχει) ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἀμαρτίας, — τbatе (у Мрк. и Лк. —) λέγει (Лк. εἰπεῖν) τῷ παρχλυτικῷ (Лк. τῷ παραλελυμένῳ)· „έγερθεὶς ἀρόν σου τὴν κλίνην (Мрк. σοὶ λέγω ἔγειρε, [καὶ] ἀρόν τὸν κράβαττον σου. Лк. σοὶ λέγω, ἔγειρε καὶ ἀρχεῖς τὸν κλινίδιόν σου) καὶ ὅπαγε (Лк. πορεύου) εἰς τὸν οἴκον σου“.

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

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

Чаще такое явленіе текстуального согласія замѣчается у двухъ Евангелистовъ.

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

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

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

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

выхъ, они слишкомъ многочисленны, чтобы можно было устраниТЬ ихъ столь примитивно. А во-вторыхъ, что касается качественныхъ особенностей въ этихъ редакціонныхъ созвучіяхъ, то и здѣсь есть немало примѣчательнаго. Несомнѣнно, что большинство ихъ приходится на репродуктивные части текста, гдѣ приводятся слова и рѣчи Христа и другихъ лицъ, а въ повѣствовательныхъ отдѣлахъ, обязаныхъ самимъ Евангелистамъ, все это гораздо слабѣе. Такъ, у Матея — при  $\frac{1}{6}$  общаго синоптическаго содержанія —  $\frac{7}{8}$  его падаетъ на изложеніе и лишь  $\frac{1}{8}$  на повѣствованіе; у Марка на  $\frac{1}{6}$  часть общей матеріи приходится только  $\frac{1}{5}$  часть на ея повѣствовательные пассажи, а у Луки — даже  $\frac{1}{20}$ , при  $\frac{1}{10}$  сходнаго матеріала. Значитъ, преимущественное совпаденіе усматривается особенно въ репродуктивныхъ параллеляхъ, но отсюда нимало не слѣдуетъ, что причина сему заключается въ точности воспоминанія и пунктуальности копированія. Вѣдь, Спаситель и другіе говорившіе люди пользовались тогдашнимъ „еврейскимъ“ языккомъ, и греческій является уже позднѣйшимъ переводомъ. Но послѣдній представлялъ слишкомъ много разнообразія по сравненію съ простотою первого, и тутъ само по себѣ не понятно, если синоптики здѣсь столь часто сходятся въ выборѣ однихъ извѣстныхъ словъ и реченій, хотя естественнѣе было бы ожидать различій. Затѣмъ, паарамейски имѣются собственно двѣ темпоральныя формы — *perfectum* (*katal*) и *imperfectum* (*iktol*), а въ греческомъ, кромѣ настоящаго, мы находимъ два будущихъ и три прошедшихъ; посему необъяснимо простою корректностію репродукціи согласіе синоптическихъ текстовъ и въ этихъ пунктахъ, гдѣ нормальнѣе была бы вербальная дисгармонія. Въ эсхатологической рѣчи у всѣхъ синоптиковъ мы читаемъ: οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεά (Мѳ. XXIV, 34. Мрк. XIII, 30. Лк. XXI, 32), λέγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι (Мѳ. XXIV, 35. Мрк. XIII, 31. Лк. XXI, 33), гдѣ подлинникъ одинаково и, пожалуй, больше допускалъ бы другіе обороты, напр., οὐ μὴ παρελεύσεται, οὐ μὴ παρέλθουσι или παρελθουται. Какъ извѣстно, къ основному понятію грекъ постоянно привязываетъ массу второстепенныхъ оттѣнковъ чрезъ разныя предложныя нарощенія — σὺ, μετά, ἐπί, παρά, κατά, εἰς, πρός и т. п., между тѣмъ семить этого способа не зналъ и скорѣе былъ склоненъ выражать побочные моменты различными глаголами въ родѣ того, что выходить — *jaza* а въходить — *alah*. Тогда нельзя сводить къ вѣрности воспоминанія и точности воспроизведенія, коль скоро три первые Евангелиста говорятъ про *μένουσι* (Мѳ. XV, 32. Мрк. VIII, 2) и *συμπένουσι* (Мрк. IV, 19. Лк. VIII, 14), хотя съ не менѣшимъ удобствомъ можно было избрать *περιμένουσι*, *παραμένουσι*, *συμμένουσι*, *καταμένουσι*, *ἀποπυγίουσι*, *καταπυγίουσι*, *ἐπιπυγίουσι*. Далѣе: восточные языки не имѣютъ отлагольныхъ

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

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

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

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

### Опыты рѣшенія синоптической проблемы.

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

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

### 1) Гипотеза устнаго первоевангелія.

Эту мысль съ достаточнотою опредѣленностію высказалъ еще въ 1757 г. (Von Gottes Sohn, der Welt Heiland nach Johannes Evangelium, Riga 1797: см. Werke XII) Joh. Gottfr. Herder († 1803, XII, 13), но развилъ ее въ началѣ XIX вѣка Joh. Karl Ludw. Gieseier († 1854, VII, 8) въ цѣлостную теорію (Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die fr uhesten Schicksale der schriflichen Evangelien, 1818). По его мнѣнію, уже въ Іерусалимѣ среди учениковъ Господа, — вскорѣ послѣ Его смерти, хотя и постепенно, — образовался, на арамейскомъ языкѣ, Евангельскій разсказъ, который служилъ къ общему назиданію вѣрующихъ и руководствомъ для проповѣдниковъ, предохраняя отъ уклоненій и перетолкованій. Апостолъ Павелъ въ миссіонерскихъ цѣляхъ переложилъ его погречески, а послѣ тоже сдѣлали и „самовидцы“, когда оставляли Палестину. Первая редакція удержана Лукой и имѣетъ антипетринистической характеръ, вторая сохранена у Матея и частію у Марка, который приспособилъ ее къ запросамъ виѣталестинской, неіудейской публики. Писанныя по частнымъ побужденіямъ, эти Евангелія первоначально не имѣли широкаго распространенія, и лишь Поликарпъ Смирнскій († 23 февраля 155 г.) ввелъ ихъ въ повсюдное употребленіе ради противодѣйствія еретикамъ и для устраненія ихъ пагубнаго вліянія.

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

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

### **Разборъ гипотезы устнаго первоевангелія.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

Мы констатировали, что въ сферѣ возможностей на-счетъ обдуманныхъ побужденій и предумышленныхъ намѣ-реній не открывается достаточныхъ основаній для закрѣп-ленія Евангельской матеріи въ синоптическія рамки. Но ес-ли такъ, то не лежитъ ли искомая причина въ раціональ-ной субстанции, — тамъ, где дѣйствуетъ творчество, чуждое телеологической узости тенденціозныхъ стремленій частной воли и ограниченного человѣческаго разума? Такой именно исходъ сама собою подсказывала исторія западной новоза-вѣтной критики, и Штраусъ внялъ ея голосу, рѣзко устра-нивъ всякую сознательность въ процессѣ образованія Еван-гельской матеріи и замѣнивъ немногихъ извѣстныхъ его агентовъ неограниченнаю и безличною массой первохри-стіанского общества. Такимъ путемъ получилась Штраусов-ская теорія миѳа, усиливающаяся подвести всѣ наши Еван-гелія подъ одинъ уровень съ народными баснями эпически-героического характера.

Въ чёмъ же сущность даннаго взгляда по нашему спе-циальному вопросу?

Въ строгомъ и точномъ смыслѣ миѳъ есть созданіе факта ради и на основаніи идеи, когда, напр., то или иное религіозное общество желаетъ обеспечить свое положеніе авторитетностю своихъ начальныхъ и источныхъ момен-товъ (для чего многія помѣстныя церкви возводили себя къ апостольскому основанію), а соответствующихъ истори-ческихъ аргументовъ нѣтъ ни въ устной традиціи, ни въ письменныхъ сказаніяхъ. Естественно тогда, что религіозное сознаніе наполняетъ свободную пустоту прошедшаго лишь тѣмъ, что вполнѣ отвѣчаетъ народившейся новой по-требности и, совершенно удовлетворяя ей, сразу представ-ляется дѣйствительно существовавшимъ. Такъ господству-ющія понятія и преобладающія исканія эпохи воплощаются въ события, а эти послѣднія по соотвѣтствію даннымъ за-просамъ воспринимаются въ качествѣ фактичести бывшихъ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Апостоловъ въ качествѣ неотмѣнной нормы? Нѣтъ, — про-  
стое понятіе частныхъ цѣлей не оправдываетъ такого по-  
веденія, если не преувеличивать его до степени исключитель-  
ности, или не допустить, что эти цѣли рѣзко расходились  
между собою и своею нетерпимостю оказывали насильствен-  
ное давленіе на готовый историческій материалъ. Тюбинген-  
ская школа не останавливается предъ такимъ заключеніемъ  
и, влагая въ факты чуждое имъ понятіе, думаетъ вывести  
наши Евангелія изъ борьбы направленій іудейско-петрини-  
стического и универсально-павлиністического, взаимно при-  
миренныхъ въ высшемъ мomeнtѣ. Но будемъ ли исповѣды-  
вать или станемъ отрицать достовѣрность Евангельской ис-  
торіи, — во всякомъ случаѣ при подобномъ истолкоаніи  
необходимо, чтобы въ синоптическихъ повѣствованіяхъ эти  
противоположности были выражены ясно и чтобы объеди-  
няющая тенденція какого-нибудь изъ нихъ звучала отчетливо  
и вполнѣ ощутительно для обыкновенного слуха. На дѣлѣ  
мы находимъ совсѣмъ иное, — и три первыя Евангелія, не  
зная никакихъ крайностей, даютъ намъ совершенно одинаковое  
изображеніе Христа Спасителя. Различія есть въ фак-  
тическихъ справкахъ, но нѣтъ противорѣчія въ принципі-  
альной оцѣнкѣ Его божественной личности, а терминъ  
„примиреніе“ собственно указываетъ на взаимное совпаде-  
ніе идеино-фактическаго фонда у синоптиковъ, которымъ не-  
зачѣмъ было и „примиряться“ между собою, когда они объ-  
единялись объективною дѣйствительностю подлиннаго Еван-  
гелія Христова. Въ виду сего Бауръ и его продолжатели  
должны создавать и создаютъ новыя Евангелія, искаjая су-  
ществующія по своимъ партійнымъ интересамъ, — и уже  
одно это громко свидѣтельствуетъ, что они говорятъ объ  
исторіи не-фактической, и что имѣющіеся Евангельскіе доку-  
менты гораздо шире ихъ Прокрустова ложа. Поэтому нужно  
увеличить размѣры Бауровскаго аршина до желательнаго сов-  
паденія съ наличными литературными произведеніями, а это въ  
концѣ концовъ равняется прямому сліянію ортодоксальными  
Гизелеровцами и крушенію всей Тюбингенской теоріи. Такой  
шагъ и сдѣлалъ (въ своемъ „Введеніи“ 1875 г.) проф. Адольфъ  
Гильгенфельдъ (†1907, XII, 1) и тѣмъ самymъ обнаружилъ вну-  
треннюю несостоятельность своей школы и неизбѣжность  
ея саморазложенія и самоуничтоженія въ примѣненіи къ  
Евангельскимъ историческимъ документамъ. „Послѣ столь  
многихъ и необычайныхъ трудовъ мы все еще далеки отъ  
того, чтобы достигнуть хоть малѣйшаго согласія даже по  
самымъ важнѣйшимъ пунктамъ синоптическаго вопроса“:  
эти слова Гильгенфельда могутъ служить прекрасною эпи-  
тафіей для всѣхъ печальныхъ построеній Тюбингенской кри-  
тики. Но тогда падаетъ и вся теорія устнаго первованге-  
ля. Въ пользу ея иногда отмѣчается сходство въ языкѣ си-

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

## 2) Гипотеза письменного первоевангелья.

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

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

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

## 2 а) Разборъ гипотезы письменного первоевангелия, какъ единаго прототипа.

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

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

Эпизодъ историко-повѣствовательчаго свойства и содержа-  
нія и лишь подчеркиваетъ преобладаніе дидактическо-учи-  
тельного материала, обозначаемаго у Папія (I. e. III, 39: 15)  
и Евсевія (*ibid.* § 14) сроднымъ словомъ λѣгос. При такомъ  
пониманіи Папіева фраза будетъ общю и, въ главномъ,  
вѣрною характеристикой нашего Матѳеева Евангелія, въ ка-  
ковомъ только смыслъ и разумѣлъ ее Евсевій Кесарійскій,  
читавшій Папіевъ оригиналъ.

. Опять первоевангеліе улетучивается, почему его ста-  
раются отыскать уже въ Еўхуγέλіоу καθ' Εβραῖος. Этотъ па-  
мятникъ дошелъ до насъ въ маленькихъ отрывочныхъ из-  
влеченіяхъ, и его первоначальный видъ никто не въ силахъ  
возстановить даже приблизительно, а свѣдѣнія о немъ даже  
у одного писателя, напр., блаж. Іеронима, весьма неясны и  
далеко не согласны взаимно. Если мы примемъ наиболѣе  
правдоподобное, что „Евангеліе отъ Евреевъ“ было искажен-  
нымъ, сектантскимъ сколкомъ первоначального, „еврейскаго“  
Матѳея (см. Hieron. *De viris ill. 3 ap. Migne lat. XXIII, 613*  
*Matthaeus... primus in Iudea propter eos, qui ex circumcisione*  
*crediderunt, Evangelium Christi hebraicis litteris verbisque com-*  
*posuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum*  
*est*), — и тогда въ результата получимъ лишь то заключеніе,  
что греческій его текстъ выросъ изъ послѣдняго, но — за  
неимѣніемъ самомалѣйшихъ материаля о нѣмъ — это ни-  
чуть не помогаетъ постиженію литературу і исторіи первого  
синоптика и ничѣмъ не служить къ разрѣшенію синоптиче-  
ской проблемы. Останется въ полной неприосновенности  
простая и старая истина, что сначала Матѳеѣ написать для  
евреевъ „поеврѣйски“, а потомъ появилось греческое Еван-  
гелие.

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

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

Отсюда зародилась и развилась особая

## 2) б Гипотеза письменного первоевангелія въ видѣ отдельныхъ первозаписей и ея разборъ

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

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

для синоптической проблемы и здесь просто осложняется привлечениемъ новыхъ невѣдомыхъ иксовъ. Затѣмъ нужно бы ожидать, что благочестивый труженикъ, занявшиись собираниемъ и сочетаниемъ фрагментарныхъ замѣтокъ, постараєтъся захватить возможно большее ихъ количество и дастъ исчерпывающей сводъ, хотя бы и не вполнѣ систематичный. Однако Церковь никогда не знала о столь колоссальной до-синоптической симфоніи, какъ удостовѣряетъ Лука словами о „начинаніяхъ“ многихъ и какъ показываютъ позднѣйшія гармонистическая попытки (Татіана, Феофила Антіохійскаго), въ которыхъ — тогда — не было бы надобности. Наконецъ, послѣ такой всеобъемлющей Евангельской исторіи не потребовалось бы другихъ изложеній, почему и вышелъ отсюда фактически лишь прямой вредъ, ибо своими разногласіями они только создали излишнія осложненія. Значитъ, по гипотезѣ должно бы получиться первоевангеліе, но его не было и самѣ оно не раскрываетъ, почему Матеей, Маркъ и Лука не удовлетворились имъ.

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

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

### 3) Гипотеза взаимнаго пользованія синоптиковъ.

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

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

Матея (или Папіевы „логії“), думая, что греческій переводъ сдѣланъ уже підъ вліяніемъ Марковой рецензіи; другіе ссылаются въ дополненіе на устное преданіе и нѣкоторыя утраченныя записи, — болѣе или менѣе отрывочныхыя; третыи, по крайней мѣрѣ, не отрицаютъ прямо воздействиія апостольской традиціі.

II. Ко второй категоріи могутъ быть отнесены тѣ ученыe, которые—со временемъ († 1812, III, 24) Joh. Jakob Griesbach'a (*Commentatio qua Marci evangelium totum e Mattheao et Luca decerptum esse monstratur*, Jenae 1789 — 1790) и по его примѣру — раздѣляютъ возврѣніе Климента Ал., что Евангелія съ генеалогіями появились прежде (Eus. h. e. VI, 14: 5—6: Προγεγράφται ἔλεγεν τῶν Εὐαγγελίων τὰ περ. ἐχουντα τὰς γενεαλογίας. Τὸ δὲ κατὰ Μάρκου ταῦτην ἐσχηκένα: την οἰκουμένα κτλ.). Въ такомъ случаѣ первымъ по времени появленія будетъ Матеей, его перерабатываетъ Лука, а Маркъ пользуется трудами обоихъ предшественниковъ.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*

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

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

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

было, когда Іисусъ переправлялся изъ области Десятиградія.

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

εἰσελθόν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν и Лк. IV, 32: καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν σάββασιν; Мрк. I, 28. II, 15—16. III, 31—35. IV, 5, 9. IX, 6. IV, 30—32. V, 2, 15. IX, 15. XIII, 1, 2. XIV, 16 и Лк. IV, 37. V, 29, 30. VIII, 9, 21, 6, 8. IX, 33. XIII, 18—19. VIII, 27, 34. XIX, 45, 46. XXI, 5, 6. XXII, 13). Еще чаще проглядываетъ заботливость о правильности слога и о возможной чистотѣ рѣчи. Тяжеловѣсное построение Мрк. XII, 38: βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμμάτων τῶν θελόντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμούς ἐν ἀγοραῖς κτл. упрощается у Луки (XX, 46) однако вставкой καὶ филонту, при чмъ дальнишіе винительные падежи получаютъ свое грамматическое оправданіе. Ср. Мрк. XII, 44 и Лк. XXI, 4. Выраженіе Μθ. VIII, 9: ἀνθρώπος εἴμι ὅποι εἶσουσίχν, ἔχων δη̄ ἐμήντον στρατιώτας не совсѣмъ ясно и подало поводъ къ разнымъ переводамъ и толкованіямъ насчетъ іерархического ранга Капернаумскаго сотника; тутъ Лука привносить (VII, 8) незначительный штрихъ — ταξιδένος (тостѣ εἶσουσίχн), и дѣло разъясняется до очевидности. Ср. Μθ. XI, 8. V, 25. XII, 44 и Лк. VII, 25. XII, 56. XXI, 4. Негреческій обозръ Μθ. XXI, 26: πάντες γὰρ φῶς προφήτην ἔχον τὸν ὥστην Ιωάννην Маркъ сглаживаетъ разложеніемъ на двѣ соподчиненные части, но удерживаетъ не эллинское сочетаніе εἶχον τὸν Ἰωάννην (XI, 32); Лука придаетъ фразѣ грамматическую корректность и стилистическую плавность: πᾶς ὁ λαὸς... πεπειδένος ἔστιν Ιωάννην προφήτην εἶγει (XI, 6). Точно также послѣдній замѣтно устраниетъ евраизмы, замѣнняя φολὴν αὐτοῦ Мрк. VIII, 36 краткимъ ἔχοτόν (IX, 25), — раскрывая (XX, 28, 29), что Мрк. XII, 20, 21 оѣхъ ἀργῆκεν σπέρμα (въ смыслѣ потомства: 1 Цр. I, 11. Иса. LIX, 21) значитъ ἀπέθηκεν ἀτεκνος, — показывая, что ἐθαύμασκи Μθ. VIII, 27 и ἐροβήθησκи φύσιу μέγχн Мрк. IV, 41, будучи синонимическими въ евр. tamah (Еккл. V, 7 у LXX-ти μὴ θαυμάσῃς. Iов. XXVI, 11—καὶ εἶστησκи), выражаютъ постепенную градацію одного и того же чувства, въ которомъ оттѣнокъ страха переходитъ въ изумленіе: φοβηθέντες δὲ ἐθαύμασκи (Лк. VIII, 25).

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

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

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

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

нѣчто взято и изъ Матея непосредственно<sup>1)</sup>). Но и этотъ синоптикъ, привнесшій много собственнаго содержанія, даетъ лишь видоизмѣненную редакцію общепринятаго типа и не преступаетъ далѣко за предѣлы синоптической схемы, по скольку намеки его на Іерусалимскія путешествія Господа (IX, 51—XVI, 14) не получаютъ того развитія, какое мы находимъ у Иоанна Богослова. Евангельская матерія, въ существенномъ, остается одинаковою у всѣхъ синоптиковъ, литературно пользовавшихся взаимно<sup>1)</sup>), — и это не безъ права можно поставлять въ связь съ планами божественного домостроительства, почерпая тутъ

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

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

<sup>1)</sup> Въ существенномъ, къ равному результату приходитъ и Prof. Adolf Harnack, который справедливо бичуетъ генеръ лицемѣріе „протестантскаго сознанія“, подавившаго всякую научную свободу своимъ конфессіонально-партийными фетишами (*Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig 1911, S. 55), и решительно отвергаетъ господствовавшія тамъ „дикія гипотезы“ (*Sprüche und Reden Jesu die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, Leipzig 1907, S. IV) въ родѣ einer Dynamithypothese Wellhausen‘а насчетъ композиціи книги Деяний (*Die Apostelgeschichte: Untersuchungen*, Leipzig 1908, S. 178). По Гарнаку, общимъ синоптическимъ источникомъ было Q — ненориентирующееся на исторіи страданій собраніе рѣчей и изречений Иисуса Христа почти съ исключительно Галилейскимъ горизонтомъ, безъ всякихъ замѣтныхъ особенныхъ тенденцій — апологетическихъ, дидактическихъ, религіозно-политическихъ, національныхъ (антинаціональныхъ) (*Sprüche*, S. 121). Эта единая для всѣхъ трехъ Евангелій композиція (S. 78) составлена первоначально поарамейски (S. 171) еще до Марка, около 50 года или даже раньше (*Neue Untersuchungen*, S. 87, 1) какимъ-то ученикомъ Христовымъ (S. 96). Съ Маркомъ Q взаимно независимъ, ничуть не ниже первого по достоинству, во многихъ мѣстахъ даже выше (*Sprüche*, S. 173), но и у второго синоптика были „сборанія Господнихъ изречений, которые сильно соприкасаются съ Q“ (S. 157: *Herrnworte-Sammlungen lagen, die sich stark mit Q berührten*). Послѣдній у Марка и Луки утилизируется въ одномъ и

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

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

---

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Подборъ цитатъ см. у Prof. Paul Schanz, Die Traditionshypothese въ „Theologische Quartalschrift“ 1885, S. 216 ff.

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

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

Содержаніе нашихъ Евангельски ѿ повѣствованій составляютъ дѣла и назиданія Господа-Искупителя въ теченіе Его земной жизни. Все это было известно тисателямъ по близкому знанію событий и для каждого изъ нихъ восполнялось свѣдѣніями другихъ, такъ что въ концѣ концовъ долженъ былъ образоваться обширный циклъ Евангельскихъ воспоминаній, обнимающій свой предметъ во всей его широтѣ. Это естественно само по себѣ и понятно, какъ осуществленіе прямой заповѣди Христа Спасителя (Мѳ. XXVIII, 20) Апостолами, чтобы они учили соблюдать все, что Онъ заповѣдалъ имъ (... διδάσκοτες αὐτοὺς τῷρευ πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν). Какимъ способомъ достигался этотъ идеаль при воспроизведеніи Евангельской матеріи, — это отъ насъ скрыто, и потому всякия догадки на этотъ счетъ излишни. Безспорно одно, что съ самыхъ первыхъ шаговъ своего благовѣстническаго служенія ученики Господа заботились объ этомъ, какъ необходимо заключать и по реферату объ избраніи въ сенатъ XII-ти замѣстителя Іуды. Предлагая вопросъ объ этомъ на обсужденіе своихъ братьевъ, Петръ между прочимъ говорилъ (Дѣян. I, 21—22): „надобно, чтобы одинъ изъ тѣхъ, которые находились съ нами во все время, когда пребывалъ и обращался съ нами Господь Иисусъ, начиная отъ крещенія Иоанова до того дня, въ который Онъ вознесся отъ насъ, былъ вмѣстѣ съ нами свидѣтелемъ воскресенія Его“. Единодушіе и тѣсное общеніе первохристіанъ (Дѣян. I, 14. II, 44; ср. Мѳ. XXVIII, 53) въ Йерусалимѣ способствовали взаимному обмѣну мыслей, впечатлѣній и воспоминаній, а черезъ это и возсозданію цѣлостной Евангельской исторіи — тѣмъ болѣе, что при самомъ формированіи христіанской церкви „собраніе было человѣкъ около ста двадцати“ (Дѣян. I, 16) и между ними находились „нѣкоторыя жены, Марія, матери Иисуса, и братья Его“ (Дѣян. I, 14). Но такое благовѣстіе долго распространялось путемъ устнаго сообщенія Апостоловъ, когда „они пошли и проповѣдали вездѣ, при Господнемъ содѣйствіи и подкрепленіи слова послѣдующими (сопутствующими) знаменіями“ (Мрк. XVI, 20), — и письменное

изложение явилось позднее, въ дополнение и возмѣщеніе первого. Тѣ леіпѣ тѣ а'той παρουσіа тѣтога, дѣ' ѿнъ єстѣллесто, бѣхъ тѣс үрхфѣс а'пеплѣмou, — пишетъ Евсевій (h. e. III, 24 : 6) о Матеѣ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III.

## Христосъ Спаситель и Его искупительное дѣло по изображенію каноническихъ Евангелій

### 1.

Чисусъ Христосъ, какъ Мессія истинно обѣтованный  
и, слѣдовательно, божественный, по Евангелію Матея.

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

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Матея въ 93 мѣстахъ своего Евангелія приводить ветхозавѣтные ссылки (которыхъ больше этого количества, ибо иногда въ одномъ стихѣ дается нѣсколько), у Марка ихъ — до 49, у Луки — до 80, у Иоанна — до 20.

<sup>2)</sup> Съ Ινα — 6 разъ (I, 22. II, 15. IV, 14. XII, 17. XXI, 4. XXVI, 56) и съ ὅπως — дважды (II, 23. VIII, 17). У Мрк. XIV, 49 ἀλλ᾽ Ινα πληρωθῶτι αἱ γραφὴ наряду съ констатирующими ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα (XV, 28), какъ послѣднее имѣется и у Луки (IV, 21: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη), который утверждаетъ должностованіе подобнаго исполненія (XXIV, 44: δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεράμενα ἐν τῷ νῦν Μωυσέως), вполнѣ совпадая здѣсь съ Матѳеемъ, не допускающимъ никакой иной возможности для реализаціи мессіанскихъ пророчествъ (XXVI, 54: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφὴ;) кроме осуществленія ихъ въ фактахъ жизни Христовой (тѣтѣ ἐπληρώθη τὸ ῥῆθευ διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου). У Иоанна — 6 случаевъ (XII, 38. XIII, 18. XV, 25. XVII, 12. XIX, 24, 36) въ смыслѣ Матѳеева принципа, что бывающее со Христомъ устроялось съ прямою цѣлію дѣйствительного воплощенія пророческихъ глаголовъ (XIX, 36: ἐγένετο γὰρ ταῦτα Ινα ἡ γραφὴ πληρωθῆ). Значить, всѣ Евангелисты совпадаютъ въ основномъ возврѣніи на историческое явленіе Христа, какъ предназначеннное и служащее къ реализаціи пророчественного мессіанизма, но у Матѳея этаъ взглядъ выраженъ ярче и проводится болѣе послѣдовательно и наглядно.

въ Томъ, Кто былъ въ спасительныхъ планахъ божествен-  
наго промысла прежде сложенія міра. Это — Христосъ, и  
потому Онъ всегда бываетъ неизмѣннымъ плурбю.

Итакъ: Спаситель изображается у Матея предвозвѣ-  
щеннымъ божественнымъ Мессіей въ человѣческомъ бытіи  
всесцѣло воплощавшаго Его Іисуса изъ Назарета. Въ такомъ  
своемъ достоинствѣ Онъ долженъ быть осуществлять ветхо-  
завѣтную аксіому Ісаї (XXXIII, 22), что Господь —  
судія нашъ, Господь — князь нашъ, Господь —  
царь нашъ, Господь — той насть спасеть. По-  
сему Христосъ обязательно представляется законодателемъ,  
пророкомъ и царемъ искуплennаго имъ народа, какъ вѣч-  
ный первосвященникъ. Солидарно сему Онъ и характеризу-  
ется у Матея въ Евангеліи, проводящемъ именно эту кон-  
цепцію<sup>1)</sup>. Съ вершины горы Іисусъ Галилейскій провозгла-  
шаетъ свои „блаженства“ — основоположительныя начала  
новаго религіозно-гражданскаго строя. Съ абсолютнымъ авто-  
ритетомъ и безконечною властію Онъ излагаетъ велиkie  
принципы христіанскаго общежитія, начертываетъ права и  
обязанности своихъ послѣдователей, рисуетъ образъ пове-  
денія и характеръ дѣятельности ихъ, — но все это не въ  
цѣляхъ уничтоженія заповѣдей Моисея, а лишь для истин-  
наго осуществленія ветхозавѣтныхъ богооткровенныхъ  
нормъ: Не придохъ разорити, но исполнити.  
Аминь бо глаголю вамъ: дондеже прейдетъ  
небо и земля, іота едини, или едини черта не  
прейдетъ отъ закона, дондеже вся будуть.  
(V, 17—18). Значитъ, Христосъ — не противникъ стараго  
и не узурпаторъ подъ прикрытиемъ и отъ имени его, разъ  
исповѣдуется номистическую незыблемость. Въ такомъ слу-  
чаѣ это будетъ реализаторъ ветхозавѣтнаго идеала, выс-  
ший и всесовершенный выражитель послѣдняго, какъ вла-  
дыка его, наполняющій старые обязательные принципы но-  
вымъ животворнымъ содержаніемъ.

Сила этого властно-божественного слова неразлучна  
отъ дара пророческаго прозрѣнія, которымъ будущее по-  
знаётся не менѣе настоящаго, заранѣе предусматривается  
и благоразумно приготовляется. Тутъ предвѣденіе — не от-  
влеченнаго созерцанія, а реальной власти, свойственной бо-  
жественному Мессію во Христѣ Іисусѣ. Ничто не скрыто  
отъ Его взора: — свою славу Онъ предвкушаетъ въ самомъ

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

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

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

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

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

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

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

Значитъ, причина всѣхъ указанныхъ ненормальностей

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Примѣчательна разница между предлогами ἐν и ἐπὶ: первый отмѣчаетъ постоянное пребываніе царства на небѣ, второй констатируетъ схожденіе оттуда на землю и распространеніе по ней, обеспеченное, но постепенное.

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

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

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

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

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

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

## 2.

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

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

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

Апостолъ обрѣзанія ограничивалъ объемъ проповѣди Евангельской рамками земной жизни Искупителя и частными фактами Его спасительного служенія, заявивъ при избраніи кандидатовъ на мѣсто отпавшаго Іуды: „надобно, чтобы одинъ изъ тѣхъ, которые находились съ нами во все время, когда пребывалъ и обращался съ нами Господь Іисусъ, начиная отъ крещенія Іоаннова до того дня, въ который Онъ вознесся отъ насъ, былъ вмѣстѣ съ нами свидѣтелемъ воскресенія Его“ (Дѣян. I, 21—22). При замѣтной объективности этого плана, его все таки нельзя назвать строго хронографическимъ, ибо вездѣ имъ предусматривается сокровенный и существенный смыслъ историческихъ событий и констатируется, „какъ Богъ Духомъ Святымъ и силою помазалъ Іисуса изъ Назарета, и Онъ ходилъ, благотворя и исцѣляя всѣхъ, обладаемыхъ діаволомъ; потому что Богъ былъ съ Нимъ“. Противъ этого божественного достоинства личности Спасителя ничего не говорить и вся горестная и вѣшне позорная Его участь. Правда, не смотря на то, „что сдѣлалъ Онъ въ странѣ іудейской и въ Йерусалимѣ“, „Его убили, повѣсивъ на древѣ“, но „Сего Богъ воскресиль въ третій день и далъ Ему явиться не всему народу“, а ближайшимъ Апостоламъ, „которые съ Нимъ ъли и пили, по воскресеніи Его“. Конечно, жизнь Христа можетъ представляться необычною и даже невѣроятной, однако показанія учениковъ Господнихъ неоспоримы и не подлежать сомнѣнію. Это — „свидѣтели, предъизбранные отъ Бога“ ( $\mu \acute{a} r t i r e \acute{e} s \ o f \ p r o j e c h e i r o t o u m \acute{e} n o s \ b y \acute{o} t o \acute{u} \theta e o \acute{u}$ ), а таковыми уполномоченными и пригодными удостовѣрителями они были въ отношеніи всего подвига Христова. Мало того: самъ Господь повелѣлъ имъ проповѣдывать людямъ и убѣждать всѣхъ, что Онъ есть опредѣленный отъ Бога судія живыхъ и мертвыхъ. Поэтому и всякий вѣрующій въ Него получитъ прощеніе грѣховъ именемъ Его, ибо Онъ — Господь всѣхъ и во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ пріятенъ Ему (Дѣян. X, 34—43).

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

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

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

мъ принимали іудейство въ полномъ его объемѣ вмѣстѣ съ обрѣзаніемъ и становились тѣмъ, что позднѣе назывались „прозелиты правды“ (*gerej hazzedek*). Разумѣется, гораздо больше было такихъ, которые допускались въ синагогаль-нага собранія послѣ признанія ими „Ноевыхъ заповѣдей“ (о воздержаніи отъ идолослуженія, богохульства, человѣкоубийства, воровства, мятежа, блудного сожительства съ близкими родственниками и вкушенія крови и удавленіи; ср. Дѣян. XV, 20, 29), когда они — по той же искусственной терминологіи — дѣлались „прозелитами вратъ“ (*gerej hashshaag*), которые въ апостольскія времена именовались (Дѣян. XIII, 43, 50. XVI, 14. XVII, 4, 17. XVIII, 7. Jos. Fl. Ap-тику. XIV, 7: 2) *οἱ σεβομένοι προσῆλυτοι, οἱ σεβομένοι τὸν Θεόν,* или просто *οἱ τεβομένοι.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Такова сила повторнаго определенного члена; ср. еще, напр., Кол. IV, 14.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Объ этомъ громко говорятъ Христовы дѣла и учение, на-

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

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

### 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

При такомъ внутреннемъ соотношеніи христіанство являлось величайшимъувѣнченіемъ и всесовершеннымъ удовлетвореніемъ педагогическихъ усилий ветхозавѣтного прошлага, почему послѣднее — устами праведнаго Симео-на — спокойно говорило себѣ съ сознаніемъ исполненнаго долга: нынѣ отпущаеши раба твоего, Владыко, по глаголу твоему, съ миромъ (II, 29). Устранившись и поглащаюсь, истинное іудейство совсѣмъ не усматривало въ этомъ своей смерти, а — напротивъ — чувствовало, что именно теперь и начинается исполненіе того, что было

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

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

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

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

Этотъ послѣдній штрихъ служить къ завершенію всѣхъ нашихъ наблюдений касательно принципіальныхъ воззрѣній третьяго Евангелиста на христіанство. Оно какъ бы отстраняется отъ іудейства и избираетъ себѣ другое поприще, но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что это случилось по враждѣ къ изгнавшему, когда по необходимости бываетъ нужно отыскивать новое поприще и иной пріютъ. Въ этомъ случаѣ расширеніе сферы дѣйствія было бы непредусмотрѣннымъ и ненатуральнымъ для христіанства, которое по существу являлось бы силою націоналистически обусловленною, сохраняя свою эссенціональную узость и послѣ ухода на страну далече отъ своего отчаго іудейскаго дома. Напротивъ, у Луки съ отчетливостію отмѣчается симпатія глубокаго соболѣзвованія къ теократическому іудаизму — и не по одному состраданію снисхожденія, а по духовному влечению къ тому, что родственно по природѣ. Поэтому здѣсь разрывъ сопровождается не механическимъ рефлексомъ пропорціональнаго противодѣйствія сравнительно съ напряженностію отверженія и соответственнымъ послѣднему, т. е. одинаково ограниченнымъ. Нѣть, здѣсь мы имѣемъ сознательное перенесеніе христіанской активности по горестному убѣжденію въ непрігодности прежней почвы и по собственной независимости отъ нея. Тогда эта энергія будетъ несвязанною внѣшними стѣсненіями и оказывается господствующею надъ ними съ необъятностію, которую они сдержать не могутъ. Такъ іудейская безнаціональность христіанства сочетается и мотивируется его универсальностію по самой своей природѣ. И это значеніе коренится даже въ самомъ генетическомъ соотношеніи къ Израильской исторіи, которая фактически раскрывается тутъ по вселенски обязательному достоинству своего божественного содержанія. Если пришествіе Христово было для Симеона „свѣтомъ къ просвѣщенію язычниковъ“, то и Приснодѣва съ рѣшительностію выскazываетъ, что ее будутъ ублажать всѣ роды (I, 43), а при рождениі Богомладенца Ангелы славословятъ миръ по всей землѣ и благоволеніе въ человѣкахъ (II, 14). Іоаннъ Креститель заставлялъ трепетать сердца не правовѣрныхъ только евреевъ, но его голосу внимали отверженные мытари и грубые воины (III, 12, 14), одинаково интересуясь его разъясненіями на вѣросъ, что имъ дѣлать? Еще при самомъ началѣ своего служенія рѣчью въ Назаретской синагогѣ Христосъ категорически удостовѣрилъ, что и Сирія и Сидонъ не менѣе принадлежать къ Его владѣніямъ (IV, 16—30) и будутъ находиться въ сферѣ сіянія Его бо-

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

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

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

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

развалинахъ всеобщаго погрома. Если въ настоящемъ слу-  
чаѣ было совсѣмъ противное, — этимъ категорически сви-  
дѣтельствуется, что вседержавность христіанскага неотлуч-  
на отъ необъятной милости, во имя которой Евангелистъ  
обнаруживаетъ безграницную, даже парадоксальную лю-  
бовь къ грѣшникамъ и саму незыблемую увѣренность въ  
ихъ прощени и исправленіи<sup>1)</sup>). Именно съ этой стороны  
христіанство и животисуется у Луки, и о немъ еще Данте  
говорилъ, что это есть *scriba mansuetudinis Christi*, а поэтъ  
Гердеръ называлъ его „благовѣстникомъ филантропіи“<sup>2)</sup>.  
Язленіе Господа было актомъ благоутробнаго милосердія  
Божія (I, 78), и „Сынъ человѣческій пришелъ не тогублять  
души, а спасать“ (IX, 56). Онь преисполненъ духомъ все-  
цѣлой любвеобильности (ср. IX, 55), и въ Немъ столь часто  
отмѣчается внимательность къ женской слабости, что иногда  
трудъ спутника Павлова называется Евангеліемъ для жен-  
щинъ<sup>3)</sup>. У Христа Іисуса заблудшая овца нимало не забы-  
вается ради девяно-то девяти оставшихся дочамъ и найден-  
ная дидрахма вызываетъ великую радость, какой не воз-  
буждаютъ девять, хранящіяся въ сокровищницахъ. Притча о  
блудномъ сынѣ почтается какъ бы особымъ „Евангеліемъ  
въ самомъ Евангеліи“<sup>4)</sup>, или квинтъ-эссенціею послѣдняго, а  
она намъ внушаетъ, какъ возвращеніе кающагося грѣшника  
встрѣчается съ истиннымъ восторгомъ всепрощенія и  
любви (XV, 3—32). Презрѣнная грѣшница преимуществен-  
но удостоивается снисхожденія и спасенія (VII, 36—50), уни-  
чиженный мытарь возвышается оправданіемъ (XVIII, 10—14),  
отверженный Закхей взыскивается необычайною милостію  
(XIX, 1—10), безнадежно скорбная Наинская вдова слышиТЬ  
всемогуще утѣшительное „не плачь!“ (VII, 11—15), исцѣлен-  
ныя отъ злыхъ духовъ и болѣзней жены занимаютъ мѣсто  
наряду съ Апостолами (VIII, 1—3), Марѳа и Марія спо-  
собляются чести принять божественнаго Наставника въ  
домъ свой и учиться единому на потребу (X, 38—42), про-  
стая незнакомка за возгласъ восхищенія награждается убла-  
женіемъ (XI, 27—23), — и умирающій Христосъ за распина-  
телей молится словами безмѣрной благости (XXIII, 34): От-  
че, отпусти имъ, вдохновляя благоразумнаго разбойни-

<sup>1)</sup> Prof. Ad. Harnack, *Lucas der Arzt*, S. 100.

<sup>2)</sup> Joh. G. Herder, *Vom Erlöser der Menschen* (Riga 1795), S. 218 у Prof. Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.* II<sup>3</sup>, S. 398:<sub>23</sub>.

<sup>3)</sup> Rev. A. Plummer, *A Commentary on the Gospel according St. Luke*, p. XLIII. Ср. Prof. Ad. Harnack, *Lukas der Arzt*, S. 109 — 110.

<sup>4)</sup> Rev. A. Plummer, p. 371.

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

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

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

пода къ Хи-ти. Самъ Онъ призываетъ ихъ къ себѣ (V, 1 сл.) безъ малѣйшихъ заслугъ и постепенно возводитъ къ высшему совершенству. По своимъ естественнымъ способностямъ они часто не могутъ просто понять сказанного (IX, 45. XVIII, 34), — и въ словахъ Петра иногда звучить темное невѣдѣніе (IX, 33). Не менѣе того имъ не по силамъ изгнать демона (IX, 40), и только усердная молитва помогаетъ не впасть въ искушеніе (XXII, 40, 46). Посему для нихъ обязательно удаленіе отъ всякой лицемѣрной закваски вѣка сего (XII, 1) съ его гордостю и превозношеніемъ. Слѣдуетъ оставить все это (V, 11. 28. XVIII, 28), не искать первенства при отсутствіи правъ даже на послѣднее мѣсто и умалиться до меньшаго всѣхъ, чтобы сдѣлаться великимъ (IX, 46 сл. XXII, 74 сл.). При такихъ условіяхъ лишь одна вѣра спасаетъ человѣка, надѣляя всякаго дѣйственною энергией исторгать смоковницу и ввергать ее въ море (XVII, 6). Предъ своими страданіями Христосъ молился, чтобы не оскудѣла вѣра Петра (XXII, 32), и каждому внушается взывать не-престанно (XVII, 5): приложи вѣру! Въ ней вся важность для всѣхъ, ибо благодать неизмѣнно спѣшитъ навстрѣчу ей, открывая доступъ къ завѣтнымъ тайнамъ царства Божія (VIII, 10) и прямой путь къ трапезѣ Господней (XXII, 28 — 30) съ неисчезаемымъ избыткомъ все болѣе и болѣе умножающихся даровъ: „кто имѣетъ, тому дано будетъ“ (VIII, 18), „Отвергнись себя, возьми крестъ свой и слѣдуй за Мною“ (IX, 23):—вотъ единственно необходимый спасительный способъ, а плоды его таковы: „потерявшій душу свою ради Меня сбережетъ ее“ (IX, 24). Посему го же богатымъ, пресыщеннымъ, смѣющимся, упивающимся мірскими утѣхами (VI, 24 — 26) и вѣчное мученіе самодовольному бражнику съ его виссонною порфиroy и блистательными пишествами (XVI, 19 сл.). „Чтѣ высоко у людей, то мерзость предъ Богомъ“ (XVI, 15) и наоборотъ. Гибельно отягощеніе сердецъ заботами житейскими (XXI, 34), и — напротивъ — нищета, алчба, плачъ, уничиженіе приносятъ блаженство (VI, 20 — 23). Сокрушеніе о духовной скучности вызываетъ мольбу, которая — при искренности и энергичности — никогда не остается безъ вознагражденія (XI, 5 — 15). Все въ вѣре и отъ вѣры. Если таковой нѣть, — зерно погибаетъ, при ея слабости и второстепенномъ значеніи — злакъ скоро засыхаетъ и подавляется, но совершенно ея даетъ сторичный плодъ (VIII, 5 — 15). Невѣрующіе не спасутся (VIII, 12), за — то каждому обладателю ея Христосъ неизмѣнно и властно говоритъ (VII, 50. VIII, 48. XVII, 19. XVIII, 42): вѣра твоя спасетъ,

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

Евангелистовъ (у Мѳ. 8, у Мрк. 5, у Ін. нѣтъ). Въ согласіи съ нею даются и практическія наставленія. При немощности и недостаточности необходимо испрашивать верховную помощь по снисхожденію къ нуждающейся слабости. Поэтому у третьяго синоптика особенно внушается неотложность взывающей и уповающей молитвы какъ прямыми заповѣдями (XI, 5 сл., 9 сл. XVIII, 1—8, 11—13. XXI, 36. XXII, 32, 40), такъ и примѣромъ самого Христа, о моленіяхъ Котораго Лука сообщаетъ семь новыхъ случаевъ по сравненію съ другими извѣстіями (III, 21. V, 16. VI, 12. IX, 18, 29. XI, 1. XXIII, (34), 46). Для успѣшности — эти воззванія непремѣнно должны связываться съ покаянною настроеннostю, которая потребна въ качествѣ почвы для приложенія милости Божіей чрезъ отпущеніе грѣховъ и для благодатнаго освященія бренной природы человѣческой отъ Св. Духа. Соответственно преобладанію этихъ понятій — и въ воказулярѣ Луки мы находимъ больше примѣровъ употребленія словъ такого содержанія: 5 (Лк. III, 3, 8. V, 32. XV, 7. XXIV, 47) + 6 (Дѣян. V, 31. XI, 18. XIII, 24. XIX, 4. XX, 21. XXVI, 20) μετάυστα (у Мѳ. 2: II, 8, 11, у Мрк. 1: I, 4, у Ін. нѣтъ); 6 (Лк. I, 50, 54, 58, 72, 78. X, 37) ἔλεος (еще только у Мѳ. 3: IX, 13. XII, 7. XXIII, 23, а у Мрк., Ін. и въ Дѣян. не имѣется); 3 (Лк. I, 77. III, 3. XXIV, 47) + 5 (Дѣян. II, 38. V, 31. X, 43. XIII, 38. XXVI, 18) ἀφεσίς ἀμαρτιῶν (у Мѳ. 1: XXI, 28, у Мрк. 2: I, 4. III, 29, у Ін. не находится; Πνεῦμα ἀγιου 12 (13) + 41 (у Мѳ. 5, у Мрк. и Ін. по 4-ре). При этомъ немыслимо и разсчитывать на вознагражденіе, когда все зависитъ отъ верховнаго состраданія по благодати (χάρις у Лк. 8 + 17, у Ін. 3, у Мѳ. и Мрк. не встрѣчается). Естественно, что Матеевы выраженія: „аще любите любящихъ васъ, кую мзду (*τίνα μασθόν*) имате?“ (V, 46), „будите убо вы соверши (έλεοι), яко же Отецъ вашъ небесный совершенъ (*τέλεος*) есть“ (V, 48) измѣняютъ я у Луки, получая такую фразировку: „и аще любите любящія вы, кая вамъ благодать (*ποία... χάρις*) есть?“ (VI, 32), „будите убо милосерди (*οἰκτήριμοις*), яко же и Отецъ вашъ милосердъ (*οἰκτήριμον*) есть“ (VI, 36). Тутъ все условливается благодатию Господней, — и чѣмъ она незслуженнѣе и неожиданнѣе, тѣмъ глубже отвѣтная благодарность, тѣмъ громче и искреннѣе ея проявленія. Неудивительно, что третє Евангеліе полно хвалы и благодаренія Всевышнему — въ трогательныхъ гимнахъ Ангеловъ (II, 14), Приснодѣвы (I, 46—55), Захаріи (I, 68—79), Симеона (II, 29—32). Здѣсь всюду раздается слава (*δοξάζειν τὸν Θεόν*: II, 20. V, 25, 26. VII, 16. XIII, 13. XVII, 15. XVIII, 43; ср. Мѳ. IX, 8. Мрк. II, 12) славословій (*αἰγαῖν τὸν Θεόν*: II, 13, 20. XIX, 37. XXIV, 53 (?). Дѣян. II, 47. III, 8, 9; *αἴνοις διδόναι* Лк. XVIII, 43) и неумолчныхъ благословеній (*εὐλογεῖν τὸν Θεόν*: I,

64. II, 28. XXIV, 53 (?) и еще лишь Іак. III, 9) Богу благодѣющему. У Луки все сіяеть радостю: (χαίρει: у Лк. 12+7, у Мє. 7, у Мрк. 1, у Ін. 9; χαρά: у Лк. 8+4, у Мє. 6, у Мрк. 1, у Ін. 9), — и повѣствованіе, открывающеся молитвой по обязательному чину, заканчивается упоминаніемъ о всегдашнемъ пребываніи въ храмѣ благодарно славословящихъ учениковъ (XXIV, 53: αὶ ἡσάν διαταυτὸς ἐν τῷ ἑρῷ αἰνοῦτες καὶ εὐλογοῦτες τὸν Θεόν).

Эти детали оживляютъ общую картину и наглядно оттѣняютъ, что для Луки христіанство есть попреимуществу благодать Божія. Въ ней именно универсализмъ и находитъ свое точное осуществленіе чрезъ божественного подателя во Христѣ Іисусѣ, какъ вѣчночъ и неисчерпаемомъ источникѣ. Если ни у кого нѣтъ правъ на блаженство, то никому оно и не принадлежитъ исключительно, а если дарованіе зависитъ только отъ милости, то, очевидно, его и удостаиваются всѣ нуждающіеся, ибо Сынъ человѣческій пришелъ взыскать и спасти погибшаго (XIX, 10 и ср. VI, 9, IX, 56). Поэтому, занимаясь въ Палестинѣ (I, 34, 54 сл., 63 сл. II, 10, 31, 32), заря христианства постепенно захватываетъ Самарію (Х, 33 сл. XVII, 1 сл. и ср. IX, 55 сл.) и распространяется на весь міръ, поелику въ немъ свѣтъ для всѣхъ, сидящихъ во тьмѣ и тѣни смертной (I, 79). Апостолы о язаны начать съ Іерусалима (XXIV, 47); однако искупленіе совершено по благоутробному милосердію Всевышняго (I, 78), въ силу чего покаянію и прощенію греѣховъ надлежало быть проповѣдану во всѣхъ народахъ (XXIV, 4/).

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

но отъ Дѣвы и по наитію Св. Духа въ качествѣ сына Все-  
вышняго, у котораго даже земная генеалогія возводится къ  
Богу (III, 38). Тогда оказывается божественная гуманитар-  
ность, близкая и родственная человѣчеству, но независимая  
всесѣло, всегда и во всемъ, безспорная и дѣйственная да-  
же при внѣшнемъ униженіи. Рѣшительнымъ „да“ отвѣ-  
чаетъ обвиняемый Христосъ на вопросъ игемона: σὺ οὐ τὸν  
οὐδὲ τοῦ Θεοῦ? — съ присовокупленіемъ, что „отнынѣ Онъ  
возсядетъ одесную силы Божіей“ (XXII, 70, 69), которою  
облекаетъ и своихъ учениковъ (XXIV, 49) для продолженія  
Его дѣла въ томъ же направленіи. Воскресшій есть для  
всѣхъ Господь и съ высоты своего престола властно раз-  
сыпаетъ щедроты по всей поднебесной. Согласно этому  
принципіальному воззрѣнію Лука особенно часто употреб-  
ляетъ наименование ὁ Κύριος въ приложении къ Искупите-  
лю (VII, 13. X, 1. XI, 39. XII, 42. XIII, 15. XVII, 5 сл. XIX, 8.  
XXII, 31. XXIV, 34), приближаясь тутъ къ Іоанну Богослову,  
независимому, но во многомъ предполагающему его<sup>1)</sup>, а  
терминологически отражая Павлиністическую концепцію<sup>2)</sup>.  
Однако эта господственность — не отвлеченно-подавляю-  
щая, а гуманитарно-приближенная и потому пріобщающая  
все человѣческое и органически объединяющая въ себѣ  
всѣхъ его членовъ на началахъ равнаго облагодатствова-  
нія всякой вѣрующей души. У Луки Христосъ есть абсолю-  
ютный примиритель, а христіанство — божественная bla-  
годать безмѣрной милости Божіей, всѣхъ избавляющей и  
оживляющей для радости и блаженства не по холодному  
деспотизму, а по внутренней конгеніальности. И мы видимъ  
что терминъ υἱὸς Θεοῦ значительно превышается въ треть-  
емъ Евангелии (8+26) соитетаніемъ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ибо,  
будучи и всегда пребывая Богомъ, Сынъ Вышняго сдѣлалъ  
человѣкомъ по любви къ людямъ и ради ихъ спасенія.  
Въ такомъ качествѣ Онъ всѣмъ близокъ, и Его учительное  
обращеніе для всѣхъ обязательно и вразумительно. Посе-  
му лишь у Луки и нигдѣ болѣе Христосъ шесть разъ (V, 5.  
VIII, 24, 45. IX, 33, 49. XVII, 13) именуется ἐπιστάτης, или об-  
щій наставникъ неоспоримо божественнаго авторитета и не  
менѣе несомнѣнной гуманитарности. Слово Его и властно  
(IV, 32, 36) и непреложно (XXI, 33), такъ что вниматель-  
ность къ нему награждаетъ слушающихъ тѣснѣйшимъ род-

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

<sup>2)</sup> Ср. и Theodor Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil, S. 251.

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

---

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

---

#### 4.

### Иисусъ Христосъ, какъ Богъ. Слово и Единородный отъ Отца, по Евангелію Іоанна.

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

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

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

### Кто же Онъ?

Это былъ λόγος — говорить Евангелистъ Іоаннъ, не давая никакихъ ближайшихъ предикаторовъ для этого основного термина. Равнымъ образомъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ писаній (1 Ін. I, 1. Апок. XIX, 13) Апостолъ безъ всякихъ поясненій беретъ его въ особомъ специальному смыслѣ — примѣнительно къ Сыну Божію — и, очевидно, предполагаетъ вполнѣ понятіемъ для своихъ читателей по общепринято му употребленію. Къ сему и нужно обратиться для точнаго истолкованія. И вотъ съ этой стороны въ словѣ λόγος отмѣчается много разнообразныхъ оттѣнковъ<sup>1)</sup>), однако всѣ они могутъ быть сведены къ двумъ кореннымъ понятіямъ: 1) разумъ и 2) слово. Лишь второе значеніе господствуетъ у Апостола Іоанна. Онъ употребляетъ этотъ терминъ для отдѣльнаго произнесенного изреченія (II, 22. IV, 39, 41), для поговорки (IV, 37), опредѣленнаго текста Писанія (XII, 33), цѣлой устной рѣчи (VI, 60) — иногда совмѣстно съ содержаніемъ того, что сказано (VIII, 55), — для заповѣди, повелѣнія, какъ божественной воли чрезъ Христа Іисуса (V, 24. 38. XVII, 17). Подобно сему и у другихъ новозавѣтныхъ писателей λόγος означаетъ словесное выраженіе божественное

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

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

Наряду съ этимъ, прилагательное  $\lambda\delta\gamma\sigma\varsigma$ , тожественное съ нашимъ „неразумный“, показываетъ, что въ концепціи  $\lambda\delta\gamma\varsigma$  а нераздѣльно мыслятся и вѣшнее выраженіе и внутреннее его существо вмѣстѣ съ производящемъ причиной, или — вѣрнѣ — вѣшнее выраженіе, поскольку оно воспроизводитъ мысль, служащую первовиновникомъ всякаго слова. Потому то и у св. Павла терминъ  $\lambda\delta\gamma\sigma\varsigma$  примѣняется къ словесной апостольской проповѣди (1 Кор. I, 5. Ср. Деян. IX, 29; Мѳ. V, 22), какъ такой, гдѣ нѣтъ ни одного пустого или лишняго звука.

Посему въ Евангеліи Іоанна  $\lambda\delta\gamma\sigma\varsigma$  должно принимать въ значеніи „слова“, но въ высшемъ и совереннѣйшемъ смыслѣ, — въ смыслѣ органа для точного и полнаго обнаруженія активности разума. Въ этомъ своемъ качествѣ  $\lambda\delta\gamma\sigma\varsigma$  бываетъ неразрывнымъ и неотдѣлимымъ отъ чѣсъ, какъ его открыватель: „слово“ есть тотъ же разумъ, но только вѣшне проявившійся и осязательно—ощутимый для другихъ, а разумъ есть слово, но пока только внутреннее, еще не нашедшее своего вѣшняго обнаруженія.

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

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

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

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

Итакъ: Логосъ есть бытіе постоянное, и первымъ изъ существенныхъ Его опредѣленій является *ἐν ἀρχῇ*. Это реченіе незольно напоминаетъ начальные слова книги Бытія и заставляетъ многихъ комментаторовъ считать Іоанновъ „прологъ“ философско-богословскимъ изображеніемъ акта міротворенія — подобно поэтическому его описанію въ СІІІ (С IV)-мъ псалмѣ<sup>1)</sup>. Но 1) еслибы Евангелистъ разумѣлъ такой точный хронологический пунктъ, какъ уже известный чита-

<sup>1)</sup> Въ новое время это мы имѣемъ, напр., въ особой тенденціозной грамматической реконструкціи Іоаннова „пролога“ у проф. А. Н. Янтариса въ „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ II (1901), 1, S. 13—25, и въ „The Expository Times“ XIII, 10 (July 1902), p. 477—479.

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

То же самое заключеніе дается и разсмотрѣніемъ систе-  
мы Евангелиста Іоанна. У него Логосъ есть отображеніе  
невидимаго Бога, дѣлающагося чрезъ это доступнымъ для  
людей въ міротвореніи и воплощеніи. Но такое откровеніе  
вовнѣ возможно и постижимо лишь при томъ условіи, что  
заранѣе, прежде всѣхъ историческихъ єенофаний  
своихъ Логосъ являетъ Бога въ Себѣ самомъ. И если  
наше „начало“ бываетъ коррелятивомъ беззначальности, то  
и фактъ исторического богооткровенія неизбѣжно вы-  
нуждаетъ признать столь же фактическое откровеніе исконное  
— єн архї.

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

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

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

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

Опредѣливъ Логоса, какъ особую ипостась боже-  
скаго существа, Апостолъ Іоаннъ переходитъ къ изображе-  
нію Его дѣятельности (І, 2): οὗτος ἦν ἐρχόμενος τὸν Θεόν. Οὗτος (въ отличіе отъ ἑκεῖνος) собираетъ въ себѣ всѣ пред-  
шествующіе признаки (= „именно такой“), а ἦν — въ связи  
съ извѣстнымъ намъ εὐ ἐρχόμενος — убѣждаетъ, что мысль Еван-  
гелиста все еще движется въ области безвременного и со-  
средоточена на выясненіи изначальной, домірной жизни Ло-  
госа. Она состояла въ томъ, что οὗτος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, и, зна-  
чить, постоянно и неизмѣнно была обращена къ Богу, Ко-  
торый отъ вѣчности открываетъ Себя въ равносущномъ и  
равночестномъ Ему Словѣ, а это послѣднее столь же из-  
начально является въ Себѣ верховный Разумъ предъ Нимъ  
Самимъ. Эта дѣятельность направлена исключительно πρὸς  
τὸν Θεόν и недоступна для человѣческаго ума. Однако здѣсь  
дано и основаніе для явленія Бога ad extra: 1) ибо λόγος  
вполнѣ отображаетъ Отца и, слѣдовательно можетъ „изъ-  
яснить“ Его; 2) Онъ равномощенъ Отцу и потому въ состоя-  
ніи сдѣлать это. Отсюда и первымъ актомъ подобной дѣятель-  
ности Слова было обнаруженіе Бога: в ся тѣмъ быша (І,  
3). Субъектомъ откровенія опять же былъ Богъ, какъ ис-  
конная и единственная причина откровенія. Тутъ предлогъ διὰ указы-  
ваетъ не служебное, низшее положеніе Логоса, а опре-  
дѣляетъ лишь causa efficiens, говорить о посредствующей  
Его дѣятельности въ качествѣ проявителя Бога въ тварномъ  
бытіи. Только Логосъ можетъ открывать и открываетъ Бого-  
да, но открываемый есть Отецъ. Такимъ образомъ, все по-  
волжь Отца или изъ Отца (εἰς οὐ τὰ πάντα), но чрезъ Сына  
Христа (δι’ οὐ τὰ πάντα), какъ удостовѣряетъ Апостолъ Па-  
велъ (1 Кор. VIII, 6). Ег҃енето: этотъ глаголъ,—въ отличіе  
отъ ἦν—, указываетъ на „становленіе“, т. е. на бытіе въ  
процессѣ перехода отъ небытія, или на историческое явле-  
ніе, котораго раньше не было и которое началось лишь  
чрезъ Слово: πάντα δι’ αὐτοῦ... ἔκτισται (Кол. I, 16). Логосъ есть  
творецъ, — и результатъ Его творчества обнимаетъ πλήρη  
(безъ члена) въ неограниченномъ смыслѣ, — все бытіе во  
всей цѣлости и со всѣми качествами по рубрикамъ Кол. I,  
16: „что на небесахъ и что на землѣ, видимое и невидимое:  
престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли“.

Свой тезисъ о твореніи всего Словомъ св. Іоаннъ по-  
вторяетъ далѣе въ отрицательной формѣ, соответственно осо-  
бенностямъ своего стиля, но вористъ ег҃енето смѣняется по-  
томъ перфектомъ ἐγένετο (καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὖτε διέγενετο). Послѣднее констатируетъ бытіе происшедшее (ἐγένε-  
то) и вмѣстѣ существующее, почему съ этой стороны почти  
равно нашему настоящему. Обобщая предыдущее, Еванге-  
листь, очевидно, привноситъ новый оттенокъ, что какъ все  
явилось черезъ Слово, такъ ничто изъ сотвореннаго и су-

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

Все существуетъ благодаря Логосу, — и это потому, что  $\text{ēn}\ \text{a}t\bar{\imath}\phi\ \zeta\omega\dot{\imath}\gamma(I, 4)$ . Глаголь указываетъ постоянное качество Логоса, полноту жизни въ Немъ для всѣхъ тварей. Потому Онъ и не называется здѣсь  $\zeta\omega\dot{\imath}$ , какъ въ другихъ мѣстахъ (І Ін. I, 1 — 3). Это, конечно, предполагается и здѣсь сама собою, но въ данномъ случаѣ Слово опредѣляется не въ себѣ самомъ, а по отношенію ко всему тварному, для кото-раго служить вѣчнымъ жизненнымъ источникомъ. Все произошло изъ Него и только въ безпредѣльномъ богатствѣ Его жизни продолжаетъ черпать свое бытіе, какъ лучъ — въ солнцѣ, ручей — въ ключѣ. Тутъ  $\zeta\omega\dot{\imath}$  берется въ неограниченномъ смыслѣ (безъ члена) и означаетъ не одну только физическую или духовную жизнь, но ту и другую вмѣстѣ.

Въ приложениіи къ разумнымъ существамъ эта жизнь ( $\eta\ \zeta\omega\dot{\imath}$ ) была свѣтомъ (тѣ фѡс). Ясно, что фѡс характеризуетъ качество жизни въ данной конкретной категоріи вообще и не можетъ относиться къ специальному случаю, напр., спасенія ветхозавѣтного человѣчества по вѣрѣ въ Искупителя. Свѣтъ типически отличаетъ человѣка отъ всѣхъ другихъ существъ по самой его жизни, которая просвѣтляется именно тѣмъ, что ясно познаѣтъ свой первоисточникъ въ божественномъ Логосѣ, и потому непремѣнно бываетъ духовно-моральной по самому существу. Понятно, что этотъ свѣтъ уже не рисуется вытекающимъ изъ Логоса, ибо онъ составляетъ неотъемлемое качество разумной человѣческой жизни, когда люди пребываютъ въ Логосѣ ( $\text{ēn}\ \text{a}t\bar{\imath}\phi$ ). И это вполнѣ естественно: если физическое видѣніе возможно только для живого субъекта и бываетъ функциею его физической жизни, то и духовное просвѣтленіе должно покояться на духовной жизни, пристекать изъ нея. Но для сего требуется соприкосновеніе и средство съ познаваемымъ, а въ отношеніи къ божественному Логосу этимъ обязательно предполагается богоуподобленіе въ высокой степени нравственного развитія. Тутъ духовное просвѣтленіе — и результатъ нравственного совершенства и эссенціальное его свойство, почему лишь чистые сердцемъ узрятъ Бога (Ме. V, 8).

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

непосредственно слѣдовавшій за твореніемъ, — періодъ не-  
винности и непосредственного общенія съ Богомъ.

Но то же самое ѹу подчеркиваетъ и временность от-  
мѣченного положенія, предупреждая о смѣнѣ его совсѣмъ  
инымъ порядкомъ. Послѣдній описывается (I, 5), совершенно  
другимъ квалификатомъ — *η σκοτία*. Евангелистъ ничего не  
говоритъ о происхожденіи этого нового порядка, но отсюда  
нельзя заключать, что онъ имѣеть самостоятельное бытіе,  
какъ „царство“ тьмы. Между ними противоположность не  
онтологическая или физическая, а качественно-моральная,  
если они все-таки могутъ быть вмѣстѣ въ извѣстной ком-  
бинації. Тутъ *η στίχ* параллельно тѣ фѡс, но свѣтъ перес-  
талъ прямо истекать изъ жизни и помрачился, почему и  
кругомъ начала водворяться тьма. Это — моментъ послѣ  
грѣхопаденія, когда прародители лишились „древа жизни“  
и люди были удалены отъ тѣснаго общенія съ Богомъ. Въ  
этомъ случаѣ *η σκοτία* есть обусловленное историческое яв-  
леніе, слѣдствіе нравственного паденія, какъ свѣтъ — свой-  
ство духовно нравственного превосходства. Но если тѣ фѡс  
проистекали изъ непосредственной близости къ духовно-про-  
свѣтительному Логосу, то ясно, что теперь подобной бли-  
зости уже не могло быть. Свѣтъ становится внѣшнимъ для  
людей: тѣ фѡс *φάνει*, — является, какъ нѣчто независимое отъ  
человѣка, хотя соприсутствующее и обязательное. Это —  
свѣтъ необходимаго каждому духовно-нравственнаго совер-  
шенства, который и падшимъ людямъ предносился въ ка-  
чествѣ идеала, однако уже въ формѣ закона, связы-  
вающаго ихъ свободу. Правда, этотъ идеалъ былъ начертанъ  
и всегда мерцалъ въ человѣческихъ сердцахъ, но тѣ-  
перь онъ оказывается постороннимъ для воли обвинителемъ  
въ видѣ совѣсти, то осуждающей, то оправдывающей (Рим.  
II, 15). Человѣкъ мучительно и безуспѣшно старался ис-  
полнить дѣло закона, какъ долгъ, который служилъ для  
него тяжелымъ бременемъ, а не благимъ и легкимъ игомъ  
(Мѳ. XI, 30), — истинною радостью, неотлучною отъ жизни  
въ Логосѣ, подобно бодрости и веселію при избыткѣ жиз-  
ненныхъ силъ и физической крѣпости. Сердце перестало  
излучать свѣтъ, превратившись просто въ органъ для его  
воспріятія. Но такъ какъ и ранѣе оно оказалось неспособ-  
нымъ носить въ себѣ полноту божественного свѣта, то по-  
нятно, что въ состояніи помраченія человѣкъ сдѣлался со-  
вершенно немощнымъ вмѣстить его всецѣло: *καὶ η σκοτία αὐτὸ* (тѣ фѡс) *οὐ κατέλαβεν*. Омраченное сердце уже не могло  
нормально воспринимать сіявшаго свѣта по своей плотяно-  
сти и при самыхъ наилучшихъ усиліяхъ раздиралось до  
смертельности, достигая лишь отчаянія (Рим. VII), при чёмъ  
внѣдренное въ человѣка стремленіе къ Богу часто разрѣ-  
шалось созданіемъ ложныхъ и нелѣпыхъ призраковъ боже-

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

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

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

ни малѣйшей тьмы (І Ін. І, 5). Это есть Богъ Отецъ и Сынъ, сіяніе славы Отчей (Евр. І, 2). Очевидно, Іоаннъ Предтеча не былъ свѣтомъ ложнымъ, но у него свѣтъ не былъ прирожденнымъ и сіялъ лишь по отраженію отъ тѣ фѡс тѣ аль-Фибу, ибо послѣдній фѡтъ *ταῦτα ἀυθρωπού*, *ἐρχόμενου εἰς τὸν κόσμον*. Здѣсь *ἐχόμενον* относится, несомнѣнно, къ *ἀυθρωπού*, а форма *praesens'a* удостовѣряетъ вѣчную свѣтоносность Логоса, который постоянно свѣтить въ каждой человѣческой душѣ, во всякий моментъ, лишь только приходитъ въ космосъ новое живое существо. Именно отсюда заимствовалъ свой свѣтъ и Предтеча Іоаннъ, поскольку онъ тоже *ἔγενετο ἀυθρωπός* (ст. 6), но лучи этого солнца были сконцентрированы въ немъ съ особеною чистотой и интенсивностью. Вотъ этотъ богоизбранный человѣкъ, втолщающій въ себѣ все ветхозавѣтное домостроительство, бывшій вѣнцомъ закона и пророковъ (Мѳ. XI, 9 сл.) и простиравшійся своимъ взоромъ въ новый міръ, — онъ удостовѣрилъ своею личностію, что Логосъ постоянно свѣтить даже во тьмѣ грѣхопаденія (тѣ фѡс єн тѣ *σκοτίᾳ φαίνει*), и только отъ него получаетъ извѣстную яркость всякой блескъ земной. Это — первое. Но затѣмъ тьма оказалась безсильною воспріять полноту свѣта, хотя онъ неизмѣнно отражался въ каждомъ рожденномъ человѣкѣ. Посему нужно было коренное измѣненіе воспріемлющаго органа, чтобы богатство всегда изливавшагося свѣта вмѣстилось въ человѣческое сердце. *"Ινα πάντες πάστ ύσωσι δι' αὐτοῦ* (І, 7). Если Іоаннъ — вторичный свѣтильникъ — не былъ тѣ фѡс тѣ аль-Фибу, то ясно, что должно послѣдовать всецѣлое воплощеніе свѣта, какого онъ не могъ дать, а для воспріятія его обязательно новое посредство — вѣра, *τίστις*.

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

Логоса, о какой говоритъ Псалмопѣвецъ: небеса повѣ-  
даютъ славу Божію, твореніе же руку Его воз-  
вѣщаетъ твердь (Псал. XVIII, 1) и какую Апостолъ  
Павелъ подробнѣе характеризуетъ въ Рим. I, 19—20. Каі ḥōσμος αὐτὸν σὺν ἔγω. Форма аориста указываетъ на истори-  
чески несомнѣнныи и эмпирически удостовѣренныи фактъ  
невѣдѣнія міромъ божественнаго свѣта, а γιγυώσκω отмѣча-  
етъ нѣчто познаваемое и внѣшнее для познающаго, непо-  
стижимое до конца ни при какихъ условіяхъ для по-  
врежденнаго грѣхомъ человѣческаго разума. Этотъ свѣтъ  
неотразимо бьетъ въ глаза, но не освѣщаетъ или вслѣд-  
ствіе всецѣлой слѣпоты, или по слабости глаза, который  
болѣзненно раздражается и инстинктивно закрывается. По-  
сему причина несовершенной плодотворности свѣченія Ло-  
госа ничуть не въ Немъ, — Онъ всегда былъ свѣтоноснымъ  
въ мірѣ, — а въ отсутствіи восприемлемости у людей. Тутъ  
же и вина всей этой исторической катастрофы. И мы зна-  
емъ, что хотя божественные письмена были начертаны на  
скрижаляхъ каждого сердца человѣческаго, однако никто  
не сумѣлъ разобрать ихъ вполнѣ. Напротивъ, и самые  
мудрые „осутились въ умствованіяхъ своихъ... и славу  
нетлѣннаго Бога измѣнили въ образѣ, подобный тлѣнному  
человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся“  
(Рим. I, 21, 23).

Но — какъ общий для всѣхъ людей свѣтъ — Логосъ  
иногда наиболѣе проявляется въ отдѣльныхъ бого послан-  
ныхъ личностяхъ, точно такъ же и въ отношеніи къ цѣлому  
міру просвѣтительная дѣятельность Его нашла особенное  
выраженіе въ нѣкоторой специальной части. Εἰς τὰ Ἰδια ἥλθεν  
(I, 11), т. е. конечно, δόμιστα, въ свои чертоги, где было  
какъ бы земное жилище славы Божіей. Это, безъ сомнѣнія, Израиль, избранный въ собственность изъ всей земли  
Господней (Исх. XIX, 5. Второз. VII, 6. Псал. CXXXV, 4), въ  
отличіе отъ язычниковъ, какъ „странниковъ и пришельцевъ“,  
которые „отчуждены отъ общества Израилева, чужды завѣ-  
товъ обѣтованія, не имѣли надежды и были безбожники въ  
мірѣ“ (Ефес. II, 19, 12). Аористъ ἥλθεν отмѣчаетъ особен-  
ное, законченное проявленіе божественнаго Слова въ народѣ  
еврейскомъ въ разныя эпохи его долговременного существ-  
ования, многочастность и многообразіе Сыновняго глаголанія  
черезъ пророковъ (Евр. I, 1) и послѣдній звукъ этого  
нарочитаго обращенія — тѣлесное пришествіе Его. Повиди-  
мому, естественно было ожидать, что привычное и подго-  
товленное ухо легко уловить заключительный аккордъ, но  
— исторія свидѣтельствуетъ противное: καὶ οἱ Ἰδια ἀὐτὸν σὺ-  
παρέλθουν. Разумѣются сыны чертога брачнаго, всѣ члены  
бого учрежденнаго зданія ветхозавѣтной теократіи (τὰ Ἰδια).  
Будучи собственными Богу, усвоенные Имъ въ особый

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

Мы видимъ теперь, что хотя свѣтъ безпрерывно сиялъ въ мірѣ, но послѣдній мало просвѣщался по грѣховной неспособности къ воспріятію божественного блеска омраченнымъ сердцемъ или извращенною волей: „с в о е ю премудростю міръ не позналъ Бога въ премудрости Божіей“ (1 Кор. I, 21). Необходимо было новое средство богоизвестія въ воплощенномъ Словѣ, — и тогда или весь міръ станетъ *οἰκεῖος* для Бога, или же изъ него должны будутъ выдѣлиться некоторые *οἰκεῖοι*, какъ прежде въ *δικόσμῳ* обособлялись тѣ *ἴδιαι*. Чѣмъ же вышло фактически? Отвѣтъ гласитъ: *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ὁδῷκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύοντις εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (I, 12). Адверсативная частица *δὲ* — единственная во всемъ „прологѣ“ — ясно противопоставляетъ содержаніе стиха 12-го предшествующему, почему *ὅσοι* — не часть только *ἴδιων*, но и всего космоса. Тѣсная же связь этого положенія съ мыслію стиха 11-го, при чёмъ *ἴλθεν* послѣдняго относится фактически и къ 12 му, сходство самихъ терминовъ (оў *παρέλαβον* — *ἔλαβον*): — все это показываетъ лишь то, что *ὅσοι* параллельны съ тѣ *ἴδιαι* и представляются новымъ духовчымъ Израилемъ, какъ „родъ избранный, царственное священство, люди взятые въ удѣлъ“ (1 Петр. II, 9; ср. Тит. II, 14). Естественно, что они обладаютъ еще болѣе значительными преимуществами (*ἐξουσία*), какъ это несомнѣнно удостовѣряетъ стихъ 13-й, „Осои — всѣ, которые приняли — не механически, а съ соотвѣтствующими дѣлу настроеніями и чувствами, — приняли, какъ „таковые“ или вполнѣ расположенные къ сему. Въ свою очередь *ἔλαβον* (—по противности съ оў *παρέλαβον* стиха 12-го) убѣждаетъ, что здѣсь принятіе, будучи вѣшнимъ историческимъ фактомъ, мыслится въ неразрывности отъ субъективнаго акта познанія: — *ὅσοι* принялъ

ли, потому, что былъ извѣстенъ принимаемый; ] Ἰδιος отвергли его, не смотря на свое вѣдѣніе. Данное значеніе филолгически нимало не обязательное для простого ληγ-  
βуω, Евангелистъ выясняетъ грамматически отдаленнымъ для αὐτοῖς опредѣленіемъ тоеς πίστεύουσιν. По связи рѣчи, πίστις у Евангелиста Іоанна констатируетъ совершенное по-  
знаніе о Богѣ, подобное тому, какое было у евреевъ, но  
абсолютно неотдѣлимое отъ сердечнаго влечения къ Госпо-  
ду Творцу: посему тамъ—отрицательное οὐ ταχέ αζω, та-  
перь—положительное ἔλαζω. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ  
вѣра становится всецѣлою и убѣжденною преданностю че-  
ловѣка своему предмету. У насъ это есть δυοια αὐτοι (той  
λѣгуб). Греческое δυοи, наряду съ еврейскимъ shem, выра-  
жаетъ сущность вещи, въ нашемъ мѣстѣ — сущность Ло-  
госа, какъ она была опредѣлена раньше (τὸ δυοи). Слѣдо-  
вательно, δυои — всѣ тѣ, которые признали въ „пришед-  
шемъ“ (ὑλθεу) вѣчное и ипостасное откровеніе Бога и созна-  
тельно подчинились Ему, усмотрѣвъ въ Немъ присносущный  
свѣтъ, какой и ранѣе мерцалъ для всѣхъ въ чудныхъ  
вѣщаніяхъ космоса и въ таинственномъ сіяніи морально  
таксирующей совѣсти. Отнынѣ этотъ свѣтъ для нихъ уже  
не чужой, а свой, — и они усвояютъ его себѣ въ качествѣ  
дѣтей, заступая мѣсто отрекшихся Ἰδио. Если же такъ, то  
δυои получаютъ и прерогативы τѣхъ — ἔξουσίа, преимуще-  
ство не въ отвлеченномъ смыслѣ, а въ значеніи особаго права,  
соединенного съ постояннымъ личнымъ обладаніемъ (ἔχω)  
и свободою выбора и дѣйствія. Здѣсь это преимущество  
заключалось въ томъ, чтобы τѣху Θεоу γενέσθαι. Γενέσθαι —  
становиться; значитъ, данное состояніе — не актъ воли  
человѣческой, а Божій даръ (ἔδωκεу), непосредственно слѣ-  
дующій за вѣрою и вытекающій изъ нея. И это по той  
причинѣ, что вѣрующій сливается до органическаго едине-  
нія съ предметомъ своей вѣры, а такъ какъ послѣдній —  
Сынъ Божій, то и всѣ οἱ πιστεύοutes бывають, становятся  
„чадами Божіими“ (τѣху Θеоу) по благодати. Тѣхуοу (отъ  
τѣхеу) не сынъ только по усыновленію или de jure (напр.,  
приемный), какъ возможно для υἱος, а дитя родное по крови,  
по естественному плотскому происхожденію. Тѣхуοу Θеоу это  
— тотъ, кто отчасти уже отражаетъ въ себѣ Бога и имѣ-  
етъ способности и силы достигать возможнаго уподобленія,  
что есть несомнѣнно осуществимый (І Ин. III, 2) идеалъ (Мѳ.  
V, 48) христіанства. Въ этомъ состояніи человѣку возвра-  
щается то блаженство, когда Логосъ безпрепятственно сіяль  
въ людяхъ, и каждый изъ нихъ по самой своей природѣ,  
естественно и неизбѣжно, приближался къ постиженію сла-  
вы неприступнаго свѣта. Потому наше сыновство, какъ тво-  
реніе Божіе во Христѣ (2 Кор. V, 17. Гал. VI, 15), заступа-  
етъ прежнее, ветхозавѣтное и преимуществуетъ надъ нимъ,

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

Съ этихъ сторонъ христіанское сыновство сколько параллельно ветхозавѣтному, столько же и отлично отъ него и по природѣ. Сыны Божіи—вѣрующіе суть тѣ, оѣ ѿихъ єхъ аїрѣтѡн, ѿѣдѣ єхъ феліпіатос сархѣс, ѿѣдѣ єхъ феліпіатос аїдрѣс, аллъ єхъ ѡеої єг҃енуїфїсахъ (І, 13). Мысль раскрывается лишь съ отрицательной стороны, при чемъ каждое изъ слѣдующихъ „не“ приноситъ особый конкретный признакъ (какъ это отмѣчается усиливающими ѿѣдѣ — ѿѣ по сравненію съ раздѣлительно-пояснительными ѿѣ — ѿѣ). На библейскомъ языке аїрѣ означаетъ производящее сѣмя, какъ причину продолжаемости людей черезъ актъ рожденія (Прем. Сол. VII, 2: „и я въ утробѣ матери образовался въ плоть въ девятимѣсячное время, сгустившись въ крови отъ сѣмени мужа и услажденія, соединенного со сномъ“. Дѣян. XVII, 26: „отъ одной крови произвелъ весь родъ человѣческий“), но въ связи съ сархѣс, специфическимъ терминомъ для человѣка естественного, даетъ понятіе жизненного принципа всего живого на землѣ (ср. Мѳ. XVI, 17), въ противоположность инертности косной, мертвой матеріи, а множ. аїрѣтѡн, предполагая необходимость смышенія крови для чадородія, указываетъ на разнообразіе формъ и элементовъ физической жизни. Сыновство „чадъ Божіихъ“ основывается не на такомъ физическомъ законѣ происхожденія одной живой единицы отъ другой: — въ послѣднемъ случаѣ оно „дается“ въ самомъ фактѣ физической связи потомка съ предкомъ, тамъ же этого нѣтъ и, очевидно, все это „создается“ и при томъ одновременно и созмѣстно съ установлениемъ самой (благодатной) близости человѣка съ Богомъ во Христѣ Иисусѣ. Даже больше того: — это рожденіе и не ѿѣ феліпіатос сархѣс. Сархѣс, по сравненію съ аїрѣ, есть то же самое, но нѣсколько вышшаго порядка: это есть живая особь, отдѣльная и выдѣляющаяся отъ другихъ, какъ таковая, напр., всякое животное и человѣкъ, во многомъ разныя, хотя и одинаково саркическія. Здѣсь связь производящаго и рожденаго глубже и тѣснѣе: — животное уже любить своего детеныша, ибо чувствуетъ въ немъ самого себя, намѣренное воспроизведеніе (феліпіатос) своей собственной плоти. Сыновство „чадъ Божіихъ“ опять же не таково: — не будучи просто физическимъ сродствомъ, оно не равняется и естественному физическому сочувствію. Мало сего (ѹѣдѣ): — это сыновство и не єхъ феліпіатос аїдрѣс, не совпадаетъ съ обычнымъ человѣческимъ рожденіемъ, гдѣ къ чисто физиче-

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

Но „кое общеніе свѣту ко тѣмъ“ (2 Кор. VI, 14)? Возможно ли такое тѣсное сближеніе столь далеко разошедшихся стихій — схотія и фѣ? Очевидно, долженъ быть какой-нибудь связующій посредникъ, который по самой своей природѣ объединялъ бы эти двѣ стороны, для чего требуется совмѣщеніе въ немъ существенныхъ свойствъ обоихъ элементовъ. И вотъ  $\chi\lambda\ i\ \delta\logos\ s\alpha\rho\delta\ \epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omega$  (І, 14). Но если  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omega$ , то теперь рѣчь, конечно, объ историческомъ явленіи Логоса въ новой формѣ бытія, въ какой онъ никогда еще не обнаруживался доселѣ. Тутъ совсѣмъ нѣтъ измѣненія сущности, и „Слово, — по выраженію блаж. Феофилакта, — оставаясь тѣмъ, чѣмъ было, стало тѣмъ, чѣмъ не было“.  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omega$  только яснѣе отмѣчаетъ дѣйствующую причину указанныхъ выше измѣненій въ актѣ новаго вмѣшательства исконнаго мірохранителя. Потому и являются тѣхнѧ  $\Theta\epsilon\sigma\sigma$ , что опять и специально выступаетъ о  $\delta\logos$ . Повтореніе этого термина съ такимъ нарочитымъ ударениемъ въ началѣ фразы свидѣтельствуетъ, что въ этомъ стихѣ — самая эссенція логологіи Апостола Іоанна, что въ немъ высказывается главная идея „пролога“. Переворотъ въ положеніи человѣчества произошелъ чрезъ  $\delta\logos$  — именно то самое Слово, которое было совсѣчнымъ и ипостаснымъ „образомъ Бога невидимаго“ (Кол. I, 15) и которое столь тѣсно связывало первое твореніе съ Господомъ — Вседержителемъ, что тамъ блисталь свѣть присносущный. И если потомъ этого долго не было, то теперь, очевидно, должна быть для сего достаточная причина, и она заключается въ новой формѣ активнаго обнаруженія Логоса въ мірѣ черезъ воспріятіе плоти.  $\Sigma\alpha\rho\delta$  — само по себѣ — употребляется для мягкихъ частей человѣческаго тѣла въ противоположность жidкимъ (крови)

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

Новое, истинное богосыновство объективно создается воплощеніемъ, но фактически оно бываетъ въ каждомъ лишь тогда, когда люди признаютъ въ человѣкѣ — Іисусъ Божія Слово, коль скоро это будетъ показано имъ осознательно. И дѣйствительно, Логосъ καὶ ἐσκήμωσεν ἐν ἡμῖν. Σ την. (ср. Быт XIII, 12, Суд. V, 17. VIII, 11. З Цар. VIII, 12. Апок. VII, 15. XII, 12 XIII, 6) — это σκηнѣ (палатка, куща, временное жилище: Мѳ. XVII, 4. Мрк. IX, 5. Лук. IX, 33) — говоритьъ

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

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

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

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

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

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

течи историческая проповѣдь предполагаетъ и утверждаетъ раннѣйшее фактическое бытіе. По самому параллелизму субъектовъ рѣчи мы вынуждаемся принять, что изначальная и непрестанная космическая просвѣтительность Логоса обязательно требуетъ внѣкосмической реальной Его наличности. Въ этомъ и для самого Предтечи лежала вся причина внѣшней исторической антиноміи, отъ прѣтѣс моу ѡу. По свойству Коунѣ, порядковое числительное прѣтѣс часто равнялось сравнильному прѣтерѣс, и нѣть основаній отрицать эту особенность для новозавѣтнаго языка (см. Дѣян. VII, 12). Посему изъ двухъ сравниваемыхъ лицъ Логосъ по самому бытію предшествовалъ Крестителю. Но именно поэтому Онъ выходилъ изъ космического порядка въ безвременную сферу, гдѣ нѣть ни сравнильности, ни преемства, а содержится лишь, безусловная и єдинственная основа всего существующаго. Въ такомъ случаѣ это есть „перво-начало“, какъ бѣ прѣтѣс халѣ бѣ єсахатос, ї архѣ халѣ тѣлос (Апок. XXII, 13; ср. I, 8, 11 по text. ges.: Егѡ еїи бѣ А халѣ тѣ О, архѣ халѣ тѣлос, бѣ прѣтѣс халѣ бѣ єсахатос), абсолютный источникъ всякой бытія и всякаго исторического міропромыслительного акта. Онъ всегда былъ єн архѣ, прѣс тѣи Ѹебу и Ѹеб; и, естественно, презкистировалъ своему историческому Ангелу—Предвозвѣстителю. Посему и послѣдній своимъ историческимъ лицомъ и торжественнымъ свидѣтельствомъ наглядно убѣжалъ, что — позднѣйшій по своему явленію въ мірѣ (бѣ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) — исторический Христосъ 1) всегда дѣйствовалъ, какъ просвѣщаю цій космическую тьму евѣтъ (ἐμπροσθέν μου γέγονεν), ибо 2) Онъ есть исконная перво-причина всего сущаго (отъ прѣтѣс моу ѡу), вѣчный образъ Божія Невидимаго, теперь лишь приходящій съ небесъ и высшій всѣхъ (Ін. III, 31).

Слѣдовательно, Іоаннъ Предтеча, бывшій невѣстоводителемъ для Церкви божественчаго Жениха (Ін. III, 29—30) и всецѣло знаяшій Его, авторитетно подтверждаетъ личное показаніе Евангелиста, что во Христѣ пребывала и созерцалась слава Единороднаго отъ Отца. Понятно, что благодатное общеніе съ Нимъ даѣуетъ намъ богоусыновленіе, подоблику отъ исполненія Его мы вѣдь пріяхомъ (І., 16). Связь этого стиха съ предыдущимъ иногда выражается причиннымъ бѣ. По ходу рѣчи и по самому процессу возрожденія, это возможно, но для него не было никакой обусловливающей причины.可是 исторического факта благовolenія Божія въ воплощеннѣ Сынѣ. Удобнѣе фактическое сопоставленіе чрезъ халѣ, а разъясняющимъ элементомъ будетъ тѣ плѣрориа, какъ нѣчго перетолченное, изливающееся и достаточное для всѣхъ и на все. Тогда это есть доступная людямъ полнота Всѣтѣщеннаго во всемъ Его божественномъ содержаніи, явленномъ во мірѣ и для міра. Посему ѡцеїς πάντες — вѣдь, подобные Евангелисту по един-

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

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

Предъ нами теперь безграничная возможность и реальная доступность. Но чѣмъ все это гарантируется по сравненію съ предшествующимъ, тоже богооткровеннымъ и однако исторически недостаточнымъ? Слѣдующее (I, 17) отъ и разъясняетъ причинно, почему теперь, — съ пришествіемъ Логоса во плоти, — оказывается въ наличности полнота благодати, достаточная для всѣхъ, сколько бы ея ни потребовалось. По свойственной Евангелисту манерѣ и соотвѣтственно достоинству самихъ предметовъ, это раскрытие ведется въ формѣ противоположенія между закономъ и — благодатію (Рим. V, 20. VI, 14, 15) и истиной, между Моисеемъ и Христомъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ не было такой божественной полноты во всецѣлой благодати, ибо 1) тамъ дѣйствовалъ  $\delta\eta\mu\sigma$  — законъ въ конкретномъ специфическомъ смыслѣ legis talionis, или равномѣрного возмездія, награды за корректность и наказанія за преступленія (Исх. XXI, 24: „око за око и зубъ за зубъ“. Ме. V, 38). А такъ какъ падшій человѣкъ былъ и оставался скотомъ и никогда не могъ удовлетворить всѣмъ законническимъ требованіямъ, то  $\delta\eta\mu\sigma$  давалъ лишь познаніе грѣха (Рим. III, 20. VII, 7), чрезъ это разжигая похоть (Рим. VII, 8 сл.), усиливая (1 Кор. XV, 56) и дѣлалъ его вмѣняемымъ (Рим. V, 13); въ результатахъ — всѣ подзаконные фактически и юридически оказывались подъ клятвою (Гал. III, 10) безъ всякихъ реальныхъ способовъ къ избавленію. Въ Новомъ Завѣтѣ безгранично доминируетъ  $\chi\alpha\rho\varsigma$  — всецѣлое благоволеніе и снисхожденіе Божіе со всѣмъ преизобиліемъ благъ Небеснаго Отца. Но блажость есть существенное свойство Бога и именно въ такомъ качествѣ она проявилась въ мірѣ чрезъ Единороднаго Сына во всемъ совершенствѣ по содержанію и по объему. Посему  $\chi\alpha\rho\varsigma$  тутъ органически неразлучна отъ  $\eta\alpha\lambda\gamma\vartheta\epsilon\iota\alpha$ , которая удостовѣряетъ вполнѣ адекватное откровеніе Бога, точно отображающее самую природу Его, между тѣмъ законъ — лишь сѣнь, показывающая только „задняя“. 2) О  $\eta\alpha\lambda\gamma\vartheta\epsilon\iota\alpha$   $\epsilon\delta\delta\vartheta\eta$ , а благодать и истина бысть ( $\epsilon\gamma\acute{e}\nu\epsilon\tau\omega$ ). Оба одинаковы по источнику, оба божественного происхожденія и характера, но законъ данъ, какъ нѣчто вѣнчнее, хотя бы „святоѣ, праведное и благое“. Онъ не могъ достигать человѣка прямо, а нуждался въ Моисеевомъ посредничествѣ, которое сближаетъ и приспособляетъ обѣ стороны (Гал. III, 19—20).

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

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

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

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

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

съ его типически-индивидуальными свойствами и категорически констатирует: именно этот одинъ и только такой, за исключениемъ всѣхъ остальныхъ столь же непригодныхъ. Единственно Сынъ Единородный—и никто болѣе—է\x{c}ѹѹ\ѝato Своего Отца. Употребленый глаголъ иногда почти равняется ἀποκάλυψεν въ смыслѣ „открывать то, что было сокрыто“. Но тамъ содержались величайшія тайны Божіи, и было бы напрасно открывать ихъ во всей непосредственности, поелику онъ — все равно—оказывались бы непостижимыми и недоступными для усвоенія. Посему „откровеніе“ связывается здѣсь съ „истолкованіемъ“, не менѣе нагляднымъ и осязательнымъ. Это есть воплощенное явленіе Отца въ Сынѣ, когда на землѣ былъ цѣlostный „образъ Бога невидимаго“ (Кол. I, 15), котораго мы теперь прямо созерцаемъ въ тожественномъ воспроизведеніи. Такъ Христосъ и сказалъ: видѣвъ Мене видали Отца (Ін. XIV, 9). „Отнынѣ мы знаемъ Отца и видѣли Его“ (Ін. XIV, 7) фактически, ибо „пришелъ Сынъ Божій, и даль намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ въ истинномъ Сынѣ Его ІисусѣХристѣ; Сей есть истинный Богъ и жизнь вѣчная“ (1 Ін. V, 20). Слѣдовательно, новое откровеніе чрезъ Логоса состоитъ въ томъ, что „исповѣдующій Сына имѣетъ и Отца“ (1 Ін. II, 23), достигая благодатнореального богоусыновленія. Чрезъ такой Сыновній „экзегезисъ“ вся исторія міробытія возвращается къ своему первоначальному единенію съ Богомъ и обезпечивается въ достижени конечной цѣли. Теперь вѣчная жизнь, воспламеняя сердца людей, снова озаряетъ яркимъ свѣтомъ ихъ путь къ фактическому богоуподобленію и обезпечиваетъ настолько, что повелительное „будите совершены, яко же Отецъ вашъ Небесный совершенъ есть“ (Мо. V, 48) разрѣшается уже непоколебимою увѣренностю: вѣмы, яко, егда явится, подобни Ему будемъ (1 Ін. III, 2). А тогда и весь космосъ найдеть свое послѣднее завершеніе, гдѣ „Богъ всѣхъ будетъ во всѣхъ“ (1 Кор. XV, 28).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Prof. Adolf Harnack, Die Apostelgeschichte: Untersuchungen (Leipzig 1908), S. 9,1.

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

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

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

<sup>1</sup>) См. и Prof. Ad. Harnack, Die Apostelgeschichte, S. 56, 4, 57.

чной вершины, Евангельское изображеніе конкретнаго со-  
зерцанія бывшаго и дѣйствующаго спасенія Христова смы-  
няется у Иоанна радостною вѣрой трепетнаго ожиданія (Апок.  
XXII, 20):

Ей, гряди, Господи Иисусе!

---

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

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

# ОГЛАВЛЕНИЕ

СТРН.

## I.

ЕВАНГЕЛИЯ . . . . .	5 — 31.
1) Наименование Евангелий по самому значению этого священного термина и въ приложении къ устному и письменному благовѣстию о Христѣ-Спасителѣ . . . . .	5 — 18.
2) Надписанія Евангелий . . . . .	18 — 21.
3) Четвертичное число Евангелий . . . . .	21 — 27.
4) Историко-догматическое и законоположительное значение Евангелий . . . . .	27 — 31.

## II.

СИНОПТИЧЕСКІЙ ВОПРОСЪ И ОПЫТЫ ЕГО РѢШЕНІЯ	32 — 82.
1) Гипотеза устнаго перво-Евангелия . . . . . и ея разборъ . . . . .	39 — 40. 40 — 53.
2) Гипотеза письменнаго перво-Евангелия . . . . . и ея разборъ а) въ формѣ одного первоначального прототипа . . . . . б) и въ формѣ первозаписей . . . . .	53 — 54. 55 — 57. 57 — 59.
3) Гипотеза взаимнаго пользованія . . . . . и образованіе синоптическаго повѣствовательнаго типа Теоретическое обоснованіе гипотезы изъ самой цѣли Евангелий . . . . . съ признаніемъ полной самостоятельности каждого Евангелия . . . . .	59 — 65. 65 — 74. 74 — 78. 78 — 82.

## III.

ХРИСТОСЪ-СПАСИТЕЛЬ И ЕГО ИСКУПИТЕЛЬНОЕ ДѢЛО ПО ИЗОБРАЖЕНИЮ НАШИХЪ КАНОНИЧЕСКИХЪ ЕВАНГЕЛИЙ . . . . .	83 — 158.
--	-----------

## 1.

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

2

3.

Иисусъ Христосъ, какъ божественный и спасительный при-  
миритель всего человѣчества, по Евангелію Луки . . . . 111 — 126.

4

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

и. II, 18 (5) — четвергъ.