

-
- [Христос и первое христианское поколение](#)
 - [Часть I. Евангельская История](#)
 - [I. Предварительные Замечания](#)
 - [II. Начало Евангельской Истории](#)
 - [1. Рождество и Детство](#)
 - [2. Крещение и Испытание](#)
 - [III. Общественное Служение Христово](#)
 - [1. Галилейский Период Евангельской Истории](#)
 - [Место и Время](#)
 - [Благовестие](#)
 - [Ученики и Внешняя Среда](#)
 - [2. Явление Мессии](#)
 - [3. Путь на Страсти](#)
 - [Место и время](#)
 - [Течение событий \(история фактическая\)](#)
 - [Учение Христово во время пути](#)
 - [IV. Страсти и Воскресение](#)
 - [1. Вход Господень в Иерусалим](#)
 - [2. В Иерусалиме перед страстями](#)
 - [3. Синедрион и Иуда](#)
 - [4. Последняя Вечеря](#)
 - [5. Гефсимания](#)
 - [6. Суд у первосвященников](#)
 - [6. Суд у Пилата](#)
 - [7. Распятие и Погребение](#)
 - [8. Воскресение и Вознесение](#)
 - [V. Выводы](#)
 - [Часть II. История апостольского века](#)
 - [I. Предварительные замечания](#)
 - [1. Источники истории апостольского века](#)
 - [2. Деление истории апостольского века](#)
 - [II. Первый период истории апостольского века](#)
 - [1. Состав Церкви](#)
 - [2. Пятидесятница](#)
 - [3. Жизнь Церкви во Святом Духе](#)
 - [4. Апостольская проповедь](#)
 - [5. Строй Церкви](#)

- [6. Церковь и внешняя иудейская среда](#)
- [7. Общая характеристика периода](#)
- [III. Второй период истории апостольского века](#)
 - [1. Дело Стефана](#)
 - [2. Распространение благовестия в Палестине и Сирии](#)
 - [3. Обращение Савла](#)
 - [4. Иерусалимский центр](#)
- [IV. Третий период истории апостольского века](#)
 - [1. Служение апостола Павла](#)
 - [Общие Замечания](#)
 - [Первое путешествие апостола Павла](#)
 - [Иудейская Проблема](#)
 - [Второе путешествие апостола Павла](#)
 - [Третье путешествие апостола Павла](#)
 - [Узы апостола Павла](#)
 - [Последние годы апостола Павла](#)
 - [2. Области Христианского Мира](#)
 - [Общие Замечания](#)
 - [Иерусалим](#)
 - [Антиохия](#)
 - [Рим](#)
 - [3. Письменные памятники третьего периода истории апостольского века](#)
 - [А. Послания апостола Павла](#)
 - [Послания к Фессалоникийцам](#)
 - [Послания к Коринфянам](#)
 - [Общие Сведения](#)
 - [Первое Послание к Коринфянам](#)
 - [Коринфская смута](#)
 - [Второе Послание к Коринфянам](#)
 - [Послание к Галатам](#)
 - [Послание к Римлянам](#)
 - [Послания из Уз](#)
 - [Общие Сведения](#)
 - [Послание к Филиппийцам](#)
 - [Послание к Колоссянам](#)
 - [Послание к Ефесянам](#)
 - [Послание к Филимону](#)
 - [Пастырские Послания](#)

- [Общие Сведения](#)
- [Послание к Титу](#)
- [Первое Послание к Тимофею](#)
- [Второе Послание к Тимофею](#)
- [Б. Послание к Евреям](#)
- [Историческая проблема Послания к Евреям](#)
- [Содержание Послания к Евреям](#)
- [Богословская проблема Послания к Евреям](#)
- [В. Письменные памятники Иерусалимской Церкви](#)
- [Внутреннее состояние Иерусалимской Церкви в шестидесятые годы](#)
- [Послание Иакова](#)
- [Евангелие от Матфея](#)
- [4. Конец иудеохристианства](#)
- [V. Четвертый период истории апостольского века](#)
 - [1. Общие сведения](#)
 - [2. Рим](#)
 - [Римская церковь в шестидесятые годы](#)
 - [Первое Послание апостола Петра](#)
 - [Второе Послание апостола Петра](#)
 - [Послание Иуды](#)
 - [Евангелие от Марка](#)
 - [3. Писания Луки](#)
 - [Происхождение Евангелия от Луки и книги Деяний](#)
 - [Евангелие от Луки](#)
 - [Книга Деяний](#)
 - [Значение писаний Луки](#)
 - [4. Ефес](#)
 - [Церковь Ефесская в конце I века](#)
 - [Апостол Иоанн](#)
 - [Место Иоанновых писаний в истории новозаветного откровения](#)
 - [Апокалипсис](#)
 - [Евангелие от Иоанна](#)
 - [Три Послания апостола Иоанна](#)
 - [Влияние Ефесского центра](#)

[Сокращения](#)

- [Примечания](#)

- [1](#)

- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)
- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)
- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)

- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)

Введение

Содержание

[Об авторе](#)

[Предисловие](#)

Эта книга – исчерпывающее историческое введение в эпоху первохристианства, составленное на основании строго проверенных и научно обоснованных данных и источников видного богослова современности епископа Кассиана (1892–1965).

Об авторе

Епископ Кассиан родился в Петербурге 29 февраля 1892 года, где окончил историческое отделение Университета при проф. Гревсе. Преподавал после Революции в Православном Богословском институте в Петрограде. В 1922 эмигрировал сначала в Белград, затем в Париж, где с 1925 стал профессором Св. Сергиевского Богословского института, а с 1947, после посвящения во епископы, его ректором. Видный участник Русского Студенческого Христианского Движения, принял монашество в

1932, все время войны прожил на Афоне. Прекрасный знаток древних языков, епископ Кассиан посвятил всю свою жизнь изучению Нового Завета. Был председателем комиссии по новому переводу Четвероевангелия. Умер 4 февраля 1965 года в Париже.

Предисловие

В основе этой книги лежит курс лекций, читавшихся студентам Православного Богословского Института в Париже, начиная с 1935–1936 учебного года. Необходимость этого курса была указана жизнью. Научный курс Священного Писания Нового Завета, включавший Введение в изучение новозаветных книг и их толкование, был рассчитан на четыре года академического преподавания и давал законченное знание Нового Завета только к концу этого периода. Неудобство этого порядка заключалось в том, что преподавание Истории Древней Церкви и таких богословских наук, как Богословие Догматическое и Нравственное, Патрология, Литургика и т.д., неизбежно отправляющееся от Священного Писания, – в частности и в особенности, от Нового Завета, – фактически наталкивалось на незнание студентов с основными положениями библейской науки в тех ее частях, прохождение которых было отнесено к последним годам академического курса. Для устранения этого неудобства и было введено на первом курсе Богословского Института элементарное преподавание Библейской Истории Нового Завета.

Фактическое содержание преподавания определялось потребностями жизни. Оно, естественно, обнимало Историю Евангельскую и Историю Апостольского Века. При этом, не останавливаясь на подробностях, которые продолжали составлять часть научного курса Нового Завета, элементарный курс Библейской Истории давал не столько историю в собственном смысле, сколько путеводные нити к чтению новозаветных книг, в свете истории. В Истории Евангельской я старался поставить перед своими слушателями ее основные вехи и показать им исходные точки евангельского учения и его последовательное раскрытие. На своих лекциях я называл студентам те евангельские отрывки, с которыми им следовало знакомиться для того, чтобы успешно следить за преподаванием. Моею целью было помочь им разобраться в евангельском материале. Это же касалось и Истории Апостольского Века. Я не считал целесообразным пересказывать им те части Книги Деяний, которые не нуждались в нарочитом толковании и могли быть прочитаны самими студентами в

указанном мною порядке и с соответствующими дополнениями из Апостольских Посланий. Моя задача и во второй части курса заключалась в постановке вех и направлении чтения. При этом, история развития христианского учения на протяжении Апостольского Века, охватывающего период времени не менее семидесяти лет, неизбежно привлекала к себе преимущественное внимание. Она-то и давала те элементы, от отсутствия которых страдало наше академическое преподавание. Учение это, в своем последовательном развитии, дошло до нас в тех двадцати семи книгах, которые обнимаются понятием Священного Писания Нового Завета. Возникши в истории, они являются, в одно и то же время, и фактами истории и ее факторами. Суммируя апостольское учение, они представляют для нас исторический источник первостепенной важности, а для последующих поколений они были исходною точкою христианского духовного опыта, христианской мысли и христианской жизни. Совершенно естественно поэтому, что общее знакомство с новозаветными книгами, их происхождением и основным содержанием или хотя бы с их характерными особенностями составляло необходимую часть Истории Апостольского Века в том ее элементарном построении, которое было предметом моего академического курса, и которому посвящена предлагаемая книга.

Надо сказать, что задача, поставленная жизнью, выдержала испытание жизни. При всех несовершенствах этого курса, он дал нашим студентам то новозаветное основание для прохождения основных дисциплин академического преподавания, которого они были лишены в прошлом. К концу 1938–1939 учебного года лекции, существовавшие дотопе в конспекте, были положены мною на бумагу, и во время моего долгого отсутствия в годы войны студенты продолжали знакомиться по ним с основными элементами новозаветной науки.

Из сказанного вытекает, что мы можем искать в этом курсе, и чего мы от него не в праве ожидать. Курс этот есть элементарный учебник. В таком своем значении он не должен вводить читателя в лабораторию исторического исследования. Он сознательно не дает и библиографии предмета. Конечно, проводимое автором построение Библейской Истории Нового Завета имеет для него убедительность проверенного научного знания. За многими его положениями стоят собственные исследования автора. Но положения эти излагаются в догматической форме. Их доказательство не входит в задачу автора. Мало того, автор далек от мысли сказать последнее слово. В целом ряде точек он склонен допускать, что научное исследование приведет и его самого к пересмотру излагаемых в

этом курсе тезисов. Готовя курс к печати, он переписал некоторые его части наново: изложение 1939 года его уже не удовлетворяло. Это – первое. Во-вторых, поскольку предлагаемая книга есть не столько история земного служения Христова и апостольского христианства, сколько пособие к чтению Нового Завета в свете истории, автор сознательно оставил в стороне вопрос о подготовке христианства в иудействе и в язычестве. Параграфы о современном Христу иудействе, в разрезе социально-политическом и религиозно-культурном, и о состоянии языческого мира, о государственном строе Римской империи, о потрясавшем ее организм социальном брожении, о ее религиозном синкретизме и императорском культе в этой книге просто отсутствуют.

Конечно, и учебник имеет автора. Как бы я ни воздерживался от субъективных оценок, я не мог не наложить и на учебник печати своего понимания новозаветной истории и новозаветного учения в его историческом развитии. Но я старался давать то, что, в большей или меньшей степени, может рассчитывать на общее призвание науки, и буду счастлив, если этот курс, оказавшийся полезным для наших студентов, сослужит свою службу и более широкому кругу читателей.

Христос и первое христианское поколение

Часть I. Евангельская История

I. Предварительные Замечания

Западная наука весьма часто излагает евангельскую историю в форме «Жизни Иисуса». Эта форма изложения для православного историка неподходяща. «Жизнь Иисуса», по самому своему заданию, есть изображение человеческой стороны в лице и служении Христа Спасителя. Но отделение человеческого от божественного в лице и служении Богочеловека есть задача догматически неосуществимая, поскольку Халкидонское вероопределение исповедует в Его лице соединение естественное не только неслиянное и неизменное, но и нераздельное и неразлучное. Человеческое от божественного неотделимо. Изображение только человеческого есть для православного историка задача невыполнимая. С другой стороны, опыт нас учит, что ни одна «Жизнь Иисуса» не может быть поставлена наравне с четырьмя евангельскими повествованиями в их отдельности. Это сознание все громче и громче звучит даже в протестантской среде.

Нашею задачею будет, не пересказывая Евангелия в тех частях, которые не вызывают недоумения, наметить основные линии евангельской истории, как они вытекают из наших Евангелий, поставить главные вехи в последовательной смене событий и показать постепенное раскрытие учения в благовестническом служении Христа Спасителя. Само собою разумеется, что эта книга не может иметь своей целью заменить Евангелие. Она должна быть не более, как скромное пособие при **чтении** Евангелия.

Построение евангельской истории, даже в самом схематическом виде, предполагает тот или иной ответ на критический вопрос, выдвигаемый взаимным соотношением Евангелий. После того, что было сказано выше, читателю должно быть ясно, что научное обоснование нашего ответа вывело бы нас за пределы тех рамок, которые мы себе поставили. Содержание ответа, являющегося методологическим основанием нашего построения, должно быть вкратце указано. Первое: мы исходим из убеждения, что согласование Евангелий, в частности первых трех – синоптических – Евангелий, с одной стороны, и Евангелия от Иоанна, с другой стороны, возможно. Второе: при согласовании Евангелий мы считаемся с характерными особенностями каждого из них. В наиболее чистом виде, закрепленное в Иерусалимской Церкви, апостольское предание сохранилось в Евангелии от Марка, записавшего для Римской

Церкви проповедь Апостола Петра. Его красочные подробности отзываются непосредственностью впечатлений очевидца. Но исторической цели он не преследовал. Изложением событий евангельской истории «по порядку» был озабочен не он, а Лука (ср. 1:3), и потому, с точки зрения историка, хронология третьего Евангелия заслуживает, вообще говоря, преимущественного внимания. Евангелист Матфей об истории тоже не заботился. События земного служения Христа Спасителя и Его проповедь в Галилее и Иерусалиме он излагал в систематической форме, собирая отдельные поучения в связные целые больших речей (ср. гл. 5–7: Нагорная проповедь, и параллели у Луки в главах 6–16) и группируя события по объединяющим их общим признакам (ср. чудеса глав 8–9 и параллели в Мк. и Лк). Поскольку систематизация евангельского материала не была для Матфея делом чисто-механическим, но должна была подчеркнуть те стороны благовестия Христова, на которых он полагал существенное ударение, – не подлежит сомнению, что фактическое расхождение между Мф. и другими синоптиками не может быть понимаемо, как расхождение историческое, и только в совершенно исключительных случаях хронологии Мф. может быть оказываемо предпочтение перед хронологией Лк. Это не мешает, однако, привлечению драгоценного материала, сохраненного одним только евангелистом Матфеем, вводя этот материал, по надлежащем исследовании, в хронологические рамки, которые даны евангелистом Лукою. И, наконец, евангелист Иоанн, писавший позже других и знакомый с трудами своих предшественников, ставил себе целью дополнить то изображение евангельской истории, которое они дали в своих трудах. Это восполнение необходимо понимать, как восполнение фактическое, следовательно, и историческое¹: писатель сосредоточивает свое внимание на иудейском, еще точнее – иерусалимском служении Христа Спасителя, и тем показывает, как дело дошло до страстей, которые имели место в Иерусалиме. Но восполнение историческое не является главной задачей евангелиста. Возлюбленный ученик, лежавший на персях Учителя, постиг и сохранил духовное учение Христово. Его он и закрепляет в своем Евангелии, являющемся восполнением синоптиков, по преимуществу, духовным. Ударение лежит не на изложении учения нравственного, а на откровении глубочайших истин веры.

В построении евангельской истории естественно намечаются три главные части. Первая: начало евангельской истории, обнимающее события земной жизни Христа Спасителя до выступления Его на общественное служение. Вторая: общественное служение, естественными вехами которого являются искушение Христово в пустыне, которым

заканчивается первая часть, и Его торжественный вход в Иерусалим, с которого начинается третья часть, имеющая своим содержанием Страсти и Воскресение Христово.

II. Начало Евангельской Истории

1. Рождество и Детство

О Рождестве Христовом повествуют два евангелиста: Матфей и Лука. Оба повествования взаимно друг друга дополняют. Лука начинает свое повествование раньше, чем Матфей: с благовестия священнику Захарии о рождестве Иоанна Предтечи ([Лк. 1](#)).

Нашего внимания требуют несколько специальных вопросов.

Первый вопрос: о точной дате Рождества Христова. Поскольку наше летосчисление есть летосчисление от Рождества Христова, вопрос может показаться праздным. Дата Рождества Христова должна быть тою чертою, тем, мы бы сказали, хронологическим нулем, от которого отсчитываются вверх и вниз события до Рождества Христова и события по Рождестве Христовом. Но в том-то и дело, что христианская эра, установленная в VI веке монахом Дионисием Малым, была вычислена неправильно. Существует несколько систем научной хронологии евангельской истории. Точная дата Рождества Христова не может считаться окончательно установленной. Чаще всего Рождество Христово относят к 4 году до христианской эры. Для установления точной даты Рождества Христова должны быть приняты в соображение следующие указания Евангелия. Во-первых, из повествования [Мф. 2](#) глава вытекает, что Христос родился при жизни Ирода Великого. Косвенное подтверждение дает Лк. (1:5), относя благовестие Захарии тоже ко «дням Ирода, царя Иудейского». От благовестия Захарии до Рождества Христова прошло не более пятнадцати месяцев (ср. [Лк. 1:24–26](#)). Данные древних источников, при переводе их на христианское летосчисление, заставляют приурочить смерть Ирода Великого к 4 году до Рождества Христова. Следовательно, Христос родился не позже этого года. Трудно думать, чтобы Он родился и много раньше. Более точных указаний Евангелие от Мф. не содержит. Во всяком случае, Иисус был еще младенцем, когда ангел возвестил Иосифу о смерти Ирода (2:19–21), и у читателя остается впечатление, что события Мф. гл. 2 в целом относятся к последним годам Ирода. С другой стороны, евангелист Лука свидетельствует (3:23), что, начиная Свое служение, Господь был лет тридцати. В контексте отрывка начало служения связывается с крещением Господним от Иоанна. Дата Крещения в Евангелии не дается. Но ученые согласны в том, что служение Иоанна не

могло быть продолжительным, и хронологические координаты [Лк. 3:1–2](#) должны относиться не только к служению Иоанна, но и к евангельской истории в целом. Иисусу было около тридцати лет «в пятнадцатый год Тиверия кесаря». Не входя в частности, можно считать вероятным, что пятнадцатый год Тиверия обнимал период времени от 1 октября 27 до 30 сентября 28 года по Рождестве Христовом нашей условной эры. Принимая во внимание, что указание Лк. Зесть указание приблизительное, и «около тридцати лет» может означать, как немногим менее тридцати лет, так и немногим более тридцати лет, мы без труда получаем ту же дату: 4 год до Рождества Христова.

Второй вопрос: о месте Рождества Христова. Евангельское повествование вопроса не вызывает. Его поставила либеральная «наука». Вопреки прямым указаниям Евангелия о Рождестве Христовом в Вифлееме ([Лк. 2:1–20](#), ср. [Мф. 2:1–18](#)), очень многие критически настроенные ученые держатся убеждения, что Иисус родился в Назарете. На чем оно основано, если сами евангелисты свидетельствуют об ином? Вифлеем, как место Рождества Христова, вызывает сомнения либеральных исследователей, во-первых, потому, что Мессия, во исполнение пророческого слова (ср. [Мф. 2:4–6](#)), **должен** был родиться в Вифлееме; во-вторых, потому, что предлагаемое евангелистом Лукой объяснение, в силу которого пребывание Иосифа в Вифлееме вызвано было переписью населения, кажется исторически несостоятельным. С другой стороны, «отечеством» Иисуса – patria – в Евангелии называется Назарет (ср. [Лк. 4:23–24](#) и параллельные места, правда, без обозначения города, [Мф. 13:54](#), [Мк. 6:1](#)), и Сам Господь называется Назореем, или Назорянином ([Ин. 1:45–46](#) и надпись на кресте: [Ин. 19:19](#)). В наши дни все большее и большее число независимых ученых признает эти соображения неубедительными. Если Мессия должен был родиться в Вифлееме, и Его ученики, естественно, хотели видеть исполнение пророчества, – это отнюдь не может означать, даже для либеральных ученых, что Мессия не мог родиться в Вифлееме. Порядок переписи в [Лк. 2](#), несомненно, отличается от того, какой применяется в наше время, и нам может казаться нецелесообразным. Однако, новейшие открытия привели к установлению, что около 100 года нашей эры в Египте переписи производились именно тем порядком, какой указан у Евангелиста Лк. Небезынтересно отметить, что современные светские историки, изучающие учреждения Римской империи, прямо ссылаются, когда говорят о переписях, на историческое свидетельство Лк. И, наконец, последнее. В жизни Святого Семейства, пребывание в Вифлееме было кратковременным эпизодом. До Рождества

Христовы Иосиф и Мария жили в Назарете ([Лк. 1:26–27, 39, 56](#); 2:1–5), туда же они возвратились с Младенцем Иисусом ([Лк. 2:39](#), ср. [Мф. 2:22–23](#), где поселение в Назарете имеет место после – тоже эпизодического – пребывания в Египте). Детство и юность Господа протекали в Назарете ([Лк. 2](#) в общем контексте отрывка 40–52, ср. [Мк. 1:9](#)). Лука прямо говорит, что там Он был воспитан (4:16). Не подлежит никакому сомнению, что для современников «отечеством» Иисуса мог слыть только Назарет. Тем самым, совершенно упраздняются те соображения, которые приводят либеральные ученые в обоснование их тезиса, что Христос родился не в Вифлееме, а в Назарете. В наше время их категорическое заявление является уже неоправданным, и на вопрос: где родился Христос? мы можем, доверяя Евангелию, смело отвечать: в Вифлееме.

Последний вопрос: о семейной среде, в которой протекало детство Христово. Оба Евангелиста, повествующие о Рождестве Христовом, – Матфей не менее определенно, чем Лука, – говорят, что Христос был зачат безмужно ([Мф. 1:18–25](#), [Лк. 1:26–38](#)). Но, по закону, Его отец был Иосиф. Это вытекает из институтов иудейского брачного права, в силу которых потомство обручницы считалось законным потомством того, кому была обручена мать. Это с неизбежностью следует и из тех двух родословий, которые даны в Евангелии ([Мф. 1:1–17](#), [Лк. 3:23–38](#)). Между родословиями наблюдаются очень существенные расхождения, которые до сих пор еще не получили и, очень вероятно, никогда не получат своего объяснения, хотя и не представляли, надо думать, никакой трудности для второго христианского поколения, которое не поколебалось принять оба Евангелия – с разногласящими родословиями – в священный канон Писания. Не подлежит сомнению одно: вопреки очень распространенному мнению, которое видит в одном родословии родословие Иосифа, а в другом – родословие Марии, – и то и другое родословие есть родословие Иосифа. Тайна бессемянного зачатия современникам не была известна. Для современников Христовых отец Иисуса был Иосиф. Семейная среда Иисуса была среда Иосифа. Его род был род Иосифов. Иосиф был Давидид. К какому колону принадлежала Пресвятая Дева, не сказано. Известное мнение, что Она принадлежала к роду Давидову, основано на обычае, что благочестивый Иудей должен был брать себе жену из своего же рода. Обручница Давида Иосифа должна была, таким образом, и по своему происхождению принадлежать к роду Давидову. Это в Евангелии, как само собой разумеющееся, не написано. Мария была родственница Елизаветы ([Лк. 1:36](#)). Как Сын Девы Марии, Господь Иисус Христос по плоти происходил из рода царя Давида

Главою семьи был Иосиф. По своему ремеслу, Иосиф был строительных дел мастер. В деревянной Европе греческое слово τέκτων (ср. [Мф. 13:55](#)) получило значение «плотник»². Наши Евангелия ничего не говорят о смерти Иосифа. В дни общественного служения Христова упоминается только Мать Его, Мария, и не упоминается Иосиф. Это общее впечатление не устраняется, при внимательном чтении, и такими указаниями, как [Мф. 13:55](#), [Мк. 6:3](#) и даже [Ин. 6:42](#). Можно думать, что Иосиф умер прежде вступления Христова на общественное служение. Неизвестно нам и прошлое Иосифа. В христианской письменности получили выражение два представления. В римско-католической Церкви возобладало мнение, что Иосиф, хранитель девства Пресвятой Богородицы, был строгий девственник сам. Другое представление, не менее распространенное, делает Иосифа вдовцом. Вопрос имеет значение потому, что с ним связано решение другой проблемы: о братьях Господних (ук. места: [Мф. 13:55–56](#), [Мк. 6:3](#). ср. еще [Мф. 12:46–50](#), [Мк. 3:31–35](#), [Лк. 8:19–21](#), а также [Ин. 7:1–10](#)). Рационалистическое решение проблемы, широко распространенное в кругах даже консервативного протестантизма, будто братья Господни были дети Иосифа и Марии, происшедшие естественным порядком после Рождества Христова, неприемлемо для православного (а также и римско-католического) сознания, исповедующего догмат приснодевства Божией Матери. Оно не вытекает и из Евангелия. Из таких указаний, как [Мф. 1:25](#), [Лк. 2](#) можно вывести только то, что Мария не знала мужа и не имела детей до Рождества Христова а отнюдь не то, чтобы после Рождества Христова Она вступила, в супружеские отношения с Иосифом и имела детей от него. С другой стороны, то недоверчивое отношение, которое к Господу проявляют Его братья (ср., особенно [Ин. 7:1–10](#)), будет до конца понятно, как отношение не младших к старшему, а старших к младшему. Отсюда вытекает и дальнейшее, распространенное в римско-католических кругах понимание братьев в смысле двоюродных братьев, связанное с представлением о девстве Иосифа, и подкрепляемое дополнительными соображениями, на которых мы в настоящей связи не имеем нужды останавливаться, выводит нас за пределы тесного круга семьи и, тем самым, оказывается менее пригодным для объяснения вышеуказанного отношения их к Господу, чем понимание братьев в смысле детей Иосифа от первого брака. В семье Иосифа дети его от первого брака были естественно братьями Иисуса, Который считался – и по закону был – его сыном от второго брака. Эта среда, в которой протекали детские и юношеские годы Христа, Спасителя, была благочестивая иудейская среда. Печать иудейского благочестия лежит

на евангельском повествовании о событиях Рождества и Детства, в равной мере у Матфея и у Луки. Достаточно отметить благочестивую семью Предтечи ([Лк. 1](#)) и вспомнить двенадцатилетнего отрока Иисуса в Иерусалимском храме: в Иерусалим на праздник Пасхи. – а, вероятно, и на другие праздники, – родители Иисуса ходили каждый год ([Лк. 2:41](#)).

Пересказ Евангелия, как уже было замечено, в нашу задачу не входит. Связное повествование о событиях Рождества мы получим, если будем читать Евангелие в следующем порядке: [Лк. 1:5–80](#); [Мф. 1](#); [Лк. 2:1–38](#); [Мф. 2](#). Волхвы, пришедшие издалека, с Востока ([Мф. 2:1](#)), не могли прибыть в Иерусалим тотчас по Рождестве Христовом. Это учитывал и Ирод, повелевая избить Вифлеемских младенцев «от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов» ([Мф. 2:17](#)). С другой стороны, совершенно не представимо, чтобы Иосиф и Мария могли понести младенца в Иерусалимский храм (Лк. 2и сл.) **после** поклонения волхвов, когда над Младенцем уже нависла смертельная опасность. Очевидно, в кратком указании Лк. 2 надо подразумевать все содержание [Мф. 2](#): отбытие Святого Семейства из Иерусалима, обратно в Вифлеем, поклонение волхвов, бегство в Египет и, после смерти Ирода, поселение в Назарете, которое Лука не может понимать иначе, как **возвращение** в Назарет (2: 39, ср. 1:26–27, 2:1–5)³.

О жизни Господа после Рождества и до Его выступления на общественное служение Евангелие хранит молчание. Единственное исключение составляет отрывок [Лк. 2:40–52](#). В благочестивой иудейской семье, Отрок возрастал под сенью закона. Одинаково показательны и паломничества в Иерусалим на праздники – Лука упоминает Пасху, – и беседа Двенадцатилетнего с учителями закона в храме. Его повседневная жизнь протекала в сыновнем повиновении ([Лк. 2:51](#)). Ремесло Иосифа стало и Его ремеслом. Если, по [Мф. 13:55](#), земляки Христовы называют Его сыном тектона, то в параллельном месте Мк. 6 тектоном называется Он Сам. Как и приемный отец Его, Иосиф, Господь, по Своему ремеслу, был строительных дел мастер.

Возрастание Иисуса протекало на глазах у Матери. После повествования о Благовещении и Рождестве Евангелие очень мало говорит о Пресвятой Деве. Неясность иных указаний (ср. [Мк. 3:21, 31–35](#) и парал.) была использована протестантами, отвергающими почитание Богородицы. Но, если братья Господни Его не понимали (ср. [Ин. 7:5](#)), то за братьями, когда они «пошли взять» Иисуса, находившегося, по их мнению, в состоянии исступления, Мать могла последовать из любви и сострадания. Весь путь земного служения Христова был путь страдания.

Страдание Сына было страданием и Матери. Голгофа была предельная точка страдания. Но слова Симеона ([Лк. 2:35](#)) получили оправдание, в своем пророческом значении, и раньше. Тайна богоматерней любви открывается верующему в трепетном опыте личного благочестия. Мы познаем Матерь, утешающую нас в скорбях и направляющую нас по пути спасения. Но молчание священных писателей нарушается краткими замечаниями Евангелиста Луки, общавшемся с Девой Марией после Вознесения Господня. Слова об Иисусе и слова Иисуса Матерь хранила, слагая в сердце Своем ([Лк. 2:19, 51](#)). Возрастая на глазах у Матери, Господь приобщал и Ее к Своему служению.

2. Крещение и Искушение

Принятием Иоаннова крещения и прохождением искушения в пустыне заключается первый, назаретский, период земной жизни Христа Спасителя. Победивши искушения, Он выходит на общественное служение. Как уже отмечалось, Господу было в то время, по свидетельству евангелиста Луки (3:23), около тридцати лет.

Встреча Христа и Предтечи на берегах Иордана не была их первой встречей. Тот же евангелист Лука рассказывает в начале своего Евангелия (1:39–56) о их встрече до рождения, когда имевшая во чреве Мария пришла к беременной Елизавете, и Младенец Елизаветы радостно взыграл в ее утробе (ср. стт. 41–44). Елизавета была родственница Марии ([Лк. 1:36](#)). Была ли эта встреча единственной, или родственные отношения между Иисусом и Иоанном поддерживались в их детские годы, Евангелие не говорит ничего. Указание [Лк. 1](#) (ср. еще [Ин. 1:31–33](#)) склоняет чашку весов в пользу первой возможности: Иоанн «был в пустынях до дня явления своего Израилю». В пустыне и был к нему глагол Божий, призвавший его на служение ([Лк. 3:2](#)). Образ Иоанна, сохраненный в Евангелии, есть образ пустынного подвижника. Проповедь его звучала в пустыне ([Мф. 3:1](#), [Мк. 1:4](#)), и его аскетическая внешность: одежда из верблюжьего волоса, на чреслах, – кожаный пояс, пища – акриды и дикий мед ([Мф. 3:4](#), [Мк. 1:6](#)), носила суровую печать пустыни. Но аскетизм Иоанна был строго иудейский. Он отвечал тому что Ангел Господень предсказал о нем его отцу, священнику Захарии ([Лк. 1:15](#)). Мы узнаем в этих чертах исполнителя строгого назорейского обета. Для сближения его с ессеями нет никаких оснований. Ессеи, тоже подвизавшиеся в пустыне Иудейской, близ Мертвого моря, представляли собою сложный религиозный продукт, в

котором, наряду с традицией законопослушного иудейства, сказались и вне-иудейские религиозные влияния.

Аскетическому облику Иоанна отвечала и его проповедь. Иоанн не был целитель и чудотворец (ср. [Ин. 10:41](#)). Он был проповедник покаяния, сопровождавшегося исповеданием грехов и скреплявшегося крещением ([Мф. 3:2–6](#), [Мк. 1:4–6](#), [Лк. 3:3](#)). Крещение, как запечатление покаяния, имело символическое значение омовения. По этому признаку, оно, действительно, допускает сопоставление с омовениями ессеев, но в равной мере и с ритуальными омовениями Моисеева закона. Крещению Иоаннову не было присуще сакраментальное значение. Оно имело свою целью прощение грехов ([Мк. 1:4](#), [Лк. 3:3](#)), но сам Иоанн прощения не давал. Это вытекает из того, что к Иоанну устремлялись не только народные массы, но и руководители иудейской религиозной жизни (ср. [Мф. 3:7](#)): для фарисеев слово Христово Капернаумскому расслабленному: «прощаются тебе грехи твои», звучало непереносимым кощунством, потому что, в глазах фарисеев, право прощения грехов принадлежало исключительно Богу ([Лк. 5:20–21](#) и паралл.). Если и они текли к Иоанну, значит, Иоанн прощения не давал. Крещение Иоанново и не было самоцелью. Оно было средством. Иоанн сознавал себя, как Предтеча. Его служение должно было явить Мессию, подготовить народ к принятию обетованного Спасителя ([Ин. 1:31](#), ср. [Лк. 3: 3–6, 15–17](#), [Мк. 1:1–8](#), [Мф. 3:1–3, 11–12](#)). Прощение грехов было делом Мессии. Иоанн к пришествию Мессии готовил народ покаянием.

Влияние Иоанна было чрезвычайно велико. Поднятое им движение захватило широкие народные массы. Общее указание Мк. (1:5): «выходили к Нему вся страна Иудейская и иерусалимляне», уточняется в сопоставлении с Мф. (3:7): как уже было сказано, в числе вышедших к Нему были многие фарисеи и саддукеи. О том же говорят и указания [Ин. 1:19–24](#). В Лк., вместо определения по признаку религиозному, мы имеем общее указание на народ (собственно, толпы, массы), наряду с которым упоминаются мытари и воины (3:10–14).

Проповедь Иоанна сопровождалась призывом к плодам покаяния ([Лк. 3:7–9](#), ср. [Мф. 3:7–10](#)). Плоды покаяния Иоанн понимал, как изменение жизни. Евангелист Лука сохранил те наставления, с которыми Предтеча обращался к народным массам, к мытарям и к воинам. Эти наставления между собой не совпадают: каждая группа населения имела свои особенные грехи и подвергалась своим духовным опасностям.

Когда в толпе народа, устремлявшегося к Иоанну, пришел к нему и обетованный Мессия, он тоже, вместе с народом, принял от Иоанна

крещение ([Мф. 3:13–17](#), [Мк. 1:9–11](#), [Лк. 3:21–22](#)). Как понимать крещение Господне? Крещением Иоанновым запечатлевалось покаяние, оно сопровождалось исповеданием грехов и готовило Израиля к Мессии. Иисус, как безгрешный, в покаянии не нуждался. Он Сам был обетованный Мессия. Евангелист Матфей сохранил недоумение Иоанна (3:14). Недоумение Иоанна Господь отводит указанием на необходимость исполнить всякую правду ([Мф. 3:15](#)). Указание – слишком общее – нуждается в разъяснении. Перед лицом **вечной** Правды, крещение Иоанново имело значение не абсолютное, а временное. Крещения Господня от Иоанна требовали условия данного момента (теперь). Запечатлевая крещением покаяние, Иоанн был Предтечею Мессии на путях Ветхого Завета. Правда, которую исполнял Христос, принимая крещение Иоанново, была правда Ветхого Завета. Обетованный Мессия являл связь утверждаемого Им Нового Завета с Ветхим Заветом. Принимая крещение покаяния, Он выражал Свое единение с народом, грехи которого Он брал на Себя. Но Крещение Господне имело и другое, более существенное, значение. В крещении Господнем совершилось явление Троицыного Бога: Крещение Сына, глас Отца, сошествие Духа ([Мф. 3:16–17](#), [Мк. 1:9–11](#), [Лк. 3:21–22](#)). Покаянным смыслом крещения значение Богоявления оттеняется с особой силою. Это значение – объективное. По Мф. (3:16) и Мк. (1:10), сошествие Духа наблюдал Господь⁴; только из Четвертого Евангелия мы узнаем, что Духа в образе голубя видел и Иоанн Креститель ([Ин. 1:32–33](#)). Значение имел не тот факт, кому открылось присутствие Духа в телесном виде голубя, а Богоявление, как таковое. Богоявлением в Крещении отмечается начало общественного служения Христова. Служение Христово **есть** Богоявление. Этим определяется место Крещения Господня и Иоанна, как Крестителя, в евангельской истории. Но крещением Господним служение Предтечи не заключается. Иоанн, призывавший к Грядущему, оставался еще некоторое время свидетелем о Пришедшем ([Ин. 1:28–36](#), 5и др.). Свою связь с Иоанном Господь исповедовал до конца Своего земного служения. В иерусалимские дни перед Страстями Свой ответ на вопрос начальников о том, какою властью Он совершает Свои деяния, Господь обусловил их ответом на вопрос, поставленный Им: с небес или от человеков было крещение Иоанново? Не получив на него ответа, Он оставил без ответа и вопрос начальников ([Мф. 21:23–27](#), [Мк. 11:27–33](#), [Лк. 20:1–8](#)). Тесную связь между служением Христовым и служением Иоанна мы, конечно, не имеем основания понимать в смысле возведения служения Христова, к служению Иоаннову. Связь Иисуса и Иоанна говорит о едином источнике – в путях

божественного промысления. Иоанн, как Предтеча, был воздвигнут Богом. И Сына на землю послал Отец.

Первые ученики Христовы пришли к Нему от Иоанна ([Ин. 1:28–42](#)). В настоящей связи, в нашу задачу не входит согласование Иоаннова и синоптического повествований о призвании первых учеников. Факт не подлежит сомнению. Первые два ученика Христовы были учениками Иоанна. На Агнца Божия им указал Иоанн. Один из них, Андрей, привлек ко Христу и брата своего Симона, которого Господь нарек Петром. Возможно, что второй, по имени не названный, был один из сыновей Зеведеевых. Христианские читатели Четвертого Евангелия издревле узнавали в Нем Иоанна, писателя Евангелия, ученика, которого любил Иисус.

После крещения, Дух Святой, явно почивший на Иисусе, выходявшем из вод Иордана, возводит Его в пустыню для искушения от диавола ([Лк. 4:1–2](#), ср. [Мф. 4:1](#), [Мк. 1:12–13](#)). Искушение Христово в пустыне, только упомянутое Марком (1:12–13), подробно, хотя и с различиями в частностях, описано Матфеем (4:1–11) и Лукою (4:1–13). Оба знают три искушения, и не имеет существенного значения, что порядок второго и третьего у Матфея и Луки не совпадает. Может быть, и невозможно говорить о последовательности во времени. Замечание [Лк. 4:5](#): «во мгновение времени», об искушении властью, до известной степени, относится и ко всей пустынной борьбе Богочеловека. Вообще говоря, порядок Луки заслуживает предпочтения. К этому выбору нас склоняет даже не столько общая предпосылка, которая усваивает Луке заботу о хронологической точности, сколько то обстоятельство, что в изложении Луки искушения от более грубых и чувственных восходят к более тонким и духовным, что представляется естественным психологически.

Три искушения в начале евангельской истории являют возможности мессианского служения, которые Господь отверг. По окончании искушения, «диавол отошел от Него до времени», как об этом свидетельствует евангелист Лука (4:13). В Третьем Евангелии все земное служение Христово понимается, как борьба с сатаной. Когда Семьдесят, посланные Господом на проповедь, вернулись к Нему с отчетом о своих трудах, Он засвидетельствовал перед ними, что «видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (10:18). Исцеляя скорченную женщину, Господь знал, что в течение восемнадцати лет она была связана сатаной (13:16). Подвиг Страстей в Евангелии от Луки тоже понимается, как борьба Христа с сатаной. Предательство Иуды было «делом» сатаны (22:3). С предельною ясностью это понимание развивается в Ин. (ср. 13:2, 26–30). Страдание

учеников, в последовании за учителем, по слову Христову, сохраненному евангелистом Лукою (22:31), есть тоже дело сатаны. Если все земное служение Христово было борьбой с сатаной, то, искушая Его в начале служения, сатана поставил перед Ним те возможные осуществления мессианства, которые неизбежно привели бы к его искажению. В трех пустынных искушениях Господь отверг служение материальным ценностям, – искушение хлебом, искание мирского могущества, – искушение властью, и торжество мессианской идеи на путях не любви, а духовного насилия, – искушение чудом. Эти три возможности вновь и вновь вставали перед Господом в дни Его земного служения. Их отвержение в искушении и было, для Евангелистов, как бы осмыслением всего Его служения, – осмыслением в аспекте отрицательном: чем не было и не могло быть служение Христово. Врачуя немощь телесную, проявляя власть и творя чудеса, Господь не в этом полагал цель Своего служения. Его служение было созиданием Царства Божия. По преодолении искушения, Он и выходит на служение.

III. Общественное Служение Христово

1. Галилейский Период Евангельской Истории

Место и Время

Для истории первого периода общественного служения Христова мы располагаем следующими источниками: [Лк. 4:14](#); 9:50, [Мф. 4:12](#); 18; [Мк. 1:14](#); 9. Четвертый евангелист начинает повествование о служении Христовом раньше, чем синоптики. К первому периоду относится в Ин. отрывок 2:23; 6, а также чудо в Кане Галилейской (2:1–11), составляющее в плане Евангелия часть введения⁵.

В синоптических Евангелиях почти не содержится указаний на служение Христово в Иерусалиме прежде Страстей. С другой стороны, вышеуказанный отрывок Ин., не оставляя без внимания служение Христово в Галилее (4:1–3, 43–54; 8, ср. еще 2:1–11), останавливается, по преимуществу, на служении Его в Иерусалиме и вообще в Иудее (2:23–3:5). В критической науке был поставлен вопрос о возможности согласования синоптиков и Ин. Это согласование очень часто признается невозможным. И, тем не менее, исходные точки для согласования даны в Евангелии. Мало того, что Иоанн знает Галилейское служение Христово, – мы встречаем и у синоптиков указание на то, что Господь имел связь с Иерусалимом и с Иудеею вообще прежде Своих Страстей. Очень вероятно, что указание [Лк. 4:44](#), в лучшей форме текста: «проповедовал в синагогах иудейских» (у нас: «галилейских»), надо понимать в общем смысле слова «Иудея», не ограничивавшем его значения пределами Римской провинции Иудеи, но распространявшемся на все области Палестины, населенные иудеями, следовательно, и на Галилею (ср. [Лк. 23:5](#), [Деян. 10:37](#)). Однако, из плача Господа над Иерусалимом, которым Матфей заключает обличительную речь против фарисеев накануне Страстей (23:37), но который в Третьем Евангелии отнесен к последнему пути Христову из Галилеи в Иерусалим ([Лк. 13:34](#)), с несомненностью вытекает, что Господь делал попытки обратить Иерусалим еще в начале Своего служения, но эти попытки оставались безуспешными. Не исключена возможность, что «фарисеи и законоучители, пришедшие из всех мест Галилеи и Иудеи и Иерусалима» ([Лк. 5:17](#)) и присутствовавшие при исцелении

Капернаумского расслабленного, были привлечены к Господу не только распространявшейся о Нем молвою, (ст. 15), но пришедшие из Иерусалима, – и личными встречами с Ним в иудейской столице. С другой стороны, начало галилейского служения Христова связывается у синоптиков о заключении Предтечи в узы, иначе говоря, с окончанием его служения ([Мф. 4:12](#), [Мк. 1:14](#)), – между тем, как из Ин. вытекает, что Господь уже совершил великие знамения в Иерусалиме, привлек к себе общее внимание ([Ин. 2:23–25](#), 3и сл.), и после того удалился с учениками в землю Иудейскую, где проходил Свое служение неподалеку от Иоанна, который «еще не был заключен в темницу» (3:24). Несколько позже – снова в Иерусалиме – Господь перед иудеями свидетельствовал об Иоанне в формах прошедшего времени (5:35). Очевидно, в этот момент Предтеча уже был лишен свободы. Согласование указаний, с первого взгляда противоречивых, приводит нас к мысли, что Господь начал Свое служение в Иерусалиме прежде заточения Предтечи. Когда Иоанн был заключен в узы, Он перешел в Галилею. Но и пребывая в Галилее, Он поддерживал связь с Иерусалимом. Содержание [Ин. 5](#) относится к одной из Его отлучек из Галилеи в Иерусалим. Тем не менее, первый период общественного служения Христова, действительно, может быть назван галилейским, поскольку центром Его служения был в это время не Иерусалим, и не Иудея, а именно Галилея. Это вытекает из того, что те двенадцать апостолов, которые были выделены Господом из общей массы Его учеников и привлечены к трудам и ответственности Его служения (ср. [Лк. 6:13–16](#), [Мк. 3:13–19](#), а также [Мф. 10:1–5](#), и сл.), были галилеяне. Это положение для одних утверждается на прямых указаниях Евангелия ([Ин. 1:44](#), Лк. 5и, может быть, [Мф. 9:9](#) и др.), для других свидетельствуется древними христианскими писателями, возможными хранителями предания. Есть только одно исключение, не вызывающее сомнения: Иуда Искариот. Его прозвище: is Karioth, человек из Кериофа, города в Иудее, показывает, что он был происхождения иудейского. Иуда и оказался предателем.

В Галилее центром служения Христова был не Назарет, где протекли Его ранние годы, а Капернаум, на северо-западном берегу Геннисаретского озера, которое в Евангелии обыкновенно называется Галилейским (или Тивериадским) морем. Капернаум постоянно упоминается в евангельском повествовании о галилейском служении Христовом ([Мк. 1:21, 2:1, 9:33, Лк. 4:23–31, 7:1; Мф. 8:5, 17:24, Ин. 4:46, 6:24, 59](#), ср. 2и др.). Переселение Господа из Назарета в Капернаум нарочито отмечается в Мф., где оно получает и соответствующее объяснение от Писания (4:12–16). Но

галилейское служение Христово не ограничивалось ближайшею округою Капернаума. Оно распространялось и на более отдаленные местности Галилеи. Достаточно указать в Лк. чудо воскрешения Наинского отрока (7:11–16). Наин был расположен в юго-западной части Галилеи.

Мало того, Галилейское служение Христово захватывало и области вне Галилеи. Сюда относятся прежде всего страна Гадаринская (или Гергесинская, или Герасинская, в зависимости от формы текста, которая колеблется даже в разных рукописях одного и того же Евангелия), на восточном берегу Геннисаретского озера (ср. [Мк. 5:1–20](#), [Лк. 8:26–40](#), [Мф. 8:28–34](#)). Эта страна составляла часть так называемого Десятиградия ([Мк. 5:20](#), ср. 7:31, [Мф. 4:25](#)), эллинистических городов с иудейским населением по восточному и южному берегам Геннисаретского озера. Но Господь в дни Своего галилейского служения бывал и в чисто-языческих областях: на Финикийском побережье Средиземного моря и в странах Кесарии Филипповой. Из финикийских городов в Евангелии упоминаются Тир и Сидон. ([Мф. 15:21–29](#), [Мк. 7:24–31](#)). В тексте лучших рукописей, Господь из пределов Тира вернулся к Галилейскому морю через Сидон и Десятиградие ([Мк. 7:31](#)). Этот путь был кружной. Господь обогнул Геннисаретское озеро с севера на восток и в Галилею вошел с юга. Всего замечательнее в указании Мк. 7то, что Господь из Тира направился в Сидон. Сидон был расположен на финикийском побережье севернее Тира. Избирая кружной путь, Господь, тем самым, удлинял Свое пребывание в чисто-языческой стране. Кесария Филиппова, к северу от Галилеи, у подножия Ермона, близ истоков Иордана, упоминается в [Мф. 16:13](#), [Мк. 8:27](#). К Кесарии Филипповой в первых двух Евангелиях приурочивается перелом евангельской истории, о котором речь будет ниже. Господь удалялся в языческие области, ища уединения (ср. Мк. 7и [Лк. 9:18](#), – о Кесарии Филипповой, но без обозначения места). В общей связи евангельского повествования, у нас не возникает сомнения, что уединение Господу было нужно для воспитания учеников. Но, пребывая в языческих областях, Господь, неизбежно, входил в соприкосновение с языческим населением. Об этом наглядно свидетельствует евангельское повествование об исцелении бесноватой дочери языческой женщины: Хананеянки – в терминологии Мф. (15:21–29), Сирофиникиянки – в терминологии Мк. (7:24–31).

В этой же связи должно быть отмечено пребывание Господа в Самарии ([Ин. 4:4–43](#)). Роковым течением истории самаряне были поставлены вне ограды законопослушного иудейства. Между иудеями и самарянами не было религиозного общения (ср. Ин. 4и еще [Мф. 10:5–6](#), где

самаряне приравняются к язычникам). В Самарии Господь был па пути из Иудеи в Галилею (ср. [Ин. 4:1–4, 43](#)). Но слову благовествования покорилась не вся область, а только Сихарь (ср. ст. 4 и слл.) в южной ее части. Когда Господь, начиная Свой путь на Страсти, послал вестников пред лицом Своим в самарянское селение ([Лк. 9:51–52](#) и слл.), самаряне не захотели Его принять и тем побудили Его изменить направление пути. Самарянское селение, к которому Господь обратился, было, по всей вероятности, в северной части Самарии, которая граничила с Галилеею. Успех благовествования не простирался далее крайних южных точек.

О том, что Господь в дни Своею галилейского служения бывал и в Иерусалиме, было сказано выше. Повод для посещения Иерусалима давали иудейские праздники. Нет оснований думать, чтобы Господь, возмужавши, отступил от благочестивого обычая, соблюдавшегося в доме Иосифа в дни Его детства и отрочества (ср. [Лк. 2:41](#)). В Ин. 2 прямо отмечаются знамения, совершенные Господом в Иерусалиме в дни праздника Пасхи, и в 5 слл. чудо исцеления больного в Овчей купели также связывается с пребыванием Господа в Иерусалиме по случаю иудейского праздника. Степень влияния, приобретенного Господом в Иерусалиме, вытекает из указаний Ин., в равной мере положительных и отрицательных. Положительно, о влиянии Господа в Иерусалиме свидетельствует евангелист в 2и, словами Никодима, в 3:2. Недоуменный вопрос 3:26, который выходит из иудейской среды и идет к Иоанну, предполагает то же влияние. Оно отмечается и в 4:1–2. Крещение, которое совершали Христовы ученики, но народная масса приписывала Самому Господу (ср. еще 3:22–26), было знаком присоединения к общине Его учеников. Община росла. Отрицательно, влияние Господа в Иерусалиме доказывается тою оппозициею, которая поднимается против Него уже в это время. Никодим, влиятельный фарисей (3:1), и член Синедриона (ср. 7:50), решается придти к Нему только под покровом ночи (3:2, ср. 19:39^б и различие 7:50). К переходу из Иудеи в Галилею Господа побуждает распространение молвы среди фарисеев (4:1–3). Молва была, очевидно, недоброжелательная, и отношение большинства фарисеев – враждебное. Оно грозило Господу преждевременными опасностями. При новом посещении Иерусалима, исцеление больного в день субботний и слова, с которыми Господь обращается к иудеям, вызывают с их стороны покушение на убийство (5:18; в ст. 16 слова: «и искали убить Его», в лучших рукописях отсутствуют). Непрекращающееся враждебное отношение иудеев задерживает Господа в Иерусалиме (7:1). Когда Он приходит в столицу, некоторые из иерусалимлян вспоминают, что Его

жизнь – под угрозой (7:25). Напряженность вражды была бы необъяснима, если бы Господь не приобрел влияния на широкие массы.

Вопрос о продолжительности первого периода общественного служения Христова составляет часть общей хронологической проблемы евангельской истории. Галилейский период заканчивается исповеданием Петра у Кесарии Филипповой ([Мф. 16](#) и слл., [Мк. 8](#) и слл., [Лк. 9](#) и слл.), за которым следует Преображение и путь на Страсти, неделя в Иерусалиме, смерть и воскресение. После перелома, каковым является исповедание Петра, течение событий ускоряется и быстро приводит к развязке. По времени, первый, Галилейский, период покрывает собою большую часть земного служения Христова. Вопрос о продолжительности земного служения Христова получал в науке, как в древности, так и в новое время, неодинаковое решение. У Иоанна, Пасха, праздник годового круга, упоминается, по крайней мере, три раза: 2:23, 6 и 11:55. Последняя Пасха есть Пасха Страстей, Кроме того, общее указание 5:1 также нередко относится к Пасхе. Отсюда вытекают традиционные три с половиною года общественного служения Христова. Если же праздник не допускает отождествления с Пасхою, продолжительность общественного служения Христова сокращается на год⁷. Так или иначе, события евангельской истории в Ин. не могут быть уместены в хронологические рамки менее двух лет. С другой стороны, синоптические Евангелия, не содержащие никаких хронологических указаний после точных координат [Лк. 3:1–2](#), оставляют впечатление меньшей продолжительности евангельской истории. В критической науке, двум и более годам Ин. часто противопоставляют один год синоптиков. При этом, в связи с общей оценкою Ин., «хронологии» синоптиков обычно отдается предпочтение. Это заключение о годовой продолжительности евангельской истории в повествовании синоптиков крупные представители современной библейской науки готовы признать поспешным. Они отправляются от сопоставления следующих евангельских текстов. В Мк. 2ученики Христовы, проходя с Господом засеянными полями, срывали зрелые (ср. [Мф. 12:1](#), [Лк. 6:1](#)) колосья. В [Мк. 6:39](#), приступая к насыщению пятитысячной толпы в пустынном месте, Господь повелел ученикам рассадить присутствовавших «отделениями на зеленой траве» (ср. [Ин. 6:10](#)). Зеленая трава в горячей Палестине бывает раннею весною. Если насыщение пяти тысяч имело место после того случая, который рассказан в [Мк. 2:23](#) и слл. (ср. тождественный порядок в хронологически-тщательном Лк.: [6:11–17](#)), оно должно относиться к следующей весне. Этими соображениями хронология синоптиков приводится в

согласие с хронологией Ин., и мы можем допустить, что первый, Галилейский, период служения Христова продолжался не менее полутора (а, может быть, и двух с половиною – ср. [Ин. 5:1](#)) лет.

Благовестие

Господь вышел на служение с благовестием – по-гречески: евангелием – Царства Божия. Греческое слово: Евангелие значит: благая весть. Содержанием благой вести было свидетельство о Царстве Божиим. Благовестием Царства Божия открывается галилейское служение Христово⁸.

К ожиданию Царства Божия благочестивое иудейство было подготовлено обетованиями Ветхого Завета. Иудеи чаяли воцарения Бога над Израилем. В религиозно-национальном идеале Царства Божия ударение лежало на Боге, как Царе⁹. Бог, царь Израиля, должен был осуществлять Свой Царство чрез помазанника, Им поставленного, по-еврейски: Masiah, Мессия, по-гречески: Христос – Помазанник. Царство Божие, в представлении иудеев, было и царство мессианское. Утверждение Царства, неизбежно, предполагало явление Христа.

Благовестие о царстве, как предмет галилейской проповеди Христовой в первый период Его служения, вытекает не только из тех указаний, которыми открывается повествование первых двух синоптиков ([Мф. 4:17](#), [Мк. 1:14–16](#)). Можно сказать, что Царство Божие есть тема всех поучений Христовых, которые в Евангелии относятся к первому периоду Его служения. Достаточно назвать проповедь «на месте равне» ([Лк. 6:13–49](#)), которая составляет в параллельном месте Мф. ядро «Нагорной проповеди» (5–7 гл., ср., особенно, 5:3, 10, 19–20; 6:10, 33; 7:21). Проповедь «на месте равне» относится в хронологии Лк. к первому периоду общественного служения Христова. Притчи Христовы в эти ранние галилейские дни также говорят о Царстве ([Мк. 4:11, 26](#), ср. [Лк. 8](#) и общий заголовок ст. 1, а также систематизированное изложение [Мф. 13:11, 19, 24, 31, 33, 38, 41, 43, 44, 45, 47, 52](#)). Привлекая учеников к ответственному участию в служении, Господь и им поручает благовестие Царства ([Лк. 9:1–2](#), ср. в системе [Мф. 10:7](#)). Благовестие Царства не ограничивается пределами Галилеи. Самарянской женщине Господь открывается, как Мессия ([Ин. 4:25–26](#)), хотя и в особом, самарянском, смысле этого слова, обозначавшем не Божественного Царя, а великого пророка, по образу Моисея. Мало того. Иерусалимская проповедь

Христово, как о ней свидетельствует Ин., есть также благовестие Царства. Термин «Царство Божие» встречается в Четвертом Евангелии только два раза (3:3–5), но оба раза – в начале беседы с Никодимом. Он заменяется в дальнейшем равнозначными понятиями «жизни вечной» (3:15–16 и далее, ср. понятие «жизнь» без определения: 8 и далее) и спасения (3:17). Синонимичность понятий: Царство Божие, жизнь вечная и спасение, подтверждается и синоптическим словоупотреблением (ср., например, [Мк. 10:17, 23–25, 26](#) и паралл.). В начале первой догматической беседы Ин., которую вводится, в историческом изложении, все последующее учение Христово, термин «Царство Божие» имеет значение заголовка. Благовестие Христово, в Ин. так же, как и у синоптиков, в Иерусалиме не менее, чем в Галилее, есть благовестие о Царстве Божиим.

С каких сторон раскрывалось учение о Царстве Божиим в благовестии Христовом в первый период Его служения?

В Галилее проповедь Христова имела практическое ударение. Благовествуя Царство, Господь говорил о нравственных условиях стяжания Царства. Притчи о сокровище, скрытом в поле, и о жемчужине, сохраненные евангелистом Матфеем (13:44–46), в систематической сводке приточного учения Христова, не имеют параллелей у других евангелистов, которые позволили бы нам приурочить их к определенному историческому моменту. Общее ударение этих притч позволяет относить их к первому, галилейскому, периоду. Своим ударением они говорят о несравненной ценности Царства, превышающей ценности земные и оправдывающей, ради стяжания Царства, всякие, даже самые тяжелые, жертвы. Об этом же говорит притча о сеятеле, которую открывается учение Христово притчами у всех трех синоптиков ([Лк. 8](#) и слл., [Мк. 4](#) и слл., ср. [Мф. 13](#) и слл., где, в систематическом изложении, притча о сеятеле есть первое звено в длинной цепи притч). Тема притчи о сеятеле есть неодинаковая судьба посеянных сеятелем семян. Одни, по разным причинам, остаются бесплодными. Другие приносят плод, и плод этот – тоже неодинаковый. Неодинаковая судьба имеет значение напоминания. Притчею о сеятеле Господь, в начале Своего галилейского служения, зовет к полноте плодоношения. Семя есть слово Божие ([Лк. 8:11](#)), которое может принести плод, но может и остаться бесплодным в душе человека. Слово Божие, в контексте Евангелия, есть слово о Царстве (ср. [Лк. 8:1, 10](#), [Мк. 4:11](#), [Мф. 13](#) и все последующие притчи о Царстве, ст. 24 и далее, см. выше). Ценность Царства – единственная и несравненная – требует всецелого усилия для стяжания Царства. Конкретные условия стяжания Царства, как они выражены в галилейской проповеди Христовой и

получили запечатление в Евангелиях синоптических, относятся к области отношений нравственных и сообщают всей галилейской проповеди практическое ударение.

Нравственные условия стяжания Царства составляют содержание Нагорной проповеди (Мф. главы 5–7). Нагорная проповедь в Мф. должна быть понимаема, как систематизация нравственного учения Христова. Параллельные отрывки разбросаны в Лк. на протяжении одиннадцати глав (6–16). Отрывок, более значительный по содержанию и представляющий собою связанное целое, есть проповедь «на месте равне» в гл. 6 (17–49). Мы улавливаем в нем характерное для Лк. ударение на области социальных отношений. В отличие от Мф., ублажаются нищие (Лк. 6в исправной форме текста), не нищие духом ([Мф. 5:3](#)), алчущие ныне ([Лк. 6:21](#)), не алчущие и жаждущие правды ([Мф. 5:6](#)), и нищим, и алчущим противопоставляются богатые и пресыщенные, которым возглашается горе ([Лк. 6:24–25](#)). Тем самым – и это вторая особенность «блаженств» в редакции Лк. – слово Христово звучит утешением нищих, алчущих, плачущих, а также ненавидимых и гонимых Сына Человеческого ради. Лк. есть Евангелие утешения, и в утешении нуждаются не только социально обездоленные. В утешении нуждается Наинская вдова, потерявшая единственного сына (7:11–16, ср. особенно стт. 12–13, 15), утешения ищет Закхей, человек богатый, но окруженный, как мытарь, презрением и ненавистью сограждан (19:1–10). «Блаженства» в Лк. имеют значение утешения. И, наконец, третья особенность: проповедь «на месте равне», как и Нагорная проповедь Мф. (ср. 4:23–5:2), обращена, в присутствии народа к ученикам (ср. 6:17–20 и слл.). Но в Лк. «блаженствам», в формах второго лица множественного числа (ср. стт. 20–23), противостоит, тоже в формах второго лица множественного числа, возглашение горя (ср. стт. 24–26). Горе, возглашаемое ученикам, должно быть понимаемо, как предупреждение. Господь говорит об условиях апостольского служения. Условия положительные оттеняются, по контрасту, указанием на опасности. В проповеди «на месте равне» «блаженства» имеют значение введения. В сочетании с возглашением горя, они еще больше, чем в Мф., сообщают всей проповеди значение слова, обращенного к ученикам в начале их служения. Каждое Евангелие имеет свои особенности и открывает, по преимуществу, какую-нибудь одну сторону благовестия Христова. Это общее наблюдение распространяется и на историческое Лк. Нравственное учение «блаженств» проступает, в своей общезначимости, в Мф., несмотря на его систематический характер, яснее, чем в Лк. Но место «блаженств» в хронологии Лк. позволяет их отнести и в редакции

Мф. к первому, галилейскому, периоду общественного служения Христова. «Блаженства» в Мф. (5:3–12) построены по одному плану. Цель, которую они ставят, – перед учениками и перед народом, из которого могут выйти новые ученики, – есть Царство. К Царству надо относить не только стт. 3, 10, 11–12. Обетования стт. 4–9 тоже получают свое исполнение не иначе, как в Царстве. В Царстве – утешение плачущих; в Царстве кроткие наследуют – преображенную! – землю, насытятся алчущие и жаждущие правды, будут помилованы милостивые, узрят Бога чистые сердцем, и миротворцы будут наречены сынами Божиими. Но стяжание сокровища Царства обусловлено, удовлетворением определенным требованиям. Эти требования и поименованы в «блаженствах». Они относятся ко всецелому служению Богу, несению страдания за Христа, жертвенному взысканию правды и осуществлению нравственного добра в жизни временной. Тем самым, учение о Царстве в галилейской проповеди Христовой получает ударение практическое. Это же практическое ударение звучит и в толковании ветхозаветного закона, которое в Нагорной проповеди Мф. следует за «блаженствами» (ср. 5:17–48). Отрывок не имеет параллели у других евангелистов. Совпадение его положительного учения с учением «блаженств» ставит его с этим последним в теснейшую связь, не только внешнюю, в построении Нагорной проповеди, но и внутреннюю. Господь раскрывает в предписаниях Моисеева закона, подвергая их толкованию то распространительному (5:21–22, 27–30), то ограничительному (31–32), сокрытый в них глубокий нравственный смысл. В других случаях, не отменяя закона, Господь делает его беспредметным, выдвигая требование, опять-таки нравственное, исключаящее самую возможность приложения закона (33–36). И, наконец, отменяя закон возмездия (38–42) и требуя любви к врагам (43–48), Господь, оставаясь по-прежнему па почве Ветхого Завета, восходит в Своем учении не к книгам законоположительным, а к высшим откровениям Ветхого Завета в книгах пророческих и учительных. Это откровение относится также к области учения нравственного. Общий смысл большого отрывка [Мф. 5:17–48](#) есть неотменность нравственного учения Ветхого Завета в его высших достижениях. Это нравственное учение ставит требования, исполнение которых есть необходимое условие стяжения Царства. Учение представляет собою развитие «блаженств». Замечательно, что в какой-то точке всецелое служение Богу и исполнение Его закона совпадают. Идеал нравственного совершенства, к которому призываются ученики Христовы, стоит перед ними в лице Небесного Отца. Этот идеал есть идеал любви (ср. Мф. 5в контексте и параллель [Лк. 6:36](#)). Эту же мысль выражает сосредоточение закона в двоякой заповеди

любви: любви к Богу и любви к ближнему ([Мф. 22:35–40](#) [Мк. 12:28–31](#), ср. [Лк. 10:25–28](#)), при чем вторая заповедь подобна первой ([Мф. 22:39](#), [Мк. 12:31](#)). Внутренняя связь обеих заповедей раскрывается в догматическом учении Ин. В галилейской проповеди Христовой ударение – практическое. Одно не подлежит сомнению: христианское делание есть выражение любви.

Учение о Царстве раскрывается в своем нравственном аспекте не только в словах Христовых. В повествовании Лк. о первом периоде общественного служения Христова, проповеди, учению словом, уделено меньше внимания, чем чудесам Христовым. Чудеса Христовы – особенно в Лк. – имеют значение служения любви. Это касается, по преимуществу, таких чудес, как исцеление слуги Капернаумского сотника ([Лк. 7:1–10](#), ср. [Мф. 8:5–13](#)) и воскрешение сына вдовы Наинской ([Лк. 7:11–16](#)), но распространяется и на другие чудеса: очищение прокаженного ([Лк. 5:12–14](#) и паралл.), исцеление Капернаумского расслабленного ([Лк. 5:17–26](#) и паралл.), воскрешение дочери Иаировой, уврачевание кровоточивой женщины ([Лк. 7:41–56](#) и паралл.) и т. д. Чудеса Христовы, это – дела любви. Возлагая служение на Двенадцать и облакая их властью целить недуги ([Лк. 9:1–2](#); ср. [Мк. 8:7, 13, 30](#); [Мф. 10:1, 8](#)), Господь привлекает и их к служению любви. Деятельная любовь проявляется не только в чудесах. Принимая мытарей и грешников ([Лк. 5:27–32](#) и паралл., 7:36–50), Господь принимал их в любви. Таким образом, ударение на любви в нравственном учении Христовом (ср. [Лк. 6:27–36](#)) получало приложение и в жизни – в делах любви. Галилейское служение Христово может быть понимаемо, как предвосхищение Царства в делах любви. Этим основным ударением галилейского служения Христова подтверждается вышеизложенная характеристика благовестия Христова о Царстве Божиим в первый, галилейский, период Его служения. Имея ударение практическое, оно сосредоточено на условиях стяжания Царства в исполнении закона любви.

Встает вопрос: останавливался ли Господь в Своей ранней галилейской проповеди на откровении **догматических** истин веры? Только что было указано, что в учении «блаженств» и в толковании ветхозаветного закона всецелое служение Богу и исполнение Его закона фактически совпадают. Это совпадение было поставлено в связь с двоякою заповедью любви, в которой Господь видел средоточие закона. Тем самым, как тоже было отмечено, заповедь любви, в единстве ее двоякого преломления, получает догматическое основание, каковое и раскрывается в Ин. Но в том-то и дело, что раскрытие этого догматического основания не относится к галилейскому служению Христову. Оно было дано

ученикам накануне Страстей в прощальной Беседе ([Ин. 15](#)), и даже двоякая заповедь любви, как условие спасения, встречается в Евангелии не ранее пути Христова из Галилеи в Иерусалим. В [Лк. 10:25–28](#) ее приводит законник и, приводя, встречает сочувствие со стороны Господа. В [Мф. 22:35–40](#) [Мк. 12:28–31](#) Сам Господь отвечает ей на вопрос книжника (законника Мф.) о первой (или большей) заповеди в законе. Первый случай относится к пути Христову из Галилеи в Иерусалим, второй – к последним дням в Иерусалиме накануне Страстей. В Галилейской проповеди эта связь обеих заповедей, – иначе говоря, догматическое основание практического учения, – только подразумевается. Догматическое учение для галилейских масс было недоступно. Это ясно показывает Беседа о Хлебе животном в Капернаумской синагоге. Беседа связана с насыщением пяти тысяч в пустыне и имеет своим содержанием догматическую тайну Евхаристии. Насыщение пяти тысяч встречается у всех четырех евангелистов ([Мф. 14:14–22](#); [Мк. 6:34–45](#); [Лк. 9:11–17](#); [Ин. 6:1–15](#)). Беседу сохранил только Иоанн (6:25–71), и он же свидетельствует о том соблазне, который она вызвала даже в среде учеников. Факт Беседы доказывает, что Господь не вполне обходил догматические темы и в Своей Галилейской проповеди. Отсутствие их в синоптическом предании может иметь объяснение в непонимании слушателей. Но нельзя не отметить, что даже в Ин. отчет о галилейском служении Христовом содержит, по преимуществу, повествование о чудесах Христовых (4:43–54; 6:1–24; ср. 2:1–11), и только одну догматическую беседу – о Хлебе животном (8:25–71). Конечно, для евангелиста и чудеса, при всей их исторической непреложности, были внешними знаками, в которых раскрывался глубокий внутренний смысл. Но сейчас нас интересует не толкование факта, а факт, как таковой. Галилейское служение Христово отпечатлелось в памяти Иоанна, как учение делом. Учение словом в догматическом – Иоанновском! – смысле занимало в Галилее подчиненное место. Но недосказанное подразумевалось. И это касается не только догматического основания двоякой заповеди любви.

Учение о Царстве предполагает, во-первых, его исполнение в полноте эсхатологического¹⁰ свершения и, во-вторых, явление Мессии. В галилейской проповеди подразумевается и то и другое. На эсхатологических темах Господь в галилейский период не останавливался, хотя о воскрешении верующих «в последний день» Он и говорил в той же – оставшейся непонятной – беседе о Хлебе животном ([Ин. 6:39, 40, 44, 54](#)). Эсхатологическое свершение есть откровение иного бытия, преобразование мира. В синоптической притче о закваске ([Лк. 13:20–21](#) [Мф. 13:33](#))

Царство Божие понимается, как иное бытие: вскислое тесто качественно отличается от муки, в которую была вложена закваска. Правда, притча о закваске, как и связанная с нею притча о зерне горчичном ([Лк. 13:18–19](#) - [Мф. 13:31–32](#); ср. [Мк. 4:30–32](#)), отнесена в хронологии Лк. к пути Христову из Галилеи в Иерусалим. Однако, можно думать, что в сознании учеников притча о закваске только прояснила то понимание Царства в его сверхмерной полноте, к которому их приводил и опыт ранних галилейских дней. В системе Мф. учение делом часто иллюстрирует учение словом. Наиболее яркий пример мы имеем в чудесах, собранных в гл. 8–9 непосредственно после Нагорной проповеди. За приточным учением о Царстве Небесном в гл. 13 также следуют в гл. 14 великие чудеса насыщения пяти тысяч (стт. 14–22) и хождения по водам (23–34). В этих чудесах, осуществляющих творение новой материи и преодоление нерушимых законов природы, дано предвосхищение Царства, как явления иного бытия. Можно думать, что это понимание чудес [Мф. 14](#) не было единоличным открытием первого евангелиста. В Лк., когда двенадцать апостолов возвратились к Господу с отчетом о выполнении возложенного на них поручения, Господь удалился с ними в пустыню, и в пустыне к Нему притекли толпы народа (9:10–11). Поручение, возложенное на учеников, состояло в проповеди Царства Божия (ср. ст. 2), и с народом, пришедшим к Господу, Он говорил о Царстве Божиим (11). Нельзя не отметить, что это и были те самые пять тысяч, для которых Господь совершил умножение хлебов (12–17). Связь между учением о Царстве и чудом насыщения – едва ли случайная. Можно думать, что ученики ее почувствовали тотчас. В Евангелии она не подчеркнута. И, тем не менее, учение о Царстве Божиим, в полноте эсхатологического свершения, как об ином бытии, несомненно, подразумевается в Галилейской проповеди Христовой. Иное бытие, в исполнении Царства, есть то крещение Духом Святым и огнем – переплавление в огне, – в котором Предтеча Иоанн пророчески постигал Божественное дело Грядущего Мессии ([Мф. 3](#) [Лк. 3:15](#)).

Свидетельство о Мессии тоже подразумевается в Галилейском служении Христовом. Явление славы Царства в чудесах Христовых заставило Иоанна Крестителя, уже заключенного в узы, открыто спросить Его, Он ли – Грядущий Мессия (Лк. 7и слл. в контексте, ср. Мф. 11и слл.). Побуждения Иоанна в Евангелии не раскрываются: думал ли он об укреплении своих учеников, или сам находился в борении и – некогда свидетельствовавший о Христе – ныне искал подтверждения своей веры. Несомненно одно: чудеса Христовы могли быть понимаемы, как явление

славы Царства. В хронологии Лк. вопрос Предтечи непосредственно следует за воскрешением Наинского отрока и исцелением слуги Капернаумского сотника, т. е. за теми чудесами Христовыми, которые, как уже было показано, с наибольшей силой являют предвосхищение Царства в делах любви. В Мф., отвечая на вопрос Предтечи, Господь ссылается на Свои дела (11:5), – эта ссылка возвращает нас к чудесам, собранным в гл. 8–9, как иллюстрация делом учения словом в Нагорной проповеди гл. 5–7. Учение Нагорной проповеди есть учение о Царстве, хотя бы и в практическом аспекте условий стяжания Царства. То же следует из ответа Господа на вопрос Никодима ([Ин. 3:2–3](#)): словом о Царстве Господь отвечает на недоумение, которое в окружении Никодима вызывают творимые Им знамения. Если чудеса Христовы являют славу Царства, неизбежно встает вопрос о Царе, то есть о Мессии. Прямого ответа на вопрошание Предтечи Господь не дает. Ответ подразумевается. И этот подразумеваемый ответ – утвердительный. Такое же значение прикровенного **самосвидетельства** имеет свидетельство Христово об Иоанне, как о Предтече ([Лк. 7:26–27](#); ср.: [Мф. 11:9–10, 14](#)): Предтеча уготовляет путь Мессии. Но Богоявление – прикровенное. В галилейские дни Господь нарочито возбраняет всякое прямое свидетельство о Его Мессианском достоинстве. Показательно Его отношение к исповеданию бесов. Начиная с первых же дней Своего галилейского служения, Господь пресекал свидетельство нечистых духов о Его Мессианском достоинстве ([Лк. 4:41](#), ср. Мк; 1:23–25, ст. 34 в любой форме текста, 3:11–12 и др.). Это общее правило не знает исключений. Можно думать, что Господь не хотел исповедания Его Божества нечистыми бесовскими устами. Но главное побуждение, руководившее Им, было, вероятно, другое. Бесы, как бесплотные духи, обладают, знанием, превышающим ограниченное человеческое знание. Тайна Мессианства, сокрытая от людей, была явна бесам. Их свидетельство о Мессианстве, основанное на сверхъестественном знании, обладало принудительной силой. Господь потому приводил бесов к молчанию, что не хотел принудительно навязывать Своим слушателям убеждение в Его Мессианстве (ср., особенно, [Мк. 3:11–12](#)). Для учеников Христовых многие Его слова, относящиеся к первому периоду Его общественного служения, стали ясны впоследствии в свете обогатившего их духовного опыта. Это понимание передается и читателям Евангелия. Но в ранние галилейские дни Господь не шел дальше прикровенного Богоявления. Так, чудом исцеления Капернаумского расслабленного ([Лк. 5:17–26](#); [Мк. 2:1–13](#); [Мф. 9:1–8](#)) Он хотел показать, что власть прощать грехи, составляющая неотъемлемое и, в

глазах иудеев, исключительное право Божие, принадлежит на земле и Сыну Человеческому. Сыном Человеческим, употребляя третье лицо, вместо первого, Господь называл Себя, и слушатели это понимали. С первых же дней галилейского служения, до Страстей включительно, Господь называл Себя этим именем, преимущественно, перед всяким другим. Об этом свидетельствуют все четыре евангелиста (например, [Мк. 2:10, 28](#); 8:31, 38; 13:26 и паралл. Мф.: 16:13; 26:2, 64 [Мк. 14:62](#); [Лк. 7:34](#); 17:22, 24, 26, 30; 18:8; 19:10; 22:48; [Ин. 1:51](#); 3:13; 6:27, 62; 8:28; 9в лучшей форме текста, 12:23, 34; 13и мн. др.). Имя, «Сын Человеческий», точнее, «Подобный Сыну Человеческому», восходит к книгам Ветхого Завета, где встречается в Мессиианском контексте ([Дан. 7:13](#), ср., в Новом Завете, Апк. 1:13), но собственно мессиианским титулом не было. Ученикам было известно, что их Учитель именуется Сыном Человеческим (ср. вопрос [Мф. 16:13](#)), но это наименование еще не предрешало Его Мессиианства. На вопрос [Мф. 16:13](#): «за кого люди почитают Сына Человеческого»? (или, в форме позднейших рукописей: «Меня, Сына Человеческого»), – они приводят не один, а несколько ответов (ст. 14), и только сами – устами Петра – исповедуют Его «Христом, Сыном Бога Живаго» (ст. 16). Это исповедание, как мы скоро увидим, есть переломная точка евангельской истории. Дотоле о Мессиианстве Иисуса не было речи. Правда, сопоставление евангельских текстов показывает, что наименование «Сын Человеческий» встречается, по преимуществу, тогда, когда Господь говорит о Своей Славе и о Страстях, которые приводят к явлению славы. Но в славу Он возводит воспринятое Им естество человеческое. На естестве человеческом и лежит преимущественное ударение в именовании «Сын Человеческий». Свидетельствуя о праве прощения, принадлежащем Сыну Человеческому, Господь являл Свое Мессиианство настолько прикровенно, что для слушателей оно оставалось утаенным. Такое же прикровенное Богоявление мы имеем и в слове о Женихе, присутствие Которого не позволяет поститься сынам чертога брачного ([Лк. 5:33–35](#); [Мф. 9:14–15](#); [Мк. 2:18–20](#)). Нельзя забывать, что Павлова мысль о брачном союзе Христа и Церкви ([Ефес. 5:22–23](#)) восходит к ветхозаветному представлению о Боге, как супруге Израиля ([Ос. 1](#), слл. и др.). Жених имеет стать мужем. Муж есть Бог. Можно указать и другие случаи, когда относящееся в Ветхом Завете к Богу прилагается христианским сознанием к Господу Иисусу. Так, например, в словоупотреблении Христианской Церкви греческое слово *Кириос* (Господь), которым переводится священная тетраграмма имени Бога Израилева, стало уже издревле применяться ко Христу ([Деян. 2:36](#); [Лк. 10:1](#); 11и др.). Но в ранние галилейские дни

самосвидетельство Христово в слове о Женихе было не менее прикровенным, чем в слове о Сыне Человеческом.

Не открывая Своего Мессиянского достоинства и пресекая свидетельство бесов, Господь ожидал свободного и непринужденного исповедания со стороны учеников. К концу галилейского служения Господь сосредоточивает на учениках особое внимание. Мало того, что Он привлекает их к благовестию Царства ([Лк. 8:1–3](#)) и возлагает на них ответственное служение ([Лк. 9:1–6](#)), Внимательное чтение Евангелия показывает нам, что целый ряд великих чудес Господь совершает в присутствии одних учеников. Сюда относится прежде всего укрощение бури и исцеление Гадаринского бесноватого ([Мф. 8:23–34](#); [Мк. 4:35–5:20](#); [Лк. 8:22–39](#)). Нельзя не отметить, что укрощение бури вызывает у учеников недоуменный вопрос: «кто же это, что и ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему?» ([Лк. 8](#) и паралл). Ответ подразумевается, но ученики еще не нашли его. Господь укоряет их за отсутствие веры (там же) и продолжает воспитание. Мы видим, что при воскрешении дочери Иаировой ([Лк. 8:40–56](#); [Мф. 9:18–26](#); [Мк. 5:21–43](#)) присутствуют родители отроковицы и ученики, – при том, даже не все, а только ближайшие ([Лк. 8:51](#); [Мк. 5:37–40](#)), и Господь принимает меры к тому, чтобы чудо не получило огласки ([Лк. 8:56](#); [Мк. 5:43](#)). Допущение учеников объясняется заботой о их воспитании. Воспитанию учеников служило и чудо насыщения пяти тысяч, и связанное с ним чудо хождения по водам ([Лк. 9:10–17](#): чудо насыщения; [Мф. 14:13–34](#); [Мк. 6:30–53](#); [Ин. 6:1–21](#): оба чуда). В Лк., изложение которого отличается в этих главах некоторою схематичностью, за чудом насыщения непосредственно следует исповедание Петра, знаменующее собою перелом евангельской истории (9 и сл.). В Мк. изумление, которое вызывает у учеников хождение Учителя по водам и прекращение бури, сопровождается замечанием: они «не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено» (6:52). Свидетелями чуда были одни ученики. Изумление выливается в вопрос, на который систематизирующее Мф, тут же и дает ответ: «истинно, Ты – Сын Божий» (14:33). Сопоставление текстов позволяет думать, что этот ответ был осознан не сразу. Но к этому ответу Господь вел учеников. Замечательно, что в Мк. бчудо хождения по водам связывается с чудом насыщения именно в его воспитательном значении. Умножение хлебов привело к насыщению пяти тысяч. Но в своей безмерности, как создание новой материи, являющее предвосхищение Царства, о чем было сказано выше, чудо было доступно одним ученикам, которым было ведомо ничтожное количество запасов, бывших в их распоряжении, которые

прислуживали при насыщении и собирали остатки, когда народ насытился ([Лк. 9:12–17](#) и паралл.). Мк. и Мф., в этих главах более пространные, сохранили память и о других чудесах Христовых, которые служили делу воспитания учеников. Сюда относится, в первую очередь, исцеление бесноватой дочери языческой женщины ([Мк. 7:24–30](#); ср. [Мф. 15:21–28](#) и messiанское обращение в ст. 22), но и иные чудеса, как то: второе насыщение ([Мф. 15:32–39](#); [Мк. 8:1–9](#)), и отдельные исцеления (Мк, 7:32–37; 8:22–26, может быть, [Мф. 9:27–34](#)). Мы уже отмечали, что на побережье Финикии Господь удалялся ради воспитания учеников, и можем на этих чудесах не останавливаться. Общее направление воспитания для нас ясно. Господь хотел, чтобы ученики узнали в Нем обетованного Мессию. Но к этому исповеданию они должны были придти от полноты любящего сердца. Воспитание учеников было воспитание любви, оно вытекало из любви и совершалось в любви. В нем не было принуждения. Исповедание Мессии, как цель воспитания, и наличность – хотя бы и прикровенного – Богоявления показывают нам еще раз, что догматическое учение не вполне отсутствовало и в галилейской проповеди Христовой. Две темы: тема о Царстве в его сверхмирной полноте и тема о Мессии, явно подразумевались. Но подразумевавшееся раскрылось для учеников только впоследствии. Богоявление было прикровенное, и забота о воспитании учеников наилучшим образом осуществлялась в стороне от народного шума.

Предложенная выше общая характеристика, галилейской проповеди Христовой остается в силе. Благовестие о Царстве в ранние галилейские дни не имело догматического удара. Оно было сосредоточено на практических условиях стяжания Царства.

Но мы уже видели, что и в первый период Своего служения Господь бывал в Иерусалиме, и память о Его иерусалимских беседах сохранил Евангелист Иоанн. В отличие от галилейской проповеди, Иерусалимские беседы вращаются вокруг догматических тем. Конечно, нельзя забывать, что Четвертому Евангелию вообще свойственно догматическое ударение. Это касается и нашего отрывка. В гл. 3 свидетельство Предтечи о Женихе и Друге Жениха (26–35) тоже относится к учению догматическому, и самарянской женщине в гл. 4 Господь говорит о поклонении Отцу в духе и истине (23–24 в контексте), тем возведя и ее на вершины богословия. Четвертое Евангелие, как уже было указано, имело значение духовного восполнения синоптиков. В особом озарении Духа, орлиному взору Возлюбленного ученика открывалось в истории земного служения Христова то, что было закрыто для его предшественников. В

повествовании о галилейском служении это касается беседы о Хлебе Животном (6). Но факт не подлежит сомнению: в отличие от галилейской проповеди с ее практическим ударением, Иерусалимские беседы Христа Спасителя имеют резко выраженный догматический характер. Этот факт находит историческое объяснение и, в свою очередь, дает ключ к уразумению дальнейшего течения евангельской истории. Преимущественное внимание к догматическим темам в общении с Иерусалимскими слушателями объясняется особенностями этих слушателей. Понятие «Иудеи» в Ин. отличается богатством смысла: иногда оно относится к жителям провинции Иудеи, в частности, Иерусалима (напр., 11:18–19), иногда оно имеет содержание религиозное (напр., 4:9, 22), но очень часто им обозначаются члены руководящих религиозных кругов в Иерусалиме (напр. 1:19, 24), обыкновенно враждебно настроенные к Господу (напр., 9:22; 19:38; 20:19). Иудеи, в смысле руководителей религиозной жизни в святом городе, были подготовлены к обсуждению высоких догматических тем. Рассказ Лк. И об Отроке Иисусе в Иерусалимском храме в беседе с учителями закона (46) показывает, что с этою средою были у Господа точки соприкосновения, начиная с Его ранних лет. Никодим, влиятельный фарисей ([Ин. 3:1](#)) и член Синедриона (Ин. 7в контексте), принадлежал к этой же среде. Нет оснований искать вне ее и тех иудеев, к которым обращена догматическая беседа гл. 5. С другой стороны, не подлежит сомнению, что та оппозиция, которую Господь встретил в Иерусалиме, была вызвана Его догматическим учением. Это вытекает из таких указаний, как [Ин. 5:16–18](#): Иудеев возбуждает против Господа. Его свидетельство о Себе, как о Сыне Божиим. Это свидетельство составляет самое существо догматического учения Христова, как оно сохранено в Ин.

По содержанию, догматическое учение Христово в Иерусалиме было также сосредоточено на теме Царства. Выше было указано, что это может быть выведено из тех слов, с которых начинается в Ин. первая догматическая беседа, с Никодимом (3:1–3. ср. ст. 5). Но, в отличие от основного ударения галилейской проповеди, Иерусалимские беседы Христовы сосредоточены не на практических условиях стяжания Царства, а на объективных условиях явления Царства. – В беседе с Никодимом узрение Царства обусловлено рождением свыше (3:5). Христианское сознание – надо думать, уже в лице Евангелиста – поняло рождение от воды и Духа в смысле христианского крещения, восходящего, в своем основоположном значении, к заповеди Самого Господа ([Мк. 16:16](#); [Мф. 28:19](#): троичная крещальная формула). Несомненно одно: узрение Царства

в беседе Господа с Никодимом поставляется в связь с действием Духа Святого, Которому принадлежит совершенно исключительное место в догматическом учении Ин, о чем будет речь ниже. Сейчас необходимо отметить, что уже в контексте беседы с Никодимом действие Духа оказывается, в свою очередь, связанным с спасительным служением Сына Человеческого (3:13–15), Он же – Единородный Сын Божий (16). Сошедший с небес Сын Человеческий – Сын Божий отдан Отцом, возлюбившим мир, для спасения мира (16–18). Спасение обусловлено верою (15, 16, 18). Но в понятии мира, которого спасение желает Отец, внимательный читатель улавливает некую полноту: не спасение отдельных единиц, изымаемых из мира, а спасение мира, как целого. Служение Сына Человеческого есть служение жертвенное. Моисеев медный змей прообразует Его вознесение. В греческом подлиннике вознесение обозначается не глаголом, которым обыкновенно выражается в формах страдательного залога вознесение во славе ([Мк. 16:19](#); [Деян. 1:2, 11](#); [1Тим. 3:16](#); ср. [Лк. 9:51](#): в русском переводе неправильно: взятие от мира), а глаголом $\psi\acute{o}\omega$: возносить на высоту. Глагол $\psi\acute{o}\omega$ предполагает, прежде всего, вознесение на крест, которым обусловлено и вознесение во славе. В атмосфере нарождающегося недоверия (ср. 3:2: Никодим приходит ночью), уже в эти ранние посещения Иерусалима воздвигается в конце земного пути Христова древо крестное. Сын Божий – Сын Человеческий спасает мир на кресте. Спасение есть дарование жизни и воскрешение из мертвых. Об этом говорит беседа Христова с Иудеями после исцеления больного (о том, чтобы он был расслабленный, в Евангелии прямо не сказано) в Иерусалиме в Овчей купели (гл. 5). Исцеление больного раскрылось для Евангелиста в значении символического акта возвращения к полноте жизни. Иисус имеет в Себе начало жизни и воскрешает мертвых, как Сын Божий, пребывающий в единении с Отцом. Единение есть единение любви (5:20) и выражается в делании жизни. Беседа возводит нас к тайнам Троичной жизни. Раскрываясь положительно, как тайна любви, единение Отца и Сына, Иудеям недоступное, утверждается отрицательно согласным отвержением самосвидетельства Сына и заключенного в Писаниях свидетельства о Нем Отца. Отвержение Сына, пребывающего в единении с Отцом, есть отвержение Отца (5:31–47).

Ученики и Внешняя Среда

С самого начала, общественного служения Христова, синоптическое

предание отмечает влечение к Господу народных масс. Первое упоминание относится к Капернауму: «дивились учению Его, ибо слово Его было с властью» ([Лк. 4:32](#)). Параллельное место в Мк. (1:22) оттеняет контраст. То же удивление, но: «Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники». В системе Мф. эту оценку народа заключает Нагорная проповедь (7: 29). Одно из разночтений, которое попало и в русский перевод, упоминает наряду с книжниками и фарисеев. Книжники были толкователи и эксперты закона. Фарисеи на основании закона строили жизнь. Господь не отменял закона, но, толкуя закон в духе высших достижений Ветхого Завета ([Мф. 5](#)), Он становился выше закона. Он Сам был свободен и других освобождал от рабства закону. Его сила проявлялась в духовной свободе, и свобода – в учении и чудесах – осуществлялась в любви. Этим объяснялось влечение к Господу народных масс. Тот же Евангелист Лука свидетельствует, что движение масс, стремившихся к Господу, не оставалось заключенным в тесных пределах Капернаума и его ближайших окрестностей (4:37, 42–44). Уже в ранние галилейские дни люди стремились к Господу отовсюду ([Лк. 8:17–19](#); [Мк. 3:7–8](#); ср. [Мф. 4:24–25](#)).

Ученики Христовы пришли к Нему из народа. Первые последователи, как уже отмечалось, были связаны с Иоанном, и на Господа им указал Иоанн (Ин. 1и сл.). Вполне возможно, что повествование Иоанновское и синоптическое о призвании учеников ([Лк. 5:1–11](#); ср. [Мк. 1:16–20](#) [Мф. 4:18–22](#)) относятся к разным моментам. После первой встречи на берегах Иордана, которая, во всей своей значительности, раскрылась для учеников только впоследствии, они были свидетелями Его учения и чудес в Галилее, и лишь тогда, «оставивши все, последовали за Ним» ([Лк. 5:11](#)). Порядок Луки, который, в отличие от Матфея и Марка, сначала помещает чудеса и учение, а затем призвание, – может быть, лишний раз изобличает в Евангелисте заботу о хронологической точности. После исцеления бесноватого, тещи Симоновой и других, одержимых болезнями и нечистыми духами ([Лк. 4:31–44](#)), чудесный улов был последним толчком, которым определилась воля учеников. Можно думать, что призвание мытаря Левия ([Лк. 5:27–28](#)), который в Мк. (2:14) именуется Левием Алфеевым, а в Мф. (9:9) – Матфеем, и в котором предание Церкви видит составителя Первого Евангелия, было тоже подготовлено чудесами и учением. Призвание учеников было выделением учеников из народа. Оно создавало новые связи, которым Господь отдавал предпочтение перед связями кровными ([Мк. 3:21, 31–35](#); [Лк. 8:19–21](#); [Мф. 12:45–50](#)). Кровные связи не расторгались и не исключали духовных связей. Наиболее

выразительным примером является Пречистая Дева. Родившая Его по плоти, Она духовно сопровождала Его на протяжении Его земного пути и соучаствовала в Его скорбях. Но братья уверовали в Него только впоследствии ([Деян. 1:14](#); ср. [Ин. 7:5](#)). Окружающие Господа были связаны с Ним не единством происхождения по плоти, но узами духовными.

Из среды учеников Господь уже в эти ранние галилейские дни выделил двенадцать, которых и нарек апостолами ([Лк. 6:13–16](#); [Деян. 1:13](#); [Мк. 3:13–19](#)). Списки Двенадцати у трех синоптиков совпадают (ср. еще [Мф. 10:2–4](#)) за исключением Иуды Иаковлева ([Лк. 6:16](#)) и Фаддея ([Мк. 3:18](#); [Мф. 10:3](#), где в некоторых рукописях стоит: Леввей, называемый Фаддеем). Возможно, что речь идет об одном и том же лице, имевшем несколько имен, что в древности наблюдалось нередко. Термин «Апостол» в приложении к Двенадцати встречается у всех трех синоптиков ([Мф. 10:2](#); [Мк. 8:30](#)). Один только Лука связывает его с поставлением Двенадцати (6:13). Наименование Двенадцати апостолами включает в себе мысль о возлагаемом на них служении и, в сопоставлении с еврейскими эквивалентами, позволяет видеть в них полномочных представителей Христовых. В Лк. проповедь «на месте равне» (6:17–49), непосредственно связанная с поставлением Двенадцати, раскрывает условия апостольского служения. В Мк. смысл избрания указывается в кратких словах 3:14–15: сообщая Двенадцати власть исцелять больных и бесноватых, Господь определял сущность их служения в том, чтобы они пребывали с Ним и были посылаемы на проповедь. Будучи приближены к Господу преимущественно перед другими учениками (ср. в Мк. 4 различие круга более широкого и более тесного), апостолы были призваны к прохождению того же служения, какое в Галилее проходил Сам Господь.

Воспитание учеников, о котором была речь выше, было воспитанием Двенадцати. Это касается не только проповеди «на месте равне» ([Лк. 6:17–49](#)), обращенной, даже в параллельной редакции Мф. (5–7), к ученикам, из которых в предыдущем отрывке первого Евангелия (4:18–22) названы Петр и Андрей, Иаков и Иоанн, т. е. четыре апостола из числа Двенадцати. Воспитание, как мы видели, проявлялось в чудесах, которые Господь совершал перед учениками. Свидетелями насыщения пяти тысяч ([Лк. 9:12](#), ср. 17; [Мк. 8](#) и сл., 43; [Ин. 6:13](#)) и хождения по водам ([Мк. 6:45–52](#) после указания ст. 30 и сл. и ст. 43, ср. спасение Петра, одного из Двенадцати, в [Мф. 14:28–31](#)) были Двенадцать. При воскрешении дочери Иаировой, кроме родителей умершей, присутствовали Петр, Иаков и Иоанн – тоже из Двенадцати ([Лк. 8:51](#); [Мк. 5:37](#)). Целью воспитания было мессианское исповедание. Мы увидим, что оно вышло из среды Двенадцати.

Выделение Двенадцати было началом организации. Оно получило оправдание в привлечении их к служению. Но привлечение к служению с разделением ответственности служения также содействовало воспитанию, как это и было отмечено выше. Обходя галилейские города и села с благовестием Царства, Господь имел около Себя Двенадцать ([Лк. 8:1](#)). Им сопутствовали женщины, из которых названы три: Мария Магдалина, Иоанна, жена Хузы, и Сусанна (2–3). Они служили Господу и Двенадцати своим именем. Союз Господа и Двенадцати получил уже в эту пору некую материальную организацию. К концу галилейского периода Господь возложил на Двенадцать и самостоятельное служение. Он послал их одних с благовестием Царства ([Лк. 9:1–10](#); ср. [Мк. 6:7–13, 30](#)). Так осуществилась та цель, которую Господь Себе поставил при их избрании. Пребывавшие с Ним, они были отправлены на проповедь (ср. [Мк. 3:14](#)).

Но влечение народных масс, из которых выходили ученики и апостолы, не было единственным отзвуком внешней среды на служение Христово. С самого же начала галилейского периода, мы встречаемся с фактом противодействия. Что вызывало противодействие? Общим ответом на этот вопрос было бы указание на необычность служения Христова. Та же власть, которая, проявляясь в свободе осуществляясь в любви, влекла ко Христу народные массы, отталкивала от Него тех, кто не мыслил жизни вне тесных рамок условностей – бытовых и религиозно-национальных. Противодействие имело разные степени и разные проявления, но глухое и пассивное непонимание земляков и ожесточенная вражда фарисеев проистекали из одного источника. Неприятие пророка в Его отечестве ([Мк. 6](#) [Мф. 13:57](#); ср. [Лк. 4:24](#); [Ин. 4:44](#)) и самозащита фарисейского ритуализма были разными проявлениями – более или менее активными – религиозной косности.

Мы не знаем тех фактов, которые стоят за пророческим обличением галилейских городов в [Лк. 10:13–15](#) (ср. [Мф. 11:20–24](#)). В Лк. обличение составляет часть наставлений, которые Господь, перед началом Своего последнего пути, дает нарочито поставленным семидесяти ученикам при отправлении их на проповедь (10:1–16). Господь обличает те города, которые, в Его Божественном предведении, должны были остаться глухи к проповеди Семидесяти. В их числе – Капернаум. Но положительные сведения мы имеем только о Назарете. Покушение на убийство, о котором свидетельствует Евангелист Лука (4:28–30), было ответом на слово обличение в форме для иудейского слуха особенно непереносимой (стт. 23–27). Но нельзя не отметить, что в списке обличаемых городов [Лк. 10](#) (- [Мф. 11](#)) Назарет не упоминается, и в параллельном свидетельстве о

проповеди Иисуса в Назарете ([Мф. 13:54–58](#) [Мк. 6:1–6](#)) Господь с удивлением отмечает неверие и не творит чудес. Очевидно, отношение земляков было непонимание – глухое и пассивное. Братья и сестры Иисусовы – по всей вероятности, дети Иосифа от первого брака и в семье старшие – не возвышались над общим уровнем (ср. [Мк. 3:21](#)). Земляки противопоставляли им Иисуса и солидаризировались с ними. Это было проявление косности, но враждою оно не сопровождалось. И впоследствии братья примкнули к ученикам (ср. [Деян. 1:14](#); [1Кор. 15:7](#)).

Противодействие резкое и враждебное выходило из среды фарисеев. По Лк., которому, вообще говоря, свойственно стремление ввести общесиноптическое предание в хронологические рамки, можно проследить нарастание вражды. Первое проявление имеет место по случаю исцеления Капернаумского расслабленного. (Книжников и фарисеев, между которыми были и Иерусалимские (5:17), соблазняет прощение грехов, которое Господь даровал расслабленному (21). Второй случай, в контексте Евангелия непосредственно следующий: книжники и фарисеи укоряют учеников за общение с мытарями и грешниками. Христос отвечает словом о больных, которые нуждаются во врачах, и тогда они выдвигают новое обвинение: «ученики Иоанновы постятся часто и молитвы творят, также и фарисейские, а Твои едят и пьют» (30–33). Далее идут два случая нарушения субботы: ученики, проходя полем, срывают и растирают руками колосья, и Господь, в другую субботу, исцеляет в синагоге сухорукого (6:1–11). Параллельные отрывки находятся в системе Мф. в гл. 9 и 12 и в Мк. в гл. 2 и 3. Все три Евангелиста оказываются согласны в том, что исцеление сухорукого было использовано противниками, как материал для обвинения Господа ([Лк. 6:6–11](#); ср. [Мк. 3:1–6](#); [Мф. 12:9–14](#)). Противники – это, в Лк., книжники и фарисеи, в Мк., фарисеи и иродиане. в Мф., фарисеи. Ясно одно: противодействие, встреченное Господом, исходит из кругов ревнителей закона. Последние два случая – наиболее показательные: растирание колосьев было приравнено фарисеями к молотье, запрещенной в субботу, а лечение болезней допускалось в субботу только тогда, когда промедление грозило смертельным исходом. Сухая рука смертью не грозила. В случае с колосьями Господь берет учеников под Свою защиту, а в синагоге, преследуемый недобрыми взглядами подстерегающих Его противников, Сам принимает вызов и сознательно нарушает закон о субботнем покое в толковании книжников. Мы присутствуем при начале борьбы. Косному законническому ритуализму Он противопоставляет ценности нравственные в их преимущественном значении (ср. Лк. би паралл.). В Мф. сохранена

ветхозаветная формула ([Ос. 6:6](#)), в которую облачается это противоположение: «милости хочу, а не жертвы» (12:7; ср 9:13). Сын Человеческий – очевидно, в том же прикровенном мессианском смысле – есть господин субботы ([Лк. 6:5](#); [Мф. 12:8](#); [Мк. 2:28](#)). потому что суббота для человека, а не человек для субботы: ([Мк. 2:27](#)). Употребляя и в этом случае Свое излюбленное наименование, Господь осуществляет в Своем служении и провозглашает для людей принцип духовной свободы, для которой не существует непроходимых границ закона. Конфликт между Господом и фарисеями есть конфликт законнического ритуализма и духовной свободы. Конфликт, возникающий в ранние галилейские дни, не прекращается и в дальнейшем, Евангелист Лука, уделяющий галилейскому служению Христову меньше внимания, чем Его пути из Галилеи в Иерусалим, не сохранил повествования о столкновении между Господом и Иерусалимскими книжниками, пришедшими в Иерусалим, о котором согласно повествуют первые два синоптика ([Мф. 15:1–20](#); [Мк. 7:1–23](#)). В их хронологии этот случай относится к концу галилейского периода, Столкновение, начавшееся по поводу ритуальных омовений, приводит Господа к установлению принципиального положения, что оскверняет человека не то, что в него входит, а то, что из него исходит; не та или иная пища, чистая или нечистая, а побуждения сердца, рождающие грех. Отметим, что и в этом случае (ср. [Лк. 5:17](#)) книжники, вызвавшие конфликт, пришли из Иерусалима ([Мк. 7:1](#); ср. [Мф. 15:1](#), где упоминаются и фарисеи). Принцип, выдвинутый Господом, возвращает нас к случаю исцеления сухорукого: косному ритуализму противопоставляется закон любви и начало духовной свободы.

В повествовании Мк. (3:6) об исцеление сухорукого в субботу, фарисеи действуют в согласии с иродианами. Иродиане, которых наименование происходит от имени тетрарха Галилеи Ирода Антипы, были, очевидно, люди правительственного круга. Встает вопрос: в каком отношении к Господу, в дни Его галилейского служения, находился Ирод Антипа и возглавляемый им аппарат местной государственной власти?

Для ответа на этот вопрос мы не располагаем достаточными данными. В науке было высказано мнение, что Господь стал избегать пределов Галилеи и держаться вместе с учениками в языческих областях Финикии и окрестностей Кесарии Филипповой, опасаясь враждебного отношения Ирода Антипы¹¹. Предположению нельзя отказать в известной доле вероятности. Возможно, что одной из причин, которые определили образ действий Господа в конце Его галилейского служения, и была вражда тетрарха, но главным побуждением, как мы уже видели, была забота о

воспитании учеников в стороне от народного шума, и прямых указаний об отношении Ирода Антипы евангельское повествование не включает. Косвенные данные сводятся к следующим общим соображениям и случайным замечаниям. Ирод Антипа вошел в историю, как виновник смерти Иоанна Крестителя ([Лк. 9:9](#); ср. 3:19–21, и пространное повествование [Мф. 14:1–12](#); [Мк. 6:14–29](#)). Не имеет существенного значения то обстоятельство, что инициатива убийства, принадлежала не самому тетрарху, а его жене и падчерице (ср. [Мк. 6:19–26](#); [Мф. 14:6–10](#)), и что Ирод, по одному из свидетельств ([Мк. 6:20](#)), относился к Иоанну с почтением. Распоряжением об усекновении он принял ответственность на себя и сложить ее не пытался и впоследствии (ср. [Лк. 9](#) [Мк. 6:16](#)). Можно думать, что почтение его к Иоанну не было глубоким. Евангелист Матфей объясняет промедление с казнью политическим расчетом: Ирод «хотел убить Его, но боялся народа, потому что Его почитали за пророка» (14:5). Трудно думать, чтобы этот человек относился к Иисусу Христу иначе, чем к Иоанну. О связи Господа и Иоанна, в Иорданском крещении и во всем служении Предтечи, было сказано выше. Эта связь проявлялась и дальше, когда Господь проходил Свое служение в земле Иудейской неподалеку от Иоанна, и до Иоанна дошел недоуменный вопрос о Том, Кто был с ним при Иордане, и о Ком он свидетельствовал ([Ин. 3:26](#)). В синоптическом предании начало галилейского служения Христова и благовестия Царства поставляется в связь – по меньшей мере, хронологическую – с заключением Иоанна в узы ([Мф. 4:12](#); [Мк. 1:14](#)). Но и узы Предтечи не положили конца его общению с Иисусом. Как мы видели, побуждения, руководившие Иоанном, когда он послал двух своих учеников к Иисусу с недоуненным вопросом: «Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого» ([Лк. 7:19](#); [Мф. 11:3](#)), могут быть понимаемы по-разному. Одно не подлежит сомнению: вопрос Иоанна дал повод для прикровенного Богоявления. Служение Иоанна было служение Предтечи: как, Друг Жениха, он радостно уступил место грядущему Жениху ([Ин. 3:26–30](#)). Эту связь исповедовал и Сам Господь. В Его сознании, конец Иоанна был одною из вех на пути и Его служения (ср. [Мф. 14:13](#)). Отношение Ирода к Иоанну должно было, неизбежно, распространиться и на Грядущего по нем. Не случайно, в редакции Мк., Господь предостерегает учеников против закваски не фарисейской, как у Луки в повествовании о пути (ср. 12:1), не фарисейской и садукейской, как в Мф. (16:5–12), а фарисейской и Иродовой ([Мк. 8:15](#)). В эти ранние дни, по свидетельству того же евангелиста Марка, инициатива вражды принадлежала не Иродианам, а фарисеям (3:6). И служение Двенадцати¹²

вызывает недоумение Ирода, скорее любопытствующее, чем враждебное ([Лк. 9:7–9](#)). Это любопытство будет проявляться и дальше (ср. 23:8). Однако, нельзя забывать, что инициатива всегда – и в дни Страстей – исходила из кругов духовных властей. Светские власти были орудием. Таким орудием мог стать и Ирод. Отношение Ирода, не будучи открыто враждебным, не могло быть и благожелательным. Очень вероятно, что фарисеи, осведомляя Господа о намерении Ирода Его убить ([Лк. 13:31](#)), не погрешали против истины. Эпизод относится к пути, и о нем речь будет дальше. Но, если Ирод немного спустя, действительно, думал наложить на Господа руки, мы не имеем достаточных оснований предполагать, чтобы в его отношении ко Христу произошла существенная эволюция. Изменились внешние условия. В ранние галилейские дни конфликт назревал. Он назрел позже. Его развязка была в Иерусалиме. Но, как мы видели, Иерусалимские книжники были связаны и с Галилеею и в Галилее недобрым взглядом наблюдали за Господом.

Наращение вражды в Иерусалиме изображается в Ин. Напомним ее этапы, о которых уже была речь. Первые знамения Христовы (2:23–25) вызывают беспокойство в руководящих кругах Иудейства. Никодим, принадлежащий к этим кругам, уже в это время не считает для себя возможным придти к Господу иначе, как ночью (3:2). Служение Господа в земле Иудейской неподалеку от Иоанна (3:22–36) обрывается преждевременно, когда Господу становится известно, что успех Его служения, преимущественно перед служением Иоанна, привлекает внимание фарисеев. Он переходит в Галилею (4:1–3). Указание надо понимать в том смысле, что недоброжелательное внимание фарисеев представляло опасность, для которой, в путях служения Христова, еще не настало время. Эта опасность становится совсем реальной после исцеления больного в Овчей купели. Иудеи – очевидно; представители тех же руководящих кругов – негодуют на Господа за нарушение субботы (5:16) и ищут Его убить за усвоение Им Богосыновнего, т. е. Богоравного, достоинства (ст. 18, где, в лучших рукописях, покушение на убийство отмечается впервые). Принятое решение принципиально остается в силе (ср. 7:25; 8:59; 10и сл.). Воскрешение Лазаря будет не более, как последним побуждением привести его в исполнение (11:49–53). Так, уже к концу галилейского периода, ясно обозначается конфликт, который должен привести к Страстям. Несмотря на то, что служение Христово в Иерусалиме протекало вне видимой связи с Его служением в Галилее, отмеченное выше присутствие Иерусалимских книжников в Галилее позволяло предвидеть дальнейшее обострение конфликта и в Галилее.

Галилейский период общественного служения Христова был временем неповторившейся в истории духовной радости. Предвосхищение Царства Божия в делах любви, его предвкушение, как иного бытия, в великих чудесах, ниспровергавших законы природы, были его характерными чертами. Фарисеи с недоумением ставили Господу на вид: «ученики Иоанновы постятся часто и молитвы творят, также и фарисейские, а Твои едят и пьют» ([Лк. 5:33](#)). Ответ Господа о сынах «чертога брачного сохранен у всех трех синоптиков ([Лк. 5:34–35](#); [Мф. 9:14–15](#); [Мк. 2:18–20](#)). Господь не отрицает факта. Но дни поста еще не наступили. Заслуживает внимания, что в Лк. наряду с постом упоминается молитва. Во время последнего пути, тоже в Лк., ученики просят Господа научить их молиться, «как и Иоанн научил учеников своих» (11:1). Просьба учеников подтверждает наблюдение фарисеев. Никакое напряжение не ложилось тенью на духовную радость учеников. Но время радости было недолгое. И Господь не скрывал от фарисеев, а значит, и от учеников, – что придут дни, когда отнимется Жених. Эти дни приближались. Конфликт разрешился в Иерусалиме. Он захватил в своем нарастании и Галилею. К концу радостного галилейского периода развитие отношений приводит к роковой неизбежности кризиса.

2. Явление Мессии

Галилейскому периоду евангельской истории приходит конец тогда, когда ученики устами Петра исповедуют в лице Учителя обетованного Мессию. В общественном служении Христовом это исповедание имеет значение переломной точки. Оно было подготовлено исторически. – Мы только что видели, что на горизонте собирались тучи. Конфликт в Иерусалиме уже дошел до предельной остроты. Не без связи с Иерусалимом осложнялись отношения и в Галилее. Весьма вероятно, что вражда фарисеев рассчитывала найти орудие в лице Ирода. С другой стороны, и воспитание учеников должно было принести свои плоды. Результаты сказались не сразу. Два раза в Евангелии отмечается неразумение учеников. Один случай был приведен выше ([Мк. 6:51–52](#)). Другой непосредственно предшествовал исповеданию. Непониманием слова о закваске ученики показали, что урок двукратного насыщения не дошел до их сознания ([Мк 8:13–21](#)). До времени. Пришел час, и очи учеников открылись.

Перелом совершился у Кесарии Филипповой. Название места

опущено в кратком повествовании Лк. (9:18). Оно восполняется согласным свидетельством Мф. (16:13) и Мк. (8:27). Кесария Филиппова лежала на север от Галилеи, вне иудейских поселений. Выше было указано, что главное побуждение, заставлявшее Господа уходить вместе с учениками в языческие области, было воспитание учеников. Евангелист Лука, вообще уделяющий много внимания молитвенной жизни Господа, отмечает Его молитву и в этот ответственный момент (9:18). Вопрос, с которым Господь обращается к ученикам, имеет у всех трех синоптиков одно и то же содержание: «за кого почитают Меня люди?» (или: толпы, Лк.). В более полной форме Мф. «Меня» поясняется приложением «Сына Человеческого». Больше того, лучшие рукописи не имеют «Меня». «За кого почитают люди Сына Человеческого?» Разночтение несущественное. Третье лицо и в этом случае имеет значение первого. Важно – и это было уже отмечено, – что Господь именуется Сыном Человеческим, и это именование еще не предрешает суждения о Его мессианстве. На вопрос Учителя ученики приводят несколько ответов ([Мф. 16:14](#); [Мк. 8:28](#); [Лк. 9:19](#)). И тогда Господь вопрошает вторично: «А вы за кого почитаете Меня?» Ответ на этот вопрос и заключает мессианское исповедание учеников, как бы оно ни звучало в передаче разных Евангелистов ([Лк. 9:20](#): за Христа Божия; Мк. 8Ты – Христос; [Мф. 16](#): Ты – Христос Сын Бога Живого). Иисус, Сын Человеческий, есть Мессия. В этом исповедании получает выражение то существенно новое убеждение, к которому пришли ученики. Когда они к нему пришли, мы не знаем. На вопрос, обращенный ко всем, Петр отвечает один за всех. Он выражает общее убеждение, хотя бы это убеждение и не было еще высказано в беседах учеников друг с другом. Ублажение Петра, которым Господь отвечает на исповедание в пространной редакции Мф. (16:17–19), подчеркивает его значение. Мессианство Иисуса, в исповедании верующих в Него учеников, есть Божественное основание Церкви, как пути в Царство. Отсюда вытекает важность момента. Но убеждение в мессианском достоинстве Иисуса не ограничивается тесным кругом Двенадцати и даже учеников в более общем смысле слова. В Мк. (9:38–42) сохранен рассказ, имеющий краткую параллель в Лк. (9:49–50), о некоем человеке, не входившем в число учеников, который именем Господа изгонял бесов. Ученики ему запретили, потому что он не ходил за ними. Господь осудил отношение учеников, установивши, при этом, общий принцип: «кто не против нас, тот за нас» (Мк. 9в исправной форме текста) или «кто не против вас, тот за вас» ([Лк. 9:50](#)). Каким именем Господа этот заклинатель изгонял бесов? В стт. 38–39 Мк. это прямо не сказано. Но Господь, развивая свою мысль,

говорит в ст. 41 так: «... и кто напоит вас чашею воды во Имя Мое¹³, потому что вы – Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей». Имя, о котором идет речь в этом обетовании, есть имя Господа, как Христа. В контексте отрывка это заключение распространяется и на стт. 38–39. Заклинатель, не принадлежа к ученикам, держался убеждения, что Иисуса можно именовать Христом.

Явление Мессии есть наступление Царства. О взаимной связи Царства Божия и Мессии было сказано выше. Не случайно в Лк. (9:51), путь Христов из Галилеи в Иерусалим, который должен был привести к Страстям, ставится в связь с исполнением дней Его восхождения. Путь Христов в Иерусалим ведет Его – через Страсти! – к последней точке Его земного служения, которая есть вознесение Его во славу. Слава есть слава Царства. И в конце пути, тоже у Луки (19:11), когда Господь в Иерихоне, в доме Закхея, «был близ Иерусалима», присутствующие «думали, что скоро должно открыться Царствие Божие».

Но воспитание учеников не было закончено исповеданием их убеждения в мессианском достоинстве Учителя. Исповедание, к которому привело воспитание, ставило перед Воспитателем новую задачу. Запретивши разглашение Его мессианства, Господь открыл им тайну мессианского служения, как тайну Мессии страдающего ([Мф. 16:20–28](#), [Мк. 8:30–9:1](#), [Лк. 9:21–27](#)). О предстоящих Ему страданиях Господь говорил не только в Иерусалиме, но и в Галилее в Беседе о Хлебе Животном, в Капернаумской синагоге после насыщения пяти тысяч ([Ин. 6](#), ср. особенно стт. 51–57). Принятие в снедь плоти и крови Сына Человеческого предполагает Его смерть и в смерти – отделение крови от плоти. Но Беседа о Хлебе Животном, сказанная в присутствии народа, превышала, как мы видели, разумение и учеников. После исповедания Петра Господь уже прямо и *одним* ученикам говорит о страданиях Мессии, о Его отвержении вождями народа, о Его убиении, о Его воскресения в третий день. Мысль о страданиях Мессии, хотя и могла быть возведена к Ветхому Завету (ср. [Ис. 53](#)), тем не менее, находилась в полном противоречии с ходячим представлением о Мессии, как земном царе, и ученики были бессильны ее вместить. Непереносимость этой мысли для учеников наилучшим образом свидетельствуется прекословием Петра. Только что исповедовавший в лице Учителя обетованного Мессию, Петр не хочет и слышать о Его страдании. Не исключена возможность, что в словах Христовых он увидел проявление слабости, человеческого изнеможения перед огромностью задачи, и думал поддержать Учителя. Но мысль Петра, в оценке Господа, – не о Божьем, а о человеческом. Господь

называет Петра сатаной ([Мф. 16:23](#); [Мк. 8:33](#)). Можно думать, что Петр в своем прекословии, как и в мессианском исповедании, выражал мнение Двенадцати. Отсюда новая задача воспитания вытекала с принудительной силой. Иисус есть Мессия. Это уже знали ученики. Но путь Мессии есть путь страдания. Этого они не знали и, пока еще, не могли вместить. Новая задача воспитания имела значение практическое. В последовании за Господом путь учеников есть тоже путь страдания. Страдание учеников выражается в словах Христовых образом крестоношения ([Мф. 16:24](#); [Мк. 8:34](#); [Лк. 9:24](#)). Распятие на кресте было обычной римской казнью. По свидетельству современных историков, в дни восстаний, подавлявшихся римлянами с беспощадной строгостью, дерева не хватало для крестов. Осужденный на смерть нес крест на своих плечах. Образ крестоношения есть образ насильственной смерти, к которой будет приводить учеников последование за Христом. Образ был взят из жизни и к Голгофе прямого отношения не имел. Всю свою значительность он приобрел для учеников и неизгладимо запечатлелся в их памяти в свете страстей Христовых. Путь страдания приводит к славе. Мессия есть Царь, но Его воцарение, Его вхождение в славу, обусловлено страданием. В словах Христовых слава есть слава воскресения. Путь учеников получает свое завершение в пришествии Христовом во славу, когда Сын Человеческий постыдится тех, кто постыдятся Его. Предостережение предполагает обетование. Для того, кто не постыдится, последование за Христом есть путь в славу. Стяжание славы в эсхатологическом свершении, в жизни будущего века, предвосхищается и на земле. Загадочное слово о «некоторых из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие» ([Лк. 9:27](#); ср. [Мф. 16:28](#); [Мк. 9:1](#)), слово, которым наш отрывок кончается у всех трех синоптиков, и за которым следует повествование о Преображении, многие толкователи, в древности и в наше время, относили к Преображению. Но Преображение, которое было явлено через несколько дней трем ближайшим ученикам, застало в живых и остальных. В той общей форме, какую это обетование имеет в лучших списках Лк. (см. выше), оно получает смысл в сопоставлении с словом Христовым о Царстве Божием «внутри вас» в том же Лк. (17:21) и с утешением – уже в жизни здешней – учеников, все оставивших в последовании за Господом ([Лк. 18:28–30](#) и паралл.). Царство Божие в этом смысле есть поюстороннее предвосхищение грядущей полноты, мы бы сказали: предвосхищение Царства в Церкви, как его земном аспекте.

Но, если слово Христово [Лк. 9](#) и паралл. и не имеет, в предложенном толковании, прямого отношения к Преображению, тем не менее, нельзя не

отметить, что у всех трех синоптиков повествование о Преображении ([Лк. 9:28–36](#); [Мк. 9:2–13](#); [Мф. 17:1–13](#)) непосредственно следует за мессианским исповеданием, откровением Мессии страдающего и призывом к последованию. Преображение Господне, в контексте Евангелия, есть также явление Мессии. По времени Преображение относится к тому же историческому моменту. Оно имело место, по Мф. и Мк., дней через шесть, по Лк. – приблизительно через восемь дней после призыва к последованию, которым заканчивается предыдущий отрывок. Возможно, что Лука приближенным исчислением времени намеренно исправлял указание своих предшественников, которое могло ввести в заблуждение видимою точностью. Во всяком случае, промежуток времени – небольшой, и смысл явления, как его уразумели ученики и запечатлели в Евангелии, определяется объективно – историческим моментом. Исторический момент был момент явления Мессии.

Место Преображения в Евангелии не указано. Мы знаем только, что оно совершилось на горе. В Церкви утвердилось мнение, что эта гора была Фавор. Это мнение в настоящее время вызывает возражения ученых. Фавор представляет собою небольшую возвышенность, находящуюся в южной Галилее. В новозаветную эпоху на вершине Фавора была крепость, что делало место неблагоприятным для уединения. В противовес традиционной топографии, мнение ученых склоняется в наши дни, в пользу Ермона. Ермон, при большой высоте (ср. «высокая гора»: [Мф. 17:1](#); [Мк. 9:2](#)), создававшей благоприятные условия для полного уединения, расположен к северу от Галилеи. Область Кесарии Филипповой, где ученики исповедали Учителя Мессию, лежит у подножия Ермона. Приурочение Преображения к Ермону отвечает и хронологии события: последующее прохождение Господа через Галилею ([Мк. 9:30](#)) естественно понимать, накануне пути в Иерусалим, как прохождение с севера на юг, не от Фавора к Ермону, а от Ермона к Фавору. Предлагаемая топография не есть единственно возможная. Она тоже не свободна от возражений. Но совокупность данных обеспечивает ей несомненные преимущества перед традиционным пониманием.

Преображение, как явление Мессии, было явлением Его во славе. Светоносная слава была видима в блистании света, в белых ризах, в осенении облака. Облако, упоминаемое у всех трех синоптиков, есть облако славы, наполнявшее скинию (Исх. 40слл.) и храм (3 Царств 8слл.) и являвшее присутствие Божие. Слава Преображения свидетельствуется не одними только положительными указаниями, – она оттеняется и отрицательно, повествованием об исцелении бесноватого отрока под

горою Преображения, которое, опять-таки у всех трех синоптиков, непосредственно связано с рассказом о Преображении ([Лк. 9:37–43](#); [Мк. 9:14–29](#); [Мф. 17:14–20](#)¹⁴). Величайшее явление славы Божией на горе, предельное уничтожение человека – в одержании нечистой силою – под горою. Контраст получил запечатление и в искусстве: достаточно вспомнить картину Рафаэля.

Но, если Преображение и было явлением славы, то ударение в Преображении не на славе, а на страстях. Увидя Господа в славе и с Ним Моисея и Илию, Петр выражает пожелание построить три кущи: одну – для Господа, другие две – для Моисея и Илии. Евангелист Марк, писавший со слов Петра, дает оценку этого пожелания, надо думать, восходящую к самому Петру: «он не знал, что сказать, потому что они были в страхе» (9:6). Эту оценку мы встречаем и у Луки (9:33), которому Мк. было знакомо. Оценка показывает неуместность пожелания. Смысл пожелания заключался в удержании Преображения. Слава Преображения была явлением Царства. Ученики думали, что Царство уже наступило. Они рассчитывали остаться в Царстве вместе с Господом и вместе с Моисеем и Илию, представителями Ветхого Завета: закона и пророков. Ответ на пожелание пришел из облака славы. Как в Иорданском Богоявлении, Отец свидетельствовал о Сыне. Но с свидетельством было связано и повеление: «Его слушайте» (у всех трех синоптиков; с особым ударением на «Его» – [Лк. 9:35](#)). Ученики думали о наступлении Царства. Глас Отца направлял их мысль к учению Сына. Учение Сына перед Преображением было учение о Мессии страдающем и о последовании учеников в страдании. Гласом Отца закончилось Преображение. Но и до того Моисей и Илия, явившиеся во славе, говорили с Господом «об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк. 9 без параллелей в Мф. и Мк.). А, спускаясь с горы, Господь связал учеников молчанием до Своего воскресения из мертвых. Воскресение из мертвых предполагает страдание и смерть, и Господь не упустил случая это еще раз подчеркнуть ([Мф. 7:9–13](#); [Мк. 9:9–13](#); ср. [Лк. 9:43–45](#)).

Сказанным определяется смысл Преображения, как явления славы в предварении Страстей. Он возвращает нас к откровению Мессии у Кесарии Филипповой. Мысль – та же: путь Мессии есть путь страстей. Страсти приводят к славе. Но ударение – на Страстях. Это понимание закрепилось и в церковном сознании. В кондаке Преображения Церковь воспевает: «на горе преобразился еси, и яко же вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша, да егда Тя узрят распинаема, страдание уразумеют вольное».

Преображение Господа перед учениками – тремя ближайшими, наиболее способными уразуметь его смысл – продолжало дело их воспитания. Случай с бесноватым отроком под горою Преображения показал, насколько оно было нужно. Ученики, оставшиеся у подножья горы, не могли изгнать беса по недостатку веры ([Мф. 17:19–22](#) и паралл., ср., особенно, [Мк. 9:23](#), в любой форме текста, а также [Лк. 9:40–41](#)). Была ли она сильнее у тех троих, которые вместе с Ним были на горе? Воспитание продолжалось и дальше (ср. [Мк. 9:9–32](#)).

3. Путь на Страсти

Место и время

О последнем пути Христа Спасителя из Галилеи в Иерусалим говорят все три синоптика. В [Мф. 19–20](#), [Мк. 10](#) упоминается прохождение Господа Заиорданскую страну или Переею, областью, которая лежала на восток от Иордана. В Мк. (10:1), текст которого дошел до нас в нескольких разночтениях, Заиорданская страна упоминается наряду с Иудеею. В [Мф. 19](#) правильный перевод ст. 1 был бы «...пришел в пределы Иудейские за Иорданом». При этом, если исцеление Иерихонского слепца ([Мк. 10:46–52](#); [Лк. 18:35–43](#), не одного, а двух по [Мф. 20:29–34](#)) совершилось уже в пределах Иудеи в собственном смысле, мы не можем с точностью установить, относятся ли другие эпизоды к Перее, или к Иудее, говоря точнее: когда Господь перешел из Перее в Иудею. Ясно одно: путь Господа ведет в Иудею, с полной точностью – в Иерусалим. Переею Он проходит, избегая Самарию, лежавшую на запад от Иордана, между Галилеею и Иудеею, направляясь в Иерусалим. Косвенно, к пути Христову – еще в пределах Галилеи – могут относиться и такие указания первых двух Евангелистов, как [Мк. 9:30, 33](#), [Мф. 17:22–24](#): Господь проходит через Галилею и, проходя, достигает Капернаума. В плане Лк. параллельный отрывок (9:43–50) не входит в повествование о пути, но в нем нет и упоминания Капернаума. Неизбежность пути вытекает и из явления Мессии, как Мессии страдающего. Страдания Мессии – в Иерусалиме, куда Ему и надлежит идти (с полной ясностью: [Мф. 16:21](#)).

С особым вниманием и ясностью, не допускающею перетолкования, повествует о пути Евангелист Лука. Пути Христову из Галилеи в Иерусалим в Третьем Евангелии посвящен большой отрывок (9:51–19:28). Указания вступительное (9:51) и заключительное (19:28) подкрепляются

повторными напоминаниями на протяжении всего отрывка, (ср. 9:52, 57; 10:1, 38; 13:22; 14:25; 17:11; 18:31–35; 19:1, 11). В построении Лк., отрывок, содержащий повествование о пути, представляет самостоятельную часть, превышающую по объему другие части.

Для того, чтобы составить себе представление о топографии и хронологии пути, надо ясно помнить его цель. Выше было отмечено, что цель пути (9:51), есть вознесение и явление славы. Но вознесение, как конечная цель, предполагает ближайшую цель. И эта ближайшая цель есть Страсти. Путь Христов есть путь на страсти. Это подтверждается отдельными указаниями, повторяющимися по мере приближения к Иерусалиму все с большею и большею настойчивостью (ср. 12:49–50; 13:31–35; 17:25). Особое значение имеет притча о минах (19:12–27), сказанная в Иерихоне накануне Торжественного Входа. Окружающие Господа ждали немедленного явления Царства, и Господь отвечает на их ожидание притчею о человеке высокого рода, которому прежде утверждения в царстве надлежит еще отправиться в далекую страну. Понимание пути Христова, как пути на Страсти, не позволяет видеть в отрывке [Лк. 9:51](#)–19 повествования о повторных путешествиях Христовых, как это часто проводится в попытках научного построения евангельской истории. Коль скоро была поставлена цель, путь Христов в Иерусалим мог быть только однократным. Он не допускал отклонений.

Какие части Палестины прошел Господь во время Своего пути? О прохождении Его через Перею свидетельствуют, как мы видели, первые два синоптика ([Мф. 19:1](#); [Мк. 10:1](#)). В Лк. в параллельном отрывке Перея не упоминается. Сопоставление Лк. с первыми двумя синоптиками позволяет относить к Перее часть эпизодов, составляющих содержание гл. 18 (18–30). При условии однократного пути, прохождением через Перею исключается путь через Самарию. В Лк. повествование о пути открывается эпизодом 9:51–56. Самарянское селение, куда Господь перед Своим лицом отправил вестников для приготовления пути, отказалось Его принять, потому что жители увидели в Нем паломника. Случай не был исключительным. Будучи враждебны иудеям (ср. [Ин. 4:9](#)), самаряне чинили препятствия иудейским паломникам, проходившим через Самарию. Господь останавливает гнев Иакова и Иоанна¹⁵ и направляет путь «в другое селение». Из того, что только что было сказано, с несомненностью вытекает, что «другое селение» не было самарянское, иначе говоря, отказ самарянского селения побудил Господа изменить первоначальное намерение и отступить от намеченного маршрута. За исключением южной части Самарии, где благовестие Христово было с

любовью принято в начале галилейского периода Его служения ([Ин. 4](#)), Самария, как целое, оказалась не затронутой Его проповедью. Распространение Христианства в Самарии совершилось в начале Апостольского Века трудами Филиппа, одного из Семи ([Деян. 8](#)), после убиения Стефана. Большую часть эпизодов, принадлежащих в Лк. к повествованию о пути, надо относить к прохождению Господа через города и села Галилеи. Это вытекает из таких указаний, как 13:32–33 (область Ирода, тетрарха Галилеи) и 17, 11 (путь между Самарией и Галилеею, по всей вероятности, на территории Галилеи по направлению к Иордану, т. е. с запада на восток). К Галилее, в частности, к Капернауму, представляется возможным отнести большой отрывок [Лк. 11:14–13:9](#). Отрывок составляет одно целое, но не содержит указаний места и времени. Тем не менее, вступительный эпизод, исцеление бесноватого, приписываемое недоброжелателями силе Вельзевула, князя бесовского (11:14–15 и слл.), возвращая нас к нареканиям книжников Мк. Зи слл., дает исходные точки для локализации отрывка. В контексте Мк. (ср. 1:21, 23; 2:1, должно быть, 3:1) нарекания книжников должны были иметь место в Капернауме. Как уже было указано, пребывание Господа в Капернауме после исповедания Петра и Преображения, упоминаемое в Мф. (17и слл.), и Мк. (9 и слл.), может относиться к пути. Что путь Христов лежал через Капернаум, косвенно подтверждается и пророческим обличением [Лк. 10:15](#). Наряду с Капернаумом обличаются и другие непокорные города (ср. весь отрывок 10:10–15). Обличение городов составляет часть наставлений Семидесяти, которых Господь в начале пути нарочито поставляет и посылает «пред лицом Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти» (10:1). Обличение предполагает отвержение Семидесяти в галилейских городах. Иначе говоря, миссия Семидесяти должна была захватить и галилейские города, во всяком случае, некоторые. Но Семьдесят предваряли путь Христов, надо думать, так же точно, как те вестники, которые были отправлены Господом в самарянское селение. Пророческое обличение может относиться к противлению галилейских городов не только благовестию Семидесяти, но и слову Самого Господа на Его пути в Иерусалим. Этот путь начинался в Галилее. В основном топография пути ясна: начинаясь в Галилее и минуя Самарию, он приводил Господа в Иудею заиорданскую страну.

Остается вопрос о согласовании – и в этой части евангельской истории – синоптиков и Ин. Речь идет об отрывке [Ин. 7–10](#). Отрывок относится к Иерусалиму. Отсутствие внутренних граней и, наоборот, очень четкая грань 10:40–42, которою отрывок заканчивается, позволяет

говорить не о нескольких кратковременных, но об одном продолжительном пребывании Христовом в иудейской столице. К какому моменту евангельской истории может быть отнесено это пребывание? Прежде всего, не подлежит сомнению, что это пребывание Господа в Иерусалиме не было Его последним посещением святого города. О Торжественном Входе в Ин. повествуется только в гл. 12. С другой стороны, совершенно несомненно, что отрывок [Ин. 7–10](#) не может относиться и к галилейскому периоду общественного служения Христова. В контексте Евангелия, отрывок стоит после насыщения пяти тысяч ([Ин. 6 Лк. 9:10–17](#)). Его естественно мыслить и после перелома евангельской истории. Беседа о Хлебе Животном вызывает соблазн иудеев и отпадение некоторых учеников ([Ин. 6:59–66](#)). На вопрос, обращенный к Двенадцати, не хотят ли и они отойти, Петр отвечает исповеданием (67–69): «... мы уверовали и познали, что Ты – Святой Божий». Русский перевод: *Христос, Сын Бога Живого* есть наименование Мессии. «Уверовали и познали» – по самому смыслу греческих перфектных форм, звучит, как ссылка на убеждение, к которому пришли апостолы, и которое прочно укоренилось в их сознании. Исповедание Петра Ин. бестественно понимать, таким образом, как повторное. Синоптическое исповедание им предполагается. Тем самым, определяется хронология отрывка [Ин. 7–10](#) – пока в общих чертах: после явления Мессии и до Торжественного Входа. В хронологии синоптиков на этот период времени падает путь на Страсти. Мы видели, что путь на Страсти мог быть только однократный. К этому можно добавить: он не допускал и длительных перерывов и остановок. Единственное исключение можно мыслить в начале. В Лк. 10 повествуется о возвращении Семидесяти с отчетом о выполнении возложенного на них поручения. Это поручение предполагало некоторый промежуток времени. Можно думать, что встреча произошла в условленном месте. Что делали Господь и Двенадцать во время миссии Семидесяти? Лк. об этом молчит. Ответ может быть почерпнут из Ин., если мы: поставим отрывок [Ин. 7–10](#) в [Лк. 10](#) между стт. 16 и 17. Во время миссии Семидесяти Господь, и с Ним Двенадцать, ходили в Иерусалим. Таким образом, согласование синоптиков и Ин. оказывается не только возможным – в этих частях, как и в других, – но и существенно дополняет наши сведения об этом периоде евангельской истории.

Следы отлучки Господа в Иерусалим перед началом пути можно найти и в Лк. К этому моменту относится отрывок [Лк. 10:38–42](#), повествующий о пребывании Господа в доме Марфы и Марии. Из Ин. 11 вытекает, что селение Марфы и Марии была Вифания, расположенная

стадиях в пятнадцати (около 2,5 километров) от Иерусалима ([Ин. 11:18](#)). Трудно допустить, чтобы Господь был в Вифании и не был в Иерусалиме, и столь же не представимо, как мы это не раз уже отмечали, чтобы Господь достиг цели пути и снова возвратился в Галилею. Очевидно, в рамках Лк. для эпизода 10:38–42 места нет, и указание ст. 38: «в продолжение, пути их», в случае буквального понимания, создавало бы непреодолимые трудности. Эти трудности устраняются, если мы относим эпизод [Лк. 10:38–42](#) к посещению Господом Иерусалима перед началом пути. Евангелист Лука, обходя молчанием это посещение подобно тому, как он обошел и другие, дал место эпизоду в доме Марфы и Марии ради того внутреннего смысла, который в нем раскрывается и поместил его приблизительно в то время, к которому он относится.

Хронологически, путешествие Господа в Иерусалим в [Ин. 7–10](#) определяется теми вехами, которые даны в самом отрывке. Прибытие Господа в Иерусалим относится к празднику Кущей ([Ин. 7:2, 8–11, 14, 37](#) и сл.), который совершался, по нашему счету времени, в конце сентября – начале октября. Из Ин. 10 мы видим, что Господь оставался в Иерусалиме до праздника Обновления, приходившегося в половине декабря, когда враждебное отношение иудеев заставило Его уйти в заиорданскую страну (10:39–40). Таким образом, содержание [Ин. 7–10](#) занимает промежуток времени от конца сентября – начала октября до половины декабря. Для построения хронологии евангельской истории этот вывод имеет большое значение. Но достигнутое нами согласование синоптиков и Ин. имеет предварительный характер.

Если мы допустим, что весь отрывок 7–10 умещается в [Лк. 10](#) между стт. 16 и 17, мы должны допустить и то, что Господь из Перее (ср. [Ин. 10:40–42](#)) в непродолжительном времени возвратился в Галилею. Евангелист Иоанн, проходя молчанием возвращение Господа в Галилею, повествует в гл. 11 о воскрешении Лазаря. Событие происходит в Вифании, в ближайших окрестностях Иерусалима (11:1, 18 и сл.). Известие о болезни Лазаря до Господа доходит вне Иудеи ([Ин. 11:6–7](#)). Где именно? На этот вопрос Евангелист ответа не дает. Галилея не исключена. Но молчание Евангелиста, естественно, направляет внимание читателя к последнему топографическому указанию 10:40. Это указание относится к Перее. В Перее Господь был в конце пути. По сопоставлению с Мф. и Мк. мы отнесли к Перее отрывок [Лк. 18:18–30](#) (с большею или меньшею приближенностью). Если бы воскрешение Лазаря относилось к этому времени, мы были бы вынуждены допустить, что Господь в конце пути из Перее отлучался в Вифанию, оттуда скрылся на некоторое время в

Ефраим, город близ пустыни ([Ин. 11:54](#)) и только после этого – с возвращением или без возвращения в Перею – продолжал Свой путь в Иерусалим через Иерихон ([Лк. 18:35–19:28](#); [Мф. 20:29–34](#); [Мк. 10:46–52](#)) и Вифанию ([Лк. 19](#) и слл., Мк. 11и слл., ср. Ин. 12и слл.). Однако, это согласование представляло бы ту трудность, что предполагало бы; длительный перерыв в самом конце пути Христова, при том такой, во время которого Господь, направлявший Свой путь в Иерусалим, оказался бы в ближайших окрестностях иудейской столицы. Нужно признать, что для такого перерыва; невероятного по существу, нет и места в хронологических рамках Лк. Остается предположить, что Господь не успел еще возвратиться из Переи в Галилею, когда был вызван к умирающему Лазарю. Тем самым, отлучка Господа из Галилеи, к которой относится отрывок [Ин. 7–10](#), естественно, распространяется и на отрывок [Ин. 11:1–54](#). и евангельские тексты, относящиеся к пути на Страсти, располагаются в следующем порядке: [Лк. 10:1–16](#), [Ин. 7:1–11:54](#), [Лк. 10:17–19](#)(с поправкою, предложенною выше. относительно [Лк. 10:38–42](#), и с привлечением параллелей из [Мф. 19–20](#) и [Мк. 10](#)).

Предлагаемое согласование синоптиков и Ин. не представляет хронологических трудностей. Страсти Христовы, которыми отмечена Его последняя Пасха в Иерусалиме, связаны с воскрешением Лазаря более внутренне, чем внешне, поскольку сам Евангелист отмечает после воскрешения Лазаря и до наступления Пасхи удаление Господа в Ефраим ([Ин. 11:54–57](#)). Сколько времени Господь оставался вне ближайших окрестностей Иерусалима, Евангелист не говорит. Но мы вправе допустить, что Господь удалился в Ефраим ранее марта месяца, когда приходилась иудейская Пасха. Датировка воскрешения Лазаря первой половиною февраля не вызвала бы серьезных возражений. Если пребывание Господа в Ефраиме было непродолжительное, и из Ефраима Господь возвратился в Галилею, где и произошла Его встреча с Семьюдесятью по окончании возложенного на них служения. – мы должны будем допустить, что отлучка Господа из Галилеи, а значит, и миссия Семидесяти, продолжалась от конца сентября – начала октября не до половины декабря, как мы первоначально предполагали, а до половины февраля. Это удлинение, не вызывая возражений по существу, позволяет привести к единству повествование синоптическое, с одной стороны, и Иоанновское, с другой стороны. Мало того. Оно умножает исходные точки для построения хронологии последнего пути Христова из Галилеи в Иерусалим. О своем намерении идти в Иерусалим Господь говорит ученикам в начале осени. Тогда Он посылает вестников в самарянское

селение ([Лк. 9:51](#) и слл.). Это было, вероятно, в сентябре прежде миссии Семидесяти и отлучки Господа в Иерусалим на праздник Кущей ([Ин. 7](#)), который приходился в конце сентября – начале октября. Предлагаемая датировка [Лк. 9:51](#) и слл. находится в согласии и с тем обстоятельством, что насыщение пяти тысяч естественно мыслить весною, поскольку в Евангельском повествовании упоминается зеленая трава ([Мк. 6:39](#); ср. [Ин. 6:10](#)) и приближение Пасхи ([Ин. 6:4](#))¹⁶: Пребывание Господа в странах Тирских и Сидонских, опущенное в Лк. и поставленное в Мк. (7:24–30) и Мф. (15:21–29) после насыщения пяти тысяч и прежде исповедания Петра и Преображения. дает недостающие вехи, которые приводят нас через летние месяцы к началу осени. В сентябре Семьдесят отправляются на проповедь, а Господь отлучается в Иерусалим и остается в отсутствии до половины февраля. Путь Христов в собственном смысле слова начинается в половине февраля и кончается в марте за шесть дней до Пасхи ([Ин. 12:1](#)).

Течение событий (история фактическая)

Начало пути отмечено привлечением новых учеников. Об этом говорят три встречи, рассказанные в [Лк. 9:57–62](#). Последование за Христом требует всецелого самоотречения в благовествовании Царства и в стяжании Царства. Семьдесят призваны также благовествовать Царство ([Лк. 10:9–11](#)). О Семидесяти сказано, что Господь их избрал. Греческий глагол ([Лк. 10:1](#)) недостаточно ясен, чтобы мы могли сказать, мыслится ли в нем привлечение новых учеников или выделение особой группы из числа прежних учеников. Последнее более вероятно. Как бы то ни было, поставление Семидесяти, как, и призвание новых учеников, было связано с началом пути на Страсти, Земное служение Христово приближалось к концу. Наступали последние решающие сроки, и течение событий ускорялось.

Служение Семидесяти заключалось в подготовке пути Христова. В Евангелии это прямо не сказано. Но о миссии Семидесяти Лука употребляет то же выражение: «послал пред лицом Своим». Какое он только что (9:52) употребил о вестниках, отправленных Господом в селение самарянское. Тожественное выражение в близком контексте предполагает тожественное поручение. Задача вестников была «приготовить для Него». Как уже было указано, мы имеем основание утверждать, что Семьдесят приготавливали путь Христов по Галилее. От первоначального намерения захватить в Своем пути и Самарию Господь

отказался после того, как самаряне отвергли посланных им вестников. Об этом было сказано выше. Приготовление пути заключалось в приготовлении делателей. Делатели – не те, кого посылает Господь. Служение Семидесяти – временное и кратковременное. Они должны молить «Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» ([Лк. 10:2](#)). Служение Семидесяти, может быть, и не выходило за пределы галилейского служения Христова. Мы уже видели, что Семьдесят были в Капернауме, который был исходною точкою благовестия Господня в Его галилейские дни. Они продолжали дело Христово. А поставляемые ими делатели должны были подготовить Его последний путь. Восходя на Страсти, Господь вел Свой плуг по трижды вспаханной почве.

Отправив на проповедь Семьдесят, Господь отлучился в Иерусалим. С Господом были Двенадцать. Упомянутые в [Ин. 7–10](#) ученики представляют собою некую группу, пребывающую с Господом (ср. 9:2; 11:7–16). В Иерусалиме и его окрестностях у Господа были отдельные последователи, вроде Никодима, Иосифа Аримафейского и семейства в Вифании. Мы ничего не слышим о какой бы то ни было организованной группе. С другой стороны, в [Ин. 11:16](#) прямо упоминается Фома, принадлежавший к Двенадцати.

Как понимать посещение Господом Иерусалима в начале пути на Страсти, который должен был привести Его в Иерусалим? Мы видели, что путь на Страсти мог быть только однократным, и это убеждение было нашею исходною точкою при суждении о топографии и хронологии пути. Не является ли посещение Господом Иерусалима в начале пути уклонением от поставленной цели, невероятным по существу и противоречащим предложенному выше пониманию последнего пути Господня? Ответ на это недоумение дает евангелист Иоанн. Ему было известно, что Господь не шел в Иудею, а, значит, и в Иерусалим, из опасения иудеев, которые «искали убить Его» (7:1). Братья побуждают Его идти в Иерусалим на праздник Кущей, для того, чтобы явить Себя ученикам (ст. 3), а с ними и миру (ст. 4). Евангелист объясняет этот совет неверием (ст. 5). Мы не имеем основания подозревать провокации. Братья к Господу не враждебны. Они не верят в Него, как в Мессию. Мы уже видели, что молва о мессианстве Иисуса вышла за тесные пределы Его учеников. Она не могла не коснуться и братьев, и братья ищут доказательств. Без доказательств они не поверят. Побуждая Господа идти в Иерусалим, они думают о явлении Его, как Мессии. И их предложение Господь отвергает. Его «время еще не настало» (ст. 6, ср. 8). Русское слово «время» в ст. 6 и 8 в греческом означает: срок. Но в данном случае его

едва ли можно понимать иначе, чем греческое – час – в 7:30; 8:20, который обозначает час Страстей (ср. еще 2:4). Этот час тогда еще не пришел. Его наступление есть начало Страстей (ср. 12:23; 13:1). Господь потому не идет в Иерусалим, как Мессия, что еще не наступил Его срок, не пришел час Страстей. Его всенародное явление в Иерусалиме, как обетованного Мессии, будет явлением Мессии на Страсти. Оно совершится только в конце пути, как достижение его цели. В отличие от явного обнаружения Мессии, посещение Господом Иерусалима в начале пути есть посещение неявное, как это и сказано со всею ясностью в [Ин. 7:10](#). В ст. 26 русское слово «явно» есть перевод греческого слова, которое значит «открыто», «дерзновенно». Оно относится к свидетельству, не к явлению. И открытое слово Христово понимается по-разному. До прямого признания Его мессианства еще далеко. Мы стоим перед фактом недоумения (ср. стт. 27–31 и 40–43 и, особенно, 10:24). Мы можем подвести итоги. Посещение Господом Иерусалима в начале пути было бы отступлением от Его первоначального намерения и противоречило бы нашему пониманию пути, если бы Он пришел туда, как Мессия. Пришедши «не явно, а как бы тайно» (7:10), – в толпе паломников на праздник Кущей, – Он пришел так же, как Он приходил и раньше по случаю иудейских праздников (ср. [Ин. 2:23](#); 5:1), начиная с юных лет (ср. Лк. 2и сл.). Он оставался верен благочестивому обычаю, который неукоснительно соблюдался в доме Иосифа. Продолжительность миссии Семидесяти позволила Ему на этот раз дольше задержаться в иудейской столице и вообще вне пределов Галилеи.

Хотя Господь и пришел в Иерусалим как простой паломник, встреча с людьми, Его знавшими и о Нем наслышанными, неизбежно вызвала Его на учение. Учение Господа в Иерусалиме, как и в Его раннейшие посещения, вращается вокруг догматических тем. Оно отличается особенностями, характерными для Ин. вообще, но, преимущественно, для сохраненных в Ин. Иерусалимских бесед Спасителя. Слова Христовы, или даже одно Его присутствие, то впечатление, которое Он производит, та молва, которая Его окружает (7: 14; 8:12; 10:18), вызывают недоумение иудеев (ср. 7:15; 8 и сл., 10и сл.). Недоумение есть повод для учения. Но учение никогда не исчерпывает недоумения. Оно возбуждает новые вопросы и оставляет непонимание – часто враждебное (ср. 7:35–36; 8:57–59; 10:39). Многие стало ясным впоследствии в опыте Страстей. Это, в равной мере, касается явления Мессии в Страстях (8:28), предварения славы в воскрешении Лазаря ([Ин. 11](#) ср., особенно, стт. 4, 40), как прообразе воскресения Христова, ниспослания Св. Духа, обусловленного прославлением Иисуса

через Страсти (7:37–39), утверждения на жертвенном подвиге Пастыря нового союза Его овец (10:1–18). По содержанию, учение Господа в Иерусалиме и его окрестностях – учение словом и учение делом – являет противоположение Его и мира (7–8, ср., особенно, 8:21–23) и возводит это противоположение к противоположению двух отцов: Бога, как Отца Иисуса, и дьявола, как отца иудеев (8:38–44). Послушание дьяволу, как отцу, выражается в рабстве греху. В доме Божиим присутствие раба есть случайность. Сын освободит раба (8:31–36). Освобождение есть спасение, т. е. утверждение Царства – основная тема Ин. и всего благовестия Христова, – но в контексте отрывка ударение лежит на контрасте. Преодоление контраста через Страсти ведет к установлению на месте старого союза иудейства нового союза Доброго Пастыря и Его овец (9–10), и в воскрешении Лазаря (11), которое оказывается ближайшим поводом к Страстям и прообразует воскресение Христово, дается предвосхищение славы, в которую Господь войдет через Страсти.

Посещение Господом Иерусалима повело сначала к обострению, а затем и к разрешению конфликта. Первое покушение на убиение Господа – еще в первый период Его служения – было вызвано исцелением больного в Овчей купели (ср. 5:18). Намерение иудеев не было случайным и мимолетным. Оно обусловило образ действий Господа (7:1). В народных массах отношение к Господу было тоже не одинаковое (7:12). На него, во всяком случае, влияло отношение руководящих кругов (ст. 13). Покушение их на убийство было памятно иерусалимлянам (7:25–26). Не знавшие о нем (стт. 19–20) принадлежали, очевидно, к паломникам, пришедшим издалека. Обострение конфликта выражается в повторных покушениях побить Господа камнями. Первое отмечено в 8 после того, как служители Синедриона, посланные взять Его (7:32), не посмели наложить на Него руки (7:46–52). В нарастающем конфликте Господь, в недрах самого Синедриона, имеет робкого защитника в лице верного Ему Никодима.

Возможно, что к этому же времени относится случай с женою, взятой в прелюбодеянии и приведенной к Господу ([Ин. 8:1–11](#)). В науке не существует сомнения в том, что весь отрывок [Ин. 7:53–8:11](#), отсутствующий почти во всех древних рукописях и неизвестный древним восточным толкователям, не составлял изначальной части Ин. Встречаются рукописи Нового Завета – тоже поздние, – в которых этот отрывок помещается в Лк. или в Мк., но его обычное место – в Ин. Возможно, что оно объясняется контекстом. Грех женщины был грех плоти. К Господу ее привели фарисеи и книжники (8:3), и в начале Своей речи, следующей непосредственно за прорекаемым отрывком, Господь

говорит фарисеям (ср. стт. 13–14): «вы судите по плоти, Я не сужу никого» (8:15). Господь не осудил грешницу. Но очень возможно, что за отрывком укрепилось его теперешнее место в Ин. и потому, что эпизод, несомненно исторический, относится по времени к посещению Господом Иерусалима в начале пути. Это могло быть известно носителям церковного предания, к которым и восходит текст Ин. в его теперешнем составе. При таком решении текстуальной проблемы, провокационный вопрос книжников и фарисеев был бы дальнейшим проявлением того нарастающего конфликта, которым отмечено пребывание Господа в Иерусалиме. Книжники и фарисеи поставили Господа перед альтернативой: или высказаться против Моисея (8:5), или произнести приговор, на который Он не имел формального права. Господь избрал третью – противниками не предусмотренную – возможность: Он перенес решение вопроса в плоскость моральных оценок и отношений (7и слл.). Он так же поступит и впоследствии, когда, – тоже в Иерусалиме, но уже накануне Страстей, – Его противники поставят Ему провокационный вопрос о подати Кесарю ([Лк. 20:20–26](#) и паралл.).

Отрывок [Ин. 9–11](#) отмечен дальнейшим углублением конфликта. Первое возмущение против Господа после исцеления больного в Овчей купели ([Ин. 5](#)) было осложнено тем, что Господь открыто усвоил Себе богосыновнее, т.е. богоравное, достоинство, но свою исходную точку вражда иудеев имела нарушение закона о субботнем покое ([Ин. 5:16–18](#), ср. 9–12). В исцелении слепорожденного ([Ин. 9](#)) поводом к выступлению фарисеев против Господа было, опять-таки, нарушение субботы (ср. 14–16). Но обострение конфликта сказывается в том, что иудеи, – очевидно, руководящие круги в Иерусалиме, – начинают планомерную борьбу против признания в лице Иисуса обетованного Мессии (9:22). Верующих в Него, как в Мессию, они отлучают от синагоги. Эта судьба постигает и исцеленного слепорожденного (9:34). Отвергнутый фарисеями, он остается со Христом (стт. 35–38). За исцелением слепорожденного следует второе покушение побить Господа камнями (10:31–33, 39). Оно вызвано свидетельством Господа о Его единении с Отцом (ст. 30), в котором иудеи усматривают богохульство (ст. 33). Уклоняясь от преждевременной смерти, Господь уходит в Перею (10:39–40), но избегнутая опасность остается в памяти и учеников (11:8), и когда Господь собирается к умершему Лазарю, Фома, один из них, говорит другим (11:16): «идем и мы, чтобы умереть с Ним». «С Ним» значит не «с Лазарем», а «с Иисусом». Опасность представлялась неминуемой. В известном смысле, Фома был прав: воскрешение Лазаря имело значение кризиса. Оно побудило Синедрион,

по инициативе первосвященника Каиафы, принять решение. Решение было: убить Иисуса ([Ин. 11:45–53](#)). Это решение существенно отличается от предыдущих покушений побить Господа камнями. Оно предложено главою иудейской теократии и принято Синедрионом, хотя бы и в частном, а не формальном заседании. Дальнейшее развитие событий будет не более, как исполнением. Нараставший в Иерусалиме конфликт дошел до своего естественного завершения. Отныне путь Мессии в Иерусалим может быть только путь на Страсти. Но существенно новое в решении Синедриона была не только его окончательность. Заслуживает внимания мотивировка. Мы уже видели, что, начав с защиты субботы, иудеи повели с Господом борьбу, как с Мессией и Сыном Божиим, и верующих в Него отлучали от синагоги. После воскрешения Лазаря, о субботе и вовсе нет речи. Устранить Иисуса, необходимо для того, чтобы прекратились Его знамения. Иначе, «все уверуют в Него, и придут римляне, и овладеют и местом нашим, и народом» (11:47–48). Восстание Синедриона есть восстание против веры в Иисуса, как Мессию и Сына Божия, и во имя земных, национальных интересов. Оно есть открытое восстание мира против Бога.

В собственном смысле слова, путь Христов на Страсти начинается по возвращении» Господа из Иудеи в Галилею. Как уже было сказано, повествованию о пути посвящен в Лк. большой отрывок 9:51–19:28, составляющий вторую часть Евангелия. Но ударение евангелиста в этом отрывке лежит не на фактах, а на учении, и материал, которым мы располагаем, дает основание для общей характеристики исторического момента, не позволяя воспроизвести события в их последовательности. Общая характеристика момента и составляет нашу ближайшую задачу. Две области человеческих отношений выступают в этой общей характеристике с достаточной ясностью: Господь и ученики; Господь и внешняя среда. Отношение Господа к ученикам определялось, во-первых, условиями момента, во-вторых, состоянием учеников. Господь шел на Страсти. Светлые дни раннего Галилейского служения, когда сыны чертога брачного не могли поститься, потому что с ними был Жених (ср. [Лк. 5:33–35](#) и парал.), отошли в далекое прошлое. Отблеск Царства погасал во мраке подходившей к развязке трагедии. Пред лицом трагедии, ученики обнаружили свою немощь. Еще недавно они спорили между собою, кто больше. Краткое упоминание Лк. (9:46–48) имеет более подробную параллель в Мк. (9:33–37). И в том, и в другом случае спор о старшинстве непосредственно следует за повторным предсказанием Страстей ([Лк. 9:44–45](#), ср. [Мк. 9:30–32](#)). Противоречие – вопиющее. Господь поучает

учеников на примере ребенка. Нemoщь учеников проявляется и дальше, когда путь Учителя приближается к концу. В контексте Лк., те «некоторые, которые уверены были в себе, что они праведны, и уничижали других» (18:9), и к которым была сказана притча о мытаре и фарисее (стт. 10–15), могут быть только ученики. Неправильно понимать притчу о мытаре и фарисее, как предостережение фарисеям. Отношение фарисеев уже достаточно определилось (ср. [Лк. 5:21, 30](#) и слл., 7и слл.; 11:37–12:1; 14и слл.: 15:1–2; 16и др.), и наименование «фарисей» сделалось нарицательным, как синоним лицемерия. С другой стороны, предыдущие поучения: [Лк. 17](#) гл. обращены к ученикам, потому и в «некоторых» ст. 9 естественно видеть учеников. Обращенная к ученикам притча о мытаре и фарисее показывает, что Господь усматривал тревожные черты лицемерного самодовольства среди учеников. Последний пример немощи учеников являет просьба сынов Зеведеевых о почетных местах в Царстве. Эпизод относится к последним дням пути. Он подробно передан в Мф. (20:17–28) и Мк. (10:32–45). В Лк. он покрывается беглым намеком 18:31–34. В Мф. первое слово принадлежит матери Иакова и Иоанна, но мать не заслоняет сыновей: им и отвечает Господь – в Мф. так же, как и в Мк. Изложение Мк. – в этом случае, как и во многих других, – отличается особою красочностью. Эпизод вводится описанием обстановки (стт. 32–34). Господь и ученики идут в Иерусалим: Иисус один впереди; ученики, в страхе и ужасе, не успевают за Ним. Он подзывает Двенадцать и снова говорит им о предстоящих Страстях. Просьба сынов Зеведеевых раздается в этот момент. Нельзя не признать, что смысл происходящего они учитывают правильно чрез Страсти Господь входит в славу Царства. Но какое вопиющее противоречие между готовностью к смерти и исканием славы! Ответ Господа обращает и учеников к мысли о смерти. С другой стороны, и в негодовании Десяти трудно видеть возмущенную ревность о правде. Древние толкователи уловили в их ропоте зависть. Это понимание представляется правильным и в наше время. Тщеславие одних и зависть Других одинаково говорят о сердечной глухоте и непонимании, которое и отмечает Лука (18:34). Непонимание учеников накануне Страстей ставило с особой настоятельностью задачу воспитания, – воспитания к Страстям. Перед самыми Страстями, в Иерихоне, в доме Закхея, Господь притчею о минах ответил на ожидание окружающих, «что *тотчас* должно открыться Царствие Божие» (19:11). Ответ звучал: человеку высокого рода надлежит уйти в далекую страну. Утверждением Царства будет Его возвращение. Ударение и в притче о минах – на Страстях, не на славе. Последование за Господом в Его пути на Страсти есть последование в крестоношении.

Задача воспитания, которую Господь поставил после исповедания Петра, оставалась в силе до конца пути.

Но воспитание учеников во время пути было и организацией учеников. И такое значение – воспитательно-организационное – имело, в первую очередь, научение учеников молитве. Инициатива исходит от самих учеников. Они просят Господа научить их «молиться, как и Иоанн научил учеников своих» ([Лк. 11:1](#)). Ссылка на Иоанна возвращает читателей Евангелия к ранним дням Галилейского служения, когда книжники и фарисеи соблазнялись: «почему ученики Иоанновы постятся часто, и молитвы творят, также и фарисейские, а Твои едят и пьют?» ([Лк. 5:33](#)). Противопоставление показывает, что ученики первое время не предавались молитве. Мы на этом тексте уже останавливались. Просьба учеников означает, что они чувствовали изменение обстановки, прохождение весны. Но научение молитве имеет дисциплинарный смысл. Мы бы сказали, что Христос дает ученикам молитвенное правило. Его содержанием является Молитва Господня. Несмотря на то, что текст [Лк. 11:2–4](#) дошел до нас во множестве разночтений, затрудняющем установление его первоначальной формы, представляется почти несомненным, что в редакции Лк. Молитва Господня имеет более краткую форму, чем в составе Нагорной Проповеди, Мф. (6:9–13). Параллельное существование двух форм – краткой и полной – не составляет трудности. Они обе могли бы восходить к Господу в разные моменты Его служения. Но возможно и то, что в своей первоначальной форме Молитва Господня дошла до нас в Мф., и что евангелист Лука, как это допускали еще древние, ее сократил. Как бы то ни было, сообщая ученикам молитвенное правило, Господь призывает их к настоятельности в молитве (11:5–12) и показывает, что цель молитвы есть стяжание Святого Духа (ст. 13). Мы вернемся к этим вопросам, когда перейдем к учению Христову во время пути.

Организация учеников не ограничивается сообщением им молитвенного правила. Союз учеников вокруг Учителя все более и более оформляется, как союз Церкви. Начало организации относится, как мы видели, еще к галилейскому периоду. Мы разумеем выделение Двенадцати и привлечение их к служению. Термин «Церковь» встречается только в Мф. В первый раз, в ответе Господа на исповедание Петра (16:18) он относится к Церкви вселенской. При вторичном его употреблении (18:17), современные толкователи склонны ограничивать его Церковью, которую мы могли бы условно назвать поместною, тесной маленькой группой. Но небо отражается в капле воды и то, что верно о микрокосме, имеет силу и в

отношении макрокосма. Надо помнить и то, что в начале Апостольского века, когда слагалось Евангельское Предание, Церковь Иерусалимская совпадала и по объему с Церковью Вселенскою. В обоих текстах Церкви усваивается власть вязать и решить (16:19; 18:18). Ключи Царства Небесного вверены Церкви. Принимая во внимание, что Мф. во второй своей части, после исповедания Петра, сочетает систему с хронологической последовательностью событий в их устремлении к последней цели Страстей, – нужно признать, что термин «Церковь» употребляется в Мф. приблизительно в тот период общественного служения Христова, который в хронологически-тщательном Лк. составляет, как повествование о пути, его вторую часть. Сам евангелист Лука термина «Церковь» не употребляет. Но он, в повествовании о пути, сохранил слово Христово о «малом стаде» учеников, которому Отец их «благоволил дать Царство» (12:32), и ответ Господа на вопрос фарисеев о времени пришествия Царства: Царство Божие не придет «приметным образом», и не скажут: вот оно здесь, или: вот там. Ибо, вот, Царствие Божие внутри вас есть» (17:20–21). Старому пониманию «внутри вас» в смысле сокровищницы сердца, хранящей святыню, в наши дни все чаще и чаще противопоставляется другое понимание: Царство Божие уже присутствует среди фарисеев, к которым обращено слово Господне: не в их сердце, упорном и жестоком, но рядом с ними, в лице Господа и Его учеников, как малая, но уже осуществленная ячейка Царства. В том и другом понимании Царство Божие «внутри нас» толкуется, как некая данность. Во втором понимании, особенно распространенном в наши дни, ячейка Царства Божия на земле есть то же малое стадо, о котором Господь, по свидетельству евангелиста Луки, опять-таки, во время пути, говорил ученикам. Царство Божие, как малое стадо, и Царство Божие «внутри вас», в предложенном втором понимании, есть Церковь, как земной аспект Царства. Стадо, хотя бы и малое, невозможно без пастырей. В стаде Церкви пастыри – апостолы. Им вверена власть. Но служение апостолов есть служение любви. Они – те домоправители, которые поставлены господином над слугами его, чтобы «раздавать им в свое время меру хлеба» ([Лк. 12:41–48](#)). Заслуживает внимания, что в повествовании о пути евангелист Лука никогда не забывает отметить, к кому обращено то или иное поучение Христово: к одним ли ученикам (ср. 10и сл., 23, 11и сл., 17:1 и сл., 22 и сл., 18 и сл., 31 и сл.), или к народу, разумея под народом группы людей, более или менее значительные, не входящие в состав учеников (ср., напр., 11и сл., 29 и сл., 37 и сл., 12:13 и сл., 54 и сл., 14и сл., 15и сл. и др.), или наконец, к ученикам в присутствии

народа, (10:18–22¹⁷, 12:1–12, 22–53, 16:1–13¹⁸). В настоящей связи, для нас представляет интерес последняя группа поучений. Сказанные к ученикам в присутствии народа, эти поучения должны были показать народу значение учеников, как пастырей стада Церкви. Начало организации Церкви во время пути на Страсти отвечало моменту. Путь на Страсти вел к утверждению Царства, а Церковь есть Царство в его земном аспекте. Как мы увидим, учение Христово и во время пути есть учение о Царстве.

С не меньшей ясностью, чем отношение Господа к ученикам, проступает, в повествовании Лк. о пути, отношение к Господу внешней среды. Влечение масс еще сильнее, чем в ранние галилейские дни. Вторая часть Лк. дает два ярких примера. Первый относится к Капернауму. Как мы видели, сопоставление текстов позволяет приурочить к Капернауму большой отрывок 11:14–13:9. Вокруг Господа чувствуется большое движение, захватывающее громадные толпы: (ср. 12:1), которые долго от Него не отходят (ср. *толпы*, в 12:54). В Капернауме, как мы уже отмечали, почва была трижды подготовлена. Господь шел по следам тех делателей, которых поставили Семьдесят, но еще до того, в ранние дни Его служения, Капернаум был тою базой, откуда Он ходил со словом благовестия по городам и весям Галилеи. Показательнее другой пример: Иерихон. К Иерихону относится отрывок: 18:35–19:28. Когда Господь проходил через Иерихон, Его окружала такая густая толпа народа, что малому ростом Закхею оставалось только одно: влезть на дерево и посмотреть на Господа поверх голов (19:1–4). Из указания 18:36 вытекает, что Господь был окружен толпою и до Своего входа в Иерихон. Толпу составляли сопровождавшие Его. Напомним три встречи в начале пути и привлечение новых учеников (9:57–62). Но в Иерихоне толпа возросла. Возрастание толпы объясняется исцелением слепца у входа в город (18:35–43). Недаром, евангелист Лука, заботившийся, по его собственному признанию (ср. 1:3), о хронологической точности изложения, нарушил порядок первых двух синоптиков (ср. [Мф. 20:39–34](#); [Мк. 10:46–52](#)) и поставил исцеление слепца (Вартимея, по [Мк. 10:46](#), двух, по [Мф. 20:30](#)), не по выходе из Иерихона, а при входе в Иерихон. Движение народа в Иерихоне – вне пределов Галилеи, в расстоянии одного перехода от Иерусалима – показывает, что влияние Господа распространилось уже на Палестину в целом. Исцеление слепого не имело бы такого сильного отклика, если бы волнующая молва о Галилейском Пророке не успела дойти до Иерихона. Нельзя не отметить, что слепец обращается к Господу с мессианским приветствием: «Сыне Давидов» ([Лк. 18:38–39](#) и паралл.).

Влияние Господа в народных массах выражается в том, что люди из

народа обращаются к Нему за авторитетным решением возникающих между ними тяжб. По свидетельству Ин., еще до перелома евангельской истории, насыщение пяти тысяч в пустыне произвело на присутствующих такое впечатление, что они готовы были провозгласить Господа царем (6:15). Во время пути евангелист Лука отмечает (12:13) просьбу кого-то из толпы: «Учитель, скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство». Случай относится в Капернаум. Господь отвечает отказом: «кто поставил Меня над вами судить или делить вас» (ст. 14). Он обосновывает Свой отказ притчей о житницах. Цель человека – не собирать соковища для себя, а богатеть в Бога (ст. 15–21). И, тем не менее, в тот же день, призывая народ разуместь эсхатологическую тайну времени, Он говорит притчу о человеке, которого соперник его ведет к судье, судья может отдать истязателю, а истязатель может ввергнуть в темницу, откуда он не выйдет, пока не отдаст и последней полушки (12:58–59). Господь брал образы Своих притч из окружающей жизни. Если в человеке и его сопернике мы узнаем тяжущихся братьев, – то не слышится ли в притче, помимо ее духовного смысла, и заботливое предостережение обидчику не продолжать своего злого дела? Дальше вопроса мы не можем идти. Утвердительный ответ показал бы нам, что некоторое участие в решении мирских дел Господь признавал для Себя возможным.

Влечение народных масс, как и в ранние галилейские дни, представляло собою тот фон, на котором, все более и более вопиющим контрастом, вставала вражда фарисеев. Путь на Страсти отмечен обострением конфликта. Достаточно сослаться на эпизоды Лк. 11и слл., 12:1; 13:14 и слл., 14и слл. Особый интерес и в этом отношении представляет Капернаум. Подготовленность народных масс и острота фарисейской оппозиции идут параллельно. В Капернаумском отрывке Лк. (11:14–13:9) заслуживает внимания тот факт, что наступление против фарисеев открывает Сам Господь. Правда, в Мф. (17:24–27) Господь, как раз в Капернауме, сознательно избегает конфликта в вопросе о подати на храм: статир во рту рыбы даст возможность Петру внести за Него и за себя. Как бы то ни было, но фарисей, пригласивший Господа, с удивлением отмечает, что Господь не совершил перед обедом положенного омовения ([Лк. 11:37–38](#)). Опускание омовения имеет параллели в Мк. (7:1–2) и, в более общей форме, в Мф. (15:1–2). Но у первых двух синоптиков нарушителями закона являются ученики. В Лк. Сам Господь отступает от установленного ритуала, и удивление хозяина дает Ему повод для обличительной речи (11и слл.). Создается впечатление, что Господь этот повод создал намеренно, и опускание омовения не было случайным, как

оно могло быть со стороны учеников. Сюда же относится предостережение Лк. 12 против «закваски фарисейской, которая есть лицемерие». С предостережением Господь обращается к ученикам в присутствии множества народа. По-русски передано: *тысячи*, буквально значит: десятки тысяч. Ученикам, пастырям малого стада Христова, Господь как бы говорит: «не будьте, как фарисеи». Фарисеи были духовными водителями народа. И эти слова слышит народ, собравшийся во множестве. На глухую вражду фарисеев Господь отвечает открытым объявлением войны. В Мф. то обличение фарисеев, которое евангелист Лука отнес к пути Иисуса из Галилеи в Иерусалим, и мы имели возможность приурочить к Капернауму, составляет главную часть обличительной речи гл. 23, которая относится к Иерусалиму. Это, должно быть, один из тех случаев, когда Лука разлагает систему Мф. на ее исторические элементы.

Поскольку Лк., в повествовании о пути Христовом из Галилеи в Иерусалим, останавливается с преимущественным вниманием на прохождении Господа через города и села Галилеи, – мы должны и в этой связи поставить вопрос, который требовал нашего ответа, когда мы были заняты галилейским периодом евангельской истории: каково было отношение к Господу местной государственной власти, или, говоря конкретнее, тетрарха Галилеи, Ирода Антипы? Мы видели, что для положительного ответа на этот вопрос, применительно к галилейскому периоду евангельской истории, мы не располагаем достаточным материалом. Одно нам было ясно: отношение Ирода, казнившего Предтечу, не могло быть благожелательным и к Иисусу. С другой стороны, не подлежало сомнению, что фарисеи были бы рады воспользоваться Иродом, как орудием, чтобы устранить Иисуса. В повествовании о пути имя Ирода упоминается в [Лк. 13:31](#). Некие фарисеи советуют Господу удалиться из области Иродовой, «ибо Ирод хочет убить Тебя». Ответ Господа имеет значение притчи, и мы остановимся на нем в другой связи. Но он допускает и исторические выводы. Господь не верит, чтобы Ему грозила опасность от Ирода. Как пророк, он погибнет в Иерусалиме (ст. 33), и отрывок заканчивается плачем над Иерусалимом (стт. 34–35), в Лк. первым (ср. 19:41–44). И в повествовании о Страстях, тот же евангелист Лука выводит Ирода в роли не активного врага, а любопытствующего наблюдателя (23:6–12, ср. 15). На вопрос Пилата Ирод дает ответ, возвращая Господа к прокуратору в блестящей (по-русски: светлой) одежде. Блестящая одежда обвиняемого в мессианских притязаниях есть одежда поношения. В нее Ирод облакает Господа, «уничижив Его и насмеявшись над Ним». вместе со своими воинами (ст. 11). Но она же есть

и свидетельство невинности. В решительную минуту Ирод не посмел высказаться в пользу смерти Иисуса. Поэтому и в толковании Лк. 13 встает вопрос о провокации фарисеев. Не входило ли в их намерения удалить Господа из Галилеи, потому ли, что Он приобретал слишком большое влияние, или потому, что они рассчитывали на более легкую расправу с Ним в Иерусалиме? Если так, отвечало ли осведомление фарисеев действительному положению вещей? Вопрос должен быть поставлен. По недостатку данных, он остается без ответа. Но, если Господь называет Ирода «лисицей» (ст. 32) и поручает фарисеям передать ему Его слова, представляется вероятным, что враждебное движение со стороны Ирода, действительно, имело место, и осведомление фарисеев отличалось фактической точностью. Дальше этого заключения, очень общего, мы не можем идти. В какой мере Ирод был готов и способен осуществить свое намерение, мы не знаем. Но из области Иродовой путь на Страсти вел Христа в Иерусалим.

Учение Христово во время пути

Учение Христово во время пути требует нашего особого внимания, потому что Лука, историк пути, в повествовании о пути, по преимуществу, останавливается на учении.

Учение есть учение о Царстве. Как уже отмечалось, евангелист Лука объясняет путь Христов в Иерусалим приближением к концу дней Его вознесения (9:51). Вознесение есть явление славы. Путь в Иерусалим для Господа есть путь к славе. В Иерусалиме Он входит в славу. Слава есть слава Царства. Содержание учения Христова во время пути предрешается тем словом, которое поставлено в заголовке второй части Лк. Умножая стадо Своих последователей в начале пути, Господь двум собеседникам из трех прямо говорит о Царстве Божиим, как о цели их служения (9:60–62). Полное самоотречение, к которому, на собственном примере, Господь призывает первого собеседника, в контексте отрывка также неизбежно предполагает стремление к Царству (ст. 58). Благовестие Семидесяти, в предварении пути Христова, есть, опять-таки, благовестие Царства (10:9–11). В поучении, которым Господь сопровождает их посланничество, указание на Царство покрывает собою все содержание их проповеди. Все остальное в речи Господней относится к поведению Семидесяти во время их миссии.

Тема о Царстве во время пути не есть новая тема. Мы помним, что

учение Христово в галилейские дни было тоже учение о Царстве, Но, как уже отмечалось, в первый период евангельской истории учение о Царстве не получало всестороннего раскрытия. Господь провозглашал наступление Царства и останавливался на нравственных условиях участия в Царстве. С другой стороны, предвосхищением Царства были чудеса Христовы, как дела любви. Во время пути Господь к теме о Царстве подходит вплотную. Он говорит о Царстве Божиим по существу и об условиях явления Царства и стяжания Царства.

По существу, Царство Божие в самом начале пути раскрывается Господом, во-первых, отрицательно, а затем положительно. Отрицательно, явление Царства Божия знаменует поражение сил зла. Когда Семьдесят приходят к Господу с отчетом о выполнении возложенного на них служения, они радостно свидетельствуют: «Господи, и бесы повинуются нам о Имени Твоем» ([Лк. 10:17](#)). Свидетельство учеников не вызывает возражений со стороны Учителя. Он признает, что «духи им повинуются» (ст. 20-а), и что они имеют от Него «власть наступать на змей и скорпионов и над всей силою вражьей, и ничто не повредит» им (ст. 19). Больше того, Господь свидетельствует, что Он Сам «видел сатану, спавшего с неба, как молния» (ст. 18). В этом свидетельстве древние толкователи вычитывали предостережение против высокоумия: падение сатаны было вызвано гордостью. Контексту отрывка это понимание не отвечает. Слова Христовы связывают падение сатаны со служением Семидесяти. Падением сатаны объясняется послушание бесов. Но мы только что видели, что служение Семидесяти имело своим содержанием благовестие Царства. Поражение сил зла есть отрицательный аспект явления Царства. Исцеление бесноватого снова отмечается в Капернауме (11:14). Несколько позже, исцеливши в синагоге в день субботний скорченную женщину, Господь свидетельствует перед народом, что она была восемнадцать лет связана сатаной (13:16). Путь на Страсти, которые приводят к славе, сопровождается борьбой с силами зла и неизбежным их посрамлением.

Но не на этом отрицательном аспекте останавливается Господь, когда открывает ученикам сущность Царства. Его внимание сосредоточено на положительной стороне. И учеников Он призывает радоваться не тому, что духи им повинуются, но «тому, что имена их написаны на небесах» (10:20). И в ликовании Святого Духа¹⁹ обращаясь к Отцу, Он славословит Его, Господа неба и земли, за то, что Он «утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам» (ст. 21). Из стт. 23–24 ясно, что младенцы, те, кому дано это откровение, – ученики. Но предмет откровения уясняется в ст. 22,

раскрывающем приточный образ «имен, написанных на небесах»: «все предано Мне Отцом Моим, и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец (не знает никто), кроме Сына, и кому Сын хочет открыть». Предмет откровения есть знание Отца. Его Сын сообщает ученикам. Знание выражено через глагол, одного корня с нашими «ведать» и «видеть» и выражающего знание, основанное на опыте внешних чувств, – усматривается мысль о существенном единении познающего субъекта с познаваемым объектом. Познание Отца чрез Сына есть единение с Отцом. Как бы то ни было, нельзя не отметить, что знание Отца Сыном и чрез Сына учениками сопоставляется с тем знанием, которое о Сыне имеет Отец. Эта взаимность знания Отца и Сына сообщает и знанию учеников значение участия в единении Отца и Сына, приобщения к полноте Божественной жизни. В системе Мф. свидетельство Лк. 10 имеет параллель в учении о лице Мессии ([Мф. 11:27](#)), иначе говоря, в контексте догматическом. Оно есть как бы осколок Иоанновой догматики в синоптическом предании. Положительно, Царство Божие понимается, как причастие верующего Божественной полноте, иначе говоря, как обожение. Сказанное ученикам в начале пути раскрывается и конкретизируется в дальнейшем. Только в этой связи становятся понятными притчи о зерне горчичном и о закваске, отнесенные в Лк. (13:18–21) к пути на Страсти. В горчичном кусте, вырастающем из малого зерна и укрывающем птиц, Царство Божие является в своем всеобъемлющем охвате. Но еще показательнее притча о закваске. Тесто, вскисающее от малой закваски, качественно отличается от той муки, в которую закваска была вложена. Притча о закваске являет сущность Царства, как иного бытия. Оно получает свое исполнение в эсхатологическом свершении. Чем ближе Господь к Иерусалиму, тем большее место занимает в Его благовестии эсхатология. Повторяется привычный образ возлежания на трапезе. Он применяется Господом, в ответ на вопрос о числе спасающихся, к тем, которые придут с Востока и Запада и Севера и Юга (13:29). Мы с ним снова встречаемся в притче о великой вечере (14:16–24), сказанной на трапезе у фарисейского начальника и в ответ на замечание одного из возлежавших: «блажен, кто вкусит хлеба в Царствии Божием» (ст. 15). Царство Божие в его эсхатологическом свершении есть цель, к которой направлено молитвенное стремление верующего. Об этом говорит притча о неправедном судии (18:1–8): по самому смыслу притчи, наша молитва есть молитва о защите Божьей в эсхатологическом свершении. Но приговор последнего суда предвосхищается уже по смерти в притче о богаче и Лазаре (16:19–31): богача – еще на земле, между тем,

Лазарь уже на лоне Авраамове, а богач уже мучится в адском огне. И то и другое в учении о будущем свершении будет предметом и дальнейшего откровения. В эсхатологической речи в Иерусалиме накануне Страстей, пришествие Христово во славе понимается, как избавление ([Лк. 21:28](#)), и благоразумному разбойнику на кресте Господь обещает, что он ныне же будет с Ним в раю ([Лк. 23:43](#)). Но первое слово – о том и о другом – сказано Господом уже во время пути.

Наряду с учением о Царстве Божиим по существу, Господь во время пути останавливался на объективных условиях явления Царства и субъективных условиях стяжания Царства.

К условиям объективным относятся, прежде всего, Страсти Христовы. О том, что путь к славе ведет чрез Страсти, Господь говорил ученикам уже на переломе Своего земного служения, и эту истину старался закрепить в их сознании на протяжении всего пути. Она лежала в основании и евхаристического учения беседы о Хлебе животном ([Ин. 6](#)), которая относится, по сопоставлению синоптиков и Ин., к последней весне перед переломом. Отдельные намеки и случайные замечания, сохраненные в Лк., говорят о том же. В двух случаях евангелист Лука передает слова Христовы греческими глаголами, которые говорят о достижении совершенства. Мысль Господа и в том, и в другом случае имеет параллель в [Евр. 2:10](#), где речь идет о «совершении» Вождя спасения чрез страдания (ср. еще [Евр. 5:9](#)). Крещение, которым имеет креститься Господь в [Лк. 12:50](#), есть крещение Страстей. «Совершение», которого чаует Господь, есть слава, являемая чрез Страсти. Лк. 13 передано по-русски: «в третий день кончу». Так отвечает Господь на осведомление о покушении Ирода. Но буквальное понимание исключается контекстом. Поясняя Свою мысль, Господь дает понять (ст. 33), что о трех днях в буквальном смысле слова речи быть не может, потому что конец Его, как всякого пророка, – в Иерусалиме, и развязка не может уложиться в трехдневный срок. За исключением буквального понимания, остается переносное. Слово Христово получает значение притчи. Употребленное здесь греческое слово означает вхождение в славу, а третий день наводит христианского читателя на мысль о воскресении. Страдания и смерть, преодолеваемые в воскресении, оправдывают плач над Иерусалимом, которым заканчивается отрывок (стт. 34–35). В 17 Свое пришествие в эсхатологическом свершении Господь ставит в прямую зависимость от Своего страдания и отвержения родом сим. Ту же мысль, как уже было указано, развивает и притча о минах (19:11–28).

Второе объективное условие явления Царства есть действие Св.

Духа. Если полное откровение о Св. Духе дано в Ин., то среди синоптиков Евангелие Св. Духа есть Лк. Евангелисту Луке дано было поведать верующим о действовании Духа, которым предварялось и сопровождалось Рождество Христово. Не говоря уже о том, что бессеменное зачатие Спасителя в девственном лоне Марии совершилось наитием на Нее Духа Святаго ([Лк. 1:35](#)), – Гавриил обещает Захарии, что и Иоанн исполнится Духа Святаго еще от чрева Матери (1:15). Песнь Захарии (1:67–79) – тоже, во исполнении Св. Духа, и праведный Симеон, осененный Духом Святым, от Духа Святаго имеет обетование, что ему дано будет увидеть Христа Господня. В Духе он и приходит в храм в тот день, когда, должно исполниться обетование (2:25–27). Лк. Зи 4имеют параллели у других синоптиков. Но слово о Духе Господнем, с которого начинается цитата из пророка Исаии в проповеди Христовой в Назаретской синагоге, сохранено одним Лукою (4:18). Нельзя забывать, что Лк. – и только оно в ряду синоптиков – кончается ссылкой на обетование Отца (24:49), которое подтверждается в [Деян. 1:4–5](#) и получает исполнение в чуде Пятидесятницы ([Деян. 2](#)). В свое время будет указано, что Деян. на всем своем протяжении отмечает действие Св. Духа в апостольской Церкви. Во время пути, кроме общесиноптического предостережения против хулы на Св. Духа (12:11–12; ср. [Мф. 12:31](#); [Мк. 3:28–29](#)) и, опять-таки, общесиноптического обетования помощи от Духа Святаго в гонениях (12:11–12; ср. [Мф. 10:19–20](#); [Мк. 13:11](#)), Евангелист Лука приводит слово Христово о молитве, в котором молитва понимается, как испрошение у Отца Небесного Духа Святаго (11:13). Сопоставление с Мф. (7:11) показывает, что прошение о Духе Святом стоит на месте более общего прошения о «благе» в Мф. Допуская, что Лука писал после Матфея и знал труды своих предшественников, мы можем видеть в этой замене заботу об исторической точности, но ее нельзя не поставить в связь и с тем местом, которое в Третьем Евангелии принадлежит Духу. В настоящей связи необходимо отметить, что в краткой форме Молитвы Господней, не имеющей, в редакции Лк. (11:2–4), насколько она может быть восстановлена на основании объективных данных, ни третьего, ни седьмого прошений Мф. (6:9–13), – с особым ударением выступает прошение о Царстве ([Лк. 11:2](#)). В контексте учения о молитве [Лк. 11:1–13](#) сопоставление напрашивается. Преподанный Господом образец молитвы побуждает верующих молиться о наступлении Царства. Но в заключении отрывка молитва – очевидно, всякая – понимается, как молитва о Духе Святом. Молитва о Царстве и молитва о Духе совпадают. Объяснение может быть дано только одно: утверждение Царства совершается

действием Духа Святаго. История новозаветного текста знает такую форму [Лк. 11:2](#), где прошение о Царстве **заменено** прошением о Духе Святом. Вопреки многим современным критикам, эту форму текста, как слабо засвидетельствованную, нельзя считать первоначальной. Она должна быть понимаема, как толкование. Толкование совпадает с тем, которое было только что предложено и нами. Утверждение Царства действием Духа объясняет и ту помощь, которая обещана от Духа в гонениях (ср. [Лк. 12:11–12](#)). Гонения будут предвещать эсхатологическое свершение. И действие Духа будет Божественным фактором в жизни верующих. В дни земного служения Христова, когда тайна Его ипостасного единения с Отцом еще не была до конца раскрыта, Божественным началом и в Его служении было начало Духа Святаго, Который сошел на Него в крещении, и Которого сила проявлялась в Его чудесах. Отсюда – непростительность хулы на Духа и противопоставление Духу Святому Сына Человеческого. Противоположение, в неполном откровении, есть противоположение начала Божественного и начала человеческого. В Лк. 10 ряд древних рукописей имеет форму: «возрадовался Иисус в Духе **Святом**». Очень вероятно, что эта форма – первоначальная. Принимая отчет Семидесяти и направляя их внимание на положительную ценность Царства, Господь ликует в силе Духа. Мы улавливаем в сознании евангелиста то же противоположение, но слышим и новое указание на утверждение Царства действием Духа. Дальнейшего раскрытия учение о Духе во время пути не получило. Оно будет главной темой того откровения, которое Господь, в час Страстей, даст ученикам в Своей Прощальной Беседе ([Ин. 13:31–16](#)). Откровение Иоанново, не внося противоречия, дальше раскрывает откровение синоптическое.

Мы видели, что малое стадо учеников есть союз Церкви (ср. [Лк. 12:32](#)). О ней же, в ответ на вопрос фарисеев, Господь говорит, как о Царстве Божиим между ними ([Лк. 17:20–21](#)). Церковь есть Царство в его земном аспекте. То, что относится к Царству, должно, таким образом, относиться и к Церкви. Это касается и Христовых Страстей, и действия Духа. Не случайно, перед началом пути, в Иерусалимских беседах на празднике Обновления, Господь говорил о жертвенном подвиге Пастыря-Сына за стадо Его овец, которое мыслится Им, как единое стадо единого пастыря ([Ин. 10:1–18](#)). И откровение Прощальной Беседы о Духе-Утешителе, Который будет дан ученикам и вместе с ними и в них будет свидетельствовать миру о Христе, относится к действию Духа в Церкви. Церковь есть земной аспект Царства и путь в Царство. Но

утверждаемая на Страстях Христовых и движимая Духом, Церковь есть объективная реальность, и потому бытие Церкви тоже должно быть причислено к объективным условиям явления Царства в его эсхатологической полноте. Учение о Церкви во время пути говорит об универсализме Церкви. На вопрос о числе спасающихся ([Лк. 13:23](#)), Господь отвечает указанием нравственных условий стяжания Царства (стт. 24–26). Но так как именно этим условиям не отвечают современные Христу иудеи, Он противопоставляет им, изгоняемым вон, тех, которые «придут от Востока и Запада и Севера и Юга и возлягут в Царствии Божием» (стт. 28–30). Это противопоставление повторяется и в других поучениях Христовых во время пути. Мы узнаем Израиля в старшем брате блудного сына с его формальным пониманием сыновнего долга ([Лк. 15:25–32](#)). Бедному Лазарю, лежащему в струпьях у ворот богача, сострадание оказывают только псы ([Лк. 16:21](#)). О религии Лазаря не сказано ничего. Но мы помним, тоже в синоптическом предании, образ псов, которые питаются крошками, падающими со стола господ ([Мф. 15:26–27](#), ср. [Мк. 7:27–28](#)). Псы – это язычники. Лазарь – с псами. И если по смерти мы видим его на лоне Авраамове (ст. 22), то мы вспоминаем людей с Востока и Запада и Севера и Юга за трапезою Царства. Ясно одно: образ богача есть образ правоверного иудея. Как и его братья (стт. 29–31), он имеет Моисея и пророков. И богач попадает в ад (стт. 23 и сл.), и адские муки грозят его братьям. Но осуждение Израиля – не бесповоротное. Оно тяготеет над современниками Христовыми. Однако, свой плач над Иерусалимом ([Лк. 13:34–35](#)) Господь заключает так: «се, оставляется дом ваш пуст. Сказываю же вам, что вы не увидите Меня, пока не придет время, когда скажете: благословен Грядый во имя Господне». Пока не придет. Приговор содержит обетование. Когда время придет, тогда они увидят Христа, увидят «Благословенного, грядущего во имя Господне». Это видение есть восстановление Израиля, – восстановление в универсализме Царства, которое объемлет и язычников, и иудеев. Накануне Страстей оно прообразуется торжественным входом. Оно, конечно, было дорого Луке, ученику апостола языков, заключившего свое упование в незабываемый образ благородной маслины ([Римл. 11](#)).

Наибольшее внимание в поучениях Господа во время пути посвящено уяснению не объективных условий явления Царства, а субъективных условий стяжания Царства. С этой стороны, учение Господа во время пути, хотя и ставит темы догматические, но в основном сохраняет практическое ударение раннего галилейского благовестия. Условие спасения есть делание. Господь, явившись во славе, откажется признать «делателей

неправды» ([Лк. 13:27](#)). Отсюда – по контрасту – в Царство войдут «делатели правды». Именно, делатели. «Тесные врата» (ст. 24, ср. еще «узкий путь» в сводке Нагорной проповеди: [Мф. 7:14](#)) говорят об усиллии. В волевом упоре проявляется вера. В продолжение пути Господь не раз говорит о спасении верою. Вера спасла прокаженного самарянина ([Лк. 17:19](#)). Верою получил прощение Иерихонский слепец ([Лк. 18:42](#)). И, обещая в притче о неправедном судии защиту молитвенно взывающим к Богу, Господь заключает недоуменно-печальным вопросом: «...Сын Человеческий, пришед, найдет ли веру на земле?» ([Лк. 18:8](#)). Веру, свидетельствуемую делами. Ведь, и Иерихонский слепец в вере обрел силы для того, чтобы, несмотря на сопротивление окружающих, воззвать к Господу о помощи ([Лк. 18:35–43](#)). И прокаженный самарянин, движимый верою, возвратился ко Христу и воздал благодарность своему исцелителю ([Лк. 17:11–19](#)).

Благодарность есть выражение любви. И просьба об исцелении предполагает любовь. Делание правды, вытекающее из веры, есть исполнение закона любви. Во время пути Господь вызвал законника, вопрошавшего Его об условиях наследования жизни вечной, к ответу от закона, в двоякой заповеди любви (10:25–27). Пример любви к ближнему дает притча о милосердом самарянине, в ответ на вопрос законника: «а кто мой ближний?» (10:29–37). Смысл притчи – не в том, что ближним, впавшим в разбойники, оказался не священник и левит, а презируемый иудеями самарянин. Урок содержится в заключительном призыве: «иди, и ты поступай так же». Так же, как самарянин. Учение о любви во время пути возвращает нас к ранним галилейским дням. И так же, как и в ранние галилейские дни, закон любви имеет преимущество перед законом обряда. В этом – смысл обличения фарисеев за обедом в Капернауме (11:37–52): тщательно принося десятину с равных овощей, они нерадят о суде и любви Божией (ст. 42). Как уже было указано, раввинистическое толкование закона о субботнем покое допускало его нарушение для лечения болезней, грозивших, в случае промедления, неминуемым смертельным исходом. Во время пути отмечено нарушение Господом субботы для исцеления скорченной женщины (13:10–17) и другое нарушение для исцеления больного водянкою (14:1–6). В обоих случаях, Господь отвечает на соблазн присутствующих ссылкой на обычное человеческое сострадание: хозяин в субботу ведет на водопой домашних животных (13:15) и старается спасти их в беде (14:5). Интересно, что во втором случае слово «осел» в русском переводе восходит к худшей форме евангельского текста. Лучшие рукописи имеют слово *сын*. И Господь, исполняя волю Пославшего Его,

являет Его любовь, как любовь Отца. На высших ступенях любовь к ближнему связана со служением духовным ценностям. Марфа, заботившаяся и суевившаяся о многом, ниже Марии, сидевшей у ног Иисуса. Благую часть избрала Мария (10:38–42). Как уже было указано, в Лк. эпизод в доме Марфы и Марии есть осколок Иерусалимского предания и должен быть отнесен к пребыванию Господа в Иудее перед началом пути, сохраненному в [Ин. 7–11](#). В рамках Лк., мы нашли место для этих пяти глав Четвертого Евангелия между 10:16–17. Посещение Господом Марфы и Марии в Лк. только приблизительно отвечает месту эпизода в хронологии евангельской истории. Ближайший контекст определяется внутренним смыслом повествования, как его почувствовал евангелист Лука. Подобно милосердному самарянину, Марфа служила телесным нуждам Учителя. Мария в любви к Учителю – не меньшей, чем любовь ее сестры – внимала Его учению и небрегла о Его телесных нуждах. В Лк. не сказано, чтобы Мария, в отличие от Марфы, узнала в Учителе обетованного Мессию и служила Ему, как Богу. В Ин. (11:27) мессианское исповедание вложено в уста не Марии, а Марфы. Ясно одно: учение, к которому Мария приникала, она принимала, как глаголы Божии. В прикосновении к высшим духовным ценностям, любовь к ближнему связана с любовью к Богу.

Ближайшее выражение любовь к Богу получает в молитве. Призыв к настоящей молитве повторно звучит в повествовании о пути ([Лк. 11:1–13](#); 18:1–14). В одном случае – мы это уже видели – молитва к Богу, как к Отцу, есть молитва об утверждении Царства, и она же – о даровании Духа. Дух Святой утверждает Царство (11). Сердце верующего чахнет Царства и взывает Духа по любви. В другом случае, молитва есть молитва о защите в эсхатологическом свершении (18:1–8). Условие защиты есть вера (ст. 8), которая невозможна без любви. Смирение в молитве, к которому Господь призывает в притче о мытаре и фарисее (18:9–14), тоже вытекает из любви.

Но любовь к Богу и в Боге – ко Христу получает выражение не в одной молитве. Господь призывает верующих в Него ко всецелому самоотречению и последованию за Ним в страдании. После перелома евангельской истории к страданию за Христа относится отрывок [Лк. 12:1–12](#), приуроченный нами к Капернауму. О необходимости выбора между ценностями вечными и ценностями временными говорит притча о Великой Вечере ([Лк. 14:16–24](#)). Тот, кто приобрел землю, купил волов или взял жену и потому не пришел на зов, уже не вкусит от угощенной вечери. И тотчас после притчи о Великой Вечере, призыв ко всецелому самоотречению ради Христа звучит со страшною силою: учеником

Христовым может быть только тот, кто ненавидит близких своих по плоти, а с ними и самого себя (14:25). Конечно, призыв к ненависти нельзя понимать буквально. Призывая к любви, Господь не мог учить ненависти. Речь идет о выборе. Но требование не терпит компромисса. Обладает ли человек достаточными средствами, чтобы построить башню (14:28–30)? Достаточно ли приготовлен царь к войне (стт. 31–32)? Заключение ст. 33 показывает, что притчи говорят о том же. Господь не думает внушать мысль отказаться от намерения: башня **должна** быть построена, царь **должен** быть готов к войне. Притчи показывают трудность дела. Трудность превышает человеческие силы. Отсюда и парадоксальное слово о ненависти. Выхода нет. По человечеству. Он открыт в любви Божьей. Призыв ко всецелому отречению получает корректив в притчах [Лк. 15](#): о пропавшей овце (1–7), о потерянной драхме (8–10) и о блудном сыне (11–32). Отец взыскует заблудших и приемлет кающихся. Из ста овец пропадавшая и найденная Ему дороже тех девяноста девяти, которые оставались при Нем. И любовь отца к блудному сыну, когда он возвращается в дом, вспыхивает ярче любви к его старшему брату, который не переставал служить отцу и никогда не преступал его приказания. Но Господь на этом не останавливается. Призыв в всецелому самоотречению получает корректив не только в безграничности Божественной любви, но и в мудрой рассудительности самого ученика. Мудрой рассудительности учит притча о неправедном домоправителе ([Лк. 16:1–9](#)). Эта притча вызвала множество толкований и обычно считается трудною. Но домоправитель удостаивается похвалы не за свою неверность, а за свою рассудительность (ст. 8). Поставляя рассудительность его в пример ученикам. Господь указывает область материальных отношений, в которой рассудительность может получить приложение (ст. 9). В этой области сказалась рассудительность домоправителя. Опасность перетолковывания устраняется нарочитыми оговорками стт. 10 и слл. Господь предостерегает учеников против неверности – в малом и в чужом, – подобной той, какую проявил домоправитель. Неверному в малом и в чужом – никто не поверит великого и принадлежащего ему по праву (стт. 10–12). Невозможно служить и двум господам: Богу и богатству, олицетворенному с арамейским именем мамона (ст. 13). Управитель, расточавший имение своего господина и поспешивший его предать в тот час, когда от него потребовали отчета, не служил, в подлинном смысле этого слова, ни своему прежнему хозяину, ни тем новым, к которым он рассчитывал перейти. Он служил богатству. Несовместимость служения богатству со служением Богу подкрепляется ссылкой на закон и иллюстрируется

притчею о богаче и Лазаре (16:19–31). В контексте Евангелия, основное ударение притчи о богаче и Лазаре лежит на этом предостережении. Она внутренне связана с притчею о неправедном домоправителе. Притча о неправедном домоправителе напоминанием о мудрой рассудительности замыкает цепь, которая начинается в гл. 14 призывом ко всецелому самоотречению. Безмерность требования покрывается бесконечным милосердием Божиим, и в трудных конфликтах совести путь ученика определяется мудрою рассудительностью. Путь этот есть путь отдельного верующего. Его призывает Господь к подвигу самоотречения, утешает указанием на милосердие Божие и ему же напоминает о мудрой рассудительности. Но пред лицом Божиим верующий стоит не один. Он стоит в Церкви.

Мы поняли слово Христово о «Царстве Божиим внутри вас» ([Лк. 17:21](#)), как слово о Церкви. Оно непосредственно следует за рассказом (17:11–19) о десяти прокаженных, которых Господь послал показаться священникам. Из них один – благодарный, оказавшийся самарянином, возвратился к Иисусу прославить Бога о своем исцелении. Он сделал то, что должны были сделать и не сделали другие – люди Моисеева закона. Они тоже должны были придти к Господу. И Господь ублажает благодарного: «вера твоя спасла тебя» (ст. 19). Спасение в этом случае нельзя понимать, как исцеление. Исцеление получили все (ст. 14). Но Господь только одному – благодарному – говорит о спасении по вере. Спасение благодарного в том, что он пришел к Господу. Обращение его в Господу евангелист Лука понимает, как общение его с Церковью. Это вытекает из контекста. За рассказом о десяти прокаженных непосредственно следует вопрос фарисеев о времени пришествия Царства (ст. 20), и ответ Иисуса о «Царстве Божиим внутри вас» (ст. 21). Позволительно думать, что понимание Луки выражает мысль Самого Господа. Мы возвращаемся к объектив-ным условиям **явления** Царства. К этим условиям, как мы видели, относится Церковь, как земной аспект Царства. Но принадлежность к Церкви предполагает свободное изволение человека. Для человека принадлежность к Церкви есть одно из условий **стяжания** Царства.

В делании правды, выражающей веру, в горении любви, в подвиге самоотречения, который неотделим от упования на милосердие Божие и не исключает мудрой рассудительности в конфликтах совести, ученик Христов проходит свой путь в Церкви не один, а рука-об-руку с другими верующими, и должен быть готов каждое мгновение встретить Господа, Грядущего во славе. Призывом в готовности кончается проповедь

Христовая, в Капернауме во время пути. Чресла верующих должны быть препоясаны и светильники – горящими (12:35). Призыв к готовности относится, в первую очередь, к пастырям Церкви (стт. 41 и сл.), как к тем домоправителям, которых господин поставил над слугами своими раздавать им в свое время меру хлеба (ст. 42). Но он распространяется и на народ (стт. 54 и сл.). Малое стадо будет пополняться людьми из народа. И народ, умеющий распознавать лицо земли и неба (ст. 56), не может быть слеп к знамениям времени. Тревожным предостережением, напоминающим о необходимой готовности, звучит притча о человеке, который идет с соперником в начальству (стт. 58–59). Тот же урок Господь выводит из расправы Пилата над галилеянами (13:1–3) и из падения башни Силоамской (стт. 4–5). Он заключает предостережение притчею о бесплодной смоковнице (стт. 6–9). Виноградарь убеждает хозяина потерпеть еще один год. Смоковница будет срублена, если она и на следующий год не принесет плода. Час испытания есть час эсхатологического свершения.

Как уже отмечалось, в повествовании о пути евангелист Лука обращает преимущественное внимание на учение Христово и почти не останавливается на фактах. Тем не менее, даже изложение учения дает основание для исторических выводов. Прежде всего, как уже было сказано, евангелист проводит ясное различие между теми наставлениями, которые относятся к одним ученикам, и проповедью Христовою в присутствии народа. В частности, учение о молитве преподано ученикам, насколько можно судить, без посторонних свидетелей (11:1–13, ср. 18:1–14). Мы знаем, что и в ранние галилейские дни притчи, сказанные в присутствии народа, Господь разъяснял одним ученикам (ср., например, [Лк. 8](#) и сл. и 9 и сл., еще яснее: Мк. 4и сл. и 10 и сл.). Наставления, данные Господом ученикам, по преимуществу, сохранены в Ин. Прощальная Беседа (13:31–16) и Первосвященническая молитва (17) были сказаны в присутствии одних учеников. И был ли какой-нибудь свидетель при беседе Господа с Никодимом (3)? Можно сказать, все учение Ин., недоступное разумению широких масс, дошло до нас сквозь призму учеников – и даже одного: Возлюбленного. Это же выделение эзотерического предания, т. е. предания, обладателем которого был ограниченный круг учеников, мы можем проследить и в Лк., особенно в повествовании о пути. Но понятие эзотерического в приложении к евангельскому учению имеет условное значение. Ученики больше могли вместить, чем народ. Подвиг благовестия, который на них возлагался, требовал от них воспитательного воздействия на массы. Вступая в

Церковь, люди из народа становились причастниками ее тайн. И в священном каноне Нового Завета, который открыт для всех – даже для людей, враждебных Церкви, – тайны, поведенные ученикам, стоят рядом с учением, предложенным народу.

Но историческая точность Луки проявляется не только в этом различии. Мы наблюдаем, по мере приближения Господа к цели пути, усиление эсхатологического учения. В Капернауме (12–13) – усиленный призыв к бодрствованию. В ответ на вопрос о числе спасающихся (13и слл.), – напоминание о делании и слово о людях с Востока и Запада и Севера и Юга на трапезе Царства. Надежда на восстановление Израиля в эсхатологии (13:35). Эсхатологические черты в притче о богаче и Лазаре (16:19–31), выражающие не основную ее идею, но и не сводимые к значению чисто-дополнительных, толкованию не поддающихся, подробностей. Учение о последних временах (17и слл.), разъясняющее одним ученикам слово о «Царстве Божиим внутри вас», сказанное фарисеям (стт. 20–21). Эсхатологическое заключение притчи о неправедном судии (18:8). И последний аккорд: перед Входом в Иерусалим – притча о минах (19:11–27). Господь – у цели. Царство должно открыться. Но человек высокого рода еще имеет отойти в далекую страну. Цель пути – явление славы чрез Страсти. Полнота славы – в эсхатологии. Чем ближе к Иерусалиму, тем ближе к славе, тем громче звучит эсхатологическое учение. Но Вход в Иерусалим есть вход – Царя! – на Страсти.

IV. Страсти и Воскресение

1. Вход Господень в Иерусалим

История Страстей в евангельском повествовании обнимает Страсти в собственном смысле слова и события, непосредственно предшествовавшие Страстям и относящиеся к последнему пребыванию Господа в Иерусалиме, которому и посвящены отрывки Мф. из глав 21–25, [Мк. 11–13](#), [Лк. 19:29–21](#) гл., [Ин. 12](#). Последняя неделя Иисуса в Иерусалиме открывается Торжественным Входом, который был вход на Страсти, и наполнена событиями, которые вели и привели в Страстям. Этим оправдывается отнесение Иерусалимского пребывания Иисуса тоже к истории Страстей.

Первым событием, с которого начинается Неделя Страстей, был Вход Господень в Иерусалим (Мф. 21и слл. и паралл.). Вход Господень в Иерусалим был вход Мессии. До этого времени Иисус допускал только прикровенное богоявление перед народом и открытое явление Своего мессианского достоинства – одним ученикам втайне от народа. Поэтому, как мы видели, и Его последнее посещение Иерусалима перед началом пути было не явное, а как бы тайное (ср. [Ин. 7:10](#)). Сейчас Он приходит, как Мессия, и приходит явно. Еще накануне входа, в Иерихоне, Он принимает мессианское приветствие слепца Вартимея, который узнает в Нем Сына Давидова, т. е. Мессию. и по вере получает исцеление ([Лк. 18:35–43](#); у первых двух синоптиков эпизод отнесен к моменту выхода Иисуса из Иерихона, ср. [Мк. 10:46–52](#), где дано имя слепца, и [Мф. 20:29–34](#), где речь идет о двух слепцах, и нет указания на веру). Слепец верит в то, что Иисус может его исцелить. Но чудотворящая сила принадлежит Иисусу, как Мессии. Это вытекает из мессианского обращения в устах слепца. Это же мессианское обращение встречает Иисуса, когда Он входит в Иерусалим. Разные евангелисты передают его по-разному. В Мф. Грядущий во имя Господне есть сын Давидов (21:9, ср. 15). В Мк. приветствующие Иисуса ликуют по поводу явления Царства отца их Давида (11:9–10). В Лк. (19:38) и в Ин. (12:13) Сам Иисус именуется Царем: без определения – в Третьем Евангелии, Царем Израилевым – у Иоанна. Несмотря на различие формы, все четыре Евангелия совпадают в существенном: свидетели Входа приветствуют Иисуса, как Мессию. Пришествие Мессии знаменует наступление Царства. Но наступление

Царства может быть понимаемо по-разному. По мнению либеральных историков, Иисус вступил в Иерусалим с мыслию взять в Свои руки светскую власть и воцариться над Израилем. Попытка Иисуса натолкнулась на организованное сопротивление и окончилась полною неудачею: распятием на кресте. Для воскресения в либеральной концепции евангельской истории места нет. Речь может идти о вере в воскресение, не о факте воскресения. Биография Иисуса кончается Его смертью. Этому пониманию либеральных историков противостоит толкование Церкви. В сознании Церкви, Вход Иисуса в Иерусалим был вход Мессии на Страсти. Толкование Церкви, получившее свое выражение в богослужении Недели Ваий, несомненно, передает мысль Евангелия. Для евангелистов было совершенно бесспорно, что Иисус пришел в Иерусалим, как Мессия, для того, чтобы в Иерусалиме приять смерть, и только через смерть войти в славу. Это понимание с неизбежностью вытекает из той концепции земного служения Христова, которая была предложена выше. Мы видели, что, начиная с перелома евангельской истории, Господь внушал ученикам мысль о Страдающем Мессии. Его последний путь из Галилеи в Иерусалим, которому евангелист Лука уделил так много внимания, был путь на Страсти. И перед началом пути во время миссии Семидесяти Господь посетил Иерусалим «не явно, а как бы тайно» (Ин. 7:10), как рядовой паломник, не как Мессия, потому, что Его мессианское явление в Иерусалиме могло быть только явлением на Страсти. Понимание Входа в Иерусалим, как входа на Страсти, вытекает и из ближайшего контекста Евангелия. По свидетельству евангелиста Луки (19:41–44), за Торжественным Входом непосредственно следовал плач Господа над Иерусалимом. Ему было ведомо, что Иерусалим не понял, что служит к его миру. Он провидел горькую участь, уготованную Иерусалиму за то, что он не распознал времени посещения своего. Вместо того, чтобы принять Обетованного Мессию, Иерусалим возвел Его на крест. По Входе Господнем в Иерусалим, плач Его над Иерусалимом есть отклик на эту трагедию Иерусалима. Та же связь между Входом в Иерусалим и предстоящими Страстями вытекает и из Четвертого Евангелия. В отличие от первых двух синоптиков, вифанское помазание (12и слл., ср. Мф. 26и слл., Мк. 14и слл.), поставлено в Ин. прежде Торжественного Входа. Но так же, как и у синоптиков, помазание понимается в Ин., как помазание на погребение. Готовый к погребению, Господь совершает Свой Торжественный Вход. Стечение народа, еще во время трапезы, значит, до входа, – для того, чтобы видеть не только Иисуса, но и воскрешенного Им Лазаря, – привлекает тогда, же внимание первосвященников: свое решение

убить Иисуса (ср. 11:53) они готовы распространить теперь и на Лазаря ([Ин. 3:10–11](#)). В момент входа свидетельство народа о воскрешении Лазаря вызывает тревогу фарисеев: за Иисусом идет мир ([Ин. 12:17–19](#)). Этому успеху надо положить предел. С другой стороны, по свидетельству Ин., Торжественный Вход был непонятен ученикам (ср. 12:16). Иисус говорил им о предстоявших Ему Страстях, и им, по всей вероятности, было трудно сочетать вход Царя с страданием Мессии. Торжественный Вход, который, по повелению Учителя, они сами подготовили (ср. [Мф. 21:1–7](#) и паралл.), и в котором, как мы сейчас увидим, деятельно участвовали, ученики связали со словом Писания, которое получило в Нем исполнение, только по прославлению Иисуса (ст. 16-в). В Ин. понятие прославления неразрывно связано со Страстями. Ученики осмыслили Торжественный Вход в опыте Страстей.

Господь совершил Свой Вход в Иерусалим, сопровождаемый приветственными кликами. Кто Его приветствовал? Евангелист Лука, говорит о приветствии множества учеников (19:37). Указание на множество учеников, сопровождавших Иисуса, должно быть поставлено в связь с раннейшими указаниями Евангелия о привлечении новых учеников во время пути. Мы помним, что путь Иисуса был подготовлен Семьюдесятью, которые, очевидно, шли вместе с Ним. С Ним, конечно, были Двенадцать, сопутствовавшие Ему, как мы видели, в Его паломничестве в Иерусалим перед началом пути. С другой стороны, о привлечении новых учеников, которых Господь призывал к последованию, евангелист Лука прямо говорит в 9:57–62, и в Иерихон, к концу пути, Господь входит, окруженный большою толпою народа ([Лк. 18:35](#) и слл.). Ее шум и привлекает внимание слепца, который, по исцелении, присоединяется к толпе (ст. 43). Может быть, и не он один. Толпа в Иерихоне так велика, что малому ростом Закхею остается только влезть на дерево, чтобы видеть Иисуса (19:3–4). Закхей и его близкие также становятся, учениками Иисуса (ср. 19:9–10). Но несомненно, что Господа, когда Он вступал в Иерусалим, приветствовали не только те, кто уже осознали себя Его учениками. Евангелист Матфей (21:8–10) прямо говорит о громадной толпе народа, предварявшей Его и следовавшей за Ним (ср. [Мк. 11: 8–9](#)). В Лк. приветствию учеников пытаются помешать «некоторые фарисеи из среды толпы» (19:39). Это определение звучит, как противоположение: евангелист Лука, как будто, предостерегает против отождествления фарисеев с народом: фарисеи враждебны, народ сочувствует Иисусу. Сочувствие народа получает объяснение в Ин. Толпа привлечена к Иисусу свидетельством тех, кто были при воскрешении

Лазаря (12:17–18). Эту связь сознают, как мы видели, и иудейские начальники (ср. стт. 9–11). Евангелисту Иоанну было известно, что народное движение захватило и эллинов, пришедших в Иерусалим на праздник. Они тоже выразили желание видеть Иисуса (12:20–22). Правда, мы не знаем, получило ли оно осуществление. Последующая речь Иисуса (12:23 и слл.) могла быть одинаково сказана в присутствии эллинов и в их отсутствие. В отличие от учеников, сопровождающих Иисуса, народ представляет собою аморфную массу, в которой Иисус может вызвать временное увлечение, но которая в дальнейшем может определиться не только в пользу Иисуса, но и против Него. Вполне допустимо, что многие из приветствовавших Иисуса, когда Он входил в Иерусалим, через несколько дней столь же страстно требовали Его распятия.

Как бы то ни было, вражда фарисеев сказалась уже в момент Входа. Мы отметили ее упоминание в Ин. (12:19). В Лк. плач Иисуса над Иерусалимом, непосредственно следующий за Входом, может быть поставлен в связь с попыткой фарисеев помешать приветствию учеников (19:39–40 и слл.). Но враждебны были не только фарисеи. Упоминание первосвященников в Ин. 12 возвращает нас, как мы видели, к решению Синедриона убить Иисуса, принятому вслед за воскрешением Лазаря (11:53). В Мф. (21:15–16) отмечается негодование членов Синедриона после очищения храма, но негодуют они не только по поводу очищения храма, но и по поводу кликов «осанна», возглашаемых сыну Давидову. Члены Синедриона упоминаются и в [Мк. 11:18](#). Они ищут погубить Иисуса, влияние Которого на толпу вызывает их тревогу. Мы вспоминаем название конфликта во время галилейского служения Иисуса и Его ранних посещений иудейской столицы. Для исполнения решения, к которому пришел Синедрион, наступают благоприятные условия.

Первые два синоптика, повествуя о событиях Страстной Недели, несколько раз упоминают о пребывании Иисуса в Вифании (ср. [Мф. 21:17](#), [Мк. 11:11–12](#)). К Вифании относится и то помазание, которое, по свидетельству Ин., произошло за шесть дней до Пасхи (12:1) еще до Входа, а в Мф. (26:6) и в Мк. (14:3) упомянуто, в связи с рассказом о решении Синедриона и предательстве Иуды. Из Ин. (11:1) нам известно, что Вифания была деревня Марфы и Марии и их брата Лазаря, расположенная стадиях в пятнадцати от Иерусалима (ст. 18). В этой деревне – естественно думать, в этом доме, с которым Иисус был связан узами личной дружбы, – Он и жил в течение Страстной Недели. Об этом прямо говорит краткое указание Лк. (21:37–38): «днем Он учил в храме, а ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою. И весь народ с утра приходил к Нему в

храм слушать Его». Как известно, Вифания была расположена, на возвышенности, которая оканчивалась против Иерусалима горою Елеонскою. Евангелист Лука употребляет географические термины: Вифания и гора Елеонская, как синонимы (ср. [Лк. 24:50](#) и [Деян. 1:12](#)). Из приведенного указания Лк. вытекает, что во время Своего последнего пребывания в Иерусалиме Господь только ночью оставался один, точнее говоря, в обществе одних учеников (ср. [Мк. 11:11](#)). Целыми днями Он был окружен народом. Явившись, как Мессия. Он являл Свою власть в учении.

2. В Иерусалиме перед страстями

Первыми действиями Иисуса после Торжественного Входа, о котором повествуют синоптики, было проклятие смоковницы и очищение храма. О них подробно рассказано в Мк. (11:11–25)²⁰, где за проклятием смоковницы на пути из Вифании в Иерусалим следует изгнание торгующих из храма, и только на следующее утро, идя, очевидно, обычным путем из Вифании в Иерусалим, ученики обнаруживают засыхание смоковницы. В Мф. (21: 12–22) рассказ отличается большею схематичностью: засыхание смоковницы не отделено от ее проклятия, – но в существенном совпадает с рассказом Мк. В Лк. (19:45–46) рассказано только об очищении храма, и не упомянуто проклятие смоковницы – надо думать, потому, что, приведя притчу о бесплодной смоковнице (13:6–9), Евангелист Лука, придававший большое значение художественности формы, хотел избежать видимого повторения. Об очищении храма повествует и Евангелист Иоанн, но не в гл. 12, которая относится к последним дням перед Страстями, а в начале Евангелия (2:13–22). В попытках согласовать, в этом спорном пункте, хронологию синоптиков и хронологию Ин., консервативные толкователи иногда допускали два очищения храма: одно – в начале, другое – в конце общественного служения Иисуса, иногда отдавали предпочтение хронологии Ин. И то и другое решение проблемы должны быть признаны неудовлетворительными. Такой революционный акт, как очищение храма, не мог быть совершен дважды, и совершить его мог Иисус, только как носитель высшей власти, иначе говоря, как Мессия. В мессианском достоинстве Иисус явил Себя в Иерусалиме в Торжественном Входе на Страсти. В понимании синоптиков, очищение храма и было одним из последних звеньев в той цепи, которая привела к Страстям. Иначе и не могло быть. Приведенные соображения, заставляют отдать в этом пункте

решительное предпочтение хронологии синоптиков. Видимое противоречие между синоптиками и Ин. решается, по нашему убеждению, толкованием отрывка [Ин. 1:1–2:22](#), как введения в Евангелие, вторая часть которого (1:19–2:22) раскрывает мысли пролога (1:1–18) и дает в ракурсе всю евангельскую историю, от свидетельства Иоанна Предтечи – в начале, до очищения храма – в конце земного служения Иисуса Христа. Историческое повествование в собственном смысле слова начинается в Ин. только с 2:23.

Проклятие смоковницы Господь изрек в присутствии одних учеников, и только ученики были свидетелями ее засыхания. Изгнание торгующих из храма было совершенно явно, его наблюдали члены Синедриона и вожди духовной жизни иудейского народа. И тем не менее, оба события связаны не только внешне, но и внутренне. Мы должны понимать их, как символические акты, иначе говоря, как притчи в действии. И именно проклятие смоковницы, совершенное в присутствии одних учеников, дает ключ к такому пониманию обоих событий. Символические акты нам известны из Ветхого Завета. Так, по повелению Господню, Иеремия, пред лицом народа, возлагал себе на выю узы и ярмо и посылал такие же к царям других народов, в знак того, что все они будут служить Навуходоносору, царю Вавилонскому (Иер. 27и слл.), а Иезекииль ставил перед собою кирпич, который должен был изображать Иерусалим, и вел против него осаду (Иез. 4и слл.). Он же, по слову Господню, снаряжался в путь перед лицом Израиля, делал отверстие в стене, выносил через него свой скарб, и тем говорил народу, что его ожидает переселение и плен (Иез. 12и слл.). Можно привести и много других примеров. Каждый представляет собою притчу в действии. В таком смысле – и только в таком смысле – надо понимать и проклятие смоковницы. В подробном повествовании Мк. сохранена подробность, опущенная в Мф.: «Еще не время было собирания смокв» ([Мк. 11:13](#)). Эта подробность сообщала бы проклятию смоковницы, если бы мы стали понимать его буквально, оттенок искусительного произвола: Господь иссушил смоковницу за отсутствие смокв, которых она и не могла еще иметь. На самом деле эта подробность подсказывает правильное понимание. Соблазн устраняется, если мы толкуем проклятие смоковницы, как символический акт. Смоковница еще в Ветхом Завете была образом Израиля. Поступая по примеру древних пророков, Господь, в образе смоковницы, произнес суд над современным Ему Израилем, не приносящим плода. Он шел из Вифании в Иерусалим, и, когда Он проклинал смоковницу – может быть, на горе Елеонской, возвышающейся над Иерусалимом, – взоры Его и

учеников были устремлены на святой город, расстилавшийся перед ними. Проклятие смоковницы проливает свет и на очищение храма. Господь совершил его, как власть имущий, с полной точностью, как Мессия. Но мог ли Он рассчитывать положить конец злоупотреблению? Очищение храма было обличение и свидетельство. Не больше. Как таковое, оно тоже получает символическое значение, и понимать его надо в связи с проклятием смоковницы. Означает ли проклятие современного Израиля его уничтожение? Исыхание смоковницы оправдывало бы такое толкование. Но, пришедши в храм, Господь не разрушил его, а только очистил. Он прямо назвал его, словами Писания ([Ис. 56:7](#)), домом молитвы для всех народов ([Мк. 11:17а](#), ср. [Мф. 21:13а](#), [Лк. 19:46а](#)) и даже домом Отца Своего ([Ин. 2:16](#)). Только вожди современного иудейства сделали его вертепом разбойников ([Мк. 11:17в](#), [Мф. 21:13в](#), [Лк. 19:46в](#)). В сознании учеников, очевидно, правильно понявших мысль Учителя, очищение храма, в его символическом значении, вносило корректив в тот урок, который вытекал из проклятия смоковницы. Осуждение современного иудейства оставляло незыблемым сокровище Ветхого Завета, в его значении основания и для Нового Завета.

Вопрос о власти, с которым приступили к Иисусу члены Синедриона, стоит в Мк. (11и слл.) и Мф. (21и слл.) после проклятия и засыхания смоковницы, а в Лк. (20и слл.) после очищения храма, как бы иллюстрируя общее замечание 19:47–48 о намерении первосвященников и книжников погубить Иисуса, исполнению которого мешало скопление народа. Члены Синедриона спросили Иисуса, «какою властью Ты **это** делаешь?» «Это» относилось в их устах к очищению храма. Но хранители евангельского предания видели внутреннюю связь между вопросом начальников и обоими символическими актами. Их дальнейшему уразумению и содействовал ответ Иисуса на поставленный Ему вопрос. Вопрос предполагал отрицательный ответ. «Какою властью Ты это творишь, или кто дал Тебе эту власть?» Члены Синедриона были уверены, что на этот вопрос Иисус не мог им дать удовлетворительного ответа. Они хотели обнаружить в присутствии народа, что Иисус усвоил Себе не принадлежащую Ему власть. Но Иисус на вопрос ответил вопросом: с небес или от людей – крещение Иоанново? и отказался ответить на вопрос начальников, пока они не ответят Ему на Его вопрос. Не получив ответа на Свой вопрос, Он и не ответил на их вопрос. Тем самым, Он поставил Себя в независимое положение в отношении Синедриона, иначе говоря, еще раз засвидетельствовал принадлежащую Ему власть. Мало того, ссылкою на Иоанна Крестителя Он показал, что между Его служением и служением

Предтечи существует внутренняя связь. Как уже было сказано, эту связь было бы совершенно неестественно понимать в том смысле, чтобы Иисус на Свое мессианское служение был поставлен Иоанном. Но ответ на вопрос, заданный Иисусом: с небес или от людей – крещение Иоанново? – не вызывал сомнений ни у Самого Господа, ни у учеников. В глубине души он не вызывал сомнений и у членов Синаедриона: крещение Иоанново было с небес. Небесное происхождение имела и та власть, которую являл Иисус. На вопрос начальников, кто дал Ему эту власть, Он отвечал самым Своим вопросом: эту власть дал Ему Бог Отец. Не ответив на вопрос Иисуса, члены Синаедриона поступили против совести. Они сказали не то, что думали, а то, что им казалось выгодным сказать. Они одинаково боялись и возмущения народа и неотвратимого укора в устах Иисуса. Они сказали: «не знаем». По своему положению вождей народа, они **должны** были знать. И потому отказ Иисуса ответить на их вопрос имел значение осуждения. Как получивший власть от Отца, Он отказался иметь общение с вождями народа, потерявшими принадлежавшую им власть. Он еще раз подтвердил тот суд, который Он произнес в проклятии смоковницы и разъяснил в очищении храма.

Но Он не только подтвердил Свой суд. Он его обосновал в обличительных притчах: одной – в Мк. и в Лк., трех – в Мф. Общесиноптическая притча о злых виноградарях ([Мк. 12:1–12](#), [Лк. 20:9–19](#)) поставлена первым Евангелистом в связь с двумя другими: с притчей о двух сыновьях, которая ей предшествует, и с притчей о брачном пире царского сына, которая за нею следует (ср. [Мф. 21:28–22:14](#)). Вполне возможно, что Евангелист Матфей и в этом случае оказался систематизатором, соединив воедино, по признаку внутренней близости, притчи, сказанные в разное время разным слушателям. Но столь же допустимо, что Лука, которому Мф. было известно, сознательно опустил притчу о двух сыновьях, как имевшую точки соприкосновения с притчей о блудном сыне, которой он дал место в гл. 15 (11–32), и притчу о брачном пире, напоминавшую сохраненную им притчу о Великой Вечере (14:16–24). В таком случае, молчание Лк. объяснялось бы все той же заботой о художественности формы, которая была ему свойственна, и не препятствовало бы отнесению этих притч, вместе с Мф., к последним дням земного служения Христова. Нельзя не признать, что эти две притчи и притча о злых виноградарях выражают одни и те же мысли и взаимно друг друга дополняют.

Мысль этих притч есть, прежде всего, обличение. Тем самым они связаны и с символическими актами и с ответом Иисуса на вопрос о

власти. Иисус обличает, как власть имущий. Обличение относится к современному Христу Израилю, возглавляемому его духовными вождями. Это – второй сын в притче о двух сыновьях, который не исполнил своего обещания работать в винограднике отца, и которому Иисус противопоставляет мытарей и блудниц, обращенных служением Иоанна ([Мф. 21:28–32](#))²¹. Это злые виноградари, которым был вверен виноградник, и которые начали с того, что оскорбляли и убивали слуг своего господина, посылаемых им за плодами виноградника, и кончили умерщвлением его единородного сына ([Мф. 21:33–44](#) и паралл., см. выше). Это, наконец, – званые на брачный пир, которые отказались прийти, когда пир был готов, и тоже совершили насилие над слугами, посланными царем с последним напоминанием ([Мф. 22:1–14](#)). В контексте Евангелия и в обстановке Иерусалимских дней Иисуса Христа, на обличении, естественно, лежит ударение. Но обличением значение притч не исчерпывается. Положительное учение притч сосредоточено на теме Царства. Это вытекает, хотя бы, из образа пира – и, при том, брачного пира – в третьей притче. Мы уже знаем, что образ пира есть привычный образ для обозначения Царства. В [Лк. 13:29](#) мы имеем образ возлежания в Царстве, и в [Лк. 14:16–24](#) Иисус притчею о Великой Вечере ответил на ублажение одним из присутствующих того, кто вкусит хлеба в Царстве (ст. 15). С другой стороны, мы отметили, что в Ветхом Завете Бог есть супруг Израиля, и Иисус говорит о Себе как о Женихе. Жених имеет стать мужем. Откровение Нового Завета заканчивается в Апокалипсисе образом являемого Царства, как брачного пира Агнца (19:7–9, ср. 22:17). В положительном учении о Царстве, обличительные притчи, прежде всего, напоминают о субъективных условиях **стяжания** Царства. К этим условиям относится подаяние, о котором говорит пример старшего сына в притче о двух сыновьях. В общей форме эта же мысль выражена требованием отчета, с которым приходят к злым виноградарям слуги их господина и, наконец, его возлюбленный сын, а также образом брачной одежды, которую должны иметь на себе участники трапезы. Человек, не имеющий брачной одежды, извергается вон ([Мф. 22:11, 13](#)). В полном согласии с учением христовым во время пути, выдвигается мысль и об объективных условиях **явления** Царства. Таковым условием, в притче о злых виноградарях является убиение сына. Только будучи отвергнут строителями, камень становится главою угла (Мф. 21 и слл. и паралл.). Это слово псалмопевца (Пс. 117 и слл.) сделалось для первого христианского поколения одним из главных свидетельств от Ветхого Завета в пользу учения о страдании и славе Мессии (ср. [Деян. 4:11](#), [1Петр. 2:6–8](#) и [Римл.](#)

[9:32–33](#), [Ефес. 2:20](#)). И явление Царства не заставит себя ждать. Обличительные притчи в устах Мессии-Иисуса в Иерусалиме накануне Страстей, говорят о близости решительных свершений. Тем самым они получают значение философии истории.

В обличительных притчах Господь дает оценку настоящего по связи его с прошлым. Уже первую притчу – о двух сыновьях – Он закончил ссылкой на Иоанна Крестителя. Пример мытарей и блудниц, которых обратила к покаянию его праведность, должен был бы быть поучителен и для вождей народа ([Мф. 21:32](#)). Ссылка на Предтечу возвращает нас к ответу Иисуса на вопрос о власти: с небес или от людей было крещение Иоанново? В путях божественного Промышления Господь сознает связь между Своим служением и служением Иоанна, Его Предтечи. Свое полное раскрытие философия истории получает в притче о злых виноградарях. Слуги господина, один за другим, посылаются за плодами виноградника. По свидетельству Мф., после неудачи первых посланников, хозяин виноградника посылает новых, в большем числе (21:36). Если виноградары – это духовные вожди Израиля, то посланные – это пророки, глашатаи воли Божией в Ветхом Завете. Их служение подготавливает служение Сына. Но отвергнувшие пророков отвергают и Сына. Эта мысль звучит в речи первомученика Стефана перед Синедрионом (ср. [Деян. 7:50–53](#)). Для Стефана не только умерщвление пророков, но и убийство Праведного, как он называет Иисуса, было в прошлом. В притче о злых виноградарях Господь говорит об убийстве сына, которое еще не совершилось. Это – философия истории в пророческом прозрении. С прошлым, уже совершившимся, связывается будущее, еще не совершившееся, но неизбежно предстоящее. Мало того. Камень, отвергнутый строителями, становится главою угла (Мф. 21и паралл.). Господь провидит не только Свою смерть, но и Свое прославление, построение Церкви на краеугольном Камне, и этот Камень – Он. Замечательно, что притча о злых виноградарях дошла до нас в двух формах. В Мк. (12:8) и в очень немногих рукописях Мф. (21:39) убийство сына совершается внутри виноградника: злые виноградары извергают из виноградника тело убитого. Но в большинстве рукописей Мф., которые лежат в основании и русского перевода, а равно и в Лк. (20:15), злые виноградары выводят сына из виноградника и убивают за пределами виноградника. В этой форме притча о злых виноградарях оказывается согласною, в своей пророческой философии истории, с фактической обстановкою Страстей. Место распятия находилось за городской чертою. Это вытекает из [Евр. 13:11–12](#): «тела животных, которых кровь для очищения греха вносилась

первосвященником в святилище, сжигаются вне стана. Поэтому и Иисус дабы освятить Кровью Своею народ, пострадал вне врат». Указание Евр. получает подтверждение в Ин.: крестный путь Иисуса на Голгофу обозначается словом: вышел – очевидно, из города (19:17), и о месте распятия сказано (19:20), что оно было близ города. Если «близ города» – значит, не в самом городе. Можно думать, что Мф. и Лк. сохранили притчу о злых виноградарях в той именно форме, в какой она была сказана Господом. Евангелист Лука, писавший после Матфея и Марка, и знакомый с их трудами, должен был сделать сознательный выбор. Мы не имеем права удивляться, если он отдал предпочтение форме текста Мф.: иудейское по своему характеру, Мф. было ближе к источникам Иерусалимского предания. При таком понимании, пророческое прозрение философии истории в притче о злых виноградарях не ограничивается общему концепцией домостроительства Божия, но распространяется и на отдельные подробности священной истории. Но ударение и в философии истории – на обличении. По свидетельству Мк. (12:12) и Лк. (20:19), члены Синедриона поняли, что Иисус эту притчу сказал о них, и готовы были тут же наложить на Него руки. В Мф. (21:43) Господь Сам прилагает поучение притчи к членам Синедриона. Такое же обличительное ударение имеет философия истории и в притче о брачном пире. Званные, отказавшиеся пойти на зов и подвергшиеся насилию слуг царевых ([Мф. 22:5–6](#)), – это – все те же духовные вожди иудейского народа. И царь не только не допускает их на брачную трапезу: он истребляет убийц и сжигает их город (ст. 7). Как и в притче о злых виноградарях, мы улавливаем в этой подробности конкретное пророчество, получившее, на этот раз, исполнение в национальной катастрофе 70 г. Разрушение Иерусалима Титом было Божьим судом над Израилем, осудившим на смерть Мессию.

В ответ на обличение вожди Израиля открывают против Господа организованный поход. Синоптики передают три искусительных вопроса, которые они Ему задали после обличительных притч: вопрос о подати кесарю ([Мф. 22:15–22](#); [Мк. 12:13–17](#); [Лк. 20:20–26](#)), вопрос о семи мужьях одной жены ([Мф. 22:23–33](#); [Мк. 12:18–27](#); [Лк. 20:27–38](#)) и вопрос о большей ([Мф. 22:34–40](#)), или первой ([Мк. 12:28–31](#)) заповеди в законе. Лука, верный своей заботе о художественности формы, этот третий вопрос опустил, потому что тема о двоякой заповеди любви была им уже поставлена в общей связи повествования о пути (ср. [Лк. 10:25–28](#)). Таким образом, молчание Лк. находит свое объяснение, и согласное свидетельство Мф. и Лк. требует нашего внимания. Первый вопрос был поставлен фарисеями и иродианами, второй – саддукеями, третий –

законником из среды фарисеев ([Мф. 22:34–35](#)), которого Марк (12:28) причисляет к книжникам. Все три вопроса имели целью уловить Господа в слове (ср. [Мф. 22:15](#) и снова 34). Это понимание не исключается даже замечанием [Мк. 12:28](#), из которого вытекает, что книжник, задавший Господу третий вопрос, признавал высокое достоинство Его ответов. Марк (12:13) и Лука (20:20) согласно свидетельствуют, о том, что задавшие Господу первый вопрос были подсланы к Нему членами Синедриона. Это и был их ответ – провокацией! – на обличительные притчи. Заслуживает внимания, что вражда фарисеев и саддукеев не помешала им идти в этой борьбе рука об руку. Даже саддукейское отрицание воскресения (ср. [Мф. 22:23](#) и паралл. и [Деян. 23:8](#)) было использовано этим союзом разнородных сил, как средство в их борьбе против Иисуса. Правда, инициатива исходила от Синедриона, а в Синедрионе уже давно фарисеи сидели рядом с саддукеями. Носители евангельского предания сохранили память об этих вопросах, потому что Господь привел к молчанию Своих противников (ср. [Мф. 22:34](#)), и ученики воспринимали Его ответ на провокацию, как Его славную победу. С другой стороны, каждый из Его ответов имел значение и сам по себе, выявляя ту или иную существенную сторону христианского учения.

Задавая Иисусу вопрос о подати, фарисеи и иродиане ставили Его, как им казалось, перед альтернативой. Господь мог или предписать платить подать, или, наоборот, отрицать за иудеями эту обязанность. В первом случае, Он скомпрометировал бы перед народом Свое мессианское достоинство. Мессия, священный царь Израиля, не мог допустить подчинения народа чужеземной власти. Но вопрошавшие, по-видимому, и не ожидали, что Иисус даст этот ответ. Он, действительно, вступил в Иерусалим, как Мессия, и держал Себя перед иудейскими начальниками, как носитель высшей власти. Евангелисту Луке было ясно, что задававшие вопрос рассчитывали найти повод обвинить Иисуса перед прокуратором (20:20). В самом деле, если бы Он, как Мессия, заявил, что народ не должен платить подати римлянам, Его ответ мог бы быть истолкован, как призыв к неповиновению государственной власти, и римляне имели бы достаточное основание поступить с Ним как с мятежником. Ответ Иисуса, представлял третью возможность, которую вопрошавшие не предвидели: Он провел грань между областью кесарева и областью Божьего, и тем вышел из затруднения. На протяжении всей истории Церкви Его слова понимались, как благословение кесарева, т. е. как освящение государства и государственной власти. Это неверно. Ответ Его фарисеям и иродианам имел то же значение, как Его свидетельство, несколько дней спустя, на

допросе Пилата: «Царство Мое не от мира сего» ([Ин. 18:36](#)). Господь предоставляет людям – и сынам Царства! – делать то, что от них требует государство, поскольку это совместимо со служением Богу. Он не сочувствовал, как и Его верный апостол Павел (ср. [Римл. 13:1–7](#)), революционной борьбе за блага мира сего. И однако, абсолютизм императорского культа – уже в первые века христианства – показал, что требования государства не всегда совместимы с служением Богу. В гонении, воздвигнутом государством, древние христиане мученическим подвигом запечатлели свое служение Богу. Неизбежность этого выбора уже встала и перед многими христианами нашего времени. Она может стать и перед другими. Вечное значение ответа Господа на вопрос о подати кесарю заключается в том, что он показал качественное отличие Царства Божия от царств мира сего. Он свидетельствовал, как Мессия, т. е. как Царь в Царстве Божием, что Царство Божие и царство человеческое – не одно и то же, и что прилагать к Царству Божию то, что относится к царству человеческому, значит не понимать, что есть Царство Божие. Таков был первый урок в ответе Иисуса на первый искусительный вопрос.

За первым искусительным вопросом последовал второй. Его задали саддукеи, о которых все три синоптика по этому поводу согласно свидетельствуют, что они не верили в воскресение. Саддукеи поставили Иисуса перед примером, вероятно вымышленным, но теоретически возможным. Некая женщина была замужем последовательно за семью братьями, не имела детей ни от одного из них и пережила их всех. Господу предлагалось ответить на вопрос, кто из семи мужей будет ее мужем в воскресении мертвых. Для понимания этого вопроса надо уяснить себе две предпосылки. Первою является ветхозаветный закон ужичества, или левирата (ср. Второзак. 25:5–10), в силу которого на брата умершего бездетным Израильянина возлагалась обязанность взять себе в жену вдову покойного и восстановить в Израиле семя брата. Первенец, который произошел бы от этого нового брака был бы по плоти сыном второго брата, но по закону ужичества считался бы сыном умершего. Уважение, которым пользовался закон ужичества в Израиле, вытекает из истории сыновей Иудиных ([Быт. 38](#)) и из книги Руфь. Но в том случае, который саддукеи поставили: перед Иисусом, закон ужичества оказался мертвою буквою, и здесь-то и заключается вторая предпосылка, уразумение которой необходимо для понимания вопроса, саддукеев. Женщина пережила всех семерых мужей и не имела детей ни от одного из них. Если бы она имела ребенка, напр., от седьмого, – она, тем самым, была бы преимущественно связана с ним, а также с первым, который считался бы отцом ребенка по

закону ужичества. Тот факт, что она не имела ребенка ни от одного из своих мужей, поставлял их всех в одинаковое к ней отношение. Саддукеи думали, что они ставят Господа перед неразрешимой трудностью. Они мыслили только два возможных ответа на предложенный ими вопрос. Или у женщины будет в воскресении семь мужей, семь потому, что ни один из семи не приобрел на нее преимущественных перед другими прав. Этим допускалось бы многожество, т. е. вопиющее нарушение закона. Или в самой невозможности удовлетворительного решения заключается доказательство того неоспоримого для саддукеев положения, что мертвые не воскреснут. К этому ответу и клонили вопрошавшие. Но они знали, что народные массы, под влиянием фарисеев, верили в воскресение. Ожидание Царства Божия было связано с ожиданием воскресения. В глазах народа, Мессия, отрицающий воскресение, не был бы Мессиею. Саддукеи думали, что Иисусу придется выбирать между нарушением закона и оскорблением религиозных чаяний народа. И та и другая возможность могли бы оказаться для Него одинаково губительными. Но Иисус, как и в вопросе о подати кесарю нашел третью, которую вопрошавшие не предвидели. Он и в этом случае отказался мыслить Царство Божие в категориях нынешнего века. Задавая Ему свой вопрос, саддукеи обнаружили незнание писаний и силы Божией. Писания, именуя Бога Богом Авраама и Исаака и Иакова, тем самым свидетельствуют о воскресении, ибо Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых. А сила Божия проявляется в том, что сподобившиеся достигнуть воскресения не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут пребывать, как ангелы на небесах. В ответе Иисуса на вопрос саддукеев качественное отличие Царства Божия от жизни нынешнего века раскрывается, таким образом, не только отрицательно, но и положительно. Эта положительная сторона показана с полной ясностью в Лк. Там сподобившиеся достигнуть воскресения именуются сынами Божьими, и о них сказано, что они умереть уже не могут (20ср. 38в). Царство Божие понимается, как усыновление Богу и как бессмертная жизнь. Господь и в ответе на второй вопрос не только посрамил Своих противников, но и выявил существенные стороны в учении о Царстве.

Третий вопрос, о большей или первой заповеди, исходил, как мы видели, из кругов фарисейских, и Евангелист Матфей понимает его тоже, как искушение (ср. 22:34–35). Вопрошавший книжник, оценивший по достоинству первые два ответа Иисуса ([Мк. 12:28](#)), горячо приветствовал и Его ответ на заданный им вопрос ([Мк. 12:32–34](#)). Специалист в законе свидетельствовал, что в своем ответе Господь был верен закону (стт. 32–33). Но последнее слово принадлежит не ему, а Иисусу, оно принадлежит

Ему, как власть имущему, т. е., опять-таки, как Мессии. Он свидетельствует, что его собеседник – недалек от Царства Божия, и этим свидетельством исключает дальнейшие вопросы (ст. 34). Задавая Иисусу вопрос о первой заповеди в законе, книжник, очевидно, готовился завязать с Ним богословский спор и в этом споре Его запутать. Покоренный ответом Иисуса, он отказался от своего намерения. Положительно, ответ Иисуса заключал три мысли. Первая, уже известная нам из Его галилейского служения, выражалась в сосредоточении всего Его учения в двойкой заповеди любви, являющей неразрывную связь любви к Богу и любви к ближнему. Вторая мысль состояла в возведении учения о любви к ветхозаветному закону. Эта мысль и была подтверждена компетентною экспертизой книжника. И, наконец, третью мыслью было убеждение в том, что исполнение двойкой заповеди любви открывает двери Царства Божия. Тем самым, в ответе на третий вопрос, как и в ответе на первые два вопроса, Господь не только устранил провокацию, но и дал положительное учение о Царстве Божиим. Во всех трех ответах учение Иисуса есть учение о Царстве Божиим. В последнем случае оно касается не существования Царства, а моральных условий его стяжания.

Искусительными вопросами противники Иисуса ответили на обличительные притчи в Его устах. В ответах на вопросы Иисус дал положительное учение. Когда Его противники были приведены к молчанию, слово осталось за Ним: Он продолжал обличение и глубже раскрыл положительное учение.

Первый вопрос, который Он Сам поставил, был вопрос о Христе, как сыне Давидове ([Мф. 22:41–45](#); [Мк. 12:35–37](#); [Лк. 20:41–44](#)). Правильно ли называть Мессию сыном Давидовым, если сам Давид, в силе Духа Святого, называет Его Господом? Может ли Господь быть сыном? Иисус, очевидно, не возражал против убеждения, общераспространенного и основанного на Писании, что Мессия по плоти должен произойти от семени Давидова. Но Он хотел показать, что видеть в Мессии только сына Давидова значит иметь о Нем представление ложное и, опять-таки, с Писанием несогласное. Евангелист Матфей ясно подчеркнул, что этот вопрос имел в его устах полемическое ударение. Он был направлен против фарисеев (ср. 22и слл. и 46). Мессия есть Господь. Ему принадлежит Божественное достоинство. Речь идет, конечно, о Мессии во славе. Об этом говорит и текст Псалма, который приводит Господь (109:1). Выявление Божественного достоинства Мессии совершается Богом чрез Его прославление (ср. [Деян. 2:36](#)). В прославлении Мессии Его служение получает завершение. По свидетельству Мк. (12:37), большая толпа народа

слушала Иисуса, когда Он говорил эти слова, с услаждением. Это свидетельство означает не только то, что толпа принимала Его учение: оно выражает испытанную толпою сладость общения с Мессиею. В Мф. вопрос Иисуса имеет особый оттенок. Он спрашивает: «что вы думаете о Христе? Чей Он Сын?» (22:41). Иначе говоря: если не Давидов, то чей? В контексте Евангелия ответ подразумевается: Христос есть Сын Божий. Его Божественное достоинство есть достоинство Единородного Сына Божия.

Следующее слово Господа в присутствии народа есть прямое обличение книжников. В Мк. (12:38–40) и в Лк. (20:45–47) оно имеет краткую форму, которой в Мф. соответствует большая обличительная речь гл. 23. Мы, в свое время, видели, что в Лк. эта речь имеет параллель в гл. 11, которая относится к пути Христову из Галилеи в Иерусалим, в частности, к пребыванию Его в Капернауме, и высказали предположение, что в этом случае, как и во многих других, Лука разлагает систему Мф. на ее исторические элементы и тем восстанавливает действительную последовательность событий. В основном, обличение книжников в краткой форме Мк. и Лк. выражает ту же мысль, что и большая обличительная речь Мф. Господь обличает книжников за то, что они, в преувеличенной и лицемерной ревности о законе обрядовом, небрегут о законе любви, за внешним забывают внутреннее. По свидетельству Лк. (20:45), Господь с обличением книжников обратился к ученикам. Но и из этого свидетельства, а тем более, из параллельного свидетельства Мк. (12:38 в контексте, ср. [Мф. 23:1](#): народу и ученикам) с несомненностью вытекает, что обличение слышал народ. Конец обличительной речи [Мф. 23](#) (стт. 37–39) повторяет плач Господа над Иерусалимом, которым Он закончил во время Своего пути из Галилеи в Иерусалим Свой ответ фарисеям, осведомившим Его о покушении на Него Ирода ([Лк. 13: 34–35](#)). Действительно ли повторил Господь этот плач в Иерусалиме, или и в этом случае Евангелист Матфей систематизирует тот материал, которым он располагает, – плач над Иерусалимом в конце обличительной речи устанавливает различие между вождями народа и населением Иудейской столицы. Сугубую ответственность несут вожди, собирающие на своих головах всю неповинную кровь, пролитую на земле от сотворения мира. Иерусалим, отвергавший неоднократные призывы, к нему обращенные, разделяет эту ответственность. И тем не менее, Господь прямо говорит, что наступит день, когда и Иерусалим благословит Грядущего во имя Господне.

С обличением книжников в краткой форме Мк. и Лк. связан сохраненный только этими двумя Евангелистами рассказ о лепте вдовицы

([Мк. 12:41–44](#); [Лк. 21:1–4](#)). Господь обратил внимание учеников на жертвенность бедной вдовы, вложившей в храмовую сокровищницу две лепты, или, по замечанию [Мк. 12:42](#), один кодрант, составлявший все, что она имела для своего пропитания. Если принять во внимание, что прожиточный минимум был равен в то время одному динарию, а кодрант или, в правильном латинском произношении, квадрант (quadrans), составлял 14 *асса* (или *ассария*). *иначе говоря*, 164 динария, то окажется, что женщина не имела для своего пропитания почти ничего, и это ничто, свою последнюю крупицу, она отдала на храм, принесла в жертву Богу. После того, что Господь сказал о книжниках, ученики должны были оценить значение лепты вдовицы. Не была ли она одной из тех вдов, которых обирали книжники, предававшиеся лицемерно-долгой молитве? С другой стороны, Господь только что, в ответ на вопрос книжника, выразил существо закона в двоякой заповеди любви. Вопросивший Его книжник с Ним согласился и, в подтверждение согласия, тоже процитировал закон. И, однако, любовь к Богу, от которой неотделима и любовь к ближнему, явил не книжник, а бедная вдова, явила в своем жертвенном подвиге. Книжники, поедаящие дома вдов, тем самым показывали, что не имели любви в ближнему. Их лицемерно-долгая молитва покрывала и отсутствующую любовь к Богу. Указанием на лепту вдовицы, Господь как бы подвел итог, перед учениками, Своим обличительным речам против иудейских вождей. Для учеников и было назначено эсхатологическое учение, составляющее содержание последней большой речи Иисуса в Иерусалиме в преддверии Страстей.

В синоптических Евангелиях эсхатологическая речь занимает место непосредственно перед повествованием о Страстях ([Мф. 24–25](#); [Мк. 13](#); [Лк. 21:5–36](#)). Из контекста Лк. вытекает, что она была сказана Иисусом в храме, где ее должны были слушать не одни ученики. Эпизод 21:1–4 относится к храму (равно как и все содержание предыдущей главы, ср. 20:1). В 20перемена места не указана, а поводом к речи является замечание кого-то из присутствующих – может быть, и не ученика – о храме. И, наконец, уже приводившееся нами заключение 21:37, которым заканчивается эсхатологическая речь, позволяет думать, что и она была произнесена в храме. Наоборот, в Мф. (24:3) и в Мк. (13:3) сказано прямо, что она была произнесена на горе Елеонской, и слушателями ее были одни ученики, притом, даже не все, а, по свидетельству Мк., только четверо ближайших: Петр, Иаков, Иоанн и Андрей. Разрешением противоречия было бы, вероятно, допущение, что эсхатологическое учение было сначала предложено Иисусом в храме, в присутствии не только учеников, но и

людей из народа. Но уразуметь его – и то несовершенно – могли одни ученики. Исключительно к ним, даже в Лк., относится отрывок 21:12–19. Сказанное в храме при народе, Иисус, должно быть, повторил и разъяснил Своим ближайшим ученикам на горе Елеонской.

Условие эсхатологической речи есть предстоящая разлука Учителя с учениками, и тема ее есть указание признаков Парусии, т. е. грядущего явления Господа во славе. Но указание это – самое общее. Точного срока Парусии Господь не дает. Мало того, в Мк. (13:32) и в древних рукописях Мф. (24:36) знание сроков отрицается даже за Сыном. Оно принадлежит только Отцу. Это отрицание понималось и понимается по-разному. По мнению древних, оно означает только то, что откровение последних сроков не входит в служение Христово. Можно видеть в этом ограниченном знании и проявление кенозиса, уничижения Сына Божия в Его вочеловечении. Во всяком случае, ясно, что сильнее нельзя было подчеркнуть утаенность последних сроков. При этом, в Мф. и Мк. не проводится ясного разграничения между разрушением Иерусалима и концом мира. Не совсем ясно, что относится к Иерусалиму и уже получило исполнение в катастрофе 70 г., и что еще должно наступить в эсхатологическом свершении, Это смешение исторических планов нас не должно удивлять, если мы учтем, что первое христианское поколение жило в напряженном ожидании Парусии, и Мф. и Мк. были составлены в шестидесятые годы, когда предгрозовая атмосфера, наблюдавшаяся в Палестине, позволяла думать о близости последних сроков. В словах Самого Господа неясности не было. Это вытекает из Лк., где эсхатологическое свершение ясно отличается от религиозно-национальной катастрофы иудейства. По свидетельству Лк. (21:8), Господь не только предостерегал против тех, которые должны были придти во имя Его, выдавать себя за Него, и говорить, что «время близко». Он прямо сказал, что пограбление Иерусалима язычниками будет продолжаться до исполнения времен язычников (ст. 24). Очевидно, истинное разумение предсказания Христова открылось для верующих, когда они пережили события 70 г. Они поняли тогда, что в словах Учителя относилось к судьбе Иерусалима, и что относилось к судьбам мира. Но опыт истории не уничтожил связь между разрушением святого города и концом вселенной. Наоборот, эта связь раскрывалась во всей своей ясности, как связь прообраза и его исполнения. С пониманием разрушения храма, как прообраза эсхатологического свершения мы встретимся и в послании к Евреям, богословие которого могло быть принято Церковью только при этом толковании. Нельзя забывать, что и в Лк., да и у первых двух синоптиков, суждение о храме

есть исходная точка для эсхатологической речи.

Из утаенности последних сроков вытекает призыв к бодрствованию, которым и заканчивается эсхатологическая речь в изложении всех трех синоптиков. Особое развитие этот призыв получил в системе Мф. Содержащий его отрывок (24:36–25гл.) позволяет различать призыв к бодрствованию в общей форме (25:1–13: притча о десяти девах), призыв к бодрствованию в служении (25:14–30: притча о талантах) и призыв к бодрствованию в любви (25:31–46: образ Страшного Суда). Церковное толкование старалось уловить намек на добрые дела в елее мудрых дев и отмечало их девство. В Евангелии это не подчеркнуто. Но уже в притче о талантах в противополжении раба неключимого добрым рабам, мы понимаем, что их служение хозяину предполагает их любовь к нему. Эта любовь и выступает на первый план, как проявление готовности, в образе овец и козлиц на Страшном Суде Царя.

Вслед за эсхатологической речью начинается в синоптических Евангелиях повествование о Страстях. Пребывание Иисуса в Иерусалиме после Торжественного Входа было последним этапом на пути Его к Страстям. Со всею силою это значение Иерусалимских дней запечатлел Евангелист Иоанн, сохранивший речь Иисуса перед народом, относящуюся к этому же времени (12:23–36)²² и имеющую свою целью осмыслить совершающееся. На примере пшеничного зерна, Иисус говорит о смерти, из которой родится жизнь, и призывает слуг Своих к исследованию за Ним в смерть и в славу. На молитву о прославлении имени Отчего, в которой Иисус преодолевает минутное изнеможение, отвечает глас с неба. Этот глас с неба – не для Иисуса, а для народа – Иисус толкует, как свидетельство о приближающемся суде. Суд есть изгнание князя мира сего, по и привлечение всех к Сыну Человеческому чрез вознесение Его от земли. Как понимать «всех», Евангелист не поясняет. Древние думали не об индивидуумах, а о коллективах. В Евангелии ничто не оправдывает такого ограничительного толкования. В этом последнем слове Господа перед народом слышится недосказанный намек на полноту спасения, в которой не будет места, для исключений. Речь Иисуса заканчивается напоминанием о надвигающейся ночи: ночь есть ночь Страстей. Но пребывание Иисуса в Иерусалиме после Торжественного Входа имеет значение ближайшего предварения Страстей не только в Ин. Это же значение вытекает и из того анализа синоптического предания, который был предложен выше. Предварением Страстей были Иерусалимские дни, прежде всего, в плане историческом. Иисус вступил в Иерусалим и действовал в Иерусалиме, как Мессия. Он

вошел в открытый конфликт с вождями народа, которые, хотя и не нашли формального повода возбудить против Него преследование, тем не менее, должны были окончательно укрепиться в своем решении положить насильственный конец Его служению. Но пребывание Иисуса в Иерусалиме имело значение не одного лишь исторического предварения Страстей. У синоптиков, как и у Иоанна, проповедь Иисуса в Иерусалиме – и словом и делом – должна была показать ученикам – а, поскольку народ мог вместить, то и народу, – глубочайший смысл назревающих событий: их корни, уходящие в далекое прошлое, неизбежность разлуки и славу Царства, достигающую полноты в эсхатологическом свершении, но начинающуюся в Страстях и славе Сына Человеческого.

3. Синедрион и Иуда

Бремя исторической ответственности за смерть Иисуса лежит на Синедрионе. Достаточно вспомнить нарастание борьбы в Иерусалиме, решение, принятое Синедрионом, по предложению Каиафы, после воскрешения Лазаря, и, в иерусалимские дни, вопрос о власти после очищения храма и три провокационных вопроса в ответ на обличительные притчи. По свидетельству Мф., члены Синедриона, собравшиеся во дворце того же Каиафы, постановили умертвить Иисуса (26:3–5). С сообщения об этом постановлении и начинается в Мф. повествование о Страстях. В общей форме, без упоминания имени Каиафы и без указания на собрание Синедриона, это решение начальников упоминается и у остальных синоптиков (ср. [Мк. 14:1–2](#); [Лк. 22:1–2](#)). В своем решении первосвященники остались непреклонными до конца. Это особенно подчеркнуто тем же Матфеем в рассказе о конце Иуды (27:3–10) и о страже у Гроба (27:62–66; 28:11–15). Отчаянию Иуды, которое не видит иного выхода, кроме самоубийства, противопоставляется холодный расчет первосвященников. Они знают, чего хотят, и недоступны раскаянию и жалости. Они стараются все предвидеть и после смерти Иисуса: в предупреждение похищения Тела Распятого, ставят стражу у Гроба и подкупают ее после Воскресения. Орудием первосвященников был Иуда. Если поведение первосвященников было последовательно до конца и для нас ясно, то предательство Иуды было загадкой для современников и остается загадкой для нас.

Для чего был нужен предатель, об этом Евангелие говорит с достаточной ясностью. Из [Лк. 21:37–38](#) вытекает, что Иисус целыми

днями находился в храме, окруженный толпой народа, а ночевал на горе Елеонской. Иуда взял на себя предать Его начальникам не при народе ([Лк. 22:6](#)). Что иудейские начальники боялись возбуждения в народе и потому считали нежелательною расправу с Иисусом в праздник, – мы читаем и в Мф. (26:5). Они хотели избежать большого стечения народа. Ночью, на горе Елеонской (перед тем, как прийти в Вифанию?), Иисус оставался один с учениками. Тот же евангелист Лука, который объяснил, для чего был нужен предатель, говорит, что Иисус, по окончании последней вечери, пошел на гору Елеонскую по обыкновению (22:39). То место, куда Он направился, по другую сторону потока Кедрона, было известно Иуде. Об этом прямо говорит евангелист Иоанн (18:1–2). Таким образом, смысл предательства для нас ясен. Неясны побуждения предателя.

Можно думать, что уже евангелисты с недоумением останавливались перед загадкою Иуды. В Мф. (26:14–16) предательство Иуды объясняется корыстью. Иуда явился к первосвященникам и, запросив их о цене, предложил предать им Иисуса. Они дали ему тридцать сребреников. Это простейшее объяснение предательства Иуды получило широкое распространение. Вспоминая о предательстве Иуды, Церковь в богослужениях Страстной Недели объясняет его корыстью. Но это объяснение, как бы распространено оно ни было, поражает своею недостаточностью. Тридцать сребреников составляли, на наш счет, около 18 или около 72 золотых франков, в зависимости от того, надо ли понимать под сребреником одну драхму или одну тетрадрахму, т. е. четыре драхмы. В том и в другом случае, сумма получается ничтожная. Замечательно, что евангелист Марк, писавший свое Евангелие тогда же, когда и Матфей, но, по общему мнению, независимо от него, тоже знал что Иуда отправился к первосвященникам, и что они обещали дать ему деньги (14:10–11), но сумма у него не названа, и, что особенно важно, обещание вознаграждения исходит от первосвященников в ответ на предложение Иуды. В Мк. Иуда вопроса о деньгах не ставит. Очевидно, уже в глазах евангелиста Марка, побуждения корысти не были достаточным объяснением предательства Иуды. Евангелист Лука (22:3–6), в этом пункте повторяющий Мк., тоже знает о вознаграждении, предложенном Иуде членами Синедриона. Но предательство Иуды получает у него новое объяснение: в Иуду вошел сатана. Иначе, как привлечением сверхъестественного фактора, личного носителя зла, евангелист Лука не мог объяснить предательство Иуды. Объяснение Луки повторяет Иоанн, который ставит проблему Иуды во всей ее сложности. К предательству Иуды он подводит читателя с некоторою постепенностью. Он помнил, что и Господь, провидя будущее,

исподволь готовил учеников к измене одного из Двенадцати. Первый намек Иисуса на присутствие диавола в среде апостолов, еще в Галилее, до начала пути, истолкован евангелистом в 6:70–71. Имя Иуды снова упоминается в 12:4–6. От Иоанна мы узнаем, что вифанским помазанием был соблазнен не кто-то из присутствовавших, как об этом глухо говорит Марк (14:4), и не ученики вообще, как отмечается у Матфея (26:8), а именно Иуда. Этим случаем евангелист Иоанн пользуется для того, чтобы еще раз напомнить о предстоящем предательстве. Он дает при этом и характеристику предателя: Иуда был вор и крал из вверенной ему апостольской казны²³. Потому и соблазнило его помазание. Но решающего значения порочные наклонности Иуды не имеют для Иоанна, когда он старается объяснить его предательство. Мысль о предательстве вложил в сердце Иуды диавол (13:2). Она его оскверняет. Господь это знает (13:10–11), и снова и снова, на последней вечере говорит ученикам о том, что должно совершиться (13:17–19, 21 и сл.). Тем не менее, сатана входит в Иуду только после того, как Господь дает ему кусок. (13:26–30). Понимать этот кусок, как кусок евхаристический, мы не имеем никаких оснований. Но и сводить его значение к одному только указанию, в ответ на вопрос ученика, которого Иисус любил, было бы неправильно. Иные видели в куске Иуды обычный на Востоке знак внимания хозяина к почетному гостю: последнюю попытку – этим знаком – удержать Иуду от падения. Это объяснение тоже скользит по поверхности. Иоанн заглядывал глубже. Кусок дал Иуде Господь, и его слова: «что делаешь, делай скорее», относились к предательству. Евангелист показал, что всякое иное толкование было бы неправильным. Тем самым, не давая решения проблемы Иуды, Иоанн ставит ее во всей ее остроте и сложности. Должно быть, мысль евангелиста, была та, что всякая активность имеет начало в Боге и становится злом, только уклоняясь – по воле человека – с пути любви. Но, исторически, предательство Иуды было одним из средств в промыслительном плане Божиим. Долго и медленно назревая, оно совершилось тогда, когда с куском, который дал ему Иисус, в него вошел сатана.

Иуда не вынес своего предательства и кончил самоубийством. В Новом Завете о конце Иуды повествует евангелист Матфей (27:3–10). Его смерть упоминается и в речи ап. Петра в [Деян. 1](#) (18–19). Эти два свидетельства не во всем между собою согласны. Противоречие было бы устранено, если бы оказалось возможным допустить, что Иуда повесился на той земле, которая была куплена (может быть, уже после его смерти) на брошенные им деньги, и что тело его сорвалось с веревки и при падении

расселось. Как бы то ни было, мы уже имели случай отметить, что евангелист Матфей подробным рассказом о конце Иуды хотел оттенить непримиримое упорство и холодную решимость членов Синедриона.

4. Последняя Вечеря

Все четыре евангелиста, уделяют большое внимание последней вечере Иисуса с учениками ([Мф. 26:17–35](#); [Мк 14:12–31](#); [Лк. 22:7–38](#); ср. [Ин. 13–17](#) гл.) О дате определяется по-разному, что, в свою очередь, отражается на построении хронологии Страстей.

Трудность заключается в том, что из свидетельства синоптиков (ср., особенно, [Лк. 22:7–15](#), но и паралл.) вытекает с несомненностью, что последняя вечеря Иисуса была вечеря пасхальная. Иудеи заколали пасхального агнца в месяце Нисане, вечером 14 дня. С 15-го Нисана начиналась неделя опресноков (ср. [Исх. 12](#), особенно ст. 6, 18). Между тем, из Ин. можно с ясностью вывести, что когда Иисуса привели на суд Пилата, Пасха еще предстояла, и пасхального агнца иудеи еще не вкушали (18:28). Для Иоанна, Сам Иисус, кость Которого не была сокрушена (19:31), был исполнением прообраза: ветхозаветного пасхального агнца (ср. [Исх. 12:46](#)). И предстоявшая суббота была день великий ([Ин. 19:31](#), ср. 42) потому, что ею начиналась неделя опресноков. Иначе говоря, в отличие от синоптиков, из Ин. вытекает, что Иисус приял смерть в тот день, когда иудеи заколали и вкушали пасхального агнца, т. е. 14 Нисана, и, следовательно, Его последняя вечеря с учениками, состоявшаяся накануне, имела, место 13 Нисана. Хронологическое противоречие между синоптиками и Ин. может быть выражено, таким образом, в следующей формуле: по синоптикам, последняя вечеря – 14 Нисана, Распятие – 15 Нисана; по Ин., последняя вечеря – 13 Нисана, Распятие – 14 Нисана. Либеральные историки обычно отдают предпочтение синоптикам. Но низкая оценка исторической достоверности Ин., на которой это мнение основано, в наше время имеет все меньше и меньше защитников даже в либеральных кругах. Где же выход из противоречия, если оба свидетельства имеют право на наше внимание? В науке было предложено много решений. Нужно признать, что ни одно из них не исчерпывает вопроса. Так, например, выходом из затруднения было бы допущение, что последняя вечеря Христова не была пасхальная вечеря. Это допущение могло бы быть оправдано ссылкой на Ин., где нет указаний на пасхальный характер вечера. Но свидетельство синоптиков о том, что Иисус собрался с

учениками для вкушения Пасхи, настолько определенно, что устранить его можно не иначе, как ценою исправления текста, т. е. при помощи средства, к которому позволительно прибегать только в крайнем случае и с чрезвычайною осторожностью. В числе попыток положительного решения вопроса нашего внимания заслуживает наблюдение, что, при совпадении первого дня опресноков с субботою, только в последующую эпоху Пасха имела перевес над субботою. Во времена Христа, закон субботнего покоя, при этом совпадении, оставался в силе. «Закон этот вступал в действие в пятницу вечером, следовательно, не допускал заклания пасхального агнца 14 Нисана вечером, если 14 Нисана падало на пятницу. Оно и переносилось на предыдущий вечер, т. е. на 13 Нисана. Учитывая согласное свидетельство евангелистов, что Господь был распят в пятницу (ср. [Мф. 27:62](#); [Мк. 15:42](#); [Лк. 23:54–56](#); [Ин. 19:42](#)), и замечание Ин., что последующая суббота была «день великий», потому что ею начиналась неделя опресноков (ср. [Ин. 19:31](#)), остается допустить, что заклание пасхального агнца должно было совершаться в год Страстей не в пятницу 14, а в четверг 13 Нисана. При этом, преданием было регламентировано, именно, заклание, а не вкушение пасхального агнца. Вкушение могло иметь место, как в день заклания, так и на следующий день, т. е. 14 Нисана. В частности, члены Синедриона могли вкушать пасху 14 Нисана, что было бы в согласии с указанием [Ин. 18:28](#), но Иисус, идя на смерть, вкусил бы пасху 13 Нисана. Изложенное построение давало бы удовлетворительное согласование хронологии синоптической и Иоанновской. Нужно признать, однако, что всеобщего признания и оно не получило в науке. Несомненно одно: для носителей древнего предания Церкви, поскольку оно дало место в каноне Нового Завета Ин. наряду с Евангелиями синоптическими, противоречие, смущающее нас, очевидно, не существовало. И, может быть, не только потому, что у них не было острого чувства, истории, но и потому, что они были ближе к событиям земного служения Христова и располагали сведениями о древнеиудейском быте, которыми мы уж не располагаем.

Из событий последней вечери нашего внимания требует, в первую очередь, самая трапеза. Из повествования о вечере вытекает, что трапеза была целью вечери. Двум Своим ученикам – Лк. (22:8) называет имена Петра и Иоанна – Господь поручил приготовить Пасху. Нет надобности думать, чтобы у Иисуса было предварительное соглашение с хозяином дома ([Мк. 14:12–16](#), [Лк. 22:7–14](#), ср. в более схематическом изложении, [Мф. 26:17–19](#)). Тем не менее, из евангельского рассказа можно вывести, что какие-то отношения между ним и Иисусом уже существовали, когда

Иисус избрал его дом для совершения Своей последней Пасхи. В предании Церкви довольно прочно укоренилось представление, что последняя вечеря Господа с учениками была совершена в той же Сионской горнице, где ученики собирались по Вознесении ([Деян. 1](#)), и где на них сошел Св. Дух ([Деян. 2](#)). В русском переводе греческие слова переданы: «горница». По существу, отождествление должно быть признано вероятным, поскольку в чужом городе пришельцы из Галилеи не могли располагать большим выбором помещений. Но положительных данных в пользу этого предания мы не имеем. Еще рискованнее было бы утверждать, что местом последней вечери и Сошествия Св. Духа был дом Марии, матери Иоанна Марка, где верующие собирались впоследствии ([Деян. 12:12](#)). Единственным аргументом в пользу этого последнего отождествления был бы рассказ евангелиста Марка (14:51–52) о нагом юноше в Гефсиманском саду, о котором будет речь впереди.

Мы уже видели, что отрицать пасхальный характер последней трапезы Господа с учениками можно не иначе, как при условии исправления текста. Но, если ее пасхальный характер должен почитаться доказанным, эта Пасха была последняя Пасха Иисуса (ср. [Лк. 22:15–8](#)) и вообще последняя ветхозаветная Пасха. В путях божественного Промышления, ветхозаветная Пасха имела значение прообразовательное. Она прообразовала жертву Христову на Голгофе и бескровную евхаристическую жертву в Церкви. Последняя вечеря Иисуса была последняя перед Страстями, и на ней Он установил Евхаристию.

Об установлении Евхаристии на последней вечере Иисуса с учениками свидетельствует, наряду с синоптиками ([Мф. 26:26–30](#); [Мк. 14:22–25](#); ср. [Лк. 22:15–20](#)), и ап. Павел ([1Кор. 11:23–25](#)). Господь установил Евхаристию по окончании трапезы. Согласно свидетельству 1 Кор. (ср. 11:25) и Лк. (22:20) относит к этому моменту благословение чаши. Но из более сложного рассказа Лк. (ср. 22:15–18), где упоминается не одна чаша, а две, можно вывести, что евхаристическая чаша, предложенная **после** вечери, противопоставляется в Евангелии четырем чашам иудейской пасхи **во время** вечери, из которых последняя, по всей вероятности, и упоминается в стг. 17–18. При таком понимании, указание времени [1Кор. 11:25](#); [Лк. 22:20](#), естественно, распространяется и на евхаристический хлеб. Мы вправе думать, что установление Евхаристии, в целом, имело место по окончании пасхальной трапезы.

Спасительный смысл Евхаристии был предраскрыт Иисусом еще в галилейские дни в Беседе о Хлебе Животном в Капернаумской синагоге ([Ин. 6](#)). По-видимому, Он остался в то время непонятым. Даже некоторые

из учеников после Беседы о Хлебе Животном отошли от Иисуса (ср. 8:66). Замечательно, что ее сохранил один только Иоанн. Возлюбленный ученик постигал тайны, недоступные другим. Но, может быть, и для него смысл Беседы о Хлебе Животном, во всей глубине, раскрылся только впоследствии, в свете позднейшего опыта. Основная мысль беседы [Ин. 6](#) заключается в том, что Иисус есть хлеб, сошедший с неба. (ст. 35-а), и потому не только вера в Него есть условие жизни и воскресения (стт. 35-в., 40, 47–48), но общение с Ним, как с хлебом жизни, спешшим с неба, надо понимать и буквально, как принятие Его в пищу. Вкушение плоти и крови Сына Человеческого, в построении Беседы о Хлебе Животном, есть исполнение веры (стт. 48–58). Будучи выражено глаголом τρώω (стт. 54–58), буквально «жевать» или «глодать», – оно не допускает спиритуалистического перетолкования, почему и вызвало соблазн присутствовавших (стт. 60 и сл.). Соблазн объясняется ветхозаветным запрещением крови (ср. [Лев. 17:10–14](#) и др.), которое настолько вошло в жизнь иудеев, что на апостольском соборе было распространено, из внимания к иудейским членам Церкви, и на христиан из язычников (ср. [Деян. 15:20, 29](#)). Как исполнение веры, вкушение плоти и крови Сына Человеческого понимается в Беседе о Хлебе Животном тоже как условие жизни и воскресения. Но этим евхаристическое учение Беседы о Хлебе Животном не ограничивается. В сопоставлении с понятием жизни, воскресение в последний день говорит о полноте жизни в будущем веке. Отвечая на соблазн, вызванный Его словами, Господь вводит понятие вознесения. Если присутствующих смущает учение о Хлебе Животном, что они скажут, когда увидят «Сына Человеческого, восходящего туда, где Он был прежде» (ст. 62)? Упоминание «восхождения» Сына Человеческого, в котором имело совершиться приобщение к Его Божественной славе к воспринятого Им человеческого естества, позволяет понимать и полноту жизни в будущем веке, которую откроет нам участие в евхаристической трапезе, как обожение. Мало того. Продолжая Свою речь, Господь противопоставляет плоти животворящее начало Духа и подводит сказанное Им в Беседе о Хлебе Животном под общее понятие Духа и Жизни (ст. 63). Не вдаваясь в детальный анализ этого очень трудного места, можно сказать с уверенностью, что слово о Духе, во всяком случае, предполагает действие Ипостасного Духа, Третьего Лица Святой Троицы. Таким образом, учение Беседы о Хлебе Животном сводится к тому, что участие в евхаристической трапезе мыслится, как условие жизни и обожения, и ставится в теснейшую связь с действием Духа Святого.

Это же учение о Евхаристии вытекает и из синоптического

повествования о ее установлении. По самому смыслу установительных слов, участие в евхаристической трапезе есть приобщение к Страстям Христовым ([Мф. 26:26–28](#); [Мк. 14:22–24](#); [Лк. 22:19–20](#); [1Кор. 11:24–25](#)). Принятие в снедь плоти и крови Сына Человеческого, неизбежно, предполагает пролитие крови и отделение ее от плоти, иначе говоря, страдание и смерть Христа. Это относится к Беседе о Хлебе Животном. В установительных словах подразумевающееся досказано. Смысл Евхаристии, как причастия смерти Христовой, был совершенно ясен для ап. Павла (ср. [1Кор. 11:26–27](#)). Но участие в Страстях Христовых предполагает и участие в Его славе, т. е. опять-таки, обожение. Об этом говорит призыв к последованию, с которым Господь обратился к ученикам после их исповедания у Кесарии Филипповой на переломе евангельской истории, и который Он непрестанно повторял на всем протяжении Своего пути из Галилеи в Иерусалим. Слава обожения достигается в Царстве. Когда Господь учреждал Евхаристию, Он, несомненно, думал о Царстве. У всех трех синоптиков установление Евхаристии связано со словом Христовым о плоде виноградном, от которого Он больше не будет пить до наступления Царства ([Мф. 26:29–30](#); [Мк. 14:25](#)). Вино в Царстве будет новое вино, вино иного бытия. В Лк., где установление Евхаристии поставлено после иудейской пасхи, говорится не только о вине Царства, но и об исполнении в Царстве ветхозаветной пасхи ([Лк. 22:15–18](#)). Поскольку ветхозаветная пасха есть прообраз Евхаристии, мы видим, что в самом установлении Евхаристии мыслится теснейшая связь между Евхаристией и полнотою Царства. Условие обожения, Евхаристия есть и предвосхищение Царства. Есть еще одна подробность в повествовании об установлении Евхаристии, из которой вытекает связь между Евхаристией и полнотою Царства. И для ап. Павла, и для Евангелиста Луки Евхаристия имеет значение не только приобщения Тела и Крови Иисуса Христа, но и воспоминания о Нем, в частности, о Его смерти. Но тогда, как ап. Павел связывает воспоминание в равной мере с Евхаристическим Хлебом и с Евхаристической Чашею ([1Кор. 11:24](#)-в., 25-в.), у евангелиста Луки воспоминательное значение имеет только преломление хлеба (ср. [22:19](#)-в). Это не может быть случайностью. С преломлением хлеба у учеников было связано воспоминание не только символическое, в его евхаристическом истолковании, но и историческое: преломление хлеба, неизбежно, напоминало ученикам насыщение пяти тысяч в пустыне (ср. [Лк. 9:10–17](#) и парал.). Мы видели, в свое время, что умножение хлебов было воспринято учениками, как предвосхищение Царства. Но эта связь между Евхаристией и полнотою Царства обязывает нас к дальнейшему выводу,

который ведет к еще большему сближению учения о Евхаристии, как оно вытекает из повествования о ее установлении, с евхаристическим догматом в изложении Ин. Во время Своего пути из Галилеи в Иерусалим, Господь раскрыл Своим ученикам, что Царство Божие утверждается действием Духа Святаго. Действование Духа Святаго есть одно из главных объективных условий явления Царства. Мы только что видели, что действование Духа Святаго предполагается и евхаристическим учением Беседы о Хлебе Животном. Дальше этого сближения мы не можем сейчас идти. Но и оно достаточно свидетельствует – в этом пункте, как и в других, – о существенном согласии синоптиков и Ин.

На последней вечере Христовой установление Евхаристии было главным событием, но не единственным. Воспроизведение последовательности этих событий сопряжено с немалыми трудностями. Мы начали их обозрение с установления Евхаристии, потому что трапеза была пасхальная, а ветхозаветная пасха прообразовала Евхаристию. Но, как мы уже видели, установление Евхаристии имело место после трапезы. Из других событий, которыми отмечена эта вечеря, одно, во всяком случае, произошло во время трапезы. Для того, чтобы судить о последовательности событий, надо обратиться к сопоставлению Евангелий. Но в том-то и дело, что порядок событий – не один и тот же даже в Евангелиях синоптических. Так, например, указание предателя в Мф. (26:21–25) и в Мк. (14:18–21) имеет место до установления Евхаристии. В Лк. (22:21–23) оно поставлено **после** Евхаристии. Задача усложняется с привлечением Ин. Повествование [Ин. 13–17](#) гл., во всяком случае, в своей первой части (13–14), относится к последней вечере, но стоит совершенно особняком. Оно не имеет повествования об установлении Евхаристии и вообще ни в одной своей части не содержит прямой параллели повествованию синоптическому. В этом смысле не являются исключением ни указание предателя (13:21–30), ни даже предупреждение Господом Петра о предстоящем ему отречении (13:38). Оба эпизода настолько отличаются и отдельными подробностями и тем общим контекстом, в котором они даны, от повествования синоптического, что составление одного сводного изложения на основании всех четырех Евангелий сопряжено с чрезвычайными трудностями. Разве только спор о старшинстве между апостолами, о котором рассказывает евангелист Лука (22:24–27) после установления Евхаристии и предупреждения о предателе, и на который Господь отвечает словом о возлежащем и служащем, допускает сопоставление с Иоанновским повествованием об омовении ног (Ин. 13и сл.). Но и то еще

неясно, был ли спор о старшинстве вызван омовением ног, или, что менее вероятно, Господь омовением ног ответил на спор о старшинстве. Как бы то ни было, сведение воедино синоптического и Иоанновского повествования о последней вечере представляет такие трудности, что было бы неразумно придавать тому или иному решению значение последнего слова, которое могло бы притязать на общее признание. Вместо этого, достаточно отметить отдельные эпизоды, имевшие место на Тайной Вечере, и оценить их значение. Нашего внимания требует, в первую очередь, омовение ног ([Ин. 13](#)).

Омовение ног, как о нем повествует евангелист Иоанн, не составляло часть пасхального ритуала. В противном случае, были бы непонятны те возражения, которые оно вызвало со стороны Петра (13и слл.). Очевидно, положенные омовения были уже совершены, что, весьма вероятно, и подразумевается в словах Христовых: «омытому нужно только ноги умыть» (13:10). Позволительно думать, что в причастии (*омытый*) содержится намек на исполненные ритуальные омовения. Но, если омовение ног Ин. 13и слл. не составляло части пасхального ритуала, то его и не обязательно мыслить в начале вечери. Можно даже привести некоторые соображения, которые, как будто, разрешают думать, что Господь умыл ноги ученикам к концу вечери. Это, во-первых, указанные сближения Ин. с Лк., в особенности, если бы мы согласились толковать омовение ног, как ответ Иисуса на спор о старшинстве среди учеников. Во-вторых, в Ин. Прощальная Беседа внутренне связана с омовением ног, которое является для нее символическою исходною точкою. Как мы постараемся показать, Прощальная Беседа, начиная с 15:1, происходит под открытым небом. Иначе говоря, ее первая часть: 13:31–14 гл., неизбежно, относится к самому концу вечери. Правда, ни то, ни другое соображение не могут иметь решающего значения. Если Прощальная Беседа внутренне связана с омовением ног, это вовсе не предполагает, что она следовала за ним непосредственно. Что же касается спора о старшинстве, то мы уже имели случай отметить, что понимание спора о старшинстве, как ответа на омовение, должно быть признано более естественным, чем обратное соотношение. С другой стороны, очень веские соображения говорят за то, что омовение ног было совершено до окончания трапезы. В русском переводе: «**во время** вечери». Только если бы мы приняли второе, был бы оправдан перевод: «**после** вечери». Лучшее чтение подтверждается и контекстом. После окончания омовения, Господь снова занимает место на вечере (13:12). Вечеря продолжается. Это ясно и из того, что Господь имеет возможность подать кусок Иуде (стт. 26–27). Понимать этот кусок в

повествовании о вечере, которое ничего не говорит об установлении Евхаристии, как кусок евхаристический, было бы неправильно. Евхаристия была установлена по окончании трапезы. Не-евхаристический кусок, поданный Иуде во время вечери, говорит за то, что трапеза еще не была окончена. С другой стороны, Евхаристия – по окончании трапезы – имела значение приобщения учеников к Страстям Учителя. Мы увидим, что и омовение ног символизировало участие в Страстях. И потому очень неправдоподобно, чтобы оно могло иметь место, наряду с установлением Евхаристии, по окончании трапезы. Все эти соображения заставляют думать, что омовение ног было совершено Господом до окончания трапезы. Но евангелистом был выделен именно этот момент ради того глубокого смысла, который Господь вложил в омовение ног, и который стал ясен ученикам. Вводное замечание евангелиста (13:1) толкует омовение ног, как явление любви: Учителя к ученикам. Мы увидим, что урок любви выводил из омовения и Сам Господь. Но омовение ног имело значение не только урока. Мы имеем все основания понимать омовение ног, как символический акт приобщения участников трапезы к Страстям Иисуса. Это вытекает, прежде всего, из опоясания, с которого Иисус начинает омовение (13:4). Опоясание есть образ служения (ср. Лк. 12 и слл. 17:8). При этом, поскольку Господь опоясывает Себя, хотя бы и Сам и по собственной воле, но готовясь к Страстям, – мы невольно вспоминаем Его слова в этом же Евангелии, обращенные к Петру: опоясание Петра, в годы старости, чужою рукою, есть образ смерти, которою Петр прославит Бога (21:18–19). При таком толковании, омовение ног есть символический акт, выражающий служение любви, которое Господь осуществляет в Страстях. Это понимание подтверждается и Его ответом на возражение Петра (13:7): то, что Господь делает, Петр уразумеет впоследствии. В Ин. опыт жизни, который раскрывает смысл символических действий Иисуса, есть явление Его славы в Страстях и чрез Страсти (ср. 2:22; 12:16). Таким образом, в Своем ответе Петру, Господь прямо связывает символический акт омовения с предстоящими Страстями. Но этого мало. На повторные возражения Петра Иисус говорит ему, что только при согласии на омовение он будет иметь свою часть с Иисусом (13:8). В этот момент евангельской истории, *часть* – может означать только одно: участие в Страстях и в славе Иисуса. Для Самого Иисуса, совершаемое Им омовение есть образ Его Страстей. Для учеников, согласие на омовение есть участие в Его Страстях. Но Господь сделал из омовения и практический вывод. Как мы уже отметили, Он истолковал его Сам (13:13–15), – и евангелист это толкование запомнил (ср. 13:1), – как урок взаимной любви и служения,

который Он преподавал ученикам. Этот урок был нужен. Мы уже отметили, что и на последней вечере ученики спорили о старшинстве (ср. [Лк. 22:24](#) и сл.). Очень вероятно, что даже после омовения – и в связи с омовением! – ученики ставили между собою вопрос: кто больше?

При таком понимании, слова Господа о возлежащем и служащем ([Лк. 22:27](#)) были сказаны после омовения и содержали ссылку на омовение. Ими Господь ответил на спор о старшинстве. Но Господь продолжал Свою мысль и дальше. Призвав учеников к смирению, – по образу смирения, явленного Им, – Он обещал им участие в славе на трапезе Царства. На двенадцати престолах они будут судить двенадцать колен Израилевых (стт. 28–30). Но слава Царства откроется только в будущем. К этому будущему ведет путь страдания. Господь предсказывает Петру тяжелые искушения от сатаны, ожидающие учеников. Сатана будет бить их, как бьются друг о друга зерна пшеницы, просеваемой через сито. Некогда, по молитве Иисуса, Петр утвердит своих изнемогающих братьев. Но это будет впоследствии. Теперь Петру, который, в своей ревности, готов последовать за Иисусом в темницу и на смерть, предлежит путь отречения (стт. 31–34)²⁴. Ученики должны быть готовы испить чашу страдания до конца. Страдание учеников связано со страданием Учителя, которое подходит к концу. Образом страдания является приточный призыв продать самое необходимое и купить меч. Меч нужнее одежды (стт. 35–37). Ученики понимают слова Иисуса буквально и показывают Ему два меча. Они, как будто, предвидели повеление Учителя и уже вооружились. Но Иисус говорит им «довольно» (ст. 38). Не: «достаточно для сопротивления». О сопротивлении Он не думал ни теперь, ни позже. Несколько часов спустя, Он воспретит попытку сопротивления – может быть, одним из этих мечей – со стороны учеников (стт. 49–51). И в предсказании страдания слово о мече имело значение притчи. Если ученики Его не поняли, то не о чем и говорить. «Довольно об этом». Средневековые латинские толкователи пытались уловить во всем эпизоде аллегорический смысл и говорили о двух мечах – духовном и светском – в руках папы. Ответ Иисуса: довольно об этом, относится и к ним.

Особенного внимания требует присутствие Иуды на последней вечере. Факт его присутствия не подлежит сомнению. Мало того, Господь сказал ученикам о предстоящем предательстве, и не только согласился осведомить Возлюбленного ученика, а через него – Петра, о лице предателя ([Ин. 13:21–26](#)), но дал понять и самому Иуде, что знает о его намерении ([Мф. 26:25](#), ср. [Ин. 13:27](#)). Тем не менее, как уже было замечено, момент указания предателя разными евангелистами

определяется по-разному: по свидетельству первых двух евангелистов, до установления Евхаристии; по свидетельству Лк. – после. В Ин., которое не содержит повествования об установлении Евхаристии, указание предателя имеет место после омовения ног. Как уже отмечалось, Господь подводит учеников к страшной истине постепенно (ср. [Ин. 13:10, 11, 18, 19, 21–30](#)) и только Возлюбленному ученику, которого просит о том Петр, открывает ее до конца. В повествовании [Ин. 13:21–30](#) слышится противопоставление Возлюбленного и Иуды, противопоставление по признаку любви. Из всех апостолов, один Возлюбленный, связанный с Господом особыми узами любви – потому, несомненно, и взысканный Его любовью, что сам сильнее, чем другие, любил Его, – был способен до конца уразуметь страшную тайну. Вопрос о том, когда именно Господь отметил присутствие предателя на вечере, имеет значение потому, что с ним связан другой вопрос: о причащении Иуды. Был или не был допущен Иуда к Евхаристической трапезе? Этот вопрос решается по-разному. Если основываться на тексте Мф. и Мк., представляется возможным защищать тезис, что Иисус сказал Свое слово о предателе, который затем ушел, после чего только и имело место установление Евхаристии. Эта возможность не исключается и Ин., поскольку оно не говорит об установлении Евхаристии. Установление Евхаристии – в схеме Ин. – могло иметь место непосредственно перед Прощальной Беседой после выхода Иуды (13:30). Иначе обстоит дело с Лк., где о присутствии предателя Господь говорит **после** установления Евхаристии (22:21). Иисус открыто свидетельствует, что рука предающего Его с Ним за столом. Из Ин., а равно и из Мф. (ср. 26:21–25), также вытекает, что указание предателя было сделано в его присутствии. Таким образом, свидетельство Лк. заставляет предполагать, что установление Евхаристии имело место до выхода Иуды, иначе говоря, что он причастился. Этот вывод может отвечать фактическому положению вещей, если мы держимся убеждения, что евангелист Лука воспроизводил события в их хронологической последовательности и остался верен своей заботе о хронологической точности и в повествовании о последней вечере. Если бы согласование Лк., в этом пункте, с Мф. и Мк., с одной стороны, и с Ин., с другой стороны, и оказалось неосуществимым, – все же свидетельство Лк. может иметь преимущественное право на наше внимание.

В конце вечери Господь обратился к ученикам со Своею последнею, Прощальною, Беседою ([Ин. 13:31–16](#) гл), с которою непосредственно связана и Его торжественная, Первосвященническая, молитва к Отцу ([Ин. 17](#)).

Первый вопрос, требующий нашего внимания, есть вопрос о месте Прощальной Беседы. Из [Ин. 13:30–31](#) вытекает с полной несомненностью, что Господь ее начал в горнице, по выходе из нее Иуды. Здесь было бы неуместно снова ставить вопрос о согласовании синоптиков и Ин., которого мы касались в связи с установлением Евхаристии и присутствием на вечере Иуды. Прощальная Беседа есть достояние Ин., и из контекста Ин. вытекает, что начало ее надо мыслить не иначе, как в горнице. Но только начало. В 14Иисус, желая явить миру Свою любовь к Отцу и послушание Его воле, приглашает учеников встать и вместе с Ним *выйти*: может относиться только к горнице, где была совершена вечеря. О том, чтобы они, действительно, вышли, евангелист не говорит. Но в 18Иисус вместе с учениками переходит на другую сторону потока Кедрона, отделявшего Иерусалим от подножия горы Елеонской. Когда они успели дойти до Кедрона? Единственным ответом на этот вопрос было бы допущение, что вторая часть Прощальной Беседы (15–16 гл.) имела место во время пути, и где-то под открытым небом Иисус вознес к Отцу и Первосвященническую Молитву (17). В науке было высказано мнение об одном из храмовых дворов, как подходящем месте для молитвы. Для подтверждения этого мнения мы не располагаем никакими положительными данными. Сопоставление с синоптическим молением о чаще скорее направляет наши мысли к какому-нибудь месту поблизости от Кедрона. Большого мы сказать не можем. Но образ лозы в притче 15:1–6 невольно подсказывает догадку, не шел ли Иисус с учениками через виноградники, и не взял ли Он и на этот раз, как образ для Своей притчи, то, что Он имел перед глазами?

Толкование Прощальной Беседы и Первосвященнической Молитвы представляет большие трудности и относится, строго говоря, к комментарию на Ин. и к системам библейского богословия Нового Завета. Наша задача будет выполнена, если мы вкратце установим содержание этого отрывка Ин. и укажем его главные мысли.

Тема Прощальной Беседы определяется историческим моментом. Этот момент есть момент разлуки Иисуса с учениками (ср. 13и др.). По этому признаку, Прощальная Беседа Ин. допускает сближение с эсхатологической речью синоптиков (см. выше), которая была тоже назначена для учеников и связана с разлукою. Но, в отличие от эсхатологической речи, тема которой есть будущее свершение, наступление Царства в его грядущей полноте, – Прощальная Беседа, по преимуществу, сосредоточена на жизни учеников в нынешнем мире. Правда, и в Прощальной Беседе жизнь нынешняя связана с жизнью

будущей, обуславливает ее наступление и являет предвосхищение ее полноты. На время разлуки Господь дает ученикам новую заповедь любви. В учении Прощальной Беседы заповедь любви связана с символическим актом омовения ног. Исполнением ее верующие покажут людям, что они воистину ученики Христовы (13:33–35). Но в Прощальной Беседе не одна только заповедь любви возвращает нас к омовению ног. Умывая ноги ученикам, Господь символически явил им Свое служение в Страстях и к участию в Страстях привлек и их. И потому первое слово Прощальной Беседы – не о любви, а о славе (13:31–32). В формах аориста, созерцая происходящее вне времени, Иисус говорит о прославлении Сына Человеческого, которое есть, вместе с тем, и прославление Бога. Прославление Сына Человеческого и Бога есть прославление взаимное – об этом говорят страдательные формы греческого текста (ср. ст. 31), – и совершается оно в Страстях и чрез Страсти. Ин. понимает Страсти Иисуса, как Его славу, потому что в славе воскресения Иисус победил смерть. Такое понимание Страстей являет, в искупительном подвиге Христовом, теснейшую связь смерти и воскресения, как единого спасительного акта, – связь, которую мы наблюдаем не только в Ин., но и на протяжении всего откровения Нового Завета. Достаточно вспомнить, что, внедряя в сознание учеников мысль о Страдающем Мессии, Господь никогда не ограничивался предсказанием Своих Страстей: Он неизменно предсказывал и воскресение (ср., например, [Мк. 8:31](#); 9:31; 10:33–34 и паралл.). Идя на Страсти уже по окончании последней вечери, Господь обещал ученикам предварить их, по Своем воскресении, в Галилее ([Мф. 26:32](#); [Мк. 14:28](#)). Эту же нерасторжимую связь Страстей и Воскресения мы наблюдаем и в посланиях ап. Павла (ср. [1Кор. 15:3–4](#); [Римл. 4:25](#); 6:3–5, [2Кор. 4:10–14](#); Филипп. 3:10–11 и др.). Ею проникнуто и учение Прощальной Беседы.

В построении Прощальной Беседы можно различить четыре части. Отрывок 13:31–38, в значении введения, ставит тему Прощальной Беседы: он говорит о славе, о разлуке и о любви. Гл. 14 есть утешение. От общего утешения верую: в Него и в Бога (ст. 1), Господь приходит к утешению упованием на эсхатологическое свершение; (стт. 2–3), и сосредоточивает Свое внимание на утешении в жизни здешней, повторно обещая ученикам ниспослание Духа-Утешителя (15–17, 26) и скорое Свое возвращение (стт. 18–25). Отрывок 15:1–16 обращен к ученикам, объединенным в союзе любви. Читателю ясно, что Господь говорит о Церкви, хотя термин «Церковь» и не употребляется. Учение о союзе любви отправляется от притчи о лозе. Лоза – это Христос (15:1–6). Лоза есть живой организм, и отдельные ветви на лозе подобны отдельным членам живого организма.

Возвращаясь к началу Прощальной Беседы, Господь глубже раскрывает «новую заповедь» любви (15:9–17). Исполняя заповедь любви, ученики пребывают в любви Христовой, как и Сам Христос, возлюбленный Отцом, пребывает в Его любви, исполняя Его заповеди. Таким образом, «новая заповедь» любви приобщает учеников Христовых, исполняющих ее, к полноте Божественной Жизни. Любви между учениками противопоставляется ненависть мира, которую союз учеников, неизбежно, встретит на своем пути (15:18–16:4). Но предупреждение о ненависти неожиданно прерывается новым обетованием Духа-Утешителя, Который будет свидетельствовать о Христе, и призывом свидетельствовать – подразумевается, в благодати Духа, – который Господь обращает к ученикам (15:26–27)²⁵. Последняя часть Прощальной Беседы (16:5–33), до известной степени повторяющая мысли гл. 14, имеет своей целью преодоление печали, которая владеет учениками. Господь подробнее говорит о Духе-Утешителе (стт. 7–15) и еще раз обещает скорое Свое возвращение (стт. 16–28). Ученикам кажется, что они понимают (стт. 29–30). Но их пониманию тайна Страстей недоступна. Им кажется, что уже наступило то, что Иисус им обещает в «день оный» Своего возвращения (ср. стт. 29 и 25–26). Они радуются тому, что постигли и Его «исшествие» от Бога (ст. 30-в). Они не думают о том, что значит оставление Им мира и возвращение к Отцу (ст. 28). На их радость Господь им отвечает скорбным: «теперь веруете?» (ст. 31), – «вы думаете, что теперь вы веруете?» В доказательство их заблуждения, Господь говорит им о приближении часа, когда они все рассеются и оставят Его одного, – но Он не один, потому что с Ним Отец (ст. 32). Перед лицом отпадения учеников и скорби, обдержавшей их в мире, Прощальная Беседа кончается победным восклицанием: Христос победил мир (ст. 33).

Из этого краткого обзора содержания Прощальной Беседы становится ясно, что ее главное обетование есть обетование Духа-Утешителя, к которому Господь возвращается на протяжении Беседы четыре раза. Это обетование теснейшим образом связано с исходною точкою Беседы. Как уже было указано, первое слово Беседы говорит о явлении славы, которое надо понимать, как взаимное прославление Отца и Сына в Страстях и чрез Страсти Сына. Но за первым явлением славы следует и им обусловлено второе явление славы, о котором Господь говорит не в формах аориста, а в формах будущего времени (13:32). Это второе явление славы и имеет совершиться в пришествии Духа-Утешителя, которое Господь ставит в зависимость от Своего отшествия к Отцу (ср. 16:7). Но Дух Святой, в Своем явлении в мире, не просто заступает место Иисуса Христа,

возвратившегося к Отцу. В явлении Св. Духа совершается возвращение Иисуса Христа, которое Он, тоже на протяжении Прощальной Беседы, повторно обещал ученикам и толковал, как скорое возвращение. Что скорое возвращение Христово есть возвращение Его во Святом Духе, показал еще в древности св. [Кирилл Александрийский](#) в своем толковании на Ин. В Прощальной Беседе Господь обещает ученикам, что Св. Дух, в Котором Он возвратится к ним, пребудет с ними во век (14:16). И ныне Господь во Св. Духе пребывает с верующими в Него и пребудет до скончания века (ср. [Мф. 28:20](#)). Дух Святой напоминает верующим учение Христово (14:26) и открывает им истины, которых они не могли еще вместить в дни Его земного служения (16:12–15). В частности, дело Духа есть возвешение будущего (16:13). Дух Святой в жизни нынешней готовит наступление жизни будущей. Мы помним, что и по учению, преподанному Господом во время пути, Царство Божие утверждается действием Св. Духа. В Прощальной Беседе учение о Св. Духе, на котором Господь не останавливался подолгу в дни Своего общественного служения, получает свое законченное выражение. Оно включает и указание на ипостасное свойство Духа Святаго: Его исхождение от Отца (15:26).

С Прощальной Беседой неразрывно связана Первосвященническая Молитва ([Ин. 17](#)), которая составляет ее непосредственное продолжение. Эта связь засвидетельствована и литургическим употреблением Православной Церкви, которая соединила оба отрывка в одно чтение (13:31–18:1), составляющее, в последовании Страстей Господних, первое Евангелие из Двенадцати, читаемых на Утрени Великой Пятницы. По содержанию, Первосвященническая Молитва представляет собою развитие тех же мыслей, которые мы отметили в Прощальной Беседе. Но, в отличие от Прощальной Беседы, в которой Господь, выходя за грани времени, осмысливает происходящее перед учениками, Первосвященническая Молитва есть молитвенное обращение Сына к Отцу. Сын, Первосвященник и Жертва, посвящает Себя в этой молитве на служение жертвенное (ср. 17:19). Толкователи Первосвященнической Молитвы, обыкновенно, различают в ней, по образу молитвы иудейского первосвященника в день Очищения (ср. [Лев. 16:17](#)), молитву Первосвященника о Самом Себе (17:1–8), молитву об учениках (стт. 9–19) и молитву о мире (стт. 20–26). Это деление не исчерпывает всего содержания Первосвященнической Молитвы и недостаточно оттеняет ее основное ударение. Мысль Иисуса в Первосвященнической Молитве сосредоточена на учениках. Он думает об учениках уже тогда, когда просит Отца о взаимном прославлении Отца и Сына (17:1), –

прославлении, которое совершается в Страстях. Молясь о предстоящем явлении славы, Иисус свидетельствует перед Отцом о совершении дела, которое Отец возложил на Него (ст. 4). Это дело заключалось в откровении имени Отчего тем людям, которых Отец дал Сыну от мира, т. е. ученикам (стт. 6–8). Молясь о Себе, Господь думает об учениках. Стт. 9–19 прямо посвящены ученикам. От молитвы о соблюдении учеников в обладании тем сокровищем, которое они получили от Него в дни Его общественного служения (стт. 9–16), Господь переходит к молитве о их освящении (стт. 17–19). В русском переводе, наряду с глаголом «освящать», применительно к ученикам (стт. 17, 19), стоит глагол «посвящать», когда речь идет о Самом Иисусе (ст. 19). В приложении к Иисусу, он может означать только посвящение Его на Страсти. И потому, молитва Его об учениках должна быть неизбежно понимаема, как молитва о приобщении их к Его Страстям, точнее говоря, к Его славе, которая раскрывается в Страстях и чрез Страсти. Это освящение есть освящение во истине. В Ин. Дух Святой есть Дух Истины (14:17, 15:26, 16:13). В своем первом послании тот же ап. Иоанн говорит: «Дух **есть** Истина» (5:6). Не подлежит сомнению, что, в Иоанновском изложении евангельского учения, явлением истины отмечено действие Духа. Освящение учеников, т. е. приобщение их к славе, о котором молится Господь, мыслится Им не иначе, как в силе Духа Святаго. Это – то же второе явление славы в действовании Духа, о котором Господь говорил и в Прощальной Беседе. Начиная со ст. 20, молитва Иисуса выходит за пределы тесного круга учеников. Он молится о тех, которые уверуют в Него по слову учеников (стт. 20–23). Это – те же ученики, но новые, ученики в более широком кругу. Кто будет принадлежать к этому более широкому кругу? Иисус все еще противопоставляет учеников и мир (стт. 21, 23). Но замечательно, что цель привлечения новых учеников есть вера мира в посланничество Сына (ст. 21) и познание любви, которую Отец имеет к ученикам, подобно тому, как Он имеет ее к Сыну (ст. 23). И здесь, как и в 12:32, слышится мысль о спасении мира во всей совокупности его членов. Ибо, если вера мира имеет своим объектом посланничество Сына, а познание мира есть познание любви Отчей, – не означают ли **такая** вера и **такое** познание спасения мира? Если это толкование правильно, то понятие учеников распространяется в Первосвященнической Молитве до пределов мира. Различие между учениками и миром в спасительном домостроительстве Христовом стирается, и Первосвященническая Молитва кончается молитвою об учениках, о приобщении их к совершенному единению Отца и Сына, которое есть единение любви (стт. 24–26).

Сказав эти последние слова, «Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его» (18:1). Молитва посвящения окончена. Первосвященник приносит Себя в жертву.

5. Гефсимания

То место, где иудейские начальники наложили руки на Иисуса, называется Гефсиманиею только у первых двух евангелистов ([Мф. 26:36](#); [Мк. 14:32](#)). Лука ограничивается указанием (22:39), которое встречается и у его предшественников (ср. [Мф. 26:30](#); [Мк. 14:26](#)), что Господь, по окончании вечера, направился на гору Елеонскую. Иоанн, как уже было отмечено, называет местность по другую сторону потока Кедрона (18:1). Из сопоставления этих указаний вытекает, что Гефсиманиею называлась местность по ту сторону потока Кедрона, отделявшего гору Елеонскую от Иерусалима. Там и помещает Гефсиманский сад местное Иерусалимское предание, восходящее к глубокой древности и, по всей вероятности, исторически точное. Место это, по свидетельству евангелиста Иоанна (18:2), было известно Иуде.

В Гефсимании, по свидетельству синоптиков ([Мф. 26:36–46](#); [Мк. 14:32–42](#); [Лк. 22:39–46](#)), Господь пережил тяжелую внутреннюю борьбу, которая выразилась в молитве о чаше. Первые два евангелиста передают эту борьбу с большими подробностями. Они сообщают, что при ней присутствовали три ученика: Петр, Иаков и Иоанн, и что Господь три раза прерывал молитву обращением к ученикам. Лука, опускающий эти подробности, передает другие: кровавый пот и помощь ангела. Впрочем, стихи 22:43–44 хуже засвидетельствованы в истории новозаветного текста, чем отрывок в целом. В Ин. синоптическое моление о чаше имеет две отдаленные параллели. Одна относится к последней встрече Иисуса с народом (12:27–28). Как и в Гефсимании, Иисус пережил тогда минутное изнеможение. Он преодолел его молитвою о прославлении Имени Отчего. Но, по времени, ближайшею параллелью является Первосвященническая Молитва [Ин. 17](#). Мы видели, что и произнес ее Иисус под открытым небом, прежде чем перейти через поток Кедрон. Ее и по содержанию позволительно понимать, как раскрытие молитвы о чаше, именно, второй его части, в которой Иисус подчиняет Свою волю воле Отчей. Говоря о состоянии учеников во время Гефсиманского борения, евангелисты не противопоставляют Иоанна Зеведеева двум другим. Но они его не противопоставляют им и в других случаях. Не проник ли Иоанн уже тогда в

тайну моления о чаше, и не поведал ли он ее, умудренный опытом жизни, в годы своей старости? Этот вопрос мы можем только поставить.

О состоянии учеников евангелисты говорят достаточно подробно. В конце Прощальной Беседы (16:32) Иоанн сохранил предсказание Иисуса, что ученики рассеются и оставят Его одного. Это предсказание – словами ветхозаветного пророка – сохранили и синоптики ([Мф. 26:31](#); [Мк. 14:27](#)), которые относят его к пути Иисуса из горницы, где была совершена вечеря, на гору Елеонскую. Мы видели, что к этому же моменту относит это предсказание и Иоанн. Синоптики согласно свидетельствуют о том, что во время моления о чаше ученики (все ли трое?) были отягчены сном – евангелист Лука поясняет (22:45): от печали. Когда настала опасность, они бежали ([Мф. 26:56](#); [Мк. 14:50](#)). Можно ли говорить о действительной опасности? По свидетельству Ин., Господь тотчас же принял меры, чтобы оградить учеников (ср. 18:8–9). Кое-кто оказался более стойким. В Мк. (14:51–52) рассказан случай с нагим юношей. Он сделал попытку идти за Иисусом. Но, когда его схватили за покрывало, он его бросил и убежал нагой. Кто это был? В науке были высказаны разные догадки. Наибольшее распространение получила та, которая видит в нем евангелиста Марка, по той причине, что он один сохранил – как подпись в углу картины – воспоминание об этом случае. Доказать это мнение невозможно. Если оно отвечает действительности, оно может быть и некоторым аргументом в защиту другого распространенного предположения, что Сионская горница находилась в доме Марии, матери Иоанна-Марка (ср. [Деян. 12:12](#)). Дольше других держался Петр. О его троекратном отречении повествуют все четыре евангелиста ([Мф. 26:58, 69–75](#); [Мк. 14:54, 66–72](#); [Лк. 22:54–62](#); [Ин. 18:15–18, 25–27](#)). Все они согласны между собою, что первое отречение Петра было перед служанкою. Но затем наступают различия. Достаточно указать, что во второй раз Петр отрекся, по свидетельству Мф. (26:71–72), перед другою служанкою; по свидетельству Мк. (14:69–70), перед тою же самою, а по свидетельству Лк. (22:58). Ясно, что сведение всех четырех евангельских повествований в одно, в котором параллельные отречения стояли бы рядом, не представляло бы выхода. Этот метод согласования привел бы к умножению числа отречений до пяти, что было бы в противоречии с прямыми указаниями Евангелия и, прежде всего, с пророчеством Самого Иисуса о троекратном отречении Петра. Однако, нельзя не согласиться с древними, что эти различия, действительно, несущественные, а самый факт троекратного отречения Петра установлен твердо. Несомненно и то, что Петр проявил большую стойкость, чем другие. Он последовал за Иисусом во двор первосвященника и не ушел

оттуда ни после первого, ни даже после второго отречения. Согласно предсказанию Христову, его третье отречение было отмечено пением петуха. Евангелист Марк (14:30, 72), в отличие от других, говорит о вторых петухах. Это конкретное указание имеет на себе печать исторической достоверности. Если мы его примем, последнее отречение Петра имело место вскоре после полуночи. В синоптическом повествовании с отречением Петра от Господа отпадает последний из Его учеников, который еще следовал за Ним. Четвертое Евангелие вносит корректив. Оно свидетельствует, что ученик, которого Иисус любил, стоял у подножья Его креста, и что Господь перед смертью усыновил его Своей Матери (19:25–27). По всей вероятности, он был и тот ученик, который ввел Петра во двор первосвященника (18:15–16). Это последнее указание не отличается такою определенностью, как другие, но уже древние читатели Евангелия узнали в спутнике Петра *Возлюбленного* ученика. «Другим учеником» в определенном смысле слова мог быть только *Возлюбленный* ученик апостол Иоанн. Если это понимание правильно, то заслуживает внимания, что Петр, введенный во двор первосвященника другим учеником, отрекся, а об отречении другого ученика не сказано ничего. Это молчание, отвечающее характеру Ин., может значить только одно: другой ученик *не* отрекся. Пребывши верным до конца, он последовал за Учителем и на Голгофу.

По свидетельству синоптиков, иудейские начальники наложили руки на Иисуса ([Мф. 26:47–56](#); [Мк. 14:43–52](#); [Лк. 21:47–53](#)) тотчас по окончании моления о чаше. В Иоанновском повествовании параллелью является отрывок 18:2–11. Присутствие членов Синедриона, засвидетельствованное в Лк. (ср. 22:52), показывает, какое значение они придавали расправе с Иисусом. Они имели с собою храмовую стражу (ср. [Мф. 26:47](#); [Мк. 14:43](#); [Ин. 18:3](#)) и римских солдат. О присутствии римлян, которое показывает, что Синедрион заблаговременно заручился их поддержкою, свидетельствует один Евангелист Иоанн, упоминающий в ст. 3 спину, т. е. когарту, конечно, не в полном составе, но с трибуном во главе, присутствие которого отмечается в ст. 12, буквально: тысяченачальник; в латинском переводе технически точно: *tribunus*). Пришедшим взять Иисуса дорогу указал Иуда. Его лобзание упомянуто только в Мф. (26:48–49) и Мк. (14:44–45). Лука говорит о его намерении облобызать Иисуса (22:47) и о вопросе Иисуса: «Иуда, лобзанием ли предаешь Сына Человеческого?» (ст. 48). В Ин. (ср. 18:3–5) о лобзании Иуды вовсе нет речи. Иисус называет Себя Сам. При этом Иуда стоит как бы молчаливым свидетелем. Но, может быть в ст. 5 (русский перевод: *стоял*) позволяет думать о некоем движении

Иуды, после которого он стал неподвижным. Этим движением могло быть и лобзание. При таком понимании, Иоанновское повествование было бы запечатлением момента, по времени следовавшего за тем, который получил выражение в повествовании синоптиков. Во всяком случае, было бы преувеличением говорить о неразрешимом противоречии между обоими повествованиями.

Ученики оказали попытку сопротивления. О ней говорят все четыре Евангелиста. В Мф. и Мк. она предшествует бегству учеников. Поэтому было бы неправильно думать, что один только Петр, имя которого названо в Ин. (ср. 18:10–11), был готов поднять оружие в защиту Учителя. В Лк. (22:49) «бывшие с Ним» предлагают Ему ударить мечем. И один из них – мы знаем теперь, что это был Петр – усек ухо рабу первосвященника (ст. 50). Об усечении уха свидетельствуют все четыре Евангелиста. Они согласно свидетельствуют и о том, что Иисус возбранил сопротивление (ср. [Мф. 26:52–54](#), [Лк. 22:51а](#), а также [Мк. 14:49в](#)). В Лк., как знак неодобрения проявленной учениками инициативы, можно толковать и исцеление усеченного раба (22:51в). В Ин. подчеркнута мысль о добровольности Страстей (18:11). Там же названо имя не только Петра, извлекавшего меч, но и раба, этим мечем усеченного: Малх. Интересно, что семитический корень mlk значит «царь».

6. Суд у первосвященников

Из Гефсимании Иисуса под стражею повели к первосвященникам. Все Евангелисты говорят о первосвященнике в единственном числе, но Матфей называет Каиафу (26:57), а Иоанн говорит, что Иисуса первым делом повели к Анне (18:12–13). Сопоставление свидетельств позволяет определить ту долю, которая принадлежала каждому из первосвященников – и правящему и отставному – в деле Иисуса,

Из повествования синоптиков вытекает, что делу Иисуса было посвящено два заседания Синедриона: одно – ночное, о котором подробно повествуют Матфей (26:57–68) и Марк (14:53–65) и вскользь упоминает Лука (22:54), другое – утреннее, подробно рассказанное у Луки (22:66–23:1) и едва упомянутое у Матфея (27:1) и Марка (15:1). В Четвертом Евангелии тоже говорится о двух заседаниях: первое, рассказанное с большими подробностями, имеет место у Анны (ср. 18:12–23), второе – строго говоря, только подразумевающееся – происходит у Каиафы (ср. 18:24–28). Позволительно думать, что два заседания Ин. точно

соответствуют двум заседаниям синоптиков. В таком случае, формальным заседанием Синедриона было бы только утреннее собрание под председательством правящего первосвященника Каиафы, а ночное собрание следовало бы толковать, как частное совещание членов Синедриона на квартире у Анны.

Роль Анны в жизни Иудейства I века нашей эры достаточно засвидетельствована иудейскими источниками. Хотя сам он и занимал должность первосвященника сравнительно недолго (от 6 или 7 до 15 г. по Р.Х.), но после него первосвященниками были его пять сыновей и его зять Каиафа, что сообщало Анне, как главе первосвященнической семьи, значение признанного главы иудейской теократии. На это значение ясно намекает и Иоанн (18:13), тем показывая свою осведомленность в иудейских делах евангельской эпохи. Замечательно, однако, что при этом Иоанн повторно подчеркивает инициативу Каиафы (18:13–14, ср. 11:49–50), которая, вероятно, была известна и Евангелисту Матфею (ср. 26:3, 57). По-видимому, привлечение Анны могло бы, при известных условиях, склонить дело к благоприятному решению, несмотря на инициативу Каиафы. В пользу этой возможности говорило влияние Анны. Но участие Анны изменения не внесло, и на частном совещании инициатива Каиафы восторжествовала.

Первые два синоптика сохранили память о показании лжесвидетелей, которое, однако, не имело решающего значения. В отчете об этом эпизоде оба Евангелиста не вполне совпадают друг с другом. В Мф. (26:61) Иисус, по словам лжесвидетелей, говорил, что может разрушить храм и в три дня восстановить его. Само собою разумеется, заявление о возможности еще не включает состава преступления. Евангелист Марк передает (14:58) показание лжесвидетелей иначе: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный». Это заявление, свидетельствующее о намерении, могло бы быть основанием для обвинения. Но и его нельзя было обратить против Иисуса. Почему? По закону Второз. 17:6, показания двух свидетелей могли служить основанием для вынесения смертного приговора только тогда, когда они абсолютно совпадали между собой. В данном случае, показание лжесвидетелей не было ἴση (ст. 59): в русском переводе стоит «достаточно». Но ἴσης значит буквально «равный», как оно и передано в славянском переводе. Оба свидетеля говорили не одно и то же, и по этой причине закон Моисеев не мог быть применен. Несмотря на различие в частности, оба Евангелиста, сообщающие о лжесвидетелях, совпадают в существенном: показания лжесвидетелей не имели решающего значения.

Тогда первосвященник – в контексте Мф., это мог быть только Каиафа, но дело происходило, как мы старались показать, в доме Анны – принял меры к тому, чтобы исторгнуть из уст Иисуса мессианское исповедание. Он обратился к Иисусу с требованием прервать молчание ([Мф. 16:62](#), ср. 63а, [Мк. 14:60](#), ср. 61а). Очень возможно, что общее свидетельство синоптиков о молчании Иисуса на допросе у первосвященников покрывает более конкретное свидетельство Ин. (18:20–23) об отказе Иисуса отвечать на поставленные Ему вопросы. Как бы то ни было, на вопрос, поставленный Иисусу первосвященником: «Ты ли Христос, Сын Божий?» ([Мф. 26:63](#)), или, в передаче Мк. (14:61), «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» – Иисус отвечал утвердительно и сказал о грядущем явлении Сына Человеческого во славе. В глазах первосвященника, этот ответ был богохульством, а потому и достаточным основанием для вынесения смертного приговора ([Мф. 26:64–66](#); [Мк. 14:62–64](#)). Частное совещание, тем самым, достигло цели. Иисус был подвергнут поношению ([Мф. 26:67–68](#); [Мк. 14:65](#); [Лк. 22:63–65](#)). Об ударе, нанесенном Иисусу одним из служителей во время допроса в доме у первосвященника Анны, свидетельствует и Евангелист Иоанн (18:22–23). В это же время, во дворе первосвященника от Иисуса отрекся Петр. У всех четырех Евангелистов рассказ об отречении Петра переплетается с рассказом о суде первосвященников.

Формальное заседание Синедриона состоялось, по-видимому, только утром. Как было указано выше, о нем подробно повествует один Лука (22:66–23:1). Из Ин. (18:24, 28) можно вывести, что оно имело место у Каиафы, т. е. под его председательством. Иисус засвидетельствовал перед Синедрионом, что Сын Человеческий отныне воссядет одесную силы Божией, и тем повторил мессианское исповедание, которое члены Синедриона уже слышали от Него ночью. Принятое тогда решение получало, таким образом, формальное закрепление. Смертный приговор был вынесен (ср. [Мф. 27:1](#)), и Синедрион в полном составе ([Лк. 23:1](#)) препроводил Иисуса к римскому прокуратору, Понтию Пилату. Под римскою властью Синедрион утратил право жизни и смерти ([Ин. 18:31–32](#), ср. 19:10). Для того, чтобы смертный приговор, вынесенный Синедрионом, мог быть приведен в исполнение, он должен был быть утвержден прокуратором. До этого момента участие Пилата в деле Иисуса сводилось к тому, что он послал когорту с трибуном во главе помочь Синедриону овладеть Иисусом. Отныне в зависимость от его решения был поставлен вопрос о жизни и смерти Иисуса.

6. Суд у Пилата

Иисус был препровожден Синедрионом на суд Пилата по обвинению в политическом преступлении: возмущении народа, призыве не платить подать кесарю и усвоении Себе достоинства Христа-Царя. С такою исчерпывающею точностью формулировано это обвинение в Лк. (23:2). То же, хотя и менее ясно, говорят и другие Евангелисты (ср. [Мф. 27:11](#); [Мк. 15:2](#); [Ин. 18:33](#)). В своей политической части, обвинение было неоправданное. Его заведомая недобросовестность вытекает, хотя бы, из ответа Иисуса на искусительный вопрос о подати кесарю. Но политическое обвинение было необходимо, чтобы получить от Пилата утверждение приговора. И Пилат, после ряда колебаний, о которых свидетельствуют Евангелисты, послал Иисуса на смерть, как претендента на мессианское достоинство, т. е. как политического преступника. Это ясно, прежде всего, из надписи на кресте, которая, по самому своему смыслу, содержала указание преступления ([Мф. 27:37](#); [Мк. 15: 26](#); [Лк. 23:38](#)). В Ин. спор о надписи (19:19–22) показывает только то, что у Пилата было желание этою надписью уязвить иудеев, вынудивших от него незаконный приговор. И Евангелисту была дорога эта формула, как выражение догматической истины. По существу, Пилат не мог не принимать формулу первосвященников: конечно, не Царь, а претендент на царское достоинство. Замечательно и то, что Пилат, делая попытку освободить Иисуса, был поставлен перед альтернативой, кого отпустить – Иисуса или Варавву ([Мф. 27:15–26](#); [Мк. 15:6–15](#); [Лк. 23:17–25](#); [Ин. 18:39–40](#)). Для Евангелиста Иоанна противоположение Иисуса и Вараввы было, как нам может казаться, противоположение Праведного, Человека в идеальном значении этого слова (ср. 19:5), и злодея: «был же Варавва разбойник» (18:40). Но из более конкретных указаний синоптиков вытекает, что Варавва был политический преступник. По свидетельству Евангелиста Марка, Варавва был в узах вместе с другими мятежниками, которые во время мятежа совершили убийство (15:7, ср. [Лк. 23:18–19, 25](#)). Заслуживает внимания, что и слово *разбойник*, употребленное в Ин. и имевшее для его Ефесских читателей – так же, как и для нас – общее значение, было техническим термином, который применялся в Палестине к вооруженным противникам Римской власти, обычно называвшимся «зилотами». Пилату предстояло сделать выбор между двумя обвиняемыми в политическом преступлении. Агитация Синедриона в народе заставила его сделать выбор в пользу Вараввы. Но эпизод Вараввы еще раз

подтверждает, что Иисус был предан суду Пилата и осужден Пилатом на смерть по обвинению в политическом преступлении. Такова формально-юридическая сторона вопроса. Однако, для того, чтобы понять, как дошло до приговора, надо постараться войти в психологию Пилата. Евангелисты дают нам для этого достаточный материал.

Нужно признать, что первое впечатление, которое производит на нас образ Пилата в Евангелии, – скорее симпатичное. Евангелисты подчеркивают настойчивое желание Пилата отпустить Иисуса. Может быть, он, действительно, испытывал невольную симпатию к Иисусу. Во всяком случае, в планы Евангелистов входило эту симпатию оттенить. Расположение Пилата заставляло яснее проступить непреклонную вражду членов Синедриона. С другой стороны, с распространением христианства в Римской Империи, авторитетным представителям Церкви было небезразлично подчеркнуть, что официальный носитель Римской власти был убежден в политической лояльности Иисуса. Эта апологетическая забота, может быть, особенно чувствуется в Лк., где простое сопоставление текстов 23и 20:20–26 должно показать читателям всю необоснованность политического обвинения. Апологетическая забота Луки сквозит и в Деян. В Мф. (27:19) упоминается жена Пилата: много пострадав за Иисуса во сне, она старается предостеречь Пилата против несправедного приговора в тот самый момент, когда он вершит суд. Предание разукрасило ее образ и даже сохранило ее имя: Клавдия Прокула (или Прокла). Древние писатели говорили о ее обращении в христианство. Ни одно из этих утверждений не может быть доказано. Интересно, что уже в Евангелии известная симпатия к Пилату распространяется даже на его жену. Между тем, духовный облик Пилата отмечен отрицательными чертами, которые проступают, при внимательном чтении, и в евангельском повествовании.

Пилат был суровый и беспощадный правитель. Об этом свидетельствуют внехристианские источники, которые получают подтверждение и в Лк. (ср. 13:1): Господь во время Своего пути из Галилеи в Иерусалим был осведомлен о галилеянах, кровь которых Пилат смешал с их жертвами. У него было чувство права и несомненный государственный инстинкт. Это вытекает из его повторных попыток освободить Иисуса, в невинности Которого он был убежден. Но чувство права не покоилось у Пилата на твердом моральном основании. В глубине своего существа, он был скептик и оппортунист. Когда Иисус ему сказал, что Он пришел в мир свидетельствовать об истине, Пилат Ему ответил: «что есть истина?» ([Ин. 18:38](#)). Этим ответом он показал, что для него не существовало

абсолютной истины. Его согласие – против совести – послать Иисуса на смерть выражало то же отношение к объективным ценностям. При этом, необходимо иметь в виду, что своим положением Пилат был обязан покровительству Сеяна, фаворита императора Тиверия. Но к тому времени, когда на суд Пилата привели Иисуса, Сеян подвергся опале, и тем самым, Пилат потерял ту точку опоры, которую он имел в Риме. В случае поступления доноса на Пилата, ему не на кого было опереться.

Суд Пилата рассказан с особыми подробностями в Ин. (18:28–19:16а), но на нем останавливаются с вниманием и другие Евангелисты ([Мф. 27:11–26](#); [Мк. 15:2–15](#) и [Лк. 23: 2–25](#)). Рассказ Ин. представляет особый интерес не только потому, что отличается большею обстоятельностью, но и потому, что ясно показывает, как дело дошло до смертного приговора. Пилат тотчас же видит неосновательность политического обвинения, выдвигаемого против Иисуса. Иисус не отрицает Своего царского достоинства, но суждение о Царстве не от мира сего не входит в компетенцию Пилата, а в существование абсолютной истины, как только что было отмечено, он не верит. Иисус в глазах Пилата – безвредный мечтатель и больше ничего. Он хочет отпустить Иисуса. Праздник Пасхи представляет для этого благоприятный случай. Но иудеи просят отпустить не Иисуса, а Варраву (18:28–40). Тогда Пилат делает попытку вызвать в иудеях чувство жалости. Поношение, которому он подвергает Иисуса в этот момент, наилучшим образом объясняется именно этими побуждениями. Он выводит Иисуса к народу и говорит: «се Человек». Для Евангелиста в словах Пилата раскрылся глубокий догматический смысл: свидетельство – устами язычника! – о явлении идеального человека в лице Воплощенного Слова. Сам Пилат хотел сказать другое: посмотрите на этого несчастного! Но и эта попытка Пилата заставить Синедрион отказаться от своего решения не имеет успеха. Первосвященники продолжают настаивать на распятии (19:1–6). Они выдвигают новое обвинение. Иисус усвоил Себе богосыновнее достоинство. Это – богохульство, которое, по закону, карается смертью. На Пилата это новое обвинение имеет действие, противоположное тому, на какое рассчитывали первосвященники. «Он больше убоился». Кого? Не первосвященников, а Иисуса, Который не отвечал на его вопросы и считался с властью Пилата над Ним лишь постольку, поскольку она была дана ему свыше. Римляне были суеверны, и в сознании Пилата должна была мелькнуть мысль: а что, если Иисус, действительно, Сын Божий? Он укрепляется в своем желании отпустить Его (19:7–12а). Дело первосвященников кажется проигранным. Пилат твердо стоит на своем. Тогда они пускают в действие последний

аргумент. «Если ты Его отпустишь, ты не друг кесарю: всякий делающий себя царем противник кесарю». Смысл угрозы не вызывает сомнений: иудеи намекают Пилату на возможность доноса. Пилат слишком хорошо помнит, что Сеян – в опале. Он уступает и предает Иисуса на распятие (19:12в-16). Он это делает против убеждения, из личных интересов. Он старается выместить свой гнев на иудеях. Он повторно называет Иисуса их царем. Возражая ему, они заявляют, что у них один только царь – кесарь (ст. 15). Они отрекаются от своих мессианских чаяний. Выше было указано, что и в споре о надписи на кресте (19:19–22) Пилат проявил то же желание уязвить иудеев. Его чувство права не мирилось с тем беззаконием, которое его заставили совершить. Но первосвященники добились своего: приговор Синедриона получил утверждение прокуратора.

Суд Пилата сопровождался поношением. Мы видели, что, по Ин. (ср. 19:1–5), поношение имело место до вынесения приговора. По Мф. (27:26–31) и Мк. (15:16–20), Иисус был подвергнут поношению после вынесения приговора. Надо признать, что эти два свидетельства друг друга не исключают. Вообще, повествование Ин. о суде Пилата не противоречит повествованию синоптическому, но согласование обоих повествований в частности, а именно, расположение отдельных эпизодов, Иоанновских и синоптических, в хронологической последовательности представляет некоторые трудности. И потому будет правильнее ограничиться указанием тех эпизодов суда Пилата, которые сохранены синоптиками и не нашли места в Ин.

Так, в Мф. упоминается вмешательство жены Пилата (27:19), и Пилат, при вынесении смертного приговора, умывает руки перед народом (27:24–25). Первый эпизод представляет интерес с точки зрения характеристики Пилата. Второй относится к тем, которые должны подчеркнуть непримиримость иудеев и лежащую на них ответственность. Он должен быть поставлен рядом с рассказом о самоубийстве Иуды и о страже у Гроба. Исторически, гораздо важнее рассказ Лк. (23:6–12, ср. 15) о суде Ирода, не имеющий параллелей в других Евангелиях. Пилат послал Иисуса к Ироду, когда узнал о галилейском происхождении Иисуса. Этим он оказал внимание Ироду, и вполне возможно, что правы те исследователи, которые этим актом внимания объясняют примирение Ирода и Пилата. Сам Лука смотрел, конечно, глубже: примирение тетрарха и прокуратора являло солидарность грешного мира перед лицом Божественного Добра. Но и для Пилата, конечно, главное заключалось не в той любезности, которую он оказывал Ироду. Заключение Ирода имело для него значение экспертизы. Пилат не был достаточно знаком с иудейскими делами, и

мнение Ирода, представляло для него объективный интерес. Ирод не поспешил на издевательства над Иисусом, и блестящая одежда шутовского царя, в которую он облек Его, была одним из проявлений этих издевательства. Но ею он отвечал Пилату и на тот вопрос, с которым Пилат послал к нему Иисуса. Экспертиза Ирода была благоприятна для Иисуса. Приведенные показания синоптиков только усиливают то впечатление, которое мы вынесли из рассказа Ин. Посылая Иисуса на смерть, Пилат поступал против своего убеждения. Так или иначе, его решение было принято, и тем самым смерть Иисуса предопределена.

7. Распятие и Погребение

Евангельские повествования о распятии и погребении Иисуса ([Мф. 27:32–66](#); [Мк. 15:21–47](#); [Лк. 23:26–56](#); [Ин. 19:16в-42](#)) в существенном согласны между собою и взаимно друг друга дополняют. Мы можем ограничиться здесь указанием основных вех.

Как уже отмечалось, крестный путь вел Иисуса за город (ср. [Ин. 19:17–20](#); [Евр. 13: 11–12](#)). Случайный прохожий, возвращавшийся с поля, Симон Кириянин ([Мф. 27:32](#); Лк. 23и, особенно, [Мк. 15:21](#)), сыновья которого, Руф ([Римл. 16:13](#)), а может быть, и Александр, были известны в пятидесятые годы в Римской Церкви, – донес до места распятия крест, под тяжестью которого Иисус изнемог. Все Евангелисты согласно свидетельствуют, что Иисус был распят между двумя преступниками. Из Лк. (23в контексте) можно вывести, что их привели на Голгофу одновременно с Иисусом. На крестном пути Иисуса сопровождал плач иерусалимских женщин ([Лк. 23:27–31](#)). Иисус обратился к ним с словом учения. Он сказал им о тех страданиях, которые их ждут. Он привел то же пророчество Осии (10:8), которое, в конце апостольского века, Тайнозритель применил к последним, временам ([Апк. 6:16](#)). Но, обращаясь к иерусалимским женщинам, Иисус думал, вероятно, не столько об эсхатологическом свершении, сколько о разрушении Иерусалима. Когда пришли на Голгофу, Иисусу предложили болеутоляющий напиток, который у двух Евангелистов, упоминающих его ([Мф. 27:34](#); [Мк. 15:23](#)), называется по-разному. Однако, оба свидетеля согласны в том, что Иисус отказался его принять: надо думать потому, что хотел умереть в полном сознании.

Когда Иисус был распят, римские солдаты, стоявшие на страже, разделили между собою Его одежду. Согласно свидетельству синоптиков

о метании жребия уточняется в Ин. (19:23–24). Четыре солдата поровну разделили между собою одежду Иисуса и метали жребий только о его нешвенном хитоне. Как суд над Иисусом – у первосвященников и у Пилата, – так и Его распятие сопровождалось поношением. Поносили его члены синедриона, которые, в своей ненависти, провожали Его до Голгофы ([Лк. 23:35в.](#) и паралл.). Поносили Его солдаты ([Лк. 23:36–37](#); ср. [Мф. 27:46–49](#); [Мк. 15:33–36](#)). Поносил Его и один из распятых с Ним разбойников. Общее указание Мф. (27:44) и Мк. (15:32в) конкретизируется в Лк. (23:39–43). Один поносил, другой обратился и услышал от Господа обетование спасения. Что касается народа, то Мф. (27:39–40) и Мк. (15:29–30) свидетельствуют о злословии случайных прохожих (слав. мимоходящих), которые, как таковые, отличаются от первосвященников. В Лк. речь идет не столько о злословии толпы, сколько о ее безучастном любопытстве (23:35а), которое в конце концов сменилось волнением (ст. 48).

Из близких Иисусу, которые были свидетелями Его смерти синоптики упоминают группу людей, стоявших поодаль ([Лк. 23:49](#)), при чем особо выделяются женщины, служившие Ему и пришедшие за Ним из Галилеи. Матфей (27:55–56) и Марк (15:40–41) называют их по именам. У подножия креста стояли, по свидетельству Иоанна (19:25–27), Пресвятая Дева, ученик, которого Иисус любил, и еще несколько женщин: две или три, в зависимости от того, отождествляем ли мы или различаем сестру Матери Иисусовой и Марию Клеопову. Заслуживает внимания, что, по свидетельству Ин., Мария Магдалина была в числе предстоящих, а по свидетельству синоптиков, стояла вместе с другими галилейскими женщинами поодаль. Если эти два свидетельства относятся к разным моментам, они могут оказаться вполне совместимыми одно с другим. Увидев у креста Мать и возлюбленного ученика, Господь усыновил ученика Матери. И с этого часа ученик взял Ее к себе. Эту духовную связь ученика с Матерью запечатлело предание о последних годах Ее жизни.

Пригвожденный ко кресту, Господь сказал несколько слов, которые сохранены разными Евангелистами. Их последовательность не может быть, поэтому, установлена с полной точностью. Тем не менее, нижеследующий порядок представляется наиболее вероятным. По свидетельству Лк. (23:34), первым словом Иисуса со креста была молитва за мучителей, не ведущих, что творят. Эта молитва относилась, прежде всего, к исполнителям приговора, но распространялась, вероятно, и на его виновников (ср. [Деян. 3:17](#); 13и, особенно, [1Кор. 2:8](#)). Вторым словом могло быть усыновление ученика Матери ([Ин. 19:25–27](#)), после чего, по свидетельству того же Евангелиста Иоанна (19:18–29), Господь сказал:

«жажду», и к Его устам была поднесена губка, напоенная уксусом. Четвертым словом мог быть ответ Иисуса благоразумному разбойнику ([Лк. 23:43](#)), догматическое значение которого заключается в различении Царства Божия и рая, как его предвосхищения после смерти. На просьбу разбойника вспомнить о нем, когда Господь придет во славе Царства, т. е. в неопределенно далеком будущем, Иисус обещает ему, что он в этот же день будет с Ним в раю. Как уже было отмечено, это учение о блаженстве спасенных, наступающем тотчас по смерти, прежде общего суда, предполагается и притчею о богаче и Лазаре ([Лк. 16:19–31](#)). Затем Господь испустил вопль богооставленности ([Мф. 27:46](#); [Мк. 15:34](#)). Он был выражен словами псалма (21:2), и тем самым, заключал мессианское самосвидетельство, но он знаменовал и предельную точку страдания Иисуса, крайнюю степень унижения Сына Божия. После этого наступил конец. Евангелист Иоанн передает (19:30) слово *совершилось*, от того греческого корня, которое говорит о достижении совершенства, в частности, о прославлении Иисуса, к которому ведет путь Страстей, *совершилось* в устах Иисуса в час Его смерти, приобретает, тем самым, особую значительность. Последнее слово Иисуса, несмотря на вопль богооставленности, было обращено к Отцу. Умирая, Он предал Свой Дух в Его руки ([Лк. 23:46](#); ср. [Мф. 27:50](#); [Мк. 15:37](#)). Тогда наступила смерть.

Синоптики свидетельствуют о тех знамениях, которыми была отмечена смерть Иисуса, и которые сообщают ей значение события космического порядка. Это, во-первых, тьма, которая облегла землю от шестого до девятого часа ([Мф. 27:45](#); [Мк. 15:33](#); [Лк. 23:44](#)), т. е., по нашему счету времени, от полудня до третьего часа дня, когда воплем богооставленности Господь отметил предельную точку Своего страдания. Лука прямо говорит, что померкло солнце (23:45а). Прекращение тьмы в девятый час, т. е. в час смерти, отвечает Иоанновскому совершилось: в смерти уже брезжит слава. В момент смерти раздралась храмовая завеса. Этот эпизод, которому Евангелисты придавали особое значение, так как он упомянут у всех трех синоптиков ([Мф. 27:51а](#); [Мк. 15:38](#); [Лк. 23:45в](#)), не остается без параллелей и в иудейских источниках, где упоминаются знамения, происшедшие в храме, лет за сорок до его разрушения. Завеса отделяла Святое Святых от Святого. Послание к Евреям ясно показывает, что раздрание завесы символически выражало прекращение храмового строя и прехождение Ветхого Завета (9:1–8). Древние христиане связывали этот символ с смертью Иисуса (ср. [Евр. 6:19–20](#); 10:20). Дополнительные подробности сообщает Евангелист Матфей. Он говорит о землетрясении, о восстании из гробов ветхозаветных святых и о явлении их в Иерусалиме по

Воскресении Христовом (27:51в-53). Восстание ветхозаветных святых в час смерти Иисуса и явление их по Его воскресении лишней раз свидетельствует о таинственном единстве Страстей и Воскресения. Оно же говорит и об исполнении Ветхого Завета во Христе. По учению Церкви, основанному на свидетельстве 1 Петр. (3:18–20, ср. 4:6), Господь по смерти сходил во ад. На старых православных иконах, Воскресший Христос попирает врата ада и изводит из преисподней Адама и Еву. Об этом говорят и наши песнопения. Римский офицер, присутствовавший при распятии и наблюдавший эти знамения, уверовал в праведность Распятого ([Лк. 23:47](#)). По свидетельству Мф. (27:54) и Мк. (15:39), он признал в Нем Сына Божия. Как уже было отмечено, даже толпа, которую привело на Голгофу равнодушное любопытство, возвращалась потрясенная ([Лк. 23:48](#)).

Иисус умер раньше, чем распятие с Ним. Распятие на кресте было самую мучительную казнь не только потому, что было сопряжено с большими физическими страданиями, но и потому, что смерть наступала нескоро. Для ускорения смерти применялось перебитие голеней. Оно было отменено [Константином Великим](#) тогда же, когда было отменено распятие. В тот день, когда был распят Иисус, ускорение было тем более необходимо, что в следующий великий день, которым начиналась неделя Опресноков, нельзя было оставлять тела распятых на крестах. Это вытекало из закона Второз. 21:23, и иудеи просили Пилата о перебитии голеней распятым. Эпизод известен нам из Ин. (19:31–37). Но голени были перебиты только разбойникам, так как Иисус был уже мертв. Ему один из воинов нанес копьем удар в бок, из которого истекли кровь и вода. Этот факт был, несомненно, известен Евангелисту в точности, так как, повествуя о явлениях Иисуса по Воскресении, он повторно упоминает рану, нанесенную копьем (20:20, 25, 27). По ходу изложения, в этом упоминании не было нарочитой необходимости. Оно объясняется, как историческое воспоминание. Но в том, что Иисусу не перебили голеней, и что из Его прободенного ребра истекли кровь и вода, для Евангелиста раскрылся глубокий смысл: исполнение Ветхого Завета, в его пророчестве делом ([Исх. 12:46](#), ср. выше, стр. 89) и словом ([Зах. 12:10](#)) и, может быть, прообразование двух таинств Церкви: Крещения водою и Причащения крови.

Погребение Иисуса, по свидетельству всех четырех Евангелистов ([Мф. 27:57–60](#); [Мк. 15:42–46](#); [Лк. 23:50–54](#); [Ин. 19:38–42](#)), было делом тайного ученика, Иосифа Аримафейского. Иосиф был человек богатый ([Мф. 27:57](#)) и занимал большое общественное положение. Марк (15:43) и Лука (23:50) называют его *советником*. Это указание надо понимать в том

смысле, что он был член Синаедриона. Лука говорит, что он не принимал участия в совете и деле их (ст. 51а): речь идет, конечно, о суде над Иисусом. В Мк. (15:43) и Лк. (23:51в) о нем сказано, что он «тоже ожидал Царствия Божия». Это значит, что он был учеником Иисуса, но учеником тайным ([Ин. 19:38](#)): он боялся иудеев. В Евангелиях он упоминается только в связи с погребением Иисуса. Но в тот час, когда Иисус умер на кресте, этот осторожный и, может быть, робкий человек проявил исключительное мужество. Он обратился к Пилату за телом Иисуса. По сведениям Евангелиста Марка (15:44–45), Пилат, удивленный столь скорою смертью, приказал сотнику навести справку, и выдал тело только тогда, когда удостоверился, что Иисус, действительно, умер. Иосиф похоронил Иисуса в своем новом гробе ([Мф. 27:59–60](#)), в котором еще никто никогда не был положен ([Лк. 23:53](#), [Ин. 19:41–42](#)). Погребение было спешное. Его надо было закончить до наступления субботнего покоя ([Ин. 19:42](#), ср. [Лк. 23:54](#)). Наряду с Иосифом, только в Ин., упоминается Никодим (19 и сл.). Как Иосиф, он был тоже член Синаедриона (7:50) и тоже тайный ученик. В начале общественного служения Иисуса он имел с Ним ночную беседу, сохраненную в Ин. (3) и впоследствии пытался защищать Его в Синаедрионе (7и сл.). Когда Иосиф снял тело Иисуса с креста, Никодим принес на большую сумму благовоний (19:39). Они вместе помазали и погребли Иисуса (19:40–42). Галилейские женщины были свидетельницами погребения ([Мф. 27:61](#); [Мк. 15:47](#); [Лк. 23:55](#)). Должно быть, они не присутствовали при помазании, так как хотели, по миновании субботы, помазать Иисуса сами ([Лк. 23:56–24:1](#); ср. [Мк. 16:1](#)). У гроба была поставлена стража. Солдат дал Пилат, по настоянию Синаедриона, во избежание похищения тела учениками. Гроб был запечатан (27:62–66). По Воскресении, те же члены Синаедриона подкупили солдат, и они распространили молву о похищении (28:11–15). Молва держалась в Иерусалиме до того дня, когда Матфей писал свое Евангелие (ст. 15). Этою ложью иудеи ополчились против истины, и Матфей ее отметил для характеристики иудеев. Когда Иисус умер, печать на камне и стража у Гроба, действительно, свидетельствовали о смерти.

Из повествования о Страстях Христовых вытекает, что они были органически связаны со всем Его служением. Мало того, что, начиная с перелома евангельской истории, Господь повторно внушал ученикам мысль о Страдающем Мессии. Мы наблюдаем в самих Страстях Христовых деятельное продолжение Его общественного служения. На крестном пути Он обращается с словом учения к Иерусалимским женщинам и, уже пригвожденный ко кресту, принимает покаяние

благоразумного разбойника. Как уже было указано, знамения, сопровождавшие смерть Иисуса, сообщают ей значение события космического порядка и позволяют провидеть славу, раскрывающуюся в Страстях и чрез Страсти. Чаяние славы слышится и в словах Иисуса с креста. Так, в опыте Воскресения, раскрылся их смысл для Церкви. В тот час, когда Иисус умер и был предан погребению, о славе не думал никто.

Фактическое положение было таково, что, казалось, Синедрион торжествовал полную победу. Иисус был мертв. Ученики, за единственным исключением Возлюбленного, Его оставили. Последнее служение любви Ему оказали безвестные люди: галилейские женщины и два тайных ученика, занимавших большое положение в иудейском обществе и, может быть, совершенно неизвестных в христианской среде: один был у Господа ночью в самом начале Его служения, другой упоминается в первый и последний раз в повествовании о погребении Иисуса. Погребение было спешное. Со смертью Иисуса и с распадением общины Его учеников, можно было думать, что поднятое Им движение уничтожено в корне.

8. Воскресение и Вознесение

Согласование евангельских повествований о Воскресении ([Мф. 28](#); [Мк. 16](#); [Лк. 24](#); [Ин. 20–21](#)) сопряжено с исключительными трудностями. Надо открыто признать, что сведение воедино четырех евангельских свидетельств о Воскресении представляет собою задачу неразрешимую. Тем не менее, два положения не допускают сомнения. Первое: женщины, пришедшие на Гроб в первый день недели, нашли его пустым. Второе: Господь повторно являлся женам-мироносицам и ученикам. Пустой Гроб и явления Распятого говорят о Воскресении. Противясь этому выводу, рационалистическая наука всячески усиливалась объяснить эти факты естественными причинами. Мы не имеем нужды входить в обзор всех выдвинутых ею гипотез. Достаточно привести некоторые, чтобы тотчас убедиться в их несостоятельности. Так, например, эпоха Просвещения вернулась к старому Иерусалимскому слуху о похищении тела Иисуса учениками (ср. [Мф. 28:11–15](#)). Похитившие тело и были, согласно этому объяснению, распространителями молвы о Воскресении. Другие не решались ставить под сомнение добросовестность учеников. Как бы ни объяснялось исчезновение тела, ученики, якобы, стали жертвою галлюцинаций: увидев Иисуса в телесном облике, они прониклись верою в

Его воскресение и эту веру распространили среди других. Оба эти объяснения, отличающиеся наибольшим распространением в радикальных кругах, не считаются с тем значением, которое имело Воскресение в истории христианства. Вера в Воскресение привела к восстановлению общины, того ядра, из которого выросла вселенская Церковь. Эта вера представляла собою, может быть, величайшую творческую силу в истории человечества. Для нея не было бы места, если бы Тело Распятого было украдено самими учениками. Но ее невозможно построить и на болезненном и чисто субъективном опыте галлюцинаций. Воскресение Христово есть единственное объяснение и пустого Гроба и явлений Распятого.

О явлениях Господа по Воскресении мы имеем следующие сведения. Первые явления женам-мироносицам ([Мф. 28:9–10](#); [Мк. 16:9–11](#); [Ин. 20:11–18](#)) и все явления ученикам, о которых повествуется в Мк. (16:12–19) и Лк. (24:13–51), а также два первые явления ученикам, рассказанные в Ин. (20:19–29), имели место в Иерусалиме. Последнее Иоанновское явление (21:1–23) и единственное явление ученикам в Мф. (28:16–20) относятся к Галилее. Первые вестницы Воскресения были женщины, те самые, которые присутствовали при погребении. Им у пустого Гроба была поведаана ангелами тайна Воскресения ([Мф. 27:61](#); 28:1–8; [Мк. 15:47–16:8](#); [Лк. 23:55–24:11](#); ср.: [Ин. 20:1–2](#)). Как уже было указано, по свидетельству Евангелия, они первые и увидели Воскресшего. В том перечне явлений, который ап. Павел дает в 1 Кор. (15:3–8), явления женам-мироносицам опущены. На первом месте поставлено явление Господа Петру, на которое есть указание в Лк. (24:34), затем явление Двенадцати, должно быть, тождественное с тем, которое рассказано в Лк. (24:36 и сл.), и к которому, по всей вероятности, относятся и наставления [Мк. 16:14–18](#). С ним очень часто, хотя, может быть, и неправильно, отождествляют явление [Ин. 20:19–23](#). Далее в списке ап. Павла стоят явления, которые не имеют параллели в Евангелии: явление более, чем пятистам братьям, и явление Иакову, которое знаменует обращение Брата Господня (ср. [Ин. 7:5](#)). Явление «всем апостолам» также нелегко отождествить с каким-либо из евангельских явлений. С своей стороны, явление Господа двум ученикам на дороге в Еммаус ([Лк. 24:13–35](#); ср. [Мк. 16:12–13](#)), явление Его Фоме ([Ин. 20:26–29](#)) и семи ученикам на море Тивериадском ([Ин. 21:1–23](#)), галилейское явление Мф. (28:16–20), а может быть, и первое явление Ин. (20:19–23) не вошли в перечень ап. Павла. Таким образом, сопоставление источников позволяет утверждать, что Господь многократно и в разных местах являлся, по Своем Воскресении, тем, с кем Он общался в дни Своего

общественного служения.

Согласное свидетельство Мк. (16:19) и писаний Луки (Евангелие, 24:50–51²⁶, [Деян. 1:1–11](#)) говорит, что последнее явление Воскресшего, о котором эти писатели повествуют, закончилось Его вознесением на небо. Очень часто с Вознесением связывают и единственное явление ученикам в Мф. (28:16–20). Это, конечно, неправильно. Не говоря уже о том, что в этом отрывке Мф. о Вознесении не говорится ни слова, явление Мф. имело место в Галилее, а вознесся Господь с горы Елеонской в окрестностях Иерусалима ([Деян. 1:12](#), ср. [Лк. 24:50](#): указание на Вифанию). Точная дата Вознесения указана только в Деян., где говорится (1:3) о явлениях Воскресшего в продолжение сорока дней. Эта дата и принята, во всем христианском мире: память Вознесения совершается в сороковой день по Воскресении. Тем не менее, сопоставление Деян. с Лк. вызывает некоторое недоумение. Из Лк. можно вывести, что Господь вознесся на вторые сутки по Воскресении. Несомненно, что Еммаусские ученики вернулись в Иерусалим с радостной вестью о явлении Воскресшего в первую же ночь по Воскресении. Новое явление Господа имеет место тут же, пока Еммаусские ученики беседуют с апостолами. У читателя Евангелия создается впечатление, что это явление и заканчивается вознесением. Отвечает ли это впечатление исторической хронологии? Нельзя не признать, что общение Господа с учениками в [Лк. 24](#) рассказано так, что мы имеем право мыслить в нем один, а может быть, и два пробела: после ст. 43 и после ст. 49. В таком случае, это общение могло бы растянуться на более продолжительное время: может быть, и на сорок дней. Но требует внимания и первое впечатление. Лука был мастер слова и не позволил бы читателям вынести это впечатление, если бы оно не входило в его намерения.

Были ли возможны явления Воскресшего по Вознесении? Свидетельство ап. Павла обязывает нас отвечать на этот вопрос утвердительно. В том списке явлений Воскресшего, который он дает в 1 Кор., он ставит на последнем месте (15:8) явление Господа ему, Павлу. Мы знаем, что это явление (ср. [Деян. 9](#)), которое превратило гонителя в апостола, имело место после Вознесения. Явление Господа Савлу доказывает возможность Его явлений и по Вознесении. Замечательно, что апостол ставит это явление в один ряд, с теми, которые относятся ко времени до Вознесения. Он не проводит между Дамасским явлением и раннейшими явлениями никакого различия. В современной православной науке было высказано мнение, что все явления Господа ученикам в Ин., а также Его явления на горе в Галилее в Мф. должны быть поставлены после

Вознесения. Здесь не место входить в обсуждение этой гипотезы. Несомненно то, что опыт святых на протяжении двух тысячелетий истории Церкви продолжает опыт ап. Павла. Явления Христовы по Вознесению непреложно засвидетельствованы в истории. Тем самым, в спасительном служении Господа Иисуса Христа Вознесение получает значение грани не столько исторической, сколько догматической. Оно было завершением Его земного служения (ср. [Лк. 9:51](#)), в смысле полноты прославления. Учение Прощальной Беседы заставляет понимать Вознесение, как предельную точку того процесса восхождения Иисуса к Отцу, который начинается в Его Страстях, и окончанием которого обусловлено ниспослание Духа-Утешителя (ср. еще [Ин. 7:39](#)). Но видение славы дано уже в победе Христа над смертью.

Воскресение Христово есть явление иного бытия. К иному бытию относится, прежде всего, преодоление пространства в явлениях Воскресшего. И это касается не только Иоанновских явлений «дверем затворенным» (ср. 20:19, 26). Господь и у синоптиков является никем не чаемый и столь же неожиданно становится невидим ([Лк. 24:15, 31](#)). Из свидетельства Лк. тоже вытекает, что Он незримо входил в закрытое помещение (ср. 24:36). С преодолением пространства связано и преодоление времени. Это, по всей вероятности, и хотел выразить Евангелист Лука, представив, в своем Евангелии (24), события, растянувшиеся на сорок дней ([Деян. 1:3](#)), так, что у читателя создается впечатление, как будто они произошли на протяжении суток. И, наконец, Воскресение Христово, в еще большей мере, чем Рождество и Преображение, отмечено явлением светоносной славы. Сошествие ангела, которого вид был, как молния, а одежда – как снег, сопровождается землетрясением и вызывает ужас гробовой стражи и женщин ([Мф. 28:2–5](#)). Юноша, упоминаемый в Мк. (16:5), тоже одет в белую одежду и внушает трепет. Два мужа в одежде сверкающей упоминаются и Лукою у пустого Гроба. Увидев их, жены-мироносицы охвачены страхом (24:4–5). Два мужа – те же или другие? – в белых одеяниях являются апостолам и по Вознесению ([Деян. 1:10](#)). В Воскресении Христовом небо сходит на землю. Исполнение славы есть Вознесение. Не случайно оно сопровождается явлением светоносного облака ([Деян. 1:9](#)). Это – облако славы, некогда осенявшее скинию (Исх. 40 и др.) и храм ([3Цар. 8](#) и сл.), в ознаменование присутствия Божия. Для ап. Павла было ясно, что тело Воскресшего Господа, как тело духовное (ср. [1Кор. 15:44–49](#)), есть тело прославленное (ср. Филипп. 3:21), Тем самым, оно само уже принадлежит иному бытию. Очень вероятно, что и невозможность исторического согласования

евангельских повествований о Воскресении должна быть понимаема, как свидетельство о том, что тайна воскресения превышает человеческое разумение и не может быть выражена человеческим словом. Иное бытие, явленное в Воскресении, будет и нашим уделом в жизни будущего века. Воскресение Христово есть начало нашего воскресения. Это – тема ап. Павла в [1Кор. 15](#). Здесь догматическая сущность Воскресения и его значение в деле нашего спасения.

Но Воскресение имеет значение не только догматической истины. Воскресение совершилось в истории, и его историческое значение не может быть переоценено. Ближайшим следствием Воскресения было восстановление распавшейся общины учеников Христовых. «Смерти было невозможно удержать» Распятого ([Деян. 2:24](#)). Воскресение Христово доказало, что иудейские начальники слишком рано торжествовали победу. Явившись среди учеников, Господь снова собрал их вокруг Себя, собрал – Торжествующий и повел к победе. Но собрание учеников вокруг прославленного Господа и развитие из малого стада Вселенской Церкви уже не относится к истории евангельской. Оно составляет предмет истории апостольского века. Конец земного служения Иисуса Христа точно определен двумя Евангелистами: это – Вознесение Господне, по Лк. (9:51), или, употребляя термин Иоанновского богословия (20, 17), восхождение Сына к Отцу.

V. Выводы

Мы поставили свою задачу наметить основные вехи евангельской истории, как они могут быть установлены на основании наших четырех Евангелий. Эта задача не исключала и обозрения учения в его историческом контексте. Мы должны были показать, что в евангельском учении относится к галилейским дням, что – к пути Иисуса из Галилеи в Иерусалим, что – к пребыванию Его в Иерусалиме: во время раннего галилейского служения, в начале пути и в течение последней недели перед Страстями. Мы дошли до конца. Мы постарались дать обозрение событий в их хронологической последовательности и показать постепенное развитие учения.

Но на этом пути мы пришли не только к положительным результатам. Мы ясно увидели и те пределы, дальше которых восстановление истории идти не может. Мы поняли, что в целом ряде случаев разногласящие указания Евангелий не допускают бесспорного согласования. Достаточно напомнить несколько примеров. Учение Христово в Лк. и Мф. нередко относится к разным местам и к разным историческим моментам. Обличение фарисеев в Капернауме на пути на Страсти ([Лк. 11](#)), было ли повторено Иисусом с теми же – и еще большими! – подробностями в Иерусалиме накануне Страстей ([Мф. 23](#))? Еще труднее чисто-фактическое согласование синоптиков с Ин. Мы видели, с какими трудностями сопряжено введение содержания [Ин. 7–1](#) в рамки повествования о пути в Лк. (9:51–19:28). И то построение, которое было предложено выше, – мы это тоже видели – ни в коем случае не является единственно-возможным решением вопроса. Трудность согласования с особою ясностью сказалась в повествовании о Страстях. В какой последовательности располагаются отдельные события, происшедшие во время последней вечери? Можно ли свести воедино четыре евангельских повествования об отречении Петра? Слова, произнесенные Господом с креста, были ли они сказаны в том порядке, в каком мы их расположили, или в каком-нибудь ином? И, наконец, самое последнее, самое важное и самое трудное – явления Воскресшего. Мы открыто исповедали свое бессилие дать строго-историческое повествование о тех событиях, которые произошли от Воскресения до Вознесения. Этот перечень спорных вопросов имеет значение не более, как примерное. Но и он показывает, с достаточною ясностью, что наше знание событий евангельской истории есть знание

ограниченное.

Нужно сказать, однако, что эти исторические трудности не могут почитаться безусловными, хотя бы мы и не были уверены, что, в каждом данном случае, нашли надлежащее решение. Так, например, наталкиваясь на фактические противоречия между Мф. и Лк., мы пытались их разрешать, отправляясь от убеждения, что Евангелист Матфей, излагая события евангельской истории, давал их в систематическом обзоре, тогда как Лука старался передать их в их хронологической последовательности. Видели мы и то, что несущественные различия никогда не умаляют согласия в существенном. Это касается, например, четырех свидетельств об отречении Петра. В повествовании о Воскресении, как мы тоже отметили, невозможность согласования может иметь свое объяснение в неизреченности иного бытия. Говоря общее, мы пользовались Евангелием, как историческим источником, но, при этом, никогда не упускали из внимания ту цель, которая стояла перед тем или иным евангельским писателем. Последнее особенно важно, если учесть, что четыре Евангелия представляют собою четыре свидетельства о тайне боговоплощения, которая, по самому существу, превышает человеческое разумение и может быть постигаема только отдаленно в ее частичных преломлениях.

Мало того. Это сознание исторических трудностей имеет и положительное значение. Оно показывает, что евангельская проблема стоит перед человеческою мыслью, как проблема научная, но что для ее решения недостаточно чисто-исторического подхода. Исторически исчерпать содержание Евангелия в форме «Жизни Иисуса» для нас недоступно. Мы видели, что это невозможно догматически. Мы теперь убедились в том, что это неосуществимо и научно. Но предметом научно-исторического исследования могут быть четыре иконных лика Спасителя в изображении четырех Евангелистов. Они-то и позволяют нам постигать – в меру наших сил – тайну Бога, ставшего плотью, в многообразии ее исторических выражений.

Часть II. История апостольского века

I. Предварительные замечания

1. Источники истории апостольского века

Главным источником истории Апостольского Века является книга Деяний Апостольских. Евангелист Лука, заботившийся о хронологической точности в Евангелии, имел перед собою историческую цель и в Книге Деяний. Но подобно тому, как в Евангелии историческая цель Евангелиста не была его последнею целью (ср. [Лк. 1:1–4](#)), так и в Деяниях, излагая события истории Апостольского Века, Евангелист Лука был озабочен религиозным воспитанием Феофила (ср. [Деян. 1:1](#)) и той среды, которая за ним стояла. Оценивая Деяния с точки зрения истории, мы не можем не признать, что в гл. 1–5 дана не столько история, сколько общая характеристика первых лет истории Апостольского Века. С другой стороны, больше половины Деяний посвящено служению ап. Павла (ср. 13–28) с полным умолчанием о дальнейшей судьбе других деятелей Апостольского Века. Но и служение ап. Павла доведено не до конца его жизни. История Деяний обрывается по истечении двух лет содержания ап. Павла в Римских узах (28:30–31), иначе говоря, она кончается с началом шестидесятых годов I века. Неполнота Деяний объясняется тем, что историческая цель не была последнею целью Деяписателя. Но пробелы Деяний требуют восполнения, и современный историк Апостольского Века ищет его в других источниках.

К таковым принадлежат, в первую очередь, послания ап. Павла. За исключением так называемых Пастырских посланий, т. е. посланий к Тимофею и Титу, а также послания к Евреям, которое только условно должно быть признано Павловым, они все относятся к тому периоду служения ап. Павла, которому посвящено повествование Деяний. По самому своему заданию, они представляют собою не отвлеченные богословские трактаты, а письма, посвященные острым вопросам современности. Составляя свои послания ап. Павел, конечно, не думал о том, что последующие христианские поколения будут почерпать из них исторические сведения о жизни христианской Церкви в I веке. И то непреходящее значение, которое закрепило за ними на все времена место в Священном Каноне Нового Завета, заключается в установлении тех общехристианских предпосылок, которые были для ап. Павла отправною точкою при решении тех или иных неотложных вопросов дня. Но эти

жгучие темы, волновавшие первое христианское поколение, дошли до нас во всей своей непосредственности именно в посланиях ап. Павла. Договаривая то, что только подразумевается в Деяниях упоминая факты, в Деяниях не упомянутые, послания ап. Павла ценны для историка еще и потому, что проливают свет и на ту пору его жизни, которая в Деяниях не затронута вовсе: мы разумеем послания к Тимофею и Титу, написанные по освобождению ап. Павла из первых Римских уз. В нашу задачу не входит обсуждение критической проблемы Пастырских посланий. В настоящее время все большее и большее число либеральных ученых признает их подлинность. Мы не видим надобности и в той перекройке истории Апостольского Века, которая предлагается некоторыми современными учеными, защищающими подлинность Пастырских посланий ценой отрицания вторых Римских уз ап. Павла. Послание к Евреям, как мы увидим, было составлено при участии ап. Павла тоже в эти последние годы его служения. Но смерть ап. Павла не была концом Апостольского Века. Он умер не только раньше Иоанна, но, весьма вероятно, раньше Иакова, Брата Господня, и, как мы постараемся показать, раньше Петра. Принадлежащие им так называемые «Соборные» послания, надо думать, все без исключения относятся ко времени после первых Римских уз ап. Павла, упоминанием которых кончается Деяния, а, по-видимому, и после мученической смерти апостола языков. К этой же группе писаний надо отнести и Апокалипсис, который по форме тоже представляет собою послание (ср. указание отправителя и адресатов в 1и подпись в форме заключительного благословения в 22:21). Соборные послания не так богаты фактическими данными, как послания ап. Павла. Только Апк., особенно в обращениях к семи Церквам в Азии (гл. 2 и 3) вводит нас в конкретные подробности исторической обстановки эпохи. Как бы то ни было, не только Апк., но и Соборные послания позволяют судить о жизни Церкви после смерти ап. Павла и до окончания апостольского служения ап. Иоанна Зеведеева, т. е. в годы, приблизительно, от 65 до 100.

Особого упоминания требуют Евангелия. Само собой разумеется, они не дают истории Апостольского Века, но наблюдаемые между Евангелиями различия позволяют судить о духовных потребностях и религиозном уровне их читателей. Таким образом и Евангелия должны быть отнесены к источникам истории Апостольского Века. То же должно быть сказано и о Книге Деяний, поскольку она не только содержит повествование о событиях истории Апостольского Века, но и отражает характерные особенности той среды, к которой относится ее составление, и дает основание для косвенных заключений о ее первых читателях.

Но священные книги Нового Завета являются не только источниками истории Апостольского Века. Возникши в определенных условиях места и времени, в рамках истории Апостольского Века, они сами принадлежат к фактам этой истории, – фактам тем более значительным, что они до нашего времени оказывают – и будут оказывать и далее – определяющее влияние на жизнь Христианской Церкви. Отсюда вытекает необходимость не только пользоваться новозаветными книгами, как историческими источниками, но знакомиться с ними ради них самих, как с памятниками жизни.

2. Деление истории апостольского века

В науке не существует общепризнанной хронологии истории Апостольского Века. Поэтому, не предлагая точных дат, мы укажем здесь те четыре главные части, на которые естественно распадается история Апостольского Века.

Первый период обнимает несколько лет, которые протекли от Вознесения (около 29 г. нашей условной эры) до распространения христианского благовестия за тесные пределы Иудейства после убиения Стефана и связанного с ним общего гонения на Церковь (около 35 г.).

Второй период, имеющий значение переходное, обнимает промежуток времени около десяти лет, от убиения Стефана до гонения, воздвигнутого на Церковь Иродом Агриппою I. На основании внехристианских источников, смерть Ирода Агриппы I, в рассказе [Деян. 12](#) тесно связанная с воздвигнутым им гонением, может быть отнесена к 44 г. К этому второму периоду истории Апостольского Века относится начало распространения благовестия о Христе в неиудейской среде.

Третий период, наиболее освещенный в наших источниках, начинается с 44 г. и кончается во второй половине шестидесятых годов, в тот момент, когда Иерусалимские Христиане, пред лицом надвигающейся национальной катастрофы Иудейства, вышли из святого города и переселились в Пеллу за Иордан. Это переселение было концом Иерусалимской Церкви. Основное содержание истории этого третьего периода есть распространение христианства – главным образом, трудами апостола Павла – в бассейне Средиземного моря.

Четвертый и последний период истории Апостольского Века, наименее освещенный в дошедших до нас источниках, обнимает историю Христианской Церкви в последнюю треть I века. Не притязая на точную

хронологию, его можно заключить в условных рамках: от 65 до 100 года.

II. Первый период истории апостольского века

1. Состав Церкви

Как уже было сказано, свидетельство Деян. (1–5) о первом периоде истории Апостольского Века представляет собою не столько историю в собственном смысле слова, сколько общую характеристику этой древнейшей эпохи в жизни христианской Церкви. Однако, не имея возможности восстановить со всею точностью отдельные события в их хронологической последовательности, мы находим в повествовании Деян. необходимые исторические вехи.

Прежде всего, повествование Деян. дает представление о составе Церкви. Большинство ее первоначальных членов были галилеяне, пришедшие вслед за Господом в Иерусалим. Замечание толпы в Деян. 2 касается тех, на кого сошел Св. Дух, т. е. Апостолов и их ближайшего окружения. Но не подлежит сомнению, что до крещения трех тысяч после чуда Пятидесятницы (ср. 2:41) коренные Иерусалимские элементы представляли среди верующих незначительное меньшинство. Отношение Иерусалимлян к Иисусу, против Которого они были возбуждены членами синедриона, не позволяет думать, чтобы в дни Страстей из этой среды могли выйти новые ученики. Мы знаем двух тайных учеников, Иосифа и Никодима, знаем дружественное семейство в Вифании. Были ли другие ученики в Иерусалиме, и кто они были – мы не знаем. Но даже из Евангелия вытекает, что число учеников, пришедших с Господом из Галилеи, было значительно (ср. [Лк. 19:37](#)). В Деян. 1и сл. упоминается собрание верующих в составе человек около ста двадцати. Ими общее число верующих не исчерпывалось. В 1Кор. 15ап. Павел упоминает явление Воскресшего более нежели пятистам братьев в одно время. Мы не имеем никаких оснований помещать это явление по Вознесении. С другой стороны, в это время, после Страстей, мы не располагаем никакими сведениями о существовании значительной группы последователей Христовых где-либо вне Иерусалима²⁷. Явление 1Кор. 15имело место, несомненно, в Иерусалиме. Мы приходим к выводу, что до Пятидесятницы Иерусалимская община насчитывала более пятисот членов, в большинстве Галилейского происхождения.

В течение первых лет она значительно возросла за счет Иерусалимских элементов. Это вытекает из таких указаний как [Деян.](#)

[2:41, 47](#); 4:4; 5:14–16. Но наставление Семи (6:1–6), которое ввело в число активных деятелей Стефана, показывает, что среди верующих было к этому времени уже немалое число и эллинистов, т. е. иудеев эллинистической культуры (ср. 8:1). Замечательно, что все Семь носят греческие имена (ср. ст. 5). Первые эллинисты были привлечены, весьма вероятно, чудом Пятидесятницы. Упомянув в Деян. 2 Иудеев «из всякого народа под небесами», Евангелист Лука перечисляет эти народы в ст. 8–11. Трудно предположить, чтобы никто из этих людей не был в числе тех трех тысяч, которые крестились после речи Петра. Те из обращенных эллинистов, которые после Пятидесятницы возвратились в страны рассеяния, были, может быть, первыми носителями «благой вести» в языческом мире. Одно не подлежит сомнению – какова бы ни была светская культура первых членов Христианской Церкви, все они были люди Моисеева закона.

2. Пятидесятница

Первое событие истории Апостольского Века, о котором повествует Деяния после Вознесения и до Пятидесятницы, было избрание Матфия на место отпавшего Иуды (ср. 1:15–26), иначе говоря, восстановление апостольской двенадцатерицы. Тем самым было выполнено условие, которое было необходимо для исполнения обетования.

Евангелист Лука, повествующий о сошествии Св. Духа в [Деян. 2](#), говорит об обетовании Отца в общей форме в Евангелии ([Лк. 24:49](#)) и уточняет это указание в повествовании о Вознесении в начале второй части своего труда ([Деян. 1:4–5, 8](#)). Обетование Отца есть обетование Св. Духа. Со всей полнотой это обетование раскрыто в Прощальной Беседе Евангелия от Иоанна. Для носителей церковного сознания во все времена истории Церкви не было сомнения в том, что обетование Прощальной Беседы получило исполнение в сошествии Св. Духа в день Пятидесятницы.

Три вопроса требуют нашего внимания: на кого сошел Св. Дух? Где и когда совершилось это событие? На первый вопрос иногда отвечают, что Дух Св. сошел на членов первоначальной Церкви в составе ста двадцати человек, упоминаемых в [Деян. 1:16](#). Это понимание, как будто отвечающее общему контексту Деян., наталкивается на трудности. Достаточно отметить, что число 1 есть число приблизительное («...человек около сто двадцати»), между тем, как указание 2 («все») предполагает величину

определенную. В ближайшем контексте его естественно понимать, как ссылку на восполненную дванадцатерицу в 1:26. Это понимание тем более оправдано, что, как уже было указано, избрание Матфия, в построении Деян., есть условие исполнения обетования. Замечательно, что и в дальнейшем, в своей речи перед толпою, находящейся под впечатлением чуда Пятидесятницы, Петр выступает, как член коллегии Двенадцати (2:14, ср. 37). Потому неудивительно, что, в привычном представлении носителей церковного сознания, событие Пятидесятницы есть сошествие Св. Духа на **Апостолов**. Допустимое распространительное толкование этого понятия должно отправляться не от неопределенного указания 1:16, а от конкретного свидетельства 1:13–14: по Вознесении Господнем в общении с членами апостольской дванадцатерицы пребывали «жены», очевидно те, которые пришли с ними из Галилеи (ср. [Лк. 23:49](#) и паралл.), «Мария, мать Иисуса, и братья Его» ([Деян. 1:14](#)). Хранители иконографического предания Церкви, изображающие на иконах Пятидесятницы Пресв. Деву среди Апостолов, свидетельствуют, сознательно или бессознательно, об этом распространительном понимании Апостольского лика.

По второму вопросу: где совершилось сошествие Св. Духа? – в церковно-исторической науке существует два мнения. Повествование [Деян. 2](#) о большом скоплении народа, вызванном чудом Пятидесятницы, и о речи Петра к народу, которая привела к крещению трех тысяч, естественно наводит на мысль, что сошествие Св. Духа совершилось где-то под открытым небом, может быть в одном из храмовых дворов. Однако, начиная с древнейшей эпохи, в Церкви преобладало мнение, что Дух Святой сошел на Апостолов в «Сионской Горнице». Как уже указывалось, выразители этого мнения, что здесь в горнице, где Господь совершил последнюю вечерю с учениками произошло и чудо Пятидесятницы. Если, как мы старались показать, Дух Святой сошел на Апостолов, с которыми могли находиться несколько близких им лиц, предание о Сионской Горнице не представляет трудностей. Защитниками этого мнения, которое и в наше время разделяется большинством толкователей, часто высказывается мысль, что привлеченная чудом толпа могла собраться на улицах города по близости от того дома, где находились Апостолы. Нельзя не признать, однако, что внутри храмовой ограды, ап. Петр мог легче быть услышан громадной толпой, чем в узких улицах старого восточного города.

Со вторым вопросом о месте сошествия Св. Духа теснейшим образом связан третий вопрос о времени события. Литургическое толкование в

тропаре третьего часа дает вполне определенный ответ:

«Господи, иже Пресвятого Твоего Духа в третий час Апостолом Твоим ниспославый...» Согласно этому толкованию, сошествие Св. Духа на Апостолов совершилось в третий час дня, т. е., по нашему счету времени, утром в девятом часу. Это толкование основано на свидетельстве ап. Петра в [Деян. 2:15](#). Свидетельство ап. Петра относится не столько к сошествию Св. Духа, сколько к тому состоянию религиозного возбуждения, в котором находились Апостолы, и которое вызвало перетолкование со стороны толпы. К сошествию Св. Духа в собственном смысле относится указание времени [Деян. 2:1](#). Русский перевод: «при наступлении дня Пятидесятницы», должен быть признан неправильным. Употребленное здесь слово означает не наступление, а приближение к концу. Славянский перевод: «егда скончавашеся дние Пятидесятницы», сделан с разночтения, которое находится в противоречии с свидетельством лучших рукописей, где речь идет не о днях Пятидесятницы во множественном числе, иначе говоря, не о промежутке времени, отделявшем праздник Пятидесятницы от праздника Пасхи, а о дне Пятидесятницы в единственном числе. Мысль Деяписателя могла быть только та, что день праздника Пятидесятницы приходил к концу в тот момент, когда Дух Святой в дыхании ветра и в огненных языках сошел на Апостолов. Он хотел сказать, что сошествие Св. Духа совершилось вечером на исходе праздника Пятидесятницы. Принимая во внимание, что иудейский праздник Пятидесятницы совершался через семь недель после принесения снопа потрясения (ср. [Лев. 23:15](#)), которое имело место 16 Нисана и падало в год Страстей, согласно Иоанновской хронологии, на первый день недели, мы приходим к выводу, что Дух Святой сошел на Апостолов в Иудейский праздник Пятидесятницы вечером в первый день недели. Таким образом, указание времени Деян. 2 оказывается в противоречии с указанием времени [Деян. 2:15](#). и мы вынуждены допустить перерыв между чудом огненных языков и речью Петра перед народом. В изложении [Деян. 2](#) этот перерыв без труда подразумевается между ст. 4 и 5.

Этот вывод находится в полном согласии с древним преданием о Сионской Горнице, как месте сошествия Св. Духа, и не исключает большого скопления народа вокруг Апостолов на следующее утро внутри храмовой ограды. Молва о том, что произошло вечером, могла естественно разнестись²⁸. Неудивительно, если на следующее утро присутствие Апостолов в Храме в третий час, который был положенный час молитвы, привлекло к ним внимание и людей, не входивших в число учеников.

3. Жизнь Церкви во Святом Духе

Присутствие Св. Духа, почившего на Апостолах в день Пятидесятницы, наложило свою печать на жизнь верующих. Отныне жизнь верующих была жизнь во Св. Духе.

Общая характеристика жизни верующих после Пятидесятницы дана в [Деян. 2:42–47](#) и повторена с большими подробностями в 4:32–5:16.

Присутствие Св. Духа в Церкви обнаруживалось повторными знамениями. К этим знамениям принадлежали и вихрь и огонь Пятидесятницы. Евангелист Лука не упускает заметить, что вихрь и огонь не были явлениями обычного материального порядка. Он говорит о шуме с неба **как бы** от ветра ([Деян. 2:2](#)), и о языках **как бы** огненных (ст. 3). Тем не менее, и вихрь и языки были доступны опыту внешних чувств Апостолов, как было ощутимо для верующих и землетрясение [Деян. 4:31](#), которым Дух Святой свидетельствовал о своем присутствии. Но повторимость внешних знаков присутствия Духа. отнюдь не означает повторных сошествий Св. Духа. Как исполнение обетования, сошествие Св. Духа в день Пятидесятницы – и для Деяписателя – было единое и неповторимое. А из этого вытекает, что и внешние знаки имели для него значение вторичное. Существенно было присутствие Духа Святого, как Божественного начала в жизни верующих. Глубже осмыслить значение этого присутствия было дано ап. Иоанну Зеведееву в конце Апостольского Века.

Но присутствие Св. Духа, в Церкви свидетельствовалось не только чудесными знамениями. Оно выражалось и изобильным изливанием духовных даров. О духовных дарах подробно говорит ап. Павел в 1 Кор. (12–14). Он их перечисляет в 12:4–11, как многообразные изливания единого Духа. Перечисление предполагает опыт Коринфских христиан, который ап. Павел старается осмыслить и упорядочить. Есть все основания думать, что опыт Коринфской Церкви в существенном совпадал с опытом Иерусалимской Церкви в первые же годы ее исторического бытия. Во всяком случае, перечень ап. Павла дает основание для различения в духовных дарах проявлений чудесной силы, с одной стороны (ср. [1Кор. 12:9в-10](#)), и того внутреннего обогащения человека в его устремленности к Богу, с другой стороны, которое и мы обыкновенно называем духовной жизнью (ср. [1Кор. 12:8–9а](#)). Внимательное чтение Деян. позволяет усмотреть и то и другое в жизни первых христиан после сошествия Св. Духа на Апостолов. Евангелист Лука прямо говорит о великих знамениях

и чудесах, совершавшихся руками Апостолов (ср. [Деян. 2:43](#). 5и др., ср. исцеление хромого в Храме в гл. 3). Но еще большее внимание он посвящает проявлениям духовной жизни. В частности, из его рассказов вытекает, что жизнь первых христиан, объединенных общему верою, была построена на началах взаимной любви. Эту сторону благодатного водительства Духа, ап. Павел считает особенно ценной. В послании к Галатам делам плоти в их дурной множественности (5:19–21), он противопоставляет плод Духа, внутреннеединый, при всем богатстве и разнообразии его проявлений. Эти проявления (5:22–6:2) относятся к области духовной жизни и добродетелям христианской нравственности.

В этой связи нашего внимания требует свидетельство Деян. (2:44–45 и, с большими подробностями, 4:32, 34–37) об общении имуществ, которое установилось в Апостольской Церкви. Рассказ об Анании и Сапфире (5:1–11) имеет в этом контексте значение отрицательной иллюстрации, которая должна содействовать уяснению положительного факта. То, внимание, которое Евангелист Лука уделяет этому факту, должно быть поставлено в связь с его интересом к социальному вопросу, проявляющимся и в Евангелии. Достаточно напомнить убожество нищих и алчущих, которым противопоставляются богатые и пресыщенные ([Лк. 6:20](#), 21а, 24, 25в), а также образы богача и Лазаря в притче гл. 16 (19–31). Но каков бы ни был личный интерес Евангелиста Луки, в Книге Деяний он повествует о факте, и факт, как таковой, требует нашего внимания. Прежде всего необходимо отметить, что общение имуществ не было принудительным. Это вытекает из слов ап. Петра Анании (5:4). Грех Анания заключался не в том, что он оставил себе часть той суммы, которую он выручил от продажи имения, а в том, что он эту часть утаил. Принеся к ногам Апостолов только часть вырученной им суммы, он выдал эту часть за целое.

Этим добровольным общением имуществ апостольский «коммунизм» существенно отличается от коммунизма современного, который осуществляется средствами государственного принуждения. В контексте Деян. общение имуществ должно быть понимаемо, как порождение того духа любви, которым отличалось общение между верующими. Этот же дух любви побудил Петра и Иоанна помочь Иерусалимскому хромоту не деньгами, которых он ожидал от них, но которых они не имели, а исцелением его от болезни (3:6, 4:9). Основанное на любви внимание к чужому страданию находится в полном согласии с учением Евангелия. При этом предостережение против социальной несправедливости звучит не только в Лк. (ср. приточный образ [Мф. 18:23–35](#), а также 25:31–46; Мк. 12и др.). Во второй половине Апостольского века Иаков, брат Господень,

запечатлел в своем послании (ср. 2:13–16) ту же верность духу Евангельского милосердия. Больше того: можно сказать, что требование социальной правды, вытекающее из духа любви, восходит к Ветхому Завету, где оно получило выражение в писаниях пророков (напр., [Ам. 2:6–8](#); 8:4–7, Ис, 3:14–15; 10:1–2 Иезек. 18:12, 17; 22:29, и мн. др., ср. законы [Исх. 22:25](#); [Лев. 19:9–10](#); Второз. 15: 11; 24:10–15). В современной науке было высказано мнение, что к Ветхозаветному прошлому восходит не только интерес к социальному вопросу, но и то конкретное его решение, которое оно получило в общении имуществ. Не исключена возможность, что апостольский «коммунизм» представляет собою ту форму жизни, которая наблюдалась в Израиле в пророческих школах. Как бы то ни было, надо признать, что в общении имуществ была и объективная необходимость. Как уже было указано, первоначальное ядро Иерусалимской Церкви составляли пришедшие с Господом Галилеяне. С переселением в Иерусалим, они оторвались от родной почвы и тех соков, которыми она их питала. Срочная помощь была необходима. Такою помощью и был раздел имуществ. Но, будучи только коммунизмом потребления, без коммунизма производства, общение имуществ могло иметь всего лишь временное значение. Его естественным последствием было общее оскудение. В связи с этим, толкователи обращают внимание на требование помнить о нищих, которое Иерусалимские столпы поставили ап. Павлу ([Гал. 2:10](#)), и которым они обусловили свое согласие на разделение сфер служения. Под «нищими» можно разумеать членов Иерусалимской Церкви (ср. Рмл. 15:26). Если ап. Павел свидетельствует в Гал., что он старался исполнить это требование в точности, мы невольно обращаемся мыслью к тому сбору в пользу Иерусалимской Церкви, который он произвел во время своего третьего путешествия среди Церквей, основанных им в языческом мире (ср. [1Кор. 16:1–4](#); [2Кор. 8–9](#); Рмл. 15:25–32; [Деян. 24:17](#)). Жертвенное усилие, к которому ап. Павел призвал окормлявшиеся им Церкви, было выражением того же духа любви. Факт сбора показывает, что в нем была объективная необходимость.

Наша характеристика жизни верующих в Св. Духе будет неполна, если мы не коснемся их молитвенной жизни. С одной стороны, не подлежит сомнению, что члены первоначальной Церкви вели жизнь благочестивых Иудеев и не порывали связь с Храмом. Последнее слово Лк. (24:53) получает конкретное подтверждение в повторных указаниях Деян. (2:46; 3и слл., 5и слл.). Как было в свое время отмечено, речь Петра после чуда Пятидесятницы легче всего мыслить в одном из храмовых дворов. Однако, наряду со старыми культовыми формами, от которых христиане не

отказывались, зарождались новые. В Деян. И после крещения трех тысяч говорится о преломлении хлеба. Это общее указание ст. 42 уточняется в ст. 46 (ср. еще 5:42). Ежедневному пребыванию в Храме противопоставляется преломление хлеба по домам. Вполне возможно, что *преломление хлеба по домам* говорит и о начале Евхаристического культа и даже о его централизации в Сионской горнице. Совершаемое силою Духа Святого, Евхаристическое приобщение стало возможно после исполнения обетования о пришествии Утешителя.

4. Апостольская проповедь

Апостольская проповедь имела разное ударение в разные эпохи. Ударение колебалось и в зависимости от условий исторического момента и потребностей среды, к которой Апостолы обращались с учением. Мы не должны удивляться тому, что излюбленные мысли ап. Павла еще не встречаются в ранних речах ап. Петра. Со своей стороны, учение Иоанновских писаний на закате Апостольского Века представляет собою шаг вперед сравнительно с посланиями ап. Павла. Конечно, в единстве новозаветного откровения учение позднейших писаний не противоречит учению ранних писаний, но раскрывает и развивает его. При этом заслуживает внимания, что и в современной либеральной науке наблюдается тенденция возводить к первоначальной Иерусалимской Церкви сознание основных христианских догматов. Уже после первой Европейской войны была высказана мысль, что ап. Павел выражает в Филипп. (2:6–11) христианское учение словами древнего гимна Иерусалимской Церкви. Нашею ближайшею задачей является изложение христианского учения, как оно может быть воспроизведено по речам ап. Петра в [Деян. 1–4](#).

Во всех речах ап. Петра главным аргументом является свидетельство Ветхого Завета. Апостол объясняет события современности, как исполнение во Христе Ветхозаветных обетований. И основная тема всей его проповеди есть спасение во Христе (ср. напр. 2:21, 4а др.). Можно сказать, что все христианское благовестие есть благовестие спасения. К нему-то и можно подходить, и христианские проповедники, начиная с Апостольского Века, действительно, подходили по-разному. Так, в учении о спасении в ранней проповеди ап. Петра ударение лежит не на искуплении. Учение об искуплении, о заместительной жертве Иисуса Христа не сосредоточивает на себе ударения и в Евангелии. Такие слова,

как [Мф. 20:28](#), [Мк. 10:45](#), стоят в Евангелии особняком. Как будет в свое время показано, учение об искуплении было выдвинуто на первый план ап. Павлом. В первые годы Иерусалимской Церкви мысль верующих всецело сосредоточена на Страстях и Воскресении Иисуса Христа (ср. 2:22–32; 3:13–15; 4:33; 5и др.) Поношение и соблазн Страстей преодолеваются в Воскресении. Недаром двенадцатый Апостол, поставляемый на место отпавшего Иуды, должен быть, вместе с прочими, свидетелем Воскресения (ср. 1:22). Уже в этот момент все благовестие Апостолов, как оно получило выражение в Деян., есть свидетельство о Воскресении. И потому неудивительно, что Церковь положила чтение Деяний за литургиями в продолжении всей Пятидесятницы, когда в течение сорока дней из пятидесяти Воскресший Господь пребывает с учениками. Чрез победу над смертью совершается прославление Иисуса, получающее свое завершение в Его Вознесении. Конечно, явление славы имеет место уже в Воскресении. В речи ап. Петра после чуда Пятидесятницы Воскресение противопоставляется поношению Страстей. Но полнота славы связана с Вознесением. Эта мысль в разной форме снова и снова звучит в ранней Апостольской проповеди, как ее воспроизводит Евангелист Лука (ср. [Деян. 2:33](#); 5:31). И если ап. Петр свидетельствует, что Бог сделал претерпевшего распятие Иисуса Господом и Христом ([Деян. 2:36](#)), то и это возведение Иисуса в полноту Мессианской славы надо понимать в контексте речи по связи с Вознесением.

С особым ударением Апостолы говорят об Имени Прославленного. Этому Имени присуща спасительная сила. «И будет, всякий, кто призовет Имя Господне, спасется». Это пророчество Иоиля (2:32), которое ал. Петр приводит в начале своей первой речи перед народом ([Деян. 2:21](#)), открывает длинный ряд апостольских свидетельств о спасительной силе присущей Имени Господню (2:38; 4:10–12 и мн. др.). Исцелив хромого у храмовых ворот именем Иисуса Христа Назорея (3:6), ап. Петр засвидетельствовал эту истину и перед народом: «...ради веры во Имя Его, Имя Его укрепило сего, которого вы видите» (3:16). Приведенные слова ап. Петра заключают целое богословие Имени. Потому и члены Синедриона запрещают Апостолам учить об Имени Иисусовом (4:17–18; 5:28; 40–41).

Почитание Имени Господня уходит своими корнями в Ветхозаветное прошлое. Неизреченность священной тетраграммы, имени собственного Бога Израилева, объясняется тою силою, которая была ему присуща, и тем особым почитанием, которым оно, по этой причине, было окружено. Почитание имени Господня сохранилось в православном «умном делании» и до наших дней. Значение молитвы Иисусовой – в силе сладчайшего

Имени. Это значение получило свое выражение в Имяславческих спорах, которые волновали Афон еще в самые недавние годы. В конце служения ап. Павла о почитании Имени Господня говорит христологический отрывок Филипп. 2:6–11 (особенно, ст. 9–11), Как уже было указано, именно этот христологический отрывок Филипп. некоторые либеральные ученые нашего времени понимают, как осколок древнейшего Иерусалимского предания, а именно, как литургический гимн Иерусалимской Церкви. Это мнение не получило общего признания в науке. Тем не менее, даже если бы оно оказалось неправильным, свидетельство ап. Павла об Имени Прославленного Господа может служить фактическим комментарием к более краткому и общему свидетельству Деян. Имя Иисуса, которое выше всякого имени, и пред которым преклоняется «всякое колено небесных и земных и преисподних» (Филипп. 2:9–10), приведено в ст. 11. Оно звучит: «Господь Иисус Христос». В таком понимании комментарий Филипп. возвращает нас к свидетельству ап. Петра в [Деян. 2:36](#). Прославленный Иисус есть Господь и Христос. Этому-то Имени Иисуса, выражающему Его Славу, и присуща сила спасительная и животворящая.

С прославлением Иисуса связано ниспослание Св. Духа. Эта связь прямо указана в словах ап. Петра, [Деян. 2:33](#). То значение, которое принадлежало Св. Духу в жизни Апостольской Церкви, было отмечено выше. В последующую эпоху Апостолы послали к Самарянам, которые были крещены Филиппом, одним из семи, Петра и Иоанна для низведения на них Св. Духа ([Деян. 8:14–17](#)). Из рассказа Деян. с несомненностью вытекает, что власть низводить Св. Духа принадлежала одним Апостолам. Но мы не имеем никаких оснований предполагать, чтобы это было осознано только во второй период истории Апостольского Века. Можно думать, что вывод, который мы сделали из повествования [Деян. 8](#) гл., должен быть распространен и на раннейшую эпоху. Апостолы, на которых Дух Святой сошел в день Пятидесятницы, сообщали дары Св. Духа новым членам, присоединяемым к Церкви. Из этого же повествования вытекает, что дар Святого Духа, который сообщался чрез возложение рук Апостольских, должен быть отличаем от благодати Крещения. Вступление в Церковь совершалось с самого начала чрез Крещение. И это касается не только крещения трех тысяч после чуда Пятидесятницы ([Деян. 2:38–41](#)). Повторные упоминания Крещения в 8:12, 36 и слл., 9:18; 10:47–48, хотя и относятся ко второму периоду истории Апостольского Века, но в еще большей мере, чем свидетельство [Деян. 8](#) гл. о низведении Св. Духа, говорят о фактическом положении, которое, несомненно, наблюдалось и в

первые годы жизни Церкви. Иначе пришлось бы попустить перерыв между практикою Пятидесятницы в начале первого периода Апостольского Века и тою, которая наблюдалась в позднейшую эпоху.

Особого внимания требуют эсхатологические чаяния Апостольской Церкви. Напряженность эсхатологического ожидания вытекает из посланий ап. Павла. В начале своего апостольского служения ап. Павел думал, что он сам доживет до пришествия Господа во славе (1 Фесс. 4:15; ср. [1Кор. 15:51–52](#)). Можно с уверенностью сказать, что такой же напряженностью отличалось эсхатологическое ожидание и в первые годы Апостольской Церкви. Достаточно вспомнить, что только разрушение Иерусалима в 70 г. рассеяло недоразумение, связывавшее мировую катастрофу с концом Иерусалима.

Перед Вознесением на вопрос учеников о временах и сроках, Господь ответил повелением свидетельствовать о Нем в благодати Св. Духа до пределов земли ([Деян. 1:6–8](#)). Но тотчас же после Вознесения два мужа в белых одеждах сказали им о Парусии (ст. 11). О временах и сроках не сказали и они. Но явление Господа в славе было тою гранью, до которой должно было простираться свидетельство, и едва ли ученики представляли себе эту грань в тумане далекого будущего. Заслуживает внимания и то, что Петр, объясняя народу чудо Пятидесятницы, сослался на пророчество Иоиля, получившее пополнение на их глазах (ср. [Деян. 2:16–21](#)). Но пророчество Иоиля, вне всякого сомнения, относилось к последним временам, чего не мог не сознавать и Петр. В приложении к современности это пророчество Иоиля сообщало современности эсхатологические черты. Эта же напряженность эсхатологического ожидания слышится и в словах Петра после исцеления хромого (ср. [Деян. 3:19–21](#)).

5. Строй Церкви

Во главе общины стояли двенадцать Апостолов. Для подтверждения этого положения достаточно сослаться на избрание преемника отпадшего Иуды ([Деян. 1](#)) и напомнить уже приводившиеся тексты (ср. 2:14, 37). Если после общего гонения, сопровождавшего убиение Стефана, из Иерусалима рассеялись все, кроме Апостолов ([Деян. 8:1](#)), это показывает, что они сознавали лежавшую на них ответственность. Эта ответственность была ответственностью власти. Дальнейшее развитие событий показывает, что присутствие Апостолов в Иерусалиме сохранило за ним значение

общецерковного центра.

В этой связи уместно коснуться и служения Семи, поставление которых ([Деян. 6:1–6](#)) дало возможность выдвинуться Стефану, мученической смертью запечатлевшему свою верность Христу. Убиение Стефана и общее гонение на Церковь, которое за ним последовало, открывает второй период истории Апостольского Века, но поставление Семи, как таковое, относится еще к первому периоду. Служение, возложенное на новых должностных лицах, было, по самому своему заданию, служение хозяйственное: попечение о столах (6:2–4). Решение было вызвано ропотом эллинистов на неравномерное распределение пособий, от которого якобы страдали их вдовы, и оставляло Двенадцати необходимую свободу для молитвы и служения слова. Но замечательно, что и Семь должны были отвечать определенной духовной квалификации: они должны были быть не только хорошо известны, но и исполнены Святого Духа и мудрости. И самое поставление Семи в плане Деян. имело значение введения к повествованию о служении Стефана на поприще не экономики, а благовестия (би слл.). Это же касается и Филиппа, тоже одного из Семи – после убийства Стефана и общего гонения на Церковь ([Деян. 8](#) и слл.). Но мы должны спросить себя, было ли служение Семи служением священным в нашем, историческом смысле этого слова. В церковном словоупотреблении за семью закрепилось название «диаконов». Нужно сказать, что в повествовании Деян. это наименование к ним никогда не применяется, и, если их служение обозначается глаголом служить, то имя существительное того же корня *служение* относится к Двенадцати. Не подлежит сомнению, что диаконы в нашем смысле слова были и в дни Апостолов. Это вытекает из таких указаний, как Филипп. 1:1, 1Тим. 3и сл. Но были ли «диаконами» Семь? Толкование Семи в смысле «диаконов» восходит к очень глубокой древности, но положительных оснований в Новом Завете не имеет. Не является также основанием и возложение рук, упоминаемое при их поставлении, в [Деян. 6:6](#). В Апостольский Век возложение рук было обычным знаком сообщения благодати Св. Духа. В Деян. 8благодатный дар, сообщаемый через рукоположение Апостольское, отвечает тому, который в наше время сообщается в Церкви через таинство миропомазания. В 9Анания возлагает руки на Савла еще до его крещения. И в науке существует спор, как понимать то возложение рук, которое совершили члены Антиохийской Церкви над Варнавой и Павлом в начале его первого путешествия ([Деян. 13:3](#)). Вопрос неизбежно остается открытым и для Семи.

Особое место в Апостольской Церкви принадлежит Петру и Иоанну.

Из Двенадцати Лука упоминает только их. Имена остальных названы единственный раз в списке 1:13, а в 12:1–2 говорится об убиении Иакова. Но в собственном смысле руководящее положение было положение только Петра. Он является главным деятелем Иерусалимской Церкви не только в течение первого, но и в течение второго периода истории Апостольского Века. Мы невольно задаем себе вопрос, не надо ли понимать это положение, как положение иерархического старшинства. Для ответа на этот вопрос мы не располагаем положительными данными, но вопрос должен быть поставлен. Иоанн, упоминаемый наряду с Петром, начиная с [Деян. 3](#), выступает не столько, как самостоятельный деятель, сколько, как молчаливый свидетель деяний Петра. После [Деян. 8](#) он больше не упоминается, если не считать определения Иакова в [Деян. 12:2](#), как брат Иоанна. Очень возможно, что Иоанн активной роли не играл, но упомянут автором Деян., писавшим в конце Апостольского Века, во внимание к тому исключительному положению, которое он занял в эти последние годы.

6. Церковь и внешняя иудейская среда

Повествование Деян. не оставляет сомнения в том, что отношение к Церкви со стороны Синедриона было враждебное. Евангелист Лука говорит о двукратном аресте Апостолов (4и слл. 5и слл.). Арестованные и в том и в другом случае были освобождены, но к ним было предъявлено требование, чтобы они не учили об Имени Иисусовом (4:15–22; 5:27–32, 40–42). Этому требованию они сознательно отказались подчиниться.

Инициатива ареста в обоих случаях принадлежала Саддукеям (ср. 4:1–2, 5–6, 5:17), и причина ее указана в 4:2: Саддукеям была неприемлема проповедь воскресения в лице Иисуса. Вражда Саддукеев продолжалась и дальше и была движима теми же побуждениями. Это сказалось на примере ап. Павла к концу третьего периода Апостольского Века (ср. [Деян. 23–25](#)). Апостольская проповедь была проповедью воскресения, а Саддукеи воскресение отрицали (ср. 23:8).

Отношение фарисеев было иное. При вторичном аресте Апостолов, Синедрион воздержался от санкций под влиянием фарисея Гамалиила, речь которого приводится в [Деян. 5:34–39](#). Отношение фарисеев, как и отношение Саддукеев, оставалось неизменным и в последующую эпоху. Поставленный перед Синедрионом, ап. Павел сумел обратить себе на пользу взаимную вражду фарисеев и Саддукеев и заручиться поддержкой фарисеев против Саддукеев ([Деян. 23:6–10](#)). Поддержка фарисеев вызывает

естественное недоумение. В дни земного служения Христа Спасителя они были Его главными противниками, и их воздействие на Саддукеев в Иерусалимском Синедрионе создало условия, которые привели к развязке Страстей. На закате Апостольского Века вражда иудеев получила свое запечатление в Евангелии от Иоанна. Читателю ясно, что для составителя Евангелия эта вражда не была только фактом исторического прошлого. Евангелист и в свое время чувствует на Церкви непримиримую вражду иудеев. Между тем, после разрушения Иерусалима и прекращения иудейского священства, руководящее положение в иудейской религиозной жизни заняли фарисеи, и председателем Синедриона был уже не первосвященник, а раввин. Иудейство, непримиримую вражду которого чувствовал евангелист Иоанн, было иудейство фарисейское. Не подлежит сомнению, что не только в дни земного служения Христа Спасителя, но и в позднейшую эпоху, после разрушения Иерусалима, фарисеи были враждебны Церкви. Даже тогда, когда фарисей Гамалиил выступил в защиту Апостолов, учение Апостолов было принципиально неприемлемо для фарисеев. Это доказывается поведением молодого фарисея Савла, будущего Апостола языков. Участник убиения Стефана ([Деян. 7:58](#); 8:1), он перенес беспощадное гонение и на прочих членов Церкви (8:3) и готов был распространить его на христиан, живущих в Дамаске (9 и сл.). По его собственному свидетельству, к гонению на Церковь его привела ревность, отличавшая его, как фарисея (Филипп. 3:5–6). Замечательно и то, что дело Стефана началось в синагогах, т. е., опять-таки, в той среде, которая находилась под всецелым влиянием фарисеев. Мы неизбежно встаем перед вопросом: чем же объясняется та поддержка, которую фарисеи оказывали Церкви в критические минуты?

Отрицательное объяснение, которое лежит в факте взаимной вражды фарисеев и саддукеев, должно быть принято во внимание, но не исчерпывает вопроса. Апостолы, поскольку их преследовали саддукеи, могли, до известной степени, рассчитывать на поддержку фарисеев. Но важнее другое. Апостольская Церковь была церковью чисто-иудейская. Все ее члены были люди Моисеева закона. Они его соблюдали в точности, и их жизнь протекала в тесной связи с Иерусалимским Храмом. Не только по вере в Воскресение, но и по характеру благочестия, первые христиане были близки с фарисеями. Нельзя забывать, что широкие массы иудейства находились под влиянием фарисеев. В современной науке серьезное благочестие фарисеев получает открытое признание. Сам Господь отдавал должное их учению ([Мф. 23:1–3](#)). В этой близости первых христиан к иудейскому народному благочестию надо искать и положительную

причину той поддержки, которую им иногда оказывали фарисеи.

7. Общая характеристика периода

Поскольку христианская Церковь в первый период истории Апостольского Века была Церковью чисто-иудейской, в ней не возникло и не могло возникнуть иудейской проблемы. Сущность иудейской проблемы, которая стала перед Церковью в последующие годы, заключалась в том: нужно или не нужно обязывать вступающих в Церковь язычников соблюдать закон Моисеев? В течение первого периода в Церкви язычников не было, и вопрос об условиях их присоединения не вставал.

Но учение о спасении в проповеди Апостолов отличалось универсальной полнотой. После исцеления хромого, Петр напомнил народу обетование, данное Аврааму, что в семени его благословятся все племена земные ([Деян. 3:25](#)). Он знал, что иудеи только первые, к которым Бог послал Сына Своего Иисуса (ст. 26). Это противоположение неизбежно предполагает, что, вслед за иудеями, спасение будет открыто и другим. Пониманию спасения в смысле универсальной полноты Петр оставался верен и в течение второго периода истории Апостольского Века. Он высказал это понимание в доме сотника Корнилия ([Деян. 10:35](#)). Его, очевидно, и тогда еще разделяли и прочие члены Апостольской Двенадцатерицы. В противном случае, была бы непонятна та легкость, с которой они согласились утвердить принятие Корнилия в Церковь (ср. [Деян. 11:1–18](#)). В Деян. нет ни единого намека на то, чтобы от Корнилия потребовали соблюдения закона Моисеева. Случай был исключительный и общего вопроса не ставил.

Но чаяние универсальной полноты спасения было основано на Ветхом Завете. Мы уже приводили ссылку ап. Петра на обетование, данное Аврааму, и – в той же его речи – представление о пути спасения: от иудеев к язычникам. Этим же путем, во второй период истории Апостольского Века, были приведены ко Христу эфиопский евнух (ср. [Деян. 8:26–40](#)) и сотник Корнилий (10:22).

Как мы сейчас увидим, вопрос об исторических судьбах ветхозаветного домостроительства поставил Стефан, один из Семи. Дело Стефана знаменует начало второго периода в истории Апостольского Века. Но та оценка храмового строя, которую дал Стефан, принципиально не противоречит той идее универсальной полноты спасения, которая получила выражение в речах ап. Петра. Если спасение открыто для всех и

переходит с Израиля на язычников, это предполагает, что ветхозаветное домостроительство представляет собою историческую эпоху в попечении Божьем о мире, которой пришел конец. Эту мысль и высказал Стефан. Для иудеев она была, конечно, неприемлема. Но в изложении Луки история Стефана показывает, что сознание Церкви ею не возмущалось.

III. Второй период истории апостольского века

1. Дело Стефана

Второй период истории Апостольского Века, в течение которого благовестие о Христе вышло за тесные пределы законопослушного иудейства, начинается делом Стефана.

Стефан, один из Семи, был привлечен к суду Синедриона по обвинению в хуле на храм и на закон (ср. [Деян. 6:11–14](#)). Большая речь, которую он произнес в свою защиту, и которая в подробностях приведена в Деян. (7:2–53), выражает его религиозное мировоззрение. В этой речи Стефан хотел показать, во-первых, что Ветхозаветное обетование получило исполнение во Христе, и, во-вторых, что исполнение Ветхого Завета означает и его прехождение. Для доказательства первого положения он прошел мысленным взглядом события ветхозаветного прошлого, остановившись с особым вниманием на истории Авраама (ст. 2–8), Иосифа (ст. 9–16) и Моисея (ст. 20–41). Из сделанного Стефаном обзора вытекало, что мысль патриархов и Моисея была устремлена в будущее, к которому и относились обетования. Исполнением обетования могло бы казаться вступление Израиля вместе со скинией свидетельства во владения народов, изгнанных Богом от лица их (ст. 45), и, особенно, воцарение Давида (ст. 46). В откровении, данном Аврааму, земля была обещана его потомкам (ст. 4–7), а о Давиде Стефан засвидетельствовал, что он обрел благодать перед Богом (ст. 46). И, тем не менее, ни вступление в землю обетованную, ни воцарение Давида еще не означали исполнения обетования. Это ясно вытекает из суждения Стефана о Храме. Молитва Давида о нахождении жилища Богу Иаковлеву не получила исполнения при его жизни. Дом Богу построил только Соломон (ст. 47), и значение этого достижения Стефаном тотчас же ставится под сомнение: Вездесущий Бог, сотворивший небо и землю, живет не в рукотворимых храмах (ст. 48–50). Ветхозаветное обетование получает исполнение только во Христе. Что явление Христа было связано с домостроительством Божьим в Ветхом Завете, вытекает из того обстоятельства, которое отмечает Стефан, что в предательстве и убиении Праведного, пришествие Которого было возвещено пророками, жестоковыйные иудеи проявили то же противление Духу Святому, какое проявили их отцы, воздвигая гонения на пророков (ст. 51–53). Это – связь отрицательная, но она содержит и

положительную мысль: служение пророков в Ветхом Завете вело ко Христу. Со всею ясностью эта положительная мысль высказана Стефаном цитатой из Второзакония (18:15), применительно к Моисею: «Это тот Моисей, который сказал сынам Израилевым: Пророка воздвигнет вам Бог из братьев ваших, как меня. Его слушайте» (ст. 37). Еще до Стефана ссылку на пророчество Моисея о Христе мы находим в одной из речей ап. Петра ([Деян. 3:22–23](#)). Но в речи Стефана это пророчество приводится в обозрении событий Ветхозаветного прошлого, как одно из великих деяний Моисея. Больше того, речь Стефана кончается явлением ему, исполненному Духа Святого, Славы Божией и Иисуса Христа, стоящего одесную Бога (ст. 55–56). Явление Христа во Славе как бы досказывает недосказанное Его исповедником. Обетования Ветхого Завета ведут ко Христу, и Дух Святой, Которому противились иудеи, открывает Его Стефану.

Но в речи Стефана была и другая мысль. Исполнение Ветхого Завета во Христе есть и его прехождение. Если пророки вели народ ко Христу, то гонение на пророков прообразовало восстание на Праведного (ст. 51–53). Восстание на Праведного знаменовало отпадение Иудейства. Но мысль Стефана на этом не останавливалась. Мало того, что его современники отвергли обетование. Мы видели, что он поставил под вопрос и храмовый культ (ст. 47–50): для служения Богу-Творцу храмы, созданные человеческими руками, не нужны. Мы увидим, в свое время, что эти слова исповедника запали семенем в душу его гонителя, Савла (ср. [Деян. 17:24–25](#)). Но они показывают, что обвинение, которое было выдвинуто против Стефана в синагогах (ср. 6:11–14), имело под собой основание. Мысль об окончании ветхозаветного домостроительства была близка его сознанию. В современной науке высказывается мнение, что эта мысль о культе без Храма была распространена в тех кругах эллинистического иудейства, к которым принадлежал Стефан. Возможно, что в [Деян. 6–8](#) евангелистом Лукою был использован – и отчасти переработан – источник, исходивший из этих кругов.

Стефан был побит камнями (7:57–60). Поскольку Синедрион не имел права жизни и смерти, это было возможно или благодаря отсутствию прокуратора, или по его попустительству. При убиении присутствовал и убиение одобрял юноша, именем Савл (7:58; 8:1).

Возмущение Стефаном среди иудеев было общее. Его дело началось в синагогах (би слл.). И Савл-гонитель, как уже было указано, был фарисей. Исполнение взял на себя Синедрион (би слл.). Свою речь Стефан произнес в Синедрионе, в ответ на вопрос его председателя, первосвященника (7и

слл.). Когда Савл задумал распространить гонение на Дамаск, он заручился письменными полномочиями к Дамасским синагогам от того же первосвященника (9:1–2).

Каково было отношение христиан? Для составителя Деян. Стефан был мученик и святой. Это с несомненностью вытекает из характеристики его служения в 6:8–10. А в 6Лука говорит, что «все сидящие в Синедрионе, смотря на него, видели лицо его, как лицо Ангела». Было бы вполне естественно понимать это указание, особенно последнее, как ретроспективную оценку. Лука был спутник и ученик Павла, а влияние Стефана на Павла, как уже было отмечено, не подлежит сомнению. Да и помимо того, к тому времени, когда Лука писал Деян., память первомученика была окружена ореолом святости. Но для суждения об отношении верующих мы располагаем не только этими данными. В 8мы читаем, что «Стефана погребли мужи благоговейные, и сделали великий плач по нем». И гонение, которое началось после убиения Стефана, обрушилось на всю Церковь (7:3). Одни только Апостолы остались в Иерусалиме. Все остальные бежали. Очевидно, опасность грозила всем. И не только в Иерусалиме. Савл вознамерился перенести гонение в Дамаск (9:1–2). Эти два наблюдения, положительное и отрицательное: плач верующих по Стефане и гонение на всю Церковь, позволяют предполагать, что мысли Стефана, неприемлемые для иудеев, находили отклик в христианской среде не только среди эллинистов. Для постановки иудейской проблемы еще не пришло время, и мысль, что ветхозаветному строю наступил конец, не всем казалась чудовищной.

2. Распространение благовестия в Палестине и Сирии

Распространение благовестия за пределами Иерусалима связано с гонением на Церковь. Слово о Христе было на устах у членов Церкви, которые бежали от гонения (ср. 8:1–4).

Филипп, один из Семи, благовествовал в Самарии (8:5–25) и крестил эфиопского евнуха (ст. 26–40). В лице Самарян и евнуха, в Церковь вошли первые не-иудеи. Между самарянами и иудеями существовал вековой религиозный антагонизм (ср. [Ин. 4:9](#); в Лк. 17 самарянин определяется, как иноплеменник. В наставлениях Двенадцати, как они сохранены в Мф., Господь повелевает ученикам: «на путь к язычникам не ходите и в город Самарянский не входите» (10:5). Благовестие самарянам и принятие их в Церковь открывает новую эпоху в истории первохристианства, имеющую

прецедент только в обращении жителей Сихара в начале земного служения Христова ([Ин. 4:4–48](#)). Петр и Иоанн, нарочито посланные Двенадцатью из Иерусалима, преподали крещенным благодатный дар Св. Духа ([Деян. 8:14–25](#)). Эфиопский евнух был, несомненно, прозелит, но в лице его был принят в Церковь не только иноплеменник, но и скопец, каковым по закону был закрыт доступ в общество Господне (ср. Второз, 23:1). Интересно и то, что Симон Волхв, с которым в Самарии столкнулись сначала Филипп, а затем Петр и Иоанн, и о котором до нас дошли сведения и в других памятниках древнехристианской письменности, является первым представителем религиозного синкретизма, пути которого встретились с путями исторического христианства. Свидетельства древних христианских писателей позволяют видеть в нем древнейшего христианского гностика.

Дальнейшее распространение благовестия было делом ап. Петра. Повествованием о чудесах ап. Петра в Лидде ([Деян. 9:32–35](#): исцеление Энея) и Иоппии (9:36–48: воскрешение Тавифы) евангелист Лука подводит читателя к рассказу об обращении Кесарийского сотника Корнилия, которому он уделяет особое внимание (10:1–11:18). Чудеса ап. Петра и продолжительное пребывание его в Иоппии объясняют посольство к нему Корнилия и тот прием, который Корнилий ему оказывает. С другой стороны, Корнилий получает и прямое откровение (10:1–8). Двукратным откровением определяется и решение Петра пойти в дом к язычникам (10:9–16, 17–20). Но только сошествие Св. Духа на язычников убеждает его в том, что и им нельзя отказать в крещении (10:44–48). Рассказ отличается необычайными подробностями и даже повторениями. Петр говорит о полученном им откровении Корнилию (10:28–29) и с исчерпывающей полнотой докладывает о происшедшем Апостолам и братьям в Иерусалиме (11:4–17). Тогда они одобряют его действия. Та исключительная обстоятельность, с которой повествуется об обращении Корнилия, объясняется значением события. Корнилий и члены его семьи были первые язычники, вошедшие в Церковь. Писателю Деян. важно было подчеркнуть, что решение Петра принять язычников было указано ему свыше и получило утверждение со стороны Иерусалимского центра. Необходимо отметить, что при принятии Корнилия вопрос о его обрезании поставлен не был. Случай Корнилия был исключительный и общего вопроса не вызывал.

Из отдельных указаний Деян. вытекает, что распространение благовестия в течение второго периода Апостольского Века продолжалось безостановочно. Намерение Савла перенести гонение в Дамаск

показывало, что ученики были и там ([Деян. 9:1–2](#)). Из них самым влиятельным был, вероятно, Анания (стт. 10 и сл.), но, кроме него, были и другие: в ст. 19 и 25 упоминаются ученики во множественном числе (ср. 22:5; 26:11–12). В Деян. 11 говорится о распространении благовестия до Финикии, Кипра и Антиохии. Распространение происходило в иудейской среде, но в Антиохии иудеи рассеяния – кипряне и киринейцы – сказали о Христе и эллинам (ст. 20). В Антиохии Церковь пополнилась новыми членами из язычников. Евангелист Лука с любовью отмечает быстрое развитие и расцвет Антиохийской Церкви (стт. 21–30). В голодный год антиохийские христиане были в состоянии оказать помощь Иерусалимской матери-Церкви (стт. 27–30). В Антиохии ученики стали впервые именоваться христианами (ст. 26). Как известно, это наименование в Новом Завете встречается только три раза (ср. еще [Деян. 26:28](#), в словах Агриппы Павлу, и [1Петр. 4:16](#)). Обычные наименования в дни Апостолов были: братья (ср. [Деян. 28:14, 15](#)), ученики (ср. [Деян. 9:10, 19, 25](#)), святые (ср. [Деян. 9:32](#). [Ефес. 1:1](#), Филипп. 1:1). Имя *христианин* должно быть, возникло вне Церкви. По свидетельству Тацита (Ann. 15:44), верующих *vulgus christianos appellabat*: чернь называла Христианами. Латинские имена на *-inusi –anus* (Justinus, Justinianus, Augustinus, и т. д.) и греческие имена на *инус* были широко распространены и выражали принадлежность. Текст Тацита позволяет думать, что имя «христиане» первоначально употреблялось, как кличка. Им стали называть тех, кто постоянно говорили о Христе. Мало-помалу кличка обратилась в славное имя почитателей Господа Иисуса Христа.

3. Обращение Савла

Одним из косвенных последствий убиения Стефана и гонения на Церковь было обращение гонителя, юноши Савла, ставшего впоследствии великим Апостолом Павлом.

Оценку обращения Савла естественно предварить характеристикой величайшего миссионера первого христианского поколения. Материал для характеристики мы почерпаем из его собственных посланий. Павел много и часто говорил о себе.

Внешность его была невзрачная. Это вытекает из намека в [2Кор. 10:10](#) ἡ παρυσία τοῦ ὄψματος ἄσθενής. Русский перевод: «в личном присутствии слаб» не передает мысли подлинника. Речь идет, по всей вероятности, о печати немощи, которая лежала на его облике. Портретные изображения

Апостола в катакомбных фресках и других памятниках древнехристианского искусства совпадают с тем обликом Апостола, который сохранился в «Деяниях Павла и Феклы», древнейшем апокрифическом памятнике житийной литературы, восходящем едва ли не к I веку. Павел был роста ниже среднего с лысой головой, круглыми ногами, сросшимися бровями и большим носом. Мало того, что его наружность была невзрачная, Павел был совершенно больным человеком. Он ставил в особую заслугу Галатам, что они не презрели искушения его во плоти его и не возгнушались им, когда он в немощи плоти благовествовал им в первый раз ([Гал. 4:13–14](#)). А Коринфянам он писал об Ангеле Сатаны, который заушал его, чтобы он не превозносился. Он определял истязателя, как жало в плоть и трижды молил Господа, чтобы Он удалил от него это искушение. Его молитву Господь не исполнил. Он сказал Апостолу: «довольно тебе благодати Моей, ибо сила в немощи совершается» ([2Кор. 12:7–9](#)). Толкователи во все времена останавливались над этими словами ап. Павла. Средневековые комментаторы увидели в *stimulus carnis* латинского перевода намек на плотские искушения. Древние этого толкования не знали. Оно противоречит и положительному самосвидетельству Апостола в [1Кор. 7](#). Павел знал, что жениться лучше, чем разжигаться (ст. 9), и, тем не менее, безбрачным и вдовицам советовал оставаться, как он (ст. 8). Овдовел ли Павел в молодые годы, как думают многие ученые в наши дни, или никогда не был женат, но из его слов вытекает с неизбежностью, что во врачевстве брака он не нуждался. Неудивительно поэтому, что наука нового времени отказалась от средневекового толкования «жала в плоть». В большинстве своих представителей, она склоняется к тому, что ап. Павел имеет в виду болезнь, проявляющуюся в припадках, которые приписывались влиянию сатаны и уничижали его перед людьми. Какая это была болезнь? Наука на этот вопрос не дала согласного ответа. До самого последнего времени предлагаются все новые и новые гипотезы. Но совершенно ясно, что малярия, или глазная болезнь (по [Гал. 4:15](#)), или заикание (по [2Кор. 10:10; 11:6](#)) менее отвечают образу [2Кор. 12](#), чем эпилепсия. Для древних эпилепсия приписывалась непосредственному воздействию злой силы. Конечно, и это понимание не может почитаться последним словом науки. Вопрос остается открытым. Тем не менее, представляется в высшей степени вероятным, что Павел был одержим тяжелой болезнью, которая постоянно давала о себе знать мучительными и удручающими припадками. Но в этом невзрачном и немощном теле был заключен могучий дух. К Апостолу приложим его собственный образ сокровища в

глиняных сосудах ([2Кор. 4:7](#)).

Общую характеристику своего служения ап. Павел дал в [2Кор. 11:23–31](#) в ответ на клеветнические нападки иудаистов. Достаточно прочесть эти пламенные слова, чтобы почувствовать горение его духа. О служении в страдании он говорил и в другом месте того же послания ([2Кор. 6:4–10](#)). То же горение духа чувствуется в [Рим. 8:31–39](#) и в гимне любви [1Кор. 13](#). Вникнуть в эти отрывки павловских посланий и пережить их, значит подойти к его душе. Он сам писал в самом раннем из своих писаний, какие до нас дошли: «Духа не угашайте» (1 Фесс. 5:19). Он думал при этом о дарах Св. Духа. Но Дух Святой открывается духу человеческому (ср. Рмл. 8:9–10). И в своем апостольском служении Павел знал горение духа. Его дух горел в нем и тогда, когда он был гонителем. Бессознательно и беспомощно он жаждал Духа Святого. Вспоминая свое прошлое, он писал о себе Филиппийцам (3:6): «по ревности гонитель Церкви Божией, по правде законной непорочный». Горение духа выражалось в великой духовной свободе. Павел показал эту свободу в своем обращении. Со всею силою он призывал к ней и своих учеников в послании к Галатам. Один из русских исследователей († [Н. Н. Глубоковский](#)) назвал это послание благовестием христианской свободы. Оно все, от начала до конца, зовет к свободе (ср. особенно 5и слл.). Рассказав в Гал. (2и слл.) о прискорбном недоразумении, которое произошло в Антиохии между ним и Петром, и к которому мы вернемся в другой связи, Павел на собственном примере показал, какую борьбу – даже в среде апостолов – ему приходилось вести за свободу. Свободный христианин, в своей свободе, стоит лицом к лицу с Богом, и его человеческий дух внимает Духу Святому.

Указанные отрывки из посланий ап. Павла к Коринфянам и из его послания к Римлянам говорят о том глубоком мистическом опыте, которым он обладал. В других случаях он прямо свидетельствовал, что ему дано было пережить общение со Христом. Он знал, что Бог, призвавший его от утробы матери его, благоволил открыть в нем Сына Своего ([Гал. 1:15–16](#)). Это совершилось у стен Дамаска, когда явление Прославленного Господа определило его дальнейшую жизнь. Но это первое явление Христа не было единственным в жизни Павла (ср. [Деян. 22:17–21](#); 18:9–10; 23:11). Во [2Кор. 12:1–5](#) он говорил в формах третьего лица о человеке, который был восхищен до третьего неба и слышал неизреченные глаголы. Это был он в своем внутреннем человеке. Он делал различие между внешним и внутренним человеком ([2Кор. 4:16](#); 5и слл.). К этому различию и относились его слова о сокровище в глиняных сосудах ([2Кор. 4:7](#)). Он переживал страдания своего немощного тела, как соучастие в Страстях

Христовых (стт. 10 и слл.). Соучаствуя в Страстях, он ожидал соучастия и в Воскресении. В конце Гал. он начертал слова, которые и поныне каждый православный монах носит на своем парамане «Я ношу язвы Иисуса (в нашем различии: Господа Иисуса) на теле моем» (8:17). По всей вероятности, Павел понимал «язвы» переносно. Но еще больше, чем болезни тела, последованием за Христом были труды и страдания апостольского служения Павла. Когда, в узах Апостола, эти страдания достигли высшей точки, Павел, уже давший однажды свое богословие в системе Римл., дал новое систематическое построение в Ефес. Богословие Ефес. есть богословие мистическое. Содержание послания оказало влияние и на его форму: Ефес. в своих главных частях построено, как молитва. От славословия (Ефес. 1и слл.) Павел обращается к благодарению (1:15–16-а), которое тотчас же переходит в прошение (стт. 16в и слл.. 3:1, 13 и слл.). Прощение заключается новым славословием (3:20–21).

Построенная ап. Павлом система была первая система христианского богословия. В основании системы лежит духовный опыт Апостола. Но построение системы требовало и напряжения мысли исключительной творческой силы. Павел был не только мистик: он был великий богословский ум. При этом замечательно, что для самого Павла изложение догматических мыслей никогда не было самоцелью. Многие его послания (например, 1 и 2 Кор.) посвящены целиком жгучим вопросам жизни, и догматических тем, часто исключительной важности (ср., например, [1Кор. 11:23](#) и слл.. 15и слл., 2 Кор., 3 и т. д.), Павел касается в них только попутно. По большей части, его послания распадаются на две части: первая дает догматическое основание, от которого во второй части отправляется учение практическое (ср. Римл. 12и слл., [Гал. 5:1](#) и слл.. Ефес. 4и слл., Кол. 3и слл.). И Павлу, строителю Церкви, было важно именно это практическое учение. Его забота была об устройении христианской жизни его пасомых. Он и подводил под эти практические наставления догматическое основание. Для последующих поколений верующих главная ценность Павлова наследия оказалась заключенной в догматических частях его посланий.

Сила любви ап. Павла не уступала силе его ума. В обращении к своим пасомым он находил слова неповторимой нежности. Достаточно, для примера, прочесть [Гал. 4:19–20](#) и Филипп. 4:1. Но любил он не только тех, кого он окормлял своим пастырским служением. Всю свою жизнь, снова и снова отвергаемый иудеями, он обращался к ним со словом призыва. Только в римских узах он согласился признать и засвидетельствовать перед членами местной иудейской колонии отвержение своих соплеменников

([Деян. 28:25–28](#)). В Римл., ставя во всей остроте иудейскую проблему, Павел выражал свою готовность быть отлученным от Христа, ради своих сродников по плоти (9:1–5). Греческий глагол $\eta\chi\acute{o}\mu\eta\nu$ (ст. 3, по-русски: я желал бы, по-славянски точнее: молил бых ся) выражает неисполнимое пожелание. Павел знал, что от Христа его не может отлучить никакая сила (ср. [Римл. 8:35–39](#)). Но такова была его любовь к Израилю, что он сознавал в своем сердце это желание и страдал от его неисполнимости. Умевший сильно любить, Павел имел опыт любви. Этим опытом любви он и поделился со своими коринфскими учениками. По своей силе, гимн любви [1Кор. 13](#) превосходит все, что дошло до нас от Павла.

И, наконец, Павел был великий организатор церковной жизни. В этом сказалась несокрушимая сила его воли. Сила воли нужна была и для построения богословской системы. Система мысли требует не только творческой интуиции, но и упорного труда. Трудом достигалось единство. Но особенно сказалась железная воля ап. Павла в осуществлении им пастырской власти. Такие места его посланий, как [1Кор. 4:18–21](#), [2Кор. 13:1–2, 10](#) и др., показывают, что он умел ее проявлять, и, когда в этом встречалась необходимость, бывал твердым и даже жестким. Все 2 Кор. развивает тему об апостольской власти. Павел защищает свои апостольские права в ответ на иудейскую агитацию, которая было отторгла от него Коринфскую Церковь. И это же послание показывает, что ап. Павел духу любви подчинял и отправление власти. Даже в тех случаях, когда он отлучал нераскаянных грешников (ср. [1Кор. 5:3–5](#); [1Тим. 1:20](#)), он это делал ради спасения отлучаемых. Извергая грешника из Церкви в мир, где господствует сатана, Павел думал о пользе для его души. Забота Павла об устройении церковной жизни касалась, прежде всего, поместных церквей, тех отдельных общин, которые находились на его пастырском попечении. Но она распространялась и на весь христианский мир. В дни своего третьего благовестительного путешествия он организовывал среди руководимых им церквей сбор в пользу Иерусалимской матери-Церкви (ср. [1Кор. 16:1–4](#), [2Кор. 8–9](#); [Римл. 15:25–32](#); [Деян. 24:17](#)). Проведение этого сбора имело значение не только служения любви. Участие в сборе было выражением вселенского единства Церкви вокруг Иерусалимского центра. На закате своих дней, обращаясь в своих «Пастырских» посланиях к своим ученикам Тимофею и Титу, Павел свидетельствовал о своей заботе обеспечить Церкви преемство пастырского служения. Он думал, при этом, не об одной какой-нибудь Церкви, а о всем христианском мире. Вообще конкретные задачи, над решением которых Павел работал, вытекали из потребностей жизни. Сначала это была иудейская проблема в Церкви:

вопрос об отношении верующих во Христа к закону Моисееву. Затем, на первый план выступила задача борьбы с гностицизмом. Вовлечение христианства в поток религиозного синкретизма вело к искажению учения о Христе. Борьба за христианскую свободу и за чистоту христианского учения ставила перед Апостолом принципиальные вопросы. Ответы, которые он давал, сохранили непреходящее значение на все времена.

По своему происхождению и культурным связям, Павел был иудей эллинистической культуры. Спасенный вмешательством римлян от самосуда толпы, Павел сам о себе свидетельствовал в своей речи перед народом: «Я – иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском» ([Деян. 22:3](#)). Это значит, что он принадлежал к иудейству рассеяния. При этом надо помнить, что Тарс в Малоазийской провинции Киликии был один из самых значительных центров эллинистической культуры. Семья Павла принадлежала, надо думать, к верхним слоям тогдашнего культурного общества. Павел был римский гражданин ([Деян. 22:25–29](#); 16:37–39) и, по собственному свидетельству (ср. [Деян. 22:27–28](#)), родился в римском гражданстве. Его второе имя «Павел», по римскому патрицианскому роду Павлов и по созвучию с его иудейским именем «Савл», было, по-видимому, его данью эллинистической культуре. Использование двойных имен – одного туземного, другого эллинистического – было распространено в те времена. В Деян. имя «Павел» заступает имя «Савл» с начала первого благовестнического путешествия Апостола (ср. 13:9), т. е. с того времени, когда его служение сосредоточивается в среде языческого мира. С этим именем он и перешел в историю. Но, пропитанный эллинистической культурой, Павел всеми своими корнями был связан с иудейством. Очень возможно, что уже детские годы Апостола прошли в Иерусалиме²⁹. Во всяком случае, в Иерусалиме он слушал уроки знаменитого раввина Гамалиила. Из Деян. 23 вытекает, что в последующие годы у Павла в Иерусалиме был племянник, который поддерживал с ним связь и даже предостерег его от грозившей ему опасности. И Павел и Деесписатель называют его юношей (стт. 17, 18, 22). При этом он определяется не как племянник Павла (иначе Кол. 4о Марке, племяннике Варнавы), а как сын его сестры. Не значит ли это, что в Иерусалиме проживала сестра Апостола со своей семьей? Дальше вопроса мы не можем идти. Как бы то ни было, свою связь с иудейством Павел чувствовал со всей силой. В Филипп. 3:5–6 он перечисляет свои иудейские преимущества, от которых он отрекся ради Христа. Мы узнаем, между прочим, что он был «еврей от евреев». Это значит, что в его семье не утратилось употребление священного языка отцов. Родной язык наложил

свою печать и на греческий язык Апостола, который был для него не первым, а вторым языком, хотя все его послания и написаны по-гречески. Происходя из колена Вениаминова (ср. еще [Римл. 11:1](#)), он получил имя народного героя этого колена, первого царя Израилева, Саула. В трех повествованиях об обращении Савла, его имя звучит в небесном голосе, который он слышит, не «Савл», а по-еврейски: «Саул» ([Деян. 9:4](#); 22:7; 26:14; ср. еще 9:17). О любви Павла к своему народу было сказано выше.

В жизни и апостольском служении Павла многое объясняется его раввинистическим воспитанием и эллинистической культурой. Влияние раввинистической школы лежит на его писаниях. Мало того, что и в посланиях, и в речах, сохраненных в Книге Деяний, он постоянно обосновывает истину Христианского благовестия ссылками на Ветхий Завет. Очень часто аргументация его посланий звучит для современного читателя чем-то непривычным и чуждым. Достаточно прочесть в [Рим. 9](#) и слл. ссылку на детей Авраама и Исаака и, особенно, в [Гал. 4:21–31](#) аллегорическое толкование двух сыновей Авраама. Европейскому читателю нашего времени это толкование Ветхозаветной истории, которую ап. Павел обозначает общим понятием закона (ст. 21), представляется искусственным и потому совершенно неубедительным. Чтобы его принять, надо подходить к Ветхому Завету так, как подходил Павел. Методологический подход Павла не отличался от подхода других раввинов. Аллегорическое толкование Ветхозаветного богослужебного строя проводится и в послании к Евреям. В свое время будет показано, что, хотя ап. Павел и не был автором Евр. в том смысле, в каком ему принадлежат другие послания, носящие его имя, он принимал ближайшее участие в его составлении, и послание принадлежит к его направлению богословской мысли. Поэтому аллегорическое толкование Ветхого Завета в Евр., несмотря на некоторые особенности, которыми оно отличается, должно быть поставлено рядом с указанными примерами Римл. и Гал. Оно изобличает в Павле раввина. Но Павел показал себя учеником раввинов не только в богословской аргументации. В Новом Завете постоянно говорится о ремесле ап. Павла. Впервые мы встречаемся с ним в [Деян. 18:1–3](#). По прибытии в Коринф, во время своего второго путешествия, Павел поселился вместе с высланными из Рима иудеем Акилою и женой его Прискиллою, которые имели то же ремесло, что и он: делание палаток. Павел был палаточный мастер. Он кроил тот материал, из которого делали палатки. В [Деян. 20:33–34](#), прощаясь в Милете с Ефесскими пресвитерами, он напоминает им, что собственными руками зарабатывал пропитание для себя и своих сотрудников, когда находился в Ефесе. О том, что он всегда

жил своим трудом, Павел повторно говорил в своих посланиях. Он был совершенно убежден в правильности своего образа действия, и если в разных посланиях он оправдывает его по-разному (ср. [1Кор. 9:15–19](#); [2Кор. 11:8–12](#); 1 Фесс. 2:9; 2 Фесс. 3:8–9), это может значить только то, что Павел держался этой практики, как таковой, и соображения, которые он приводил для ее обоснования, имели для него дополнительное значение. В посланиях к Фессалоникийцам он требует и от своих учеников, чтобы они не жили на чужой счет (ср. 1 Фесс. 4:10–11). Во втором послании, где он останавливается на этом вопросе с особенным вниманием (ср. 3:6–12), мы находим и общее правило, ставшее классическим, в той именно формулировке, которую дал ему ап. Павел: «кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (ст. 10). Не подлежит никакому сомнению, что твердое убеждение ап. Павла в необходимости собственным трудом зарабатывать себе пропитание, было вынесено им из раввинистической школы. В среде раввинов неуклонно соблюдалось правило, требовавшее от каждого раввина, чтобы он знал какое-нибудь ремесло, которым и добывал бы себе средства к существованию. В отличие от греческих учителей мудрости, взимавших плату от своих учеников, раввины должны были учить бесплатно. Коринфяне в этом видели, вероятно, умаление учения, и потому ап. Павел с такой настоятельностью и оправдывал свою практику.

К эллинистической культуре ап. Павел должен был приобщиться в своем родном городе. Тарс был одним из выдающихся центров эллинистической культуры. В нем был университет. Послания и речи ап. Павла показывают, что он был знаком с греческой поэзией. Одного греческого поэта он цитирует в своей Афинской речи ([Деян. 17:28](#)), другого – в послании к Титу (1:12). Последнюю цитату оказалось возможным отождествить. Цитату Афинской речи отождествляют по-разному. Это неудивительно: многие произведения древних поэтов до нас не дошли вовсе. Еще большее число дошло в незначительных отрывках. Вполне допустимо и то, что эти стихи носились в воздухе, как например пословица [1Кор. 15:33](#), которую мы встречаем и у Менандра. Чтобы ее процитировать, не надо было быть знатоком литературы. Но к этим наблюдениям присоединяются другие. Павел знал философию. В посланиях к Тимофею и Титу встречается нравственная терминология стоицизма (ср. [1Тим. 2:15](#); 6:6; [2Тим. 1:7](#); [Тит. 1:8](#); 2:4–5 и др.). К числу этих стоических терминов относится слово *целомудренный* и производные от него. Философия стоицизма пользовалась особым распространением в Римской империи и, особенно, в самом Риме. Употребление стоической терминологии в посланиях последнего периода служения ап. Павла, может

быть, стоит в связи с его двухлетним пребыванием в римских узах, когда, уже в Филипп. (4:8: «*арети*» – *добродетель*), Павел здесь употребляет стоический термин. Это усвоение предполагает основание, заложенное раньше. Оно-то и заключалось в эллинистической культуре Павла. Апостол был, по всей вероятности, знаком и с институтами Римского права, которыми он пользуется, как образами для выражения богословских понятий. Сюда относится образ усыновления ([Римл. 8:15, 23](#); Ефес. 1и др.), и в еще большей мере образ [Гал. 4:1–2](#) о вступлении сына в полноту наследственных прав.

Рассказ об обращении Савла повторяется в Деян. три раза. В первый раз его дает Деяписатель в общем контексте исторического повествования (9 и слл.), во второй раз о своем обращении рассказывает сам Апостол Иерусалимской толпе (22и слл.) и в третий раз он же повествует о нем в нарочитом собрании в присутствии прокуратора Феста, царя Ирода-Агриппы II и других сановных особ (26и слл.). Эти рассказы не во всем совпадают между собою. Однако, внимательное сопоставление текстов доказывает, что мнимые противоречия допускают согласование, и что во всех существенных точках три повествования Деян. между собой согласны. Можно утверждать, что только Савл увидел Иисуса в явлении света, и только он расслышал в небесном громе слова, обращенные к нему.

В либеральной науке обращение Савла часто понимается, как процесс чисто психологический, как естественное разрешение того внутреннего кризиса, который переживал Савл. При этом, Дамасское явление объясняется, как галлюцинация, а иногда и связывается с болезнью Апостола. Однако, для Павла не было сомнения в том, что ему явился Сам Господь. Он знал, что свое апостольское достоинство он получил не от людей и не через человеческое посредство ([Гал. 1:1](#)). Эту мысль он внушал и своим ученикам: тема [Гал. 1](#) заключается в том, чтобы доказать, что он и фактически не мог приобщиться к учению христианской Церкви через посредство других учеников: это было невозможно для гонителя, да и после своего обращения он только три года спустя, и то на короткое время, ходил в Иерусалим. В сознании Павла его обращение было откровением высшей, нечеловеческой реальности.

Тем не менее, было бы неправильно вовсе отрицать наличие психологического момента в обращении Савла. В том же послании к Галатам он писал: «все утверждающиеся на делах закона находятся под клятвою» (3:10). Он подтверждал эту мысль ссылкой на закон Второзак. 27:26. Закон должен быть исполнен весь, до мельчайших частных (ср. еще [Гал. 5:3](#)). Фактическая неисполнимость этого требования с роковой

неизбежностью ставила нарушителя закона под его карающую власть. Спрашивается: когда Павел это осознал – до своего обращения или по обращении? Психология греха в [Римл. 7](#) выражает тоску подзаконного состояния, при том не только сознание неисполнимости закона, но и восстание против закона во имя свободы: влечение к запретному ради запретного (ср. стт. 7–8). [Римл. 7](#) принадлежит к самым сильным страницам в посланиях ап. Павла, она, несомненно, отражает личный опыт. Служа закону, Павел страдал под властью закона. И потому, когда он услышал небесный глас, он тотчас же и безоговорочно ответил ему послушанием (ср. [Деян. 9:3–6](#)). Он был готов. Это приготовление было тоже в путях божественного промысления. Оно подобно тому, которым языческий мир был приведен к усвоению благовестия о Христе.

По своему значению обращение Савла было одним из решающих событий человеческой истории. Его ближайшим последствием было прекращение гонения, от которого страдала Церковь. Тот мир, которым пользовались христианские общины по всей Иудее, Галилее и Самарии, и о котором Деяписатель пишет в 9:1–18, надо поставить в контексте Деян. в непосредственную связь с этим событием. Но другое следствие было важнее. У стен Дамаска Савл был призван к служению апостольскому. Благовестническое служение ап. Павла, покорившее Христу целые области древнего мира, составляет главное содержание Третьего Периода истории Апостольского Века.

4. Иерусалимский центр

До убиения Стефана и общего гонения на Церковь, Иерусалимская община фактически представляла собою весь христианский мир. Во второй период истории Апостольского Века новые христианские группы возникли в разных частях Палестины, Финикии и Сирии. Все они поддерживали связь с Иерусалимом, который, таким образом, приобрел значение общехристианского центра. Это значение сохранилось за ним до конца третьего периода истории Апостольского Века. Понятие «центр» надо употреблять применительно к Иерусалиму в смысле иерархическом. Это было явление единственное и не повторившееся в истории христианства. Притязание Рима на значение иерархического центра Вселенской Церкви никогда не получило общего признания. И какое бы место ни принадлежало Ефесской Церкви в конце I века, она никогда не

возвышалась до значения общехристианского иерархического центра.

Иерархическое первенство Иерусалима во второй период Апостольского Века доказывается тем, что в дни гонения Апостолы не последовали за теми, которые покинули столицу, и, оставаясь в Иерусалиме, принимали решения по вопросам общецерковного значения и принципиальной важности. Так они делегировали Петра и Иоанна в Самарию для преподания дара Св. Духа тем, кого крестил Филипп ([Деян. 8](#) и сл.). По исполнении поручения они возвратились в Иерусалим (ст. 25). Даже Петр, принявший в Церковь Корнилия, был обязан отчетом Иерусалимскому центру. ([Деян. 11:1–4](#) и сл.). Утверждение его отчета имело значение принципиального решения. Несколько позже, в дни голода, помощь, оказанная Иерусалиму Антиохийскими христианами (ср. [Деян. 11:27–30](#); 12:25), имела значение не только служения любви: молодая Антиохийская община выражала тем послушание матери-Церкви.

Есть достаточные основания утверждать, что в Иерусалиме в эти годы совершилось и закрепление Евангельского предания. Это суждение представляется нам наиболее вероятным решением так называемой синоптической проблемы. Сущность ее заключается в том взаимоотношении, которое наблюдается между первыми тремя каноническими Евангелиями. Даже самое беглое сопоставление Евангелий от Матфея, от Марка и от Луки убеждает в том, что они совпадают, как в общем построении Евангельской истории, так и в отдельных частностях. Эта близость нередко выражается в буквальном совпадении, иногда распространяющемся и на мало употребительные выражения (ср. напр. [Мф. 8:8–9](#) и [Лк. 7:7–8](#)). Взаимное сходство первых трех Евангелий выступает с особой отчетливостью из сопоставления их с четвертым Евангелием: от Иоанна. Если расположить содержание четырех Евангелий в параллельных столбцах, то окажется, что в этом обозрении против Евангельского материала, вообще говоря, совпадающего в первых трех столбцах, будут пробелы в четвертом столбце, и наоборот. Потому-то за первыми тремя Евангелиями и утвердилось название «синоптических», или «синоптиков», название искусственное, но наглядно выражающее их отношение между собой и их отношение к Евангелию от Иоанна. Но сущность синоптической проблемы заключается не только в том сходстве, которое наблюдается между первыми тремя Евангелиями. Сходство не исключает различий, которые иногда доходят до степени непримиримых противоречий. Достаточно сравнить план Евангелия от Матфея (напр., гл. 5–7 и 8–9) с планом Евангелия от Марка и Евангелия от Луки. Мало того, нередко один и тот же эпизод Евангельской истории, или одно и то же

поучение Христа-Спасителя передаются с такими различиями в подробностях, которые делают согласование невозможным. Не подлежит сомнению, что притча о злых виноградарях была сказана Господом только однажды, между тем, в Мф. (21:39) и Лк. (20:15) виноградары выводят хозяйского сына из виноградника и убивают вне его пределов, а в Мк. (12:8) убийство совершается на винограднике и убитого виноградары извергают из виноградника. Можно было бы привести и другие примеры. Сущность синоптической проблемы выражается в краткой формуле: сходство, частоходящее до степени буквального совпадения, и различия, нередко принимающие форму неразрешимых противоречий. К этому можно было бы добавить, что тот Евангельский материал, который составляет общее достояние всех трех синоптиков, вообще говоря, совпадает с Евангелием от Марка. Евангелие от Марка почти целиком повторяется в Евангелии от Матфея и Евангелии от Луки.

Неудивительно поэтому, что в науке уже давно было высказано мнение о Евангелии от Марка в его теперешнем виде, как общем источнике для Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки. Это мнение получило общее распространение и в настоящее время принадлежит к числу тех немногих положений, которые в кругах критических ученых разных направлений считаются прочным достоянием научного знания. И тем не менее, это суждение о Евангелии от Марка не является единственно возможным объяснением того соотношения, которое наблюдается между ним и двумя другими синоптиками. Дело в том, что Евангелие от Марка только почти повторяется у Матфея и у Луки. Не останавливаясь на менее значительных частностях, надо помнить, что четыре отрывка Евангелия от Марка не имеют параллели в других Евангелиях. Это – притча о произрастающем семени (4:26–29), которую нет никаких оснований сближать с притчей о плевелах в Мф. (13:24–30, 36–43), далее два чуда: исцеление глухого косноязычного ([Мк. 7:32–37](#)) и Вифсаидского слепца ([Мк. 8:22–26](#)), и в повествовании о Страстях рассказ о нагом юноше в час предательства ([Мк. 14:51–52](#)). Если составители Первого и Третьего Евангелий пользовались Евангелием от Марка в его теперешнем виде, остается необъяснимым, почему и тот и другой согласно опустили эти четыре отрывка Евангелия от Марка. Мало того, мы видим, что в изложении притчи о злых виноградарях, Матфей и Лука совпадают между собой и не согласны с Марком. И этот случай не единственный. В повествовании о конце Иоанна Крестителя, Матфей (14:1) и Лука (9:7) согласно называют Ирода четвертовластником (тетрархом), тогда как в Мк. (6:14) он называется царем. Как объяснить это согласие, если Евангелие от

Марка, в его теперешнем виде, было источником для Матфея и для Луки? Защитники приоритета Марка стараются в каждом случае найти необходимое объяснение. Но возможно одно объяснение, общее для всех случаев и распространяющееся и на те четыре Марковы отрывки, которые не встречаются у Матфея и у Луки. Оно и было предложено в начале нынешнего столетия в Германской науке. Сущность его состоит в том, что не Евангелие от Марка в его теперешнем виде было общим источником для Матфея и для Луки, а некое древнейшее писание, представляющее собой как бы первое издание Евангелия от Марка. Это первое издание и получило в науке условное название Urmarkus, Прамарк. По теории Прамарка, этот источник лежит в основании не только Евангелия от Матфея, и Евангелия от Луки, но и Евангелия от Марка, составитель которого подверг его самостоятельной обработке с привлечением и новых материалов. Современная либеральная наука, вообще говоря, отвергла теорию Прамарка. Тем не менее, эта теория имеет право на существование, как альтернативное и, на наш взгляд, более правдоподобное решение синоптической проблемы.

Оба решения совпадают между собой в одной существенной точке. Они отправляются от убеждения, что в основании наших Евангелий лежат письменные источники. Оправданием этого убеждения является то сходство, часто буквальное, которое наблюдается между синоптическими Евангелиями. Особенно показательным признается отмеченное выше совпадение редких выражений. В современной европейской культуре оно, действительно, объяснялось бы не иначе, как прямым заимствованием одним автором у другого, или общим письменным источником, который был бы использован обоими. Но в древности и на Востоке могло быть и иначе. В недавние годы были найдены папирусы II века с Евангельскими текстами. находка вызвала большое возбуждение в кругах специалистов и даже широкой публики. Повременную печать обошло крылатое слово о «Пятом Евангелии», как будто состав Новозаветного Канона может определяться историческою случайностью археологических находок, а не свидетельством церковного сознания. Значение находки для новозаветной науки было сначала преувеличено. Совпадение найденных текстов с Евангелием от Иоанна было сперва истолковано в том смысле, что до нас якобы дошли источники Четвертого Евангелия. От этих преувеличений наука тотчас же отказалась. В настоящее время ученые самых различных направлений сходятся в том, что совпадение вновь найденных текстов с текстами наших канонических Евангелий объясняется влиянием этих последних и не дает основания для обратного заключения. Значение

находки в том, что она непреложно доказала существование наших Евангелий, не исключая и Евангелия от Иоанна, в начале II века, когда они уже пользовались достаточной известностью и оказывали несомненное влияние. В настоящей связи эта находка представляет тот интерес, что новые тексты только в общих чертах совпадают с нашими Евангелиями, и это заставляет предполагать, что в них мы имеем не выписки из уже существовавших Евангелий, а цитаты, сделанные на память. Устное предание продолжало существовать наряду с возникавшими письменными памятниками и само подвергалось их влиянию. Но тот, кому принадлежит запись Евангельских текстов, на вновь найденных папирусах II века, работал, по всей вероятности, не иначе, чем работали составители наших канонических Евангелий. Не может быть сомнения в том, что и они пользовались устными источниками. Вообще, теория устного предания, как источника наших Евангелий, в свое время отвергнутая наукой, в настоящее время снова полагается в основание решения Евангельской проблемы. И ее возрождение покоится на убеждении, что память Восточного человека сохраняет свидетельство предания не менее прочно, чем любой письменный материал. Конечно, ошибки были неизбежны, об этом говорят и вновь найденные папирусы в сопоставлении с Евангелиями и существование нескольких параллельных линий устного предания. Но известно, что и поучение Иудейских раввинов заучивались их учениками наизусть – а Иисуса Его современники называли: Равви! – и исследование устного творчества современных дикарей свидетельствует о прочности памяти, когда она обходится без помощи письма.

В свое время мы увидим, что Евангелист Матфей, писавший свою книгу для Иерусалимских иудео-христиан в конце третьего периода Апостольского Века, прибегал к мнемоническим приемам, которые были в ходу среди Иудеев. Целью этих приемов было усвоение Евангелия на память. И оно – в шестидесятые годы! – должно было заучиваться наизусть. Это должно быть тем более верно для начала сороковых годов. Мы приходим к заключению, что закрепление Евангельского предания в эту древнюю эпоху не обязательно принимало письменную форму. Вполне возможно, что оно происходило одновременно на арамейском и на греческом языках. Господь учил по-арамейски, и ученики его были Иудеи, как и Он Сам. Но греческий язык был в ту пору мировым языком. Иудеи рассеяния говорили по-гречески и забывали родной язык. Присутствие эллинистов в Иерусалимской Церкви, восходящее, как мы видели, даже к первому периоду истории Апостольского Века, а тем более распространение благовестия за пределами Иерусалима и Иудеи,

начавшееся во второй период, делали неизбежным употребление греческого языка. Это было совершенно необходимо для того, чтобы свидетельство о Христе могло быть услышано людьми эллинистической культуры, – будь-то язычники по происхождению или даже Иудеи рассеяния.

Встает вопрос: каков был объем закрепленного в Иерусалимской Церкви Евангельского предания? В наше время ученые формально-исторической школы, с Мартином Дибелиусом во главе, пришли к убеждению, что наши Евангелия могут быть разложены на первичные элементы, представляющие собою не один, а несколько типов и относящиеся к разным эпохам, начиная с самых первых лет Апостольской Церкви. Так, по мнению самого Дибелиуса, повествование о Страстях, в том виде, в каком мы имеем его в Мк. было записано лет через десять после Страстей. Но этот вывод, который и не снился либеральным критикам минувшего поколения, представляется оправданным не только для отдельных элементов Евангельского предания. Он мог бы быть распространен и на Евангельское предание в форме связного очерка. Заслуживает внимания, что, в кратком изложении Деян., ап. Павел в своей первой проповеди в Антиохии Писидийской начинает обзор событий Евангельской истории с служения Иоанна Крестителя и кончает Воскресением Христовым (ср. 13:24–37), иначе говоря, дает Евангельскую историю в том же точно объеме, в каком ее дает ап. Петр в своей проповеди в доме сотника Корнилия (ср. 10:37–41). Наличие этого совпадения и позволяет говорить о закреплении Евангельского предания в форме связного очерка. Напрашивается догадка: не потрудился ли над этим делом ап. Петр, имея при этом в виду потребности проповеди? Но особенно замечательно то, что Евангельская история этого объема – от служения Предтечи до Воскресения – вполне отвечает тому, что составляет обще-синоптическое ядро. Выше было указано, что это обще-синоптическое ядро почти совпадает с Евангелием от Марка. Но Евангелие от Марка в его теперешнем виде было составлено, как мы в свое время увидим, не в Иерусалиме, а в Риме, в начале четвертого периода Апостольского Века. Таким образом, и в этом случае мы имеем больше оснований говорить о Прамарке, нежели о Марке. Его точные очертания неизбежно остаются под вопросом. Но очень вероятно, что Евангельское предание, в виде связного изложения и по объему отвечающее общесиноптическому ядру, было закреплено в Иерусалиме в течение второго периода истории Апостольского Века. Оно необязательно имело письменную форму. Представляется вероятным, что для нужд проповеди,

Предание было закреплено не только по-арамейски, но и по-гречески. Только этим объясняется, что оно тотчас же получило широкое распространение. В конце третьего периода оно было известно во всех Церквах, возникших за это время в разных точках тогдашнего культурного мира. Оно легло в основание и наших канонических Евангелий, которые произошли в результате переплетения вокруг общесиноптического ядра других линий Евангельского предания.

В течение второго периода истории Апостольского Века Иерусалим был и жизненным и иерархическим центром христианского мира. Но возникновение новых христианских общин имело своим последствием и то, что жизнь стала постепенно отливаться от Иерусалима. Его значение, как иерархического центра, оставалось непоколебленным до конца третьего периода истории Апостольского Века, когда Иерусалимская Церковь перестала существовать. Но уже в начале сороковых годов в дни голода Иерусалиму оказала помощь Антиохийская Церковь. Этот факт был отмечен выше, как показательный для иерархического положения Иерусалима. Но он говорит и о материальной силе молодых Церквей. Антиохия была в состоянии помочь Иерусалиму. Во время третьего периода истории Апостольского Века она была тем центром, откуда ап. Павел выходил на свой миссионерский труд ([Деян. 13:1–3](#) и слл. 15:35–41; 18:22–23), и куда он возвращался по окончании своих благовестнических путешествий (14:26–28; 18:22).

Последним событием, обессилившим Иерусалимскую Церковь, было гонение, воздвигнутое на нее царем Иродом Агриппою ([Деян. 12](#)). Это гонение произошло в самом конце его царствования, т. е., по всей вероятности, в 44 году нашей эры.

В гонении приял мученическую смерть ап. Иаков Зеведеев (ср. стт. 1–2), первый из Двенадцати, запечатлевший кровью свою верность Христу. Так исполнилось на нем то слово, которым ответил Господь на просьбу его и Иоанна о почетных местах в Царстве Славы (ср. [Мк. 10:38, 39](#) и паралл.)³⁰.

Вторую жертвою Ирод наметил Петра, но он накануне казни был чудесно изведен из темницы. Повествование о спасении Петра кончается указанием, что он повелел уведомить «о сем Иакова и братьев, потом вышед, пошел в другое место» (ст. 17). Этим другим местом был, по всей вероятности, не Рим, как этого хотят римские католики, утверждающие факт его двадцатилетнего епископства в столице империи, а Антиохия. Но бесспорно то, что удаление его из Иерусалима было концом его Иерусалимского служения. Мы увидим, что в течение третьего периода

истории Апостольского Века предстоятелем Иерусалимского центра был уже не Петр, а Иаков, брат Господен. Его и велел известить Петр о своем отбытии. После общего упоминания братьев Иисуса в [Деян. 1:14](#), Иаков назван по имени в первый раз в 12:17. Поручение Петра можно понимать по-разному; некоторые видят в нем доказательство того, что Иаков в это время уже занимал руководящее положение. Но возможно (и даже вероятно) другое. Осведомляя Иакова о своем отбытии, Петр, доселе предстоятельствовавший в Иерусалимской Церкви, ставил его своим преемником.

IV. Третий период истории апостольского века

1. Служение апостола Павла

Общие Замечания

В течение третьего периода истории Апостольского Века, концом которого был конец Иерусалимской Церкви во второй половине шестидесятых годов, главным фактором распространения Христианства в бассейне Средиземного моря были благовестнические труды ап. Павла. Главным, но не единственным. Мы увидим, что Римская церковь, которая рано заняла одно из первых мест в христианском мире, была основана не ап. Павлом. Это же касается и Кипрской Церкви. Во время своего первого путешествия, ап. Павел был на Кипре вместе с Варнавою (ср. Деян. 13и слл.). И после размолвки с Павлом, Варнава, взяв с собой Марка, снова отплыл на Кипр (15:39). Но Варнава был связан с Кипром и ранее первого путешествия ап. Павла. Кипр был его родиной (4:36). Через него, или через других членов Иерусалимской Церкви, бежавших в дни общего гонения, вызванного делом Стефана, благая весть дошла до Кипра уже в эти ранние дни, и Кипрские христиане, вместе с другими, положили основание Антиохийской Церкви. (11:19–20). Ясно одно: Кипрская Церковь была основана не Павлом, и Варнава стоял к ней ближе, чем Павел. Были, конечно, и другие Церкви не Павлова происхождения. Тем не менее, главным деятелем третьего периода истории Апостольского Века и главным миссионером первого христианского поколения остается Павел.

Павел сознавал, что он «более всех потрудился» ([1Кор. 15:10](#)), но, высказывая это сознание, тут же делает оговорку: «не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною». Он знал, что его служение божественного происхождения, и что между Богом и им не было человеческих посредников. ([Гал. 1](#)). В повествовании Деян. благовестническое служение ап. Павла стоит от начала до конца под знаком благодатного действия Св. Духа. Сила Духа Святого в лице ап. Павла покорила Христу языческий мир. По прямому указанию Св. Духа Павел и Варнава вышли в свое первое путешествие (13:2–4). Но и в дальнейшем задачи, которые требовали решения, и даже направление апостольского пути, были указываемы Павлу Духом Святым (ср., напр., 16:6–7 и др.).

Благовестническое служение ап. Павла есть главная тема Деян. (13–28). Не воспроизводя содержания Деян. там, где оно не вызывает недоумения, мы ограничимся в дальнейшем краткою схемою миссионерской деятельности апостола, привлекая дополнительный материал из его посланий и присовокупляя от себя историческую оценку главных моментов его жизни, имевших и общецерковное значение. Нашей задачей будет проследить рост Церкви внутренний и внешний в той мере, в какой он был связан с служением ап. Павла.

Первое путешествие апостола Павла

В течение своего первого путешествия ([Деян. 13–14](#)) ап. Павел благовествовал на Кипре и в Малой Азии, точнее говоря, в Писидии, Ликаонии и Памфилии. Павел был вместе с Варнавою. Сопровождавший их Иоанн-Марк отделился от них в Пергии ([Деян. 13:13](#)). Указания Деян. позволяют воспроизвести их путь с необходимою точностью. Но они не дают ответа на вопрос, поставленный научным исследованием нового времени: где были те Церкви, к которым ап. Павел обратился впоследствии в своем послании к Галатам? Дело в том, что Галатийская страна упоминается в Деян. только в 16и 18:23. Если придерживаться буквы Деян., Галатийские Церкви были основаны Павлом не ранее его второго путешествия, и в таком случае под Галатийскою страню было бы естественно разуметь область, населенную Галатами и представлявшую собой территорию бывшего Галатийского царства с городами Анкирою (нынешняя Анкара), Пессинунтом и др. Но в административном делении римской империи, бывшее Галатийское царство дало имя провинции Галатии, в которую, наряду с Галатией в собственном смысле слова, вошли лежащие к югу от нее Писидия и Ликаония. Если ап. Павел употреблял термин Галатия в административном смысле слова, то вполне возможно, что под церквами Галатийскими ([Гал. 1:2](#)) он разумел христианские общины, основанные им в Писидии и Ликаонии в дни его первого путешествия. Вопрос остается открытым. Ученые делятся на сторонников Северо-Галатийской и сторонников Южно-Галатийской теории. В пользу Северо-Галатийской теории говорит обращение «Галаты» в [Гал. 3:1](#), которое трудно понимать иначе, как в этнографическом смысле слова.

До первого путешествия ап. Павла члены христианских общин были в громадном большинстве Иудеи. Язычники в Церковь уже входили, но это были отдельные единицы. Во время первого путешествия ап. Павла

обозначился переход благовестия от Иудеев к язычникам. В этом и было всемирно-историческое значение момента. Сам ап. Павел о таком переходе не думал. В своей проповеди в Антиохии Писидийской он считал необходимым пояснить своим слушателям, почему слово о спасении обращено к ним. Он говорил в синагоге. Его слушатели были Иудеи и прозелиты ([Деян. 13:14–16](#)). Факт, требовавший в его глазах объяснения, заключался в том, что он учил не жителей Иерусалима, а Иудеев рассеяния (стт. 26–27 и слл.), и объяснение, которое он предлагал, было – отпадение Иерусалимлян, восставших на Спасителя Иисуса. Это показывает, насколько он был далек от мысли о миссии среди язычников. Но слова его нашли отклик среди язычников (ст. 42) и вызвали возмущение со стороны Иудеев (ст. 45). Апостолы и обратились к язычникам, обратились тогда, когда их учение было отвергнуто Иудеями (стт. 46–48). Этим путем: от Иудеев к язычникам, благовестие ап. Павла шло и в дальнейшем. На всем протяжении Деян., до встречи апостола с римскими Иудеями включительно (28 и слл.), его первое слово было всегда к Иудеям. Отвергнутый Иудеями, он обращался к язычникам. Миссия среди язычников имела успех.

Связующим звеном были Иудейские прозелиты, так называемые «боящиеся Бога» (ср., напр., [Деян. 13:16, 26](#) и мне др.). Это были язычники, которые не принимали иудейского обрядового закона, в частности, закона обрезания, но держались нравственного учения иудейства. Через них ап. Павел, благовествуя в странах рассеяния, входил в соприкосновение с языческими массами.

Языческий мир был подготовлен к восприятию христианского благовестия. Религии эллинистическо-римской эпохи были религии искупления. Со времени Александра Великого народы Восточной Европы и Передней Азии жили в атмосфере непрекращающегося страдания. Эллинистические государи боролись за власть над миром, и нескончаемые войны держали их подданных в постоянном напряжении. Не было справедливости и в социальных отношениях. О непосильности социального бремени свидетельствуют стихийные движения, возникавшие в народных массах. Достаточно вспомнить восстание римских рабов под предводительством Спартака. Ответом на страдание была жажда спасения. Неудивительно, что Восточный культ монарха получил широкое распространение в эллинистической среде. Было бы совершенно неправильно объяснять обожествление царей исключительно угодливыми и лестями. Цари боролись за власть, и их борьба заставляла страдать народы. И в окончательной победе сильнейшего была надежда на

спасение. Исторически, такое успокоение и принесла победа Рима. Но еще раньше водворения Pax Romana, человечество ответило на страдание религиями искупления. Оно искало спасения в мистериях Восточных богов. Потому и отозвалось оно с такой радостью на благовестие спасения во Христе. Мало того: не одна только жажда спасения делала языческий мир восприимчивым к христианскому благовестию. В почитании царей языческий народ сроднился с идеей богочеловека. Резкой грани между богом и человеком не существовало и для древнего эллина, поскольку в мифологии обычным мотивом было рождение героя от бессмертного небесного отца и смертной земной матери. Это – языческое рождение от девы. Больше того: постоянной темой восточных мистерий был природный миф: весеннее воскресение страдающего и умирающего бога. Эти аналогии не должны смущать христианского религиозного чувства, и было бы неправильно толковать их, вместе с древнейшими отцами, как бесовскую насмешку над христианством. Языческое обожествление героев, мифы о рождении от девы, о страдании и воскресении бога были теми робкими шагами – впотьмах и ощупью, – которыми языческий мир шел к полноте христианского откровения. Этим путем его вели не бесы, а промыслительная десница Божья. Христианское благовестие давало ответ на смутные вопросы языческого мира. В пробуждении этих смутных запросов и заключался смысл подготовки.

Ап. Павел считался с подготовкой языческого мира к усвоению христианского учения. Но, насколько нам известно из его посланий и его речей, сохранных в Деян., он останавливается только на естественном откровении, которое было доступно и язычникам. Нам неизвестно, чтобы он касался конкретных вопросов языческой мифологии. Но на естественное откровение он ссылался, в дни своего первого путешествия, в своей проповеди в Листре ([Деян. 14:15–17](#)), а позже в своей речи в Афинском ареопаге ([Деян. 17](#)). На этой же теме он останавливался в начале Римл. (1:19–25). Так или иначе, он был убежден, что язычники способны уразуметь христианскую истину. Только это убеждение и позволяло ему рассчитывать на обращение язычников.

Иудейская Проблема

В свое время была отмечена та легкость, с которой Иерусалимский центр утвердил принятие в Церковь Корнилия. Эта легкость показывает, что единичный случай Корнилия еще не ставил общего вопроса об

отношении христиан из язычников к Иудейскому закону. Мало того, из отношения верующих к речи Стефана вытекает, что в те ранние дни мысль о прекращении Ветхозаветного строя – может быть потому, что не до конца была осознана – общего возмущения среди Иудеохристиан не вызывала. Иудейская проблема в Церкви встала в дни первого путешествия ап. Павла, тогда, когда с Иудейской стороны было заявлено требование обязать язычников, обращающихся ко Христу, подчиниться предписаниям закона Моисеева. Первым предписанием было предписание обрезания. Люди, пришедшие с этим требованием в Антиохию из Иудеи (ср. [Деян. 15:1](#)), несомненно, принадлежали в Церкви. Его защитники на Иерусалимском соборе определяются (ст. 5), как «некоторые из фарисейской ереси уверовавшие». Возникновение проблемы было связано с успешной миссией среди язычников и вступлением большого числа язычников в Церковь. Но ее ближайшей причиной была реакция Иудейства. Эта реакция была неизбежна, поскольку Иудеи, вошедшие в Церковь, не порывали связи со своими братьями по плоти вне Церкви. Пробудившееся религиозно-национальное сознание Иудеев, заявляло о своих правах.

Решению Иудейской проблемы был посвящен Иерусалимский собор. О соборе повествует дееписатель в гл. 15. Параллельное свидетельство дошло до нас от ап. Павла в послании к Галатам (2:1–10). В современной науке был поставлен вопрос, позволительно ли относить ту встречу, о которой повествует ап. Павел, к Иерусалимскому собору. Наибольшей трудностью является Антиохийский инцидент, о котором ап. Павел рассказывает в Гал. 2и слл. Если он произошел после собора, робость, проявленная ап. Петром, представляется несколько неожиданною после его смелой речи на Соборе (ср. [Деян. 15:7–11](#)). Тем не менее, предложенная в науке гипотеза, согласно которой в [Гал. 2](#) повествуется о поездке ап. Павла в Иерусалим в дни голода при Клавдии (ср. [Деян. 11:27–30, 12:25](#)), не получила широкого распространения в ученом мире. Большинство ученых держится и в настоящее время старого убеждения, что [Гал. 2](#) есть параллельное свидетельство о соборе. В существенных точках оно совпадает с свидетельством Деян. Оба свидетельства взаимно друг друга дополняют.

Из свидетельства Деян. вытекает, что ап. Павлу удалось отстоять свободу христиан из язычников. Об этом говорит не только текст соборного постановления, но и сам апостол в [Гал. 2:4–6](#). Соборное постановление (т. наз. «апостольский декрет») дошло до нас в двух формах. И в речи Иакова и в послании собора к Антиохийской Церкви (ср.

[Деян. 15:19–20, 28–29](#)). Западный текст Деян., к которому восходят и переводы Деян. на современные европейские языки, передает декрет в более подробной форме, чем Восточный текст, а именно, к запрещению блуда и предписаниям ритуального характера, которыми исчерпывается содержание декрета в Восточной форме, он присовокупляет призыв не делать другим того, чего христиане из язычников не хотят себе. Обрезание в декрете не упоминается. Его отмена для язычников подразумевается в стт. 19 и 28: «не затруднять, обращающихся к Богу из язычников» и «не возлагать на них никакого бремени более, кроме сего необходимого», – это значит не требовать от них обрезания. Для людей эллинистической культуры обрезание было глубоко отвратительно. Это отвращение проявилось еще в дохристианскую эпоху во время гонения Антиоха Епифана. Если бы Церковь признала обязательность обрезания для всех своих членов, она, несомненно, тем самым оттолкнула бы язычников. То, чего собор потребовал от язычников, имело значение, во-первых, общенравственное: таково предостережение против блуда. Языческая мораль и религиозное освящение блуда в храмовой проституции делали это предостережение действительно необходимым. О том же писал ап. Павел в 1 Кор. (8). Во-вторых, собор призывал язычников к некоторым самоограничениям по любви к братьям из Иудеев. Сюда относится прежде всего запрещение крови и удавленины, представлявшее собою, по существу, не два запрещения, а одно, поскольку под удавлениною разумелось мясо животных, умерщвленных посредством удушения, иначе говоря, без истечения крови. Кровь, в глазах иудеев, была седалищем души, и ядение крови было строжайшим образом запрещено в Ветхом Завете (ср., например, Второз. 12и мн. др.). Употребление крови христианами из язычников было бы искушением для христиан из иудеев. Такое же значение имело запрещение идоложертвенного, т. е. мяса, оставшегося от языческих жертвоприношений и поступавшего в продажу. Этого вопроса касался и ап. Павел в 1 Кор. (8–10). Он знал, что вкушение идоложертвенного было участием в языческой религиозной трапезе, иначе говоря, таило в себе опасность идолослужения (ср. 10:14–22). Но на этой стороне вопроса он подолгу не останавливался. Главную опасность он видел в соблазне немощного брата (ср. 8–9, 10:23–33). Надо думать, это же побуждение руководило и членами собора. Смысл этих уступок и выражен в Западной форме Апостольского декрета. Ограничить себя в употреблении крови и идоложертвенного значит не что иное, как не делать другим того, чего не хочешь себе. Согласие ап. Павла на это ограничение вполне отвечало его тактике. В 1 Кор. он свидетельствовал о себе, что он

делал себя всем для всех, чтобы спасти, по крайней мере, некоторых. В таком порядке он и для иудеев был, как иудей, для подзаконных, как подзаконный (ср. 10:19–22). Весьма замечательно, что об этом он говорил в связи с вопросом об идоложертвенном. Призывая сильных к уступкам немощным, он ссылаясь на свой пример. Из Деян. мы знаем, что в начале второго путешествия он ради иудеев обрезал Тимофея (16:1–3), перед возвращением из Ахаии, он сам или Акила, в его ближайшем окружении, остриг голову по обету (18:18), а, по окончании третьего путешествия, он принял участие в обете четырех иерусалимских иудеохристиан (21).

Но собор не ограничился установлением тех условий, на которых язычники должны были быть принимаемы в Церковь. По свидетельству ап. Павла, на соборе произошло разделение сфер служения: служение старших апостолов, Иакова, Петра (или, как Павел его называет парамейски, Кифы) и Иоанна было ограничено пределами обрезанных. Павлу и Варнаве было предоставлено работать среди язычников, при единственном условии, помнить о нищих, т. е., по всей вероятности, о нуждающихся членах Иерусалимской Церкви (ср. [Гал. 2:7–10](#)). В связи с постановлением собора по основному вопросу, это разделение сфер служения надо понимать в том смысле, что соблюдение закона Моисеева, от которого были освобождены язычники, было признано обязательным для христиан из иудеев. Именно это должен был иметь в виду председательствовавший на соборе Иаков, брат Господень, когда оправдывал предлагаемое им решение тем, что «(закон) Моисеев от древних родов по всем городам имеет проповедующих его, будучи читаем в синагогах каждую субботу» ([Деян. 15:21](#)). Совершенно невероятно, чтобы предстоятель Иерусалимской Церкви радовался верности закону внецерковного иудейства. Он, конечно, имел в виду иудеохристиан. О том же говорили он и пресвитеры ап. Павлу по его возвращении в Иерусалим из третьего путешествия ([Деян. 21:20–25](#)). Они процитировали соборное постановление и в то же время посоветовали Павлу, о котором в Иерусалиме распространялись тревожные слухи, принять участие в обете четырех иудеохристиан и тем доказать, что и сам он продолжает соблюдать закон. Вывод не вызывает сомнения. От соблюдения закона, обязательного для христиан из иудеев, не был свободен, по букве иерусалимского решения, и ап. Павел. Обязательностью закона для христиан из иудеев объясняются и те действия ап. Петра, которые вскоре после собора вызвали суровое обличение со стороны ап. Павла (Гал. 2и сл.). В Антиохии Петр был увлечен общим подъемом и, в нарушение закона, стал есть вместе с язычниками. Но прибыли люди, посланные

Иаковом, и он «стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных» (ст. 12). То же делали и прочие иудеи, даже Варнава (ст. 13). Павел был возмущен их поведением и определял его как лицемерие. На самом деле, позволительно думать, что представители Иакова всего лишь напомнили иудеохристианам те обязательства, которые за ними признал собор. И Петру, и Варнаве, и прочим иудейским членам Церкви оставалось только одно: признать свою ошибку и внять напоминанию, исходившему от Иакова. Негодование Павла не отвечало объективному положению. Оно выражало его личное отношение. Но история оправдала Павла.

Постановление собора об обязательности закона для христиан из иудеев имело временное значение. Оно предполагало известное равновесие иудейского и языческого элементов в Церкви. С распространением христианства среди язычников, это равновесие все более и более нарушалось в пользу христиан языческого происхождения. Во-вторых, – и это еще важнее – исполнение закона иудеохристианами было ограничено существованием храмового строя. Для иудеев разрушение храма имело значение религиозной катастрофы. Его неизбежным последствием для иудеохристиан было освобождение от закона. Замечательно, что в конце третьего периода истории Апостольского Века мы встречаемся с этой мыслью у составителя послания к Евреям. Катастрофа Иудейства надвигалась. Разрушение храма было близко, и они старались показать членам Иерусалимской Церкви, что домостроительству Ветхого Завета с храмом и законом пришел конец. Поведение Павла в Антиохии говорит о том, что для него, в глубине его совести, уже тогда не существовало обязательности закона. Поднявшись до свободы над законом, он готов был ее требовать и для других – для Петра и для Варнавы (ср. Гал. 2и слл.). Упомянутые выше уступки были именно уступками. Павлом двигала любовь. Он не считал себя связанным формальным долгом. Уступая по любви иудеям, он хотел, чтобы Петр, тоже по любви, бережно отнесся к язычникам. Несомненно одно: согласившись на Иерусалимские постановления, Павел в тайниках своего сердца уже отрицал обязательность закона. Он, может быть бессознательно, намечал исторические пути Церкви.

Второе путешествие апостола Павла

Второе путешествие ап. Павла, которому посвящен отрывок [Деян. 15:36–18:22](#), началось с размолвки между Павлом и Варнавою из-за

Иоанна-Марка, которого Варнава хотел взять с собой, а Павел, по опыту первого путешествия, считал непригодным для благовестнических трудов. Спутниками Павла были Сила и Тимофей. Тесное сотрудничество Павла и Тимофея, начавшееся в это время, продолжалось до самой смерти апостола. Тимофей был его возлюбленным учеником и вообще самым близким к нему человеком.

Благовестники не ограничились исполнением той задачи, которую первоначально себе поставили: посетить ранее основанные Церкви в Сирии и Восточной части Малой Азии. Они очень скоро перенесли свою деятельность в области, где еще не звучало слово о Христе. При этом, как уже было отмечено, они оказались вынуждены изменить свои человеческие предположения под влиянием нарочитых указаний Св. Духа ([Деян. 16:6–7](#)). В том, что Дух Святой не допустил Апостолов проповедовать в Азии, историк первохристианства не может не видеть глубокого смысла. Жатва в Азии была столь велика, что Павел там неизбежно задержался бы. Это доказывается опытом его третьего путешествия, когда его работа была почти исключительно сосредоточена в Азии. Миновав Асию во время своего второго путешествия, Павел мог перенести благовестие в Европу. У Деесписателя, по-видимому, не было сомнения в том, что именно эта цель была поставлена перед ним свыше (ср. 16:6–9 и слл.). В Малой Азии Павел положил основание Церкви в Трояде (ср. ст. 8–11) и, может быть, в Галатии (ср. ст. 6), если мы придерживаемся Северо-Галатийской теории. Но главная работа благовестников была сосредоточена в Европе, на Балканском полуострове. Они проповедовали в македонских городах: Филиппах, Фессалонике и некоторых других, менее значительных, – и оттуда перешли в Ахаию. Некоторое время Павел провел в Афинах и не менее полутора лет (ср. 17:11) в Коринфе. В Римл. 15 он свидетельствовал, что «благовествование Христово» было им распространено «от Иерусалима и окрестности до Иллирика». Точное значение этого последнего географического термина не может быть установлено. В административном смысле, он обозначал Римскую провинцию, границы которой, вообще говоря, совпадали с границами теперешней Далмации. В этнографическом смысле, он относился к области, населенной иллирами, в которую входила и часть Македонии. Если даже ап. Павел и употреблял термин «Иллирик» в этом последнем смысле, представляется вероятным, что он ходил, благовествуя о Христе, и вглубь Балканского полуострова. На обратном пути ап. Павел основал Церковь Ефесскую в Азии, которая и была главным поприщем его деятельности во время его третьего путешествия. В Деян. 18 упоминается

возвращение Апостола в Антиохию. Возникает вопрос, был ли он перед этим в Иерусалиме. В русском переводе этого же ст. 22 слово «Иерусалим» восполнено курсивом, как подразумевающееся. В ст. 21 упоминание Иерусалима имеется в Западной форме текста (а потому и в переводах на современные языки) и отсутствует в Восточной форме. Тем не менее, толкование русского перевода ст. 22 представляется весьма вероятным. Глагол *приходил* обычно употребляется для обозначения пути в Иерусалим, расположенный в горной местности. Член при слове «Церковь» позволяет думать о Церкви, которой преимущественно перед другими принадлежало это имя. Таковою была Церковь Иерусалимская. Если это толкование правильно, мы должны будем заключить, что ап. Павел и после своего второго путешествия посетил Иерусалим, – очевидно, с отчетом Матери-Церкви о своих трудах. Мы помним, что после первого путешествия Павел был в Иерусалиме на соборе. Мы увидим, что после третьего путешествия Апостол снова посетил Иерусалим для того, чтобы передать Матери-Церкви суммы, собранные для нее среди Церквей из язычников.

Второе путешествие ап. Павла отмечено его прямою встречей с языческим миром. Во время первого путешествия он обращался к язычникам тогда, когда его отвергали иудеи, и отношение язычников было сочувственное, хотя и колебалось под влиянием иудеев, как это имело место, например, в Листре, где Павел и Варнава имели дело с чисто-языческой средой ([Деян. 14:8–20](#)). Во время второго путешествия деятельность Павла привлекла внимание римской администрации и представителей культурного общества. В Филиппах узы благовестников были вызваны тем, что пострадавшие от исцеления бесноватой служанки повлекли их к начальникам, обвиняя их, как иудеев, в распространении обычаев, неприемлемых для римлян. Волнение перекинулось в народные массы (ср. [Деян. 16:16–22](#) и слл.). В Афинах Деяписатель проводит четкое различие между теми прениями, которые Павел вел в синагоге с иудеями и прозелитами, и его беседами на площади с греческими философами. На этих последних беседах писатель останавливается с преимущественным вниманием, излагая и речь Апостола на Ареопаге (17:18–34)³¹.

В Коринфе работа Апостола среди язычников началась, как и в дни его первого путешествия, по отвержении его иудеями (18 и слл.), но ни в одном из малоазийских городов Павел не посвящал этой работе столько времени, сколько он посвятил ей в Коринфе (ср. ст. 11). Под влиянием иудейских происков, эта работа снова поставила Апостола лицом к лицу с представителями государственной власти. Замечательно, что проконсул Галлион, упоминаемый в [Деян. 18:12–17](#), был не только видным

должностным лицом, но принадлежал и к высшему культурному слою римского общества. Он был братом знаменитого философа Сенеки³².

Первые встречи христианских благовестников с римской администрацией обнаружили некоторую настороженность властей. Это сказалось и в Филиппах, и в Фессалонике ([Деян. 17:5–9](#)), и даже в Коринфе. Власти готовы были принять меры против Апостолов. В двух случаях – в Фессалонике и в Коринфе – инициатива преследования исходила от иудеев. Власти неизменно убеждались в своей ошибке и отпускали Апостолов. Тем не менее, эти первые столкновения с властями были показательны и до известной степени предначемали тот путь, по которому должны были пойти дальнейшие отношения между Христианской Церковью и языческим государством. К тому же из посланий в Фессалоникийцам (ср. особенно 1 Фесс. 2:14–16) вытекает, что отношения между христианской общиной в Фессалонике и окружавшей их языческой средой были крайне обострены и по отбытии ап. Павла.

Еще характернее была встреча с языческой философией. Свидетельство о воскресении, вокруг которого вращалась апостольская проповедь, было неприемлемо для греческого сознания. Философы глумились над Апостолом, и слово «Воскресение» в его устах толковали, как имя какого-то женского божества ([Деян. 17:18](#)). На Ареопаге они терпеливо слушали его речь, пока он говорил о естественном откровении (стт. 22–29), и отказались его слушать, как только он заговорил о Воскресении (ст. 31–32). Это отношение язычников в проповеди о Воскресении наблюдалось и в дальнейшем. Когда ап. Павел был в узах, прокуратор Феликс тоже оборвал его допрос на слове о Воскресении (ср. [Деян. 24:21–22](#)). Он вмещал это слово, вероятно, с таким же трудом, как и Павлово учение «о правде, о воздержании, о будущем суде» (там же, ст. 25). Возможно, что призыв к покаянию, который Павел подкреплял свидетельством о Воскресении, был неприемлем и для афинян ([Деян. 17:30–31](#)). Для прокуратора Феста слово о Воскресении в устах ап. Павла было тоже не более, как доказательство его безумия ([Деян. 26:23–24](#)). Нельзя не отметить, что и саддукейская аристократия, которая отвергала в христианстве именно свидетельство о Воскресении, находилась под влиянием эллинизма.

Третье путешествие апостола Павла

О третьем путешествии ап. Павла Дееписатель повествует в отрывке 18:23–21:17. Повествование Деян. допускает восполнение на основании посланий ап. Павла, написанных во время этого путешествия. Особое значение имеют оба послания к Коринфянам.

Евангелист Лука не говорит, кто сопровождал ап. Павла, когда он двинулся в путь из Антиохии ([Деян. 18:23](#)). Пройдя Малую Азию с Востока на Запад, Павел посетил основанные им Церкви и пришел в Ефес сухим путем, при том не нижнею, южную дорогою, которая вела долинами Лика и Меандра, а верхнею, северною, дорогою, которая пролегла через гористую местность (ср. [Деян. 19:1](#)). В Ефесе и была сосредоточена деятельность ап. Павла в течение двух лет (ср. [Деян. 19:10](#)), и даже, вероятно, более продолжительного срока (ср. [Деян. 20:31](#)), если мы вдвинем эпизоды 2 Кор. в рамки Деян., где для них можно найти место только после Ефесского мятежа. В Деян. 20 рассказ Дееписателя отличается крайней схематичностью, и мы имеем все основания предполагать, что он оставил без упоминания поездку ап. Павла в Коринф, после которой он снова возвратился в Ефес. Эта поездка доставила Апостола перед горестным фактом отпадения от него основанной им Церкви (ср. [2Кор. 2:1](#)). Подробностей мы не знаем, но представляется очень вероятным, что он сам подвергся тяжелому оскорблению (ср. [2Кор. 2:5–10, 7:12](#)). Не знаем мы и того, сколько времени провел Апостол в Ефесе, возвратившись туда из Ахаии. Он был подавлен скорбью (ср. [2Кор. 1:8](#)), и даже успех благовестия в Троаде (ср. [2Кор. 2:12](#)), куда он направился из Ефеса, не принес ему утешения. Он успокоился только в Македонии (ст. 13, 7и слл.), когда Тит, которого он посылал в Коринф, возвратился в нему с добрыми вестями. Пребывание Павла в Македонии отмечено в [Деян. 20:1–2](#).

Оттуда он перешел в Елладу, т. е., надо думать, в ту же Ахаию, с которою у него было связано столько огорчений. Он пробыл там три месяца. В [Деян. 20:3](#) упоминается «возмущение, сделанное против него иудеями». Оно, по-видимому, ускорило его возвращение на Восток. Текст Деян. 20 дошел до нас в нескольких параллельных формах. И мы не знаем, что в точности имел в виду Дееписатель, когда писал о «возмущении», собственно: козни, засада. Из текста древнейших рукописей можно вынести впечатление, что ап. Павел был извещен о покушении на его жизнь, готовившемся на том корабле, на котором он думал плыть в Сирию, и что это заставило его изменить маршрут. Но, поскольку отпадение Коринфян, как в свое время будет показано, было вызвано агитацией иудаистов, неизбежно встает вопрос, не содержится ли в кратком

замечании Дееписателя указание на новое отпадение. Это тем более вероятно, что в послании к Римлянам, которое ап. Павел отправил по назначению перед самым отбытием из Ахаии, предостережение 16:17–20, ни в какой мере не вытекающее из того, о чем идет речь в послании, отражает горькие переживания самого Апостола, под впечатлением которых он находился. По свидетельству Деян., обратный путь Апостола лежал через Македонию и Троаду и далее морем, вдоль берегов Малой Азии. Павел спешил в Иерусалим к Пятидесятнице (ср. [Деян. 20:16](#)). Не желая задерживаться в Ефесе, он вызвал ефесских пресвитеров в Милет, где и преподал им прощальные наставления (ср. стт. 17–36). После остановки в Тире и Птолемаиде, Павел и его спутники высадились в Кесарии и оттуда продолжили свой путь в Иерусалим ([Деян. 21:1–17](#)).

В отличие от своих первых двух миссионерских путешествий, Павел во время третьего путешествия, не проповедовал в областях, где еще не звучало слово о Христе. Во время продолжительного пребывания Апостола в Ефесе, который был центром густо населенного края, новые общины, несомненно, возникли. К таковым, вероятно, относятся три Церкви долины Лика – Колосская, Лаодикийская и Иерапольская (ср. [Кол. 4:13](#)). Основание новых Церквей было неизбежным следствием работы Павла в Ефесе и тех личных связей, которые завязались у него и у его сотрудников. Но замечательно, что даже в пределах долины Лика, не очень далеко отстоявших от Ефеса, Павел никогда не был, как он свидетельствовал об этом много позже в [Кол. 2:1](#). Задача Павла была другая. Он думал не об основании новых Церквей, а об устройении уже основанных. Эта работа была сосредоточена в Ефесе, но распространялась и на Церкви в Троаде, в Македонии и в Ахаии. Достаточно напомнить то, что было сказано выше об отношениях ап. Павла, с Коринфской Церковью. В Македонии им были также преподаны обильные наставления (ср. [Деян. 20:2](#)). Собрание в Троаде, в первый день недели, мы имеем достаточное основание понимать, как собрание богослужebное, во время которого была предложена Евхаристическая трапеза (ср. 20:7). Но наибольшее внимание Апостол посвятил Ефесской Церкви. Основав ее в конце второго путешествия ([Деян. 18:19–21](#)), Павел оставил, вместо себя, в Ефесе своих коринфских сотрудников, Акилу и Прискилу (ср. стт. 24–26). Возвратившись на подготовленную почву и проработав в Ефесе свыше двух лет ([Деян. 19](#)), Апостол в последний раз обратился к Ефесской Церкви через ее пресвитеров, вызванных им в Милет ([Деян. 20:17–34](#)). По свидетельству Дееписателя, работа Павла в Ефесе сопровождалась преизобильным излиянием даров Св. Духа (ср. 19:1–20). Неудивительно поэтому, что

Ефесская Церковь очень скоро приобрела особое значение в христианском мире. Она, как и Римская Церковь, не унаследовала иерархического значения Иерусалима. Тем не менее, в четвертый период истории Апостольского Века жизненный центр христианского мира был, несомненно, в Ефесе.

Но задача ап. Павла во время его третьего путешествия не ограничилась устройением отдельных Церквей. Именно в эти годы, может быть, во исполнение соборного постановления (ср. [Гал. 2:10](#)), – ап. Павел провел среди окормляемых им Церквей сбор в пользу Иерусалимской Матери-Церкви. В Деян. этот сбор упоминается только однажды в показаниях Павла на допросе у прокуратора Феликса (ср. 24:17). О том, как он производился, мы почерпаем сведения из посланий (ср. [1Кор. 16:1–4](#); [2Кор. 8–9](#)). Из 1 Кор. мы заключаем, что сбор распространялся на Церкви Галатийские. Во 2 Кор. Апостол восхваляет жертвенность Македонии. Даже Римскую Церковь, с которой у Павла еще не было личных отношений (ср. [Римл. 1:8–15](#); 15:20–24), он старался привлечь к молитвенному участию в этом общецерковном деле (ср. 15:25–28, 30–32). Собираясь в Иерусалим, Павел брал с собой представителей от Церквей, которые должны были выполнять контрольные функции (ср. [2Кор. 8:18–23](#)). Может быть, это и были те его спутники, которые упомянуты в [Деян. 20](#) (ср. еще [Римл. 16:16в, 21](#)), и к которым употребление формы первого лица множественного числа заставляет причислить и Луку. Лица, упомянутые в [Деян. 20:4](#), принадлежали не только к Церквам Македонским и, может быть, Галатийским (Гаий Дервянин и Тимофей?), но и к Церквам Асийским, иначе говоря, предлагаемое толкование Деян. 20 показывает, что к участию в сборе были привлечены и эти последние. Некоторые из упоминаемых в Деян. 20 имен встречаются и в повествовании об узах ап. Павла. Таковы имена Трофима ([Деян. 21:29](#)) и Аристарха (27:2), а повторяющиеся в этом повествовании формы первого лица изобличают и присутствие Луки (ср. 21:17–18; 27 и слл.). Если забота о Иерусалимской Церкви и могла быть возложена на ап. Павла собором, то этим значение произведенного им сбора не исчерпывалось. Мы видим, что к участию в сборе он постарался привлечь *все* Церкви из язычников. Этим общим участием в сборе деятельно выявлялось единство христианского мира вокруг ее единого иерархического центра, Иерусалимской Церкви. Задачей ап. Павла во время его третьего путешествия было не только устройство отдельных уже существовавших поместных Церквей, но и объединение их всех в единую Вселенскую Церковь.

Исторический момент был ответственный. Во-первых, отношение

языческого мира к христианскому благовестию обозначилось с еще большей ясностью, чем в дни второго путешествия ап. Павла. Его деятельность в Ефесе в языческой среде – и на этот раз после разрыва с иудеями (ср. [Деян. 19:8–10](#)) – сопровождалась исключительным успехом. Но для широких масс язычества христианство было неприемлемо. Это вытекает из рассказа о мятеже в Ефесе ([Деян. 19](#)). Рассказ отличается чрезвычайной живостью. Читатель как бы присутствует при развитии событий, но внимательный анализ позволяет выделить те факторы, которыми определялось отношение язычников к христианам. Прежде всего, выступление серебряных дел мастеров (ср. стт. 23–27а) показывает, что успехи христианской проповеди неблагоприятно отражались на материальных интересах определенных групп языческого общества. Переписка Плиния Младшего и Траяна дает основание утверждать, что подобное отношение к христианам проявилось и в начале II века в Вифании. Но сознание материального урона давало только первый толчок. Затем начинался религиозный отпор. Язычники вставали на защиту своих богов (ср. стт. 27–28, 24–35, 37). Сказывалось влияние и распространенного в древности антисемитизма. История гонений свидетельствует о том, что историческая связь христианства с иудейством неблагоприятно отражалась и на отношении язычников к христианству. Во время Ефесского мятежа некий Александр выступил, по предложению иудеев, должно быть, для того, чтобы доказать их непричастность. Но толпа, узнавши, что он – иудей, пришла в еще большее возбуждение (стт. 33–34). Это, может быть, первый пример влияния антисемитизма на отношение язычников к христианам (впрочем, ср. [Деян. 16:19–22](#)). Но рассказ Деян. говорит и о том, что движение очень скоро приняло стихийный характер (ср. стт. 29, 32, 39–40). Толпа сама не знала, для чего она собралась, и это ей ставил на вид и начальник, стараясь ее успокоить. Дальнейшее развитие отношений между христианством и язычеством показывает, что течение Ефесского мятежа выражало самую сущность этих отношений, как они к этому времени определились.

Но отношением язычества к христианству не исчерпывается характеристика исторического момента. Его второй особенностью был конфликт с иудейством. Строго говоря, надо различать два конфликта: конфликт с иудейством внутри Церкви и конфликт с иудейством вне Церкви. Первый имел место в Коринфе и в Церквях Галатийских. Иудаистические агитаторы старались убедить христиан, обращенных из язычества, что исполнение закона Моисеева требуется и от них. Потому и восстает ап. Павел в послании к Галатам против обрезания (ср. 5и сл., 6и

сл.). Требования иудаистов сводили на нет достижения Иерусалимского собора. Отпадение Коринфской Церкви было, по всей вероятности, тоже делом иудаистов. Можно думать, что агитаторы знали Христа по плоти, и в этом видели свое преимущество перед ап. Павлом (ср. [2Кор. 5:16](#); 10:7, 12; 11:5, 13–15, 22–23 и др.). Иудеи, нарушившие мир церковный в Коринфе и в Галатии, были христиане. Но активность, враждебную Павлу, проявляли и иудеи вне Церкви. Возвращаясь из третьего путешествия, ап. Павел знал, и близким к нему людям было тоже открыто, что в Иерусалиме его ждут страдания и узы (ср. [Деян. 20:22–23](#) и слл., 38, 21:4–6, 10–14). Об опасностях, грозящих ему «от неверующих в Иудее», он писал в это время и Римлянам (15:30–32) и просил их молитв. Конечно, конфликт с иудеями внутри Церкви и конфликт с иудеями вне Церкви был не один конфликт, а два конфликта. Но эти два конфликта были между собой тесно связаны. Эта связь была внутренняя. Выше было сказано, что возникновение иудейской проблемы в Церкви надо понимать, как реакцию иудейства. Эта реакция была неизбежна, поскольку иудеи, входившие в Церковь, сохраняли связь с иудеями вне Церкви. Во время третьего путешествия ап. Павла иудаистическая агитация внутри Церкви и возбуждение против ап. Павла среди иудеев, не входивших в Церковь, были различными выражениями одной и той же реакции иудейства.

Третьей особенностью исторического момента была надвигавшаяся опасность ересей. Об этой опасности ап. Павел предостерегал пресвитеров Ефесской Церкви, прощаясь с ними в Милете ([Деян. 20:29–30](#)). Такой же смысл имеет, по всей вероятности, и предостережение [2Кор. 6:14–7:1](#). Похоже на то, что иудаистическая агитация пробудила в Коринфе и другие центробежные силы, дотоле дремавшие. Ссылка на тьму, которая противопоставляется свету, на Велиара, противостоящего Христу, на идолы, для которых нет места рядом с храмом Божиим, не может относиться к пропаганде иудаистов. В это же время, в послании к Римлянам, ап. Павел поставил вопрос о немощных в вере (14–15). Пищевые ограничения, которым они себя подвергали, не были связаны, как в Коринфе, с опасностью идоложертвенного. Немощные, повсей вероятности, связывали себя предписаниями закона Моисеева (ср. 14:5–6), но своеобразное вегетарианство, которое наблюдалось среди римских христиан (14:2, ср. стт. 6, 21), шло дальше того, к чему обязывало соблюдение закона. Мы присутствуем уже не при реакции иудейства, а при реакции язычества. Выше было указано, что в эллинистическо-римскую эпоху почитание восточных богов получило распространение и на Западе. Это была пора религиозного синкретизма, сложного скрещения

разных религиозных верований. В этот поток было вовлечено и иудейство, а, в конце концов, и христианство. Осложнение религиозного синкретизма элементами христианства вызвало к жизни пестрые религиозные системы, которые обозначаются в науке термином гносиса или гностицизма. Это и были те первые христианские ереси, зарождение которых чувствовал ап. Павел. В дни его третьего путешествия гностицизм был в самом зародыше. Впрочем, первым гностиком можно считать Симона Волхва, упоминаемого в [Деян. 8](#). Как бы то ни было, и в пятидесятые годы мы присутствуем только при начале процесса. Когда ап. Павел был в узах, процесс обозначился с большею ясностью. Мы об этом заключаем из послания к Колоссянам. В последние годы ап. Павла, его послания к Тимофею и к Титу показывают, что гностическое движение вылилось уже в конкретные формы. В четвертый период Апостольского Века гностическая опасность составляет главную заботу Апостолов. С нею считаются Петр (ср. 2 Петр.), Иуда и Иоанн (ср. 1–2 Ин., Апк. 2–3). Зарождение гностических ересей говорит о начале новой эпохи.

Узы апостола Павла

Ожидания Павла оправдались. В Иерусалиме его действительно постигли узы. По совету Иакова и пресвитеров, он принял участие в обете четырех иудеохристиан. Распущенный в народе клеветнический слух вызвал возбуждение толпы. Вмешательство римлян спасло апостола от самосуда. Препровожденный в Кесарию к прокуратору Феликсу, он оставался в узах два года, дождался смены прокуратора и, в конце концов, потеряв надежду на освобождение и при новом прокураторе Фесте, апеллировал к кесарю. Обо всех этих событиях с большими подробностями повествуется в отрывке [Деян. 21:17–28:31](#), который начинается со встречи Павла, и Иакова и кончается описанием морского пути Апостола с зимовкой на Мальте, его прибытием в Рим, разрывом с римскими иудеями и двухлетним пребыванием в римских узах. По теперешним понятиям, ап. Павел находился в Риме под домашним арестом (ср. [Деян. 28:16, 30–31](#)) и пользовался относительно свободой. Но узы его, которые он упоминает во всех своих посланиях этого периода (Ефес. Филипп. Кол., Филим.), надо понимать буквально. Он был прикован цепью к тому солдату, который был к нему приставлен. Эта цепь тянулась от руки солдата к руке узника. Так как солдаты сменялись, то Павел имел все основания сказать в Филипп. 1:13: «узы мои о Христе сделались

известными целой претории и всем прочим». Под Преторией он здесь разумел Римскую преторианскую гвардию. Сменявшиеся солдаты были преторианцы.

Два вопроса требуют нашего особого внимания. Первый касается отношения Иерусалимской Церкви к судьбе ап. Павла. Ближайшей причиной его заключения было его участие в обете четырех иудеохристиан, который он принял по совету Иакова и пресвитеров. Побуждения, которые заставили Павла последовать этому совету, для нас ясны. Мы уже имели случай поставить образ действий Павла в Иерусалиме рядом с обрезанием Тимофея ([Деян. 16:3](#)) и обетом в Кенхреях ([Деян. 18:18](#)). Павлом руководили соображения икономии. Внутренне не признавая обязательности закона даже для иудеохристиан, значит и для себя, он делал все, что только мог, для поддержания мира. Именно эта забота заставляла его быть для иудеев, как иудей, для подзаконных, как подзаконный ([1Кор. 9:20](#)). С своей стороны, Иаков и пресвитеры держались буквы Иерусалимского соглашения. Они считали, что Павел должен исполнять закон, и им было важно получить от него перед народом наглядное доказательство. В это время они еще не сознавали временного значения закона, и их связь с окружающей иудейской средой оставалась непоколебленною. Замечательно, что в Деян. после 21:25 Иерусалимская Церковь более не упоминается. Мы ничего не знаем о ее общении с ап. Павлом после его заключения в узы. Сделали ли что-нибудь ее руководители для облегчения его положения? Забота племянника (ср. [Деян. 23:16–22](#)), может быть, и не христианина, оттеняет молчание братьев. В критической науке XIX века были сделаны попытки возложить ответственность за судьбу ап. Павла на Иерусалимскую Церковь, с Иаковом во главе. Для обоснования этого обвинения мы не имеем никаких данных. Напротив, все, что мы знаем о нравственном облике Иакова и его ближайших сотрудников, делает это обвинение совершенно невероятным. Можно сказать со всею решительностью, что они не могли быть против Павла. Но они не были и за него. Самая их ссылка на букву соборного постановления (ср. Деян. 21в контексте) показывает, что они не разделяли его оценки заключенного между ними соглашения. В это время они едва ли понимали Павла. И внутренне был ли он им ближе, чем их братья по плоти, не вошедшие в Церковь? Узы Павла, по вине иудеев, были его личной трагедией. Но еще в большей мере они были трагедией иудеохристианства. Для Павла его узы были узы во Христе (ср. Филипп. 1:13). Трагедия иудеохристианства была в том, что, оставшись в стороне, члены Иерусалимской Церкви не могли разделить их сладостной тяжести.

Второй вопрос, требующий нашего внимания, касается объективного значения Павловых уз. Повлияли ли они – и в каком направлении – на благовестнические труды великого миссионера? В дни своего третьего путешествия ап. Павел имел намерение, побывав в Иерусалиме, отправиться в Рим. Это его намерение приводится в [Деян. 19:21](#). О нем свидетельствовал ап. Павел и в послании к Римлянам: он предполагал быть в Риме на пути в Испанию (ср. 15:23–24, 28–29). С потерей свободы, планы Апостола, казалось бы, должны были рухнуть. Однако, еще в Иерусалиме, после допроса в Синедрионе, Павлу является Господь и говорит о свидетельстве, которое предстоит ему в Риме ([Деян. 23:11](#)). Узы его затягиваются, и, не видя иного пути получить свободу, Апостол апеллирует к кесарю ([Деян. 25:10–12](#)). Ни о чем другом он при этом не думает. Как бы то ни было, но факт апелляции делает неизбежным препровождение Апостола в Рим. Эта неизбежность не может быть устранена и убеждением Феста и Агриппы в невинности Павла (ср. [Деян. 26:30–32](#)), Помимо воли Павла, внешние события складываются так, что ведут его в Рим. Во время морского пути и зимовки на Мальте все препятствия и опасности, которые встают перед Павлом, неизменно устраняются: он должен достичь Рима (ср. Деян. 27и слл., 30 и слл., 42 и слл., 28:3 и слл.). По слову Ангела, являющегося ему ночью во время бури, ради Павла избавляются от смертельной опасности и все плывущие с ним, – избавляются потому, что Павлу должно предстать пред кесаря (27:23–24). Таким образом, узы Павла не только не помешали его намерению посетить Рим, напротив, воля Божья, независимо от его воли, сообщила событиям такое направление, что его прибытие в Рим оказалось неизбежным. В Риме ап. Павел вошел в сношения с иудеями. Эта встреча, как и в других местах, кончилась разрывом (ср. [Деян. 28:17–29](#)). После разрыва с иудеями двухлетняя проповедь ап. Павла в римских узах (стт. 30–31) была неизбежно сосредоточена в языческой среде. Порывая с иудеями, он знал – и перед ними свидетельствовал, – что «язычники услышат» (ст. 28). Так, в промыслительном плане Божьем, оправдалось давнее желание ап. Павла посетить Рим. В римских узах он продолжал свидетельствовать о Христе. Он сознавал, что обстоятельства его жизни «послужили к большему успеху благовествования» (Филипп. 1:12).

Но узы ап. Павла имели не только то значение, что открыли новое поприще для его миссионерских трудов. Даже поверхностное знакомство с посланиями его из уз (Ефес., Филипп., Кол., Филим.) показывает, насколько они отличаются от его ранних посланий. В половине XIX века ученые критического направления (представители так называемой

Тюбингенской школы, с Ф.Х. Бауром во главе), отрицали на этом основании подлинность посланий ап. Павла из уз. В настоящее время большинство даже либеральных ученых от этого мнения отказались. Главной особенностью посланий из уз является развитое христологическое учение. Ап. Павел останавливается в этих посланиях с такими подробностями, в какие он не вдавался раньше, на учении о лице Господа Иисуса Христа, о Его божественном достоинстве, о Его унижении в воплощении, о Его прославлении (ср. особенно Филипп. 2:6–11, [Кол. 1:15–20](#), [Ефес. 1:19–23](#) и др.). Христологическое ударение посланий из уз было вызвано историческими условиями момента. Это было время начала гностицизма. Опасность гностицизма заключалась в ложном учении о Христе. Эта опасность сказалась, например, в Колоссах, где, в представлении лжеучителей, ангелы, связываемые с небесными стихиями, как бы заслоняли Христа, заставляли забывать о том единственном месте, которое принадлежит Ему (ср. [Кол. 2:8–10](#) и др.). Ложному учению о Христе было необходимо противопоставить истинное. Этой объективной потребности и отвечала христология посланий из уз. Но ап. Павлу тайна учения о Христе открылась в его страдании за Христа. Он и раньше знал, что идет в своем служении путем Христовым (ср., например, [Гал. 6:17](#), [2Кор. 4:10–11](#)). В узлах Апостола это страдание за Христа достигло высшей точки. Он понимал то значение, которое имели его узлы: в подписи под посланием к Колоссянам, он предпослал обычному пожеланию благодати и такой призыв: «помните мои узлы» (4:18). Страдая за Христа, он радовался страданию: ему казалось, что он в прошлом недостаточно пострадал. Этот недостаток восполнялся в его узлах (ср. [Кол. 1:24](#)). Для тех, кого ап. Павел окормлял своим служением, его узлы имели то значение (там же, ср. еще [Ефес. 3:1, 13](#)), что в страдании за Христа ему было дано высшее откровение, и содержанием этого откровения была тайна Христова ([Кол. 1:24](#); 2:3; [Ефес. 3:3–9](#)). Тайну Христову, которая стала ему доступна в узлах, ап. Павел и поведал в своих посланиях из уз, в ответ на гностические лжеучения

Последние годы апостола Павла

Повествование Деяний не доведено до смерти ап. Павла. Оно кончается (28:30–31) на двух годах его проповеди в римских узлах. По истечении этих двух лет, в его судьбе наступила какая-то перемена. Она была известна Деятелисту, который и выразил ее словом «жил».

Правильный перевод был бы «прожил» или «пробыл». Какая была эта переменна, Дееписатель не говорит. Но мы имеем все основания понимать ее, как освобождение. У древнейшего римского писателя, Св. [Климента Римского](#) (девяностые годы I века), сохранилось сведение, что ап. Павел дошел до пределов Запада (1 Послание 5:17). Для римского писателя пределом Запада не мог быть Рим. Он, несомненно, имел в виду Испанию. О путешествии ап. Павла в Испанию говорили и позднейшие отцы. Их слова могут казаться отзвуком того, что сам Павел писал о своих планах в [Римл. 15](#) гл. Но через тридцать лет после смерти Павла и при том в самом Риме, должно было сохраниться местное предание. С другой стороны, если ап. Павел действительно был в Испании, он не мог там быть ранее своих уз. Прежде чем поехать в Италию и в Испанию, Павел должен был посетить Иерусалим. Но мы знаем, что в Иерусалиме, очень скоро по своем прибытии, ап. Павел был заключен в узы. Если мы принимаем свидетельство Климента в предлагаемом его толковании, мы приходим к неизбежному выводу, что узы ап. Павла, о которых повествуется в Деян., закончились его освобождением. Внимательное чтение посланий из уз показывает, что Апостол ждал освобождения. Об этом ожидании он пишет и Филиппийцам (ср. 1:25; 2:24), и Филимону (ст. 22). Кроме того, целый ряд фактических указаний посланий к Тимофею и к Титу, для которых нет места в рамках Деян., получают свое объяснение при условии освобождения Апостола.

На основании этих указаний, в связи со свидетельством Климента Римского, мы имеем возможность утверждать, что Павел продолжал свои благовестнические труды. Опираясь на Климента, мы можем говорить о его путешествии в Испанию³³. Из данных Нового Завета вытекает, что он был на Крите (ср. [Тит. 1:5](#)), в Никополе ([Тит. 3:12](#)), Ефесе и Македонии ([1Тим. 1:3](#)), может быть, и в других местах. Как в свое время будет показано, из [Евр. 13:19–23](#) вытекает желание Павла посетить в это время и Иерусалим. Это предположение Апостола, по всем данным, осталось неисполненным. Но упоминание Трояды и Милета в 2 Тим. (ср. 4:13, 20) никак не может относиться к третьему путешествию ап. Павла. А в Галатии 2Тим. 4некоторые толкователи видели еще в древности Галлию. Это мнение, имеющее защитников и в наше время, может быть оправдываемо, как разночтением, которое встречается в некоторых рукописях, так и тем, что греческие писатели Галлию нередко называли Галатию. В таком случае, представляется возможным допустить, что ап. Павел посетил Галлию на пути в Испанию, и что его дело продолжал Крискент, который, в местном Галльском предании, и считается

апостолом Галлии. Нельзя не признать, что не только это заключение, но и другие указания лишены желательной точности и не позволяют воспроизвести передвижения ап. Павла в последовательной смене мест. Даже указание Никополя в Тит. Заставит нас перед вопросом, какой Никополь имеется в виду. Один Никополь был известен во Фракии, другой – в Эпире, третий – в Киликии. У древних писателей встречаются упоминания и других городов с этим именем. В зависимости от того, к какому Никополю относится указание [Тит. 3:12](#), видоизменяется и наше суждение о направлении последних миссионерских путешествий ап. Павла.

Но каково бы ни было это направление, послания ап. Павла к Тимофею и Титу, относящиеся к этому времени, показывают, что задача, стоявшая тогда перед ним, заключалась в обеспечении преемства пастырского служения (ср. [2Тим. 2:2](#); Тит. 1и слл.; 1Тим. 5и др.) в трудную пору обострявшейся борьбы с гностическими лжеучениями. Помимо повторных указаний на существование еретиков (ср., например, [Тит. 3:9–10](#); 1Тим. 1и слл.; 4:1–3; [2Тим. 2:16–18](#) и мн. др.), даже слово «гносис», ставшее техническим термином для обозначения этих лжеучений, встречается впервые в 1 Тим. Кончая послание, ап. Павел предостерегает Тимофея против «негодного пустословия и прекословий лжеименного знания» (6:20). «Знание» есть перевод греческого *гносис*. Еретики считали свое учение непреложным знанием, но в глазах Павла оно не заслуживает этого наименования. Их знание было знание лжеименное.

Служение ап. Павла после освобождения его из уз продолжалось, по мнению историков, около двух или трех лет. Оно было прервано новым заключением Апостола. Где и при каких условиях это заключение его постигло, мы не знаем. Для того, чтобы ответить на этот вопрос, мы должны знать точнее, чем мы знаем, где и в каких странах и в какой последовательности протекало служение ап. Павла в эти последние годы его миссионерских трудов. Но если ап. Павел и был заключен в узы во время своих путешествий вне Италии, не подлежит сомнению, что новые узы привели его опять в Рим. Это вытекает из его последнего предсмертного послания, Второго к Тимофею (ср. 1:8, 16–17; 2:9). В отличие от посланий к Филиппийцам и к Филимону, Второе к Тимофею проникнуто ожиданием конца (ср. 4:6–8): Павел знает, что «время его отшествия настало». Он ждет избавления, но избавления не от смерти физической, а от всякого злого дела для Царства Небесного (4:18). Если он дает деловые распоряжения и думает о служении (ср. весь отрывок 4:9–21, особенно стт. 11, 13, 21), то только потому, что считает своим долгом

работать до смерти. Но смерть близка.

Она наступила в гонение Нерона. По древнему преданию, Павел, как римский гражданин, был усечен мечом. Он умер, по всей вероятности, в 64 году нашей условной эры. То же древнее предание утверждает, что одновременно с Павлом был умучен Петр. Память двух «первоверховных Апостолов» Церковь совершает в один день: 29 июня. В свое время будет показано, что Петр умер, несомненно, в Риме и тоже при Нероне. Но соединение их памяти в общем праздновании имеет, вероятно, более символическое, чем историческое, значение. И тот и другой были великими строителями Церкви. Но Петр, по всей вероятности, пережил Павла. Только так становятся понятными оба послания Петра, в которых он явно подтверждает учение Павла (ср. [1Петр. 5:12](#); [2Петр. 3:15–16](#)). Подтверждение было естественно, если Павла уже не было в живых. При таком понимании, смерть ап. Петра должна быть относима к 67 или 68 году. Римским служением ап. Петра – после смерти Павла – и его собственной смертью – тоже в Риме – открывается в истории Апостольского Века ее четвертый период. Деятельность Павла целиком относится к третьему периоду.

2. Области Христианского Мира

Общие Замечания

Из того, что было сказано о благовестнических трудах ап. Павла, с несомненностью вытекает, что в течение третьего периода истории Апостольского Века многочисленные христианские общины возникли в бассейне Средиземного моря. Каждая из этих общин жила своей замкнутой жизнью. Тем не менее, можно с уверенностью утверждать, что между ними существовала и взаимная связь. Чем она поддерживалась?

Прежде всего, началом единства христианского мира было существование общехристианского иерархического центра в Иерусалимской Церкви. О том, как это значение утвердилось за Иерусалимской Церковью во второй период истории Апостольского Века, было сказано выше. В третий период, когда от Иерусалима отхлынула жизнь, его иерархическое значение было особенно ясно. Это значение открыто признавал ап. Павел, посещая Иерусалим после каждого своего путешествия. Как уже было указано, ап. Павел, по всей вероятности, считал себя обязанным отчетом перед Иерусалимским центром. Через

Павла с Иерусалимом были связаны и основанные им Церкви. Эта связь наглядно сказалась во время его третьего путешествия, когда он привлек церкви из язычников к денежной помощи Иерусалимской Матери-Церкви. Общая связь с Иерусалимом связывала эти Церкви и между собою.

Но служением ап. Павла достигалась и непосредственная связь языческих Церквей друг с другом. Достаточно вчитаться в обращения его посланий и в те приветы, которые стоят в конце посланий. Так, например, к Церквам Галатийским – во множественном числе! – ап. Павел обращается от имени своего и находящихся с ним братьев ([Гал. 1:1–2](#)). Как думают многие современные исследователи, он был в этот момент в Македонии, должно быть, в Филиппах. В 1 Кор., находясь в Ефесе, он посылает своим читателям привет от Церквей Асийских, особо от Акилы и Прискиллы с домашнею их Церковью, и от всех братьев (16:19–20). В послании к Римлянам, среди которых он никогда не был, он приветствует поименно тех членов Римской Церкви (ср. 16:3–15), которых знает лично, или понаслышке, – и затем посылает привет от «всех Церквей Христовых» (ст. 16). Как уже было замечено, Апостол был занят в это время сбором в пользу Иерусалимской Церкви, и представители Церквей из язычников находились при нем. «Все Церкви», в лице своих представителей; и приветствуют Римскую Церковь. Очень вероятно, что отдельные имена этих представителей названы в стг. 21–23. В дни своих уз в послании к Филиппийцам, ап. Павел к своему привету тоже присовокупляет привет от «находящихся с ним братьев», а также от «всех святых, а наипаче из кесарева дома» (4:21–22). Под братьями он, очевидно, понимает своих сотрудников. «Все святые», это – члены Римской Церкви, среди которых Павел особо отмечает присутствие христиан из «кесарева дома» – надо полагать, из императорской челяди. В послании к Филиппийцам Римские христиане подают руку общения Филиппийским христианам. Можно привести и другие примеры.

В-третьих, связующим звеном между Церквами были странствующие миссионеры. Наши источники позволяют утверждать их существование для четвертого периода истории Апостольского Века. Апостол Иоанн вменяет в заслугу «возлюбленному Гаию», что он принимает странников, и, наоборот, ставит в вину «первенстволюбцу Диотрефу» те препятствия, которые он им чинит (ср. 3: [Ин. 5–10](#)). Речь идет не о простой добродетели гостеприимства в нашем смысле слова. В Новом Завете страннолюбию придается тем большее значение (ср. [Римл. 12:13](#); [Евр. 13:2](#); 1Петр. 4и др.), что оно было условием общения между Церквами. В конце I века связь между Церквами поддерживали странствующие миссионеры. В Церквах

Ассийских они проводили влияние старца Иоанна. Но значение страннолюбия было осознано и раньше. О нем напоминает Павел в Римл. (12:13), и, с новой силой, составители послания к Евреям (13:2). Сами Апостолы были странствующими миссионерами, служение которых не ограничивалось пределами какой-нибудь одной местной Церкви. Это касается не одного только Павла, который оставил памятник своей кипучей деятельности в своих посланиях, и служение которого нам известно в подробностях, благодаря стараниям его ученика Луки. В меньшем масштабе и, может быть, с меньшим успехом то же делали и другие Апостолы.

Так поддерживалась связь между отдельными Церквами. Но, как уже было сказано, каждая из них жила своею жизнью. И на важнейших Церквах Апостольского Века третьего периода ее истории нам необходимо остановиться в частности.

Иерусалим

В ряду христианских Церквей Апостольского Века Иерусалимской Церкви принадлежало первое место. До конца второго периода она была центром не только иерархическим, но и жизненным. В третьем периоде она оставалась иерархическим центром. Положение иерархического центра сообщало Иерусалиму значение общехристианское. Но этот вселенский центр – и здесь был парадокс Иерусалимской Церкви – отличался резко выраженным национальным характером. Распространение христианства среди язычников не лишало Иерусалима его иудео-христианского обличия. Иерусалимская Церковь была и осталась Церковью Иудео-христианскою. Связь с храмом и послушание закону, неизбежное в первые годы, когда Иерусалимская Церковь представляла собою весь христианский мир, продолжались и дальше. По свидетельству ап. Павла в [Гал. II](#), служение старших Апостолов было ограничено на Иерусалимском соборе пределами обрезанных, и, когда ап. Павел возвратился из своего третьего путешествия, Иаков и пресвитеры делились с ним своею радостью: «видишь, брат, сколько десятков тысяч уверовавших среди иудеев, и все они – ревнители закона» ([Деян. 21:20](#))³⁴. В Иерусалиме и сам Павел счел для себя неизбежным пойти навстречу пожеланию, выраженному Иаковом и пресвитерами, и принял участие в обете четырех иудеохристиан.

Но иудеохристианство не представляло собою чего-то единого. В лице

Иакова, брата Господня, и его ближайших сотрудников, иудеохристианство сочетало верность закону Моисееву с сознанием единства христианского мира. Это были те элементы, которые вынесли на своих плечах решение Иерусалимского собора. Если можно говорить о трагедии иудеохристианства, то они должны были чувствовать всю ее остроту и искать среднего пути, не порывая, до последней возможности, ни с Павлом, ни с иудейством вне Церкви.

Но наряду с этим церковным иудеохристианством, было иудеохристианство, которое можно условно назвать внецерковным. Его представляли те иудеохристиане, которых ап. Павел в послании к Галатам (2:4, ср. [2Кор. 11:26](#)) называет лжебратьями. С Церковью они формально не порывали. В послании собора к Антиохийской Церкви эти люди, внесшие смущение в среду братьев ([Деян. 15:1](#)), называются «некоторые, вышедшие от нас». Защитники непримиримой точки зрения на соборе определяются в Деян. (15:5), как «некоторые из фарисейской ереси уверовавшие». Значит, они принадлежали к Церкви. Но сознания Церкви они не выражали. Составители соборного послания считают для себя необходимым от них отмежеваться: призыв соблюдать закон руководители Иерусалимской Церкви на христиан из язычников не возлагали (ст. 24в).

По свидетельству Деян. (15:5), эти иудеохристиане принадлежали к фарисейскому толку. К этому же фарисейскому толку должны были принадлежать и те агитаторы, которые нарушили мир в Церквях Галатийских и в Коринфе. И они, по всей вероятности, формально не порывали с Церковью. По существу, они поступали вопреки соборному определению и были еще дальше от выражения церковного сознания, чем те иудеохристиане, которые упоминаются в соборном послании. По мере отступления от Церкви, в среде непримиримого иудеохристианства стали обозначаться два течения. Наряду с иудеохристианами фарисейского толка, возникает иудаистический гносис. В иудаистическом гносисе элементы христианства входят в сложное соприкосновение с представлениями иудейскими, уже осложненными языческими влияниями. Первые проявления иудаистического гносиса мы наблюдаем, вероятно, в Риме, в том своеобразном вегетарианстве, которое сочеталось с исполнением отдельных предписаний закона Моисеева (ср. [Римл. 14:2, 6, 21](#)). Более подробными сведениями мы располагаем об иудаистических гностиках в Колоссах. Как уже было сказано, они превратно учили о Христе, воздавая преувеличенное почитание ангелам, которых они связывали с небесными стихиями ([Кол. 2:8–10](#), ср. 18–19). Но искажение чистоты веры, в котором сказывалось влияние языческих представлений,

они связывали с исполнением отдельных предписаний закона Моисеева. Наряду с пищевыми ограничениями, ап. Павел упоминает соблюдение субботы и других – можно думать – иудейских священных сроков (ст. 16, ср. стт. 20–22). Из отдельных намеков напрашивается вывод, что Колосские лжеучители рекомендовали своим последователям и обрезание (ср. стт. 11, 13). Те гностики, против которых ап. Павел предостерегал Тимофея и Тита, также, несомненно, принадлежали к иудаистическому толку. Они сочетали гностический (ср. [1Тим. 6:20–21](#)) аскетизм и гнушение плотью (ср. 4:1–5) с особым вниманием к иудейскому закону (ср. [Тит. 1:10, 14](#); 3:9–11; [1Тим. 1:6–9](#) и др.). Мы не знаем, каково было содержание их мифов (в русском переводе «басни» – ср. еще 1Тим. 1 и др.) и родословий. Мысль читателя невольно обращается к учению об эманации эонов, которое известно нам из больших гностических систем. Но нельзя не отметить, что ап. Павел называет эти «басни» – «иудейскими баснями» (ср. [Тит. 1:14](#)). Три направления иудеохристианства наблюдались и в последующую эпоху. Остатки Иерусалимской Церкви доживали свой век после национальной катастрофы иудейства в Пелле за Иорданом. Из свидетельств древних писателей вытекает, что продолжали существовать и оба толка внецерковного, еретического, иудеохристианства.

До 44 года во главе Иерусалимской Церкви стояли Петр и Апостолы. После отбытия Петра (ср. [Деян. 12:17](#)), т. е. в третий период истории Апостольского Века, – Иаков и пресвитеры. Иерусалимские пресвитеры упоминаются и до того. Им передали помощь Антиохийской Церкви Варнава и Савл ([Деян. 11:30](#)). В повествовании о соборе они упоминаются наряду с Апостолами ([Деян. 15:4, 6, 22](#) и 23, ср. 16:4). Позволительно думать, что присутствие Апостолов, в том числе и Петра, было вызвано важностью поставленных на обсуждение вопросов. Когда Павел прибыл в Иерусалим после третьего путешествия, он имел свидание только с Иаковом и пресвитерами ([Деян. 21:18³⁵](#)). В чем состояло служение пресвитеров? Терминология степеней священства в Апостольский Век еще не была установлена. В Филипп. 1 «диаконы» во множественном числе упоминаются наряду с «епископами» тоже во множественном числе. Трудно допустить, чтобы в маленькой Филиппийской Церкви было несколько епископов, в историческом смысле этого слова. Вызвав в Милет ефесских пресвитеров ([Деян. 20:17](#)), ап. Павел обращается к ним, как к епископам (ст. 28, русский перевод: «блюстителями», есть толкование, сознательно затушевывающее трудность). То же смешение понятий мы встречаем в послании к Титу (ср. 1 и слл.), и, вероятно, и в 1 Тим., где термин «епископ» (3 и слл.) должен иметь тот же смысл, что и в послании

к Титу. Епископское служение в нашем смысле слова, несомненно, существовало в Апостольский Век. Его носителями были сами Апостолы и те же Тимофей и Тит, поскольку они поставляли чрез возложение рук пастырей Церкви (ср. [2Тим. 1:6](#); [1Тим. 5:22](#); [Тит. 1:5](#)). Но епископским тогда это служение, по всей вероятности, еще не называлось. Эта осторожность должна распространяться и на другие термины, которые в истории приобрели определенное значение. Не исключена возможность, что иерусалимские пресвитеры были членами Совета, управлявшего Церковью. Этот Совет, как думают некоторые исследователи, мог быть организован по образцу иудейского Синедриона, в котором председательствовал Первосвященник, тем более, что в иудейском представлении, прототипом Синедриона были семьдесят старейшин Израилевых, с Моисеем во главе (ср. [Числ. 11:16](#)). При таком понимании иерусалимских пресвитеров, председателем их Совета должен был быть Иаков.

Как уже было указано, в Деян. Иаков в первый раз назван по имени в 12:17. Покидая Иерусалим, Петр дает поручение осведомить Иакова и братьев. Выше было высказано предположение, что это осведомление может означать возложение на Иакова тех полномочий, которые принадлежали Петру. Но даже при таком понимании распоряжения Петра необходимо допустить, что Иакову и до того принадлежало выдающееся положение в Иерусалимской Церкви. Это вытекает не только из самого факта поручения, но и из упоминания Иакова в [Гал. 1:19](#). То посещение Иерусалима ап. Павлом, которое он при этом имеет в виду, отмечено в Деян. в гл. 9 (стт. 26–30). В это время предстоятелем Церкви был еще Петр, и Павел ходил в Иерусалим чтобы познакомиться с Петром (ср. [Гал. 1:18](#)). Если он упоминает и Иакова, значит, Иакову, наряду с Апостолами, уже принадлежало выдающееся положение. В третий период Апостольского Века это положение стало единственным. Если христианская Церковь когда-либо имела иерархическую главу, то она его имела в лице Иакова. Тем не менее, называть его первым Иерусалимским епископом, как это очень часто делается, не следует. Впервые он называется епископом (даже «епископом епископов») в апокрифических писаниях, носящих имя [Климента Римского](#) (нач. III века). А [Евсевий Кесарийский](#) приводит (Ц. И. II, 1) рассказ [Климента Александрийского](#) о том, как Петр, Иаков и Иоанн поставили Иакова, брата Господня, Епископом Иерусалимским после Вознесения. Однако, то, что только что было сказано о неустановленности терминологии степеней священства в Апостольский Век, неизбежно распространяется и на «епископство» Иакова. По существу, его положение,

как первоиерарха христианского мира, было, конечно, положение епископа в историческом смысле этого термина. На соборе он предложил решение (ср. [Деян. 15:13–21](#) и сл.), как председатель, и Павел, по возвращении из третьего путешествия, пришел к нему ([Деян. 21:18](#)).

Характеристика Иакова, брата Господня, дошла до нас в свидетельстве Игисиппа (или Эгезиппа в установившемся на Западе произношении), сохраненном Евсевием (Ц. И. II, 23). Отличая его, как Иакова Праведного, от других одноименных представителей первого христианского поколения, Игисипп дает образ человека, не пившего вина, не брившего волос, не разрешавшего себе помазания елеем... По его сведениям, Иаков непрерывно в храме молился за народ, и от этих коленопреклоненных молений его кожа на коленях стала грубой, как у верблюда. Многие в свидетельстве Игисиппа представляются невероятным и потому недостоверным. Так, совершенно непредставимо, чтобы Иакову был открыт доступ в Святое Святых. Вызывают недоумение и некоторые другие черты. Те, которые приведены выше, изображают Иакова, как человека, давшего пожизненный обет назорейства (ср. закон [Числ. 6:1–21](#), в котором назорейский обет ограничивается известным сроком). Эти черты иудейского аскета позволяют говорить о Иакове, как о классическом представителе церковного иудеохристианства.

Мы еще раз встретимся с Иерусалимскою Церковью и ее предстоятелем Иаковом, когда дойдем до конца третьего периода истории Апостольского Века.

Антиохия

Об основании Антиохийской Церкви во второй период истории Апостольского Века было сказано выше. При сохранении за Иерусалимом первенства иерархического, Антиохия была тем центром, куда отлила жизнь от Иерусалима.

В третий период истории Апостольского Века Антиохийская Церковь была, так сказать, миссионерской базой ап. Павла. Связь его с Антиохией началась и раньше. Тотчас по основании Антиохийской Церкви, Иерусалимский центр отправил туда Варнаву для ознакомления с положением (Деян. 11 и сл.), и Варнава к работе в Антиохии привлек Савла, находившегося в это время в Тарсе (ст. 25). Вместе с Варнавой Савл передал иерусалимским пресвитерам пособие от Антиохийской Церкви (стт. 29–30). По исполнении поручения, оба они возвратились в Антиохию

(12и сл.). Из Антиохии они вышли в первое благовестническое путешествие (13:1–4) и в Антиохию вернулись по его окончании (14и сл.). Иудейская проблема была впервые поставлена в Антиохии (15:1), и на собор в Иерусалиме Павел и Варнава пошли по предложению Антиохийской Церкви (ст. 2). Поэтому и соборное решение было тотчас же сообщено в Антиохию (стт. 22 и слл.), и Павел и Варнава продолжали свою работу в Антиохии (стт. 35 и слл.). Там между ними произошла размолвка (стт. 37–39), и оттуда Павел вместе с Силою вышел в свое второе путешествие (ст. 40). На обратном пути Павел высадился в Кесарии и, по всем данным, был в Иерусалиме, но, в конце концов, возвратился опять в Антиохию (18:22), откуда, через некоторое время, вышел в свое третье путешествие (ст. 23). Мы не знаем, был ли он в Антиохии впоследствии, но и того, что сказано, достаточно для того, чтобы утверждать теснейшую связь между ним и Антиохийской Церковью.

С Антиохийскою Церковью был связан не только Павел, но и Петр. О служении ап. Петра в Антиохии сохранилось много древних свидетельств. Надо признать, что они имеют точку опоры и в Новом Завете. Из рассказа ап. Павла в послании к Галатам (2и слл.) о том столкновении, которое произошло между ним и Петром в Антиохии, мы можем заключить, что после собора ап. Петр был в Антиохии. Вполне возможно, что Антиохия и была тем «другим местом», куда ап. Петр пошел после своего чудесного освобождения из уз ([Деян. 12:17](#)).

Повторные упоминания Антиохии в связи с деятельностью двух «первоверховных» Апостолов достаточно говорят о том значении, которое принадлежало этой Церкви в христианском мире. Можно думать, что Павел, Апостол Языков, для которого Антиохия была миссионерской базой, встречал в Антиохийской Церкви всецелое сочувствие и понимание.

Рим

После Иерусалима и Антиохии Церковь Римская была самая значительная из всех не Павловых Церквей.

Основание ее относится к очень раннему времени. Можно с уверенностью сказать, что она уже существовала при императоре Клавдии (41–54). Это вытекает из сопоставления свидетельства Светония в биографии Клавдия (гл. 25) и беглого указания Деян. (18:2). Светонию было известно, что Клавдий «изгнал из Рима иудеев, усиленно волновавшихся вследствие подстрекательства Христа». Событие это иногда

помещают между 50 и 52 гг., но обыкновенно его приурочивают к 49 году. С своей стороны, Деяписатель отмечает, что иудей Акила и жена его Прискилла, с которыми ап. Павел поселился в Коринфе «по одинаковости ремесла» (18:3), незадолго до того прибыл из Италии, «потому что Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима». Если новейшие археологические находки позволяют приурочить пребывание ап. Павла в Коринфе к 51–52 гг., оба свидетельства относятся, вообще говоря, к одному и тому же времени. При этом, особый интерес представляет то обстоятельство, что в Деян. нигде не говорится об обращении или о крещении Акилы и Прискиллы. Когда они встретились с ап. Павлом, они, по всем данным, уже были христианами. Встреча привела к установлению между ними самого тесного сотрудничества, которое продолжалось до смерти Апостола (ср. [Деян. 18:18](#); [1Кор. 16:19](#); [Рим. 16:2–3](#); [2Тим. 4:19](#)). С другой стороны, ученые разных направлений согласно понимают имя Chrestus в свидетельстве Светония, как искаженное Christus, т. е. Христос. Многочисленные тексты первых веков христианства показывают, что это искажение было общераспространенным. Как первое имя было очень употребительно, второе ничего не говорило эллинистическому слуху. Представляется весьма вероятным, что то брожение в среде римских иудеев, которое, по свидетельству Светония, вызвало мероприятия государственной власти, было связано с проникновением в эту среду благовестия о Христе. Имя Христово, которое при этом постоянно повторялось, преломилось в народной массе и дошло до историка в форме слуха о некоем бунтовщике Хресте, который мучил иудеев. Иудей Акила, подпавший под действие эдикта об изгнании, и был одним из тех иудеев, которые пришли в движение, в связи с распространением христианства в Риме.

По вопросу о том, кто именно был основателем Римской Церкви, мы вынуждены ограничиться догадками. Не подлежит сомнению, что основателем Римской Церкви не был ап. Павел. Это вытекает с полной ясностью из послания к Римлянам. Павел не только говорил, что он в Риме никогда не был (1:9–15, ср. особенно ст. 13), но даже объясняет, что ему мешало быть в Риме: он держался правила, не строить на чужом основании (15:20–22). Основание было заложено кем-то другим, и вера Римлян возвещалась уже во всем мире (1:8, ср. 15:14). Павел не хотел вторгаться в чужую работу.

В Римско-Католической Церкви основание христианской общины в Риме считается делом ап. Петра. Его называют первым Римским епископом, с которого начинается ряд Римских пап, и срок его

епископства определяется в двадцать пять лет. Рим и оказывается в этом толковании тем «другим местом», куда отбыл Петр по оставлении Иерусалима ([Деян. 12:17](#)). Но от 44 года до 68 года, самой поздней даты, к которой мы можем относить мученическую смерть Петра в Риме, прошло меньше традиционных двадцати пяти лет. С другой стороны, римское предание оказывается несовместимым с антиохийским преданием, которое, как мы видели, имеет точки опоры в Новом Завете. Но мало того, что предание о ранней деятельности ап. Петра в Риме вызывает возражения, вышеприведенное место [Римл. 15:20–22](#) говорит тоже против основания Римской Церкви ап. Петром. Не желая строить на чужом основании, ап. Павел не говорит, кто это основание положил. Если бы это был «первоверховный» Петр, нежелание Павла вторгаться в чужую работу было бы тем более оправдано, и он упомянул бы имя Петра в послании к Римлянам, как он упоминал его в послании к Галатам (1:18; 2:7, 9, 11) и в первом к Коринфянам (1:12; 9:5; 15:5). Молчание Павла говорит против предания Римской Церкви о Петре, как ее основателе.

Остаются догадки. Во-первых, не исключена возможность, что первое слово о Христе, дошедшее до Рима, было связано с чудом Пятидесятницы. В числе слушателей Петра были ([Деян. 2:11](#)) пришедшие из Рима. Этим именем Деятели мог обозначить, как римлян, постоянно проживавших в Иерусалиме, так и иудеев, имевших оседлость в Риме и пришедших в Иерусалим по случаю праздника. В обоих случаях – особенно же в последнем – весть о Христе могла дойти до Рима, и в Риме могли быть посеяны первые семена Христовой веры. Другая возможность, может быть, заключена в намеках послания к Римлянам. Так, например, что значит замечание ап. Павла, что Мариам (или, в другом чтении, Мария) «много потрудились для них»³⁶ (16:6)? И то, что сродники Павловы, Андроник и Юний, прославились, как Апостолы, не включает ли это, в послании к Римлянам, указание на их участие в насаждении христианства в Риме? Дальше вопросов мы не можем идти. Большого внимания заслуживает третья догадка. Как объяснить тот факт, что ап. Павел, никогда не бывавший в Риме, посылает привет стольким членам Римской Церкви (гл. 16)? Не исключена, конечно, возможность, что он знал о них понаслышке, например, от Акилы и Прискиллы. Но кое-кого он, во всяком случае, знал лично (ср. ст. 5, 7, должно быть, 13 и др.). А если он знал некоторых, то почему не допустить, что он знал и остальных? Дело в том, что столица государства всегда обладает притягательной силой для граждан. Вполне возможно, что Римская Церковь была основана людьми, обращенными в христианство вне Рима, попавшими в Рим, каждый по

своей собственной надобности и уже в Риме соединившимися в христианскую общину. В таком случае, вполне допустимо, что Павел лично встречал тех людей, которых он приветствует в Римл., встречал в разное время и в разных частях Римской империи. Многие из этих людей, может быть, даже все, примкнули в Риме к уже существовавшей Церкви. Но, как они пришли в Рим независимо друг от друга, так независимо друг от друга могли придти в Рим и те христиане, которые впервые принесли в столицу империи благую весть.

Из послания к Римлянам вытекает, что Римская Церковь была смешанного состава. В нее, несомненно, входили иудеи. Это можно вывести, опять-таки, из имен гл. 16. Сродники Павла (ср. стт. 7, 11) могли быть только иудеи. Это же касается, по всей вероятности, и Апеллеса (ст. 10), который носил имя, по-видимому, распространенное среди римских иудеев: Гораций его употреблял почти, как нарицательное, когда писал (Sat., I, 100): *Credat Iudaeus Apellā* этому пусть верит иудей Апелла. Во всех остальных случаях эллинистические имена заставляют предполагать христиан языческого происхождения. Их было, очевидно, большинство. Присутствие иудеохристиан вытекает и из учения послания. Для читателей послания иудейская проблема, несомненно, представляла интерес. Если бы этого не было, ап. Павел не старался бы осмыслить трагедию Израиля ([Рим. 9–11](#); ср. еще 1:16; 2:9–10; 3и слл., и др.). В частности, в 7апостол обращается к знающим закон. Под законом, как ясно из контекста, он разумеет закон Иудейский (ср. 5:13, 20; 6и др.). Закон Иудейский был знаком только Иудеям. Но во всех других случаях и на всем протяжении послания, Апостол подчеркивает, что имеет дело с язычниками (ср. уже 1:5–6, 13, где русское слово «народы» есть перевод греческого ἔθνη, которое иногда имеет и общее значение, но обыкновенно употребляется в Новом Завете для обозначения народов языческих). Обращаясь к язычникам, он прославляет свое служение Апостола язычников (11:13; то же слово ἔθνη). В притче о маслине к благородному стволу Иудейства была привита ветвь от дикого ствола. Дикая маслина – это язычники. И Апостол, развивая приточный образ, держит речь к дикой маслине (11:17 и слл.). Подходя к концу послания, он еще раз объясняет свое обращение к Римлянам тем, что на него возложено служение язычникам (ср. 15:15–16). Мы приходим к тому же выводу, к которому нас привел анализ имен. В Римской Церкви были иудеохристиане, но подавляющее большинство составляли христиане языческого происхождения. Численный перевес язычников должен был еще значительно возрасти после двухлетней проповеди узника-Павла.

Отдельные замечания послания к Римлянам позволяют судить и о духовном уровне Римских христиан. Он был очень высок. Это вытекает из таких замечаний как 1:8–12; 15: 14 и др. В 12:6–8 ап. Павел пишет о благодатных дарах, в которых мы узнаем дары Св. Духа, и которые положили начало многообразным служениям в Церкви. Есть все основания предполагать, что он рисует не идеальный образ, а считается с фактическим положением Римской Церкви. Те неизбежные трудности, которые бывают везде и всегда, и которые, для Римской Церкви, мы оценили, как первые признаки гностической опасности, не вносят существенных изменений в эту характеристику.

От Церквей не-Павловых мы должны перейти к Церквам, основанным ап. Павлом. К ним нас может подвести ознакомление с его посланиями.

3. Письменные памятники третьего периода истории апостольского века

А. Послания апостола Павла

Послания к Фессалоникийцам

По времени написания, два послания к Фессалоникийцам являются самыми ранними посланиями ап. Павла, а следовательно и древнейшей частью Нового Завета. Они были отправлены ап. Павлом одно за другим из Коринфа в дни его второго путешествия. К этой датировке нас приводит сопоставление свидетельства Деян. с теми данными, которые заключены в самих посланиях, и которые существенно дополняют рассказ Деяписателя. Из 1 Фесс. 3и слл. мы узнаем, что ап. Павел отправил Тимофея в Фессалонику из Афин. Отсюда, вытекает, что Тимофей, а может быть, и Сила, вызванные Апостолом в Афины (ср. [Деян. 17:15](#)), имели возможность придти по вызову, и что прибытие их в Коринф, которое упоминается в [Деян. 18:5](#), совпадает с тем прибытием Тимофея, о котором идет речь в 1 Фесс. 3:6. Тимофей, посланный Апостолом из Афин, исполнил поручение и, возвратившись к нему в Коринф, принес ему добрые вести. На эти добрые вести и откликнулся Павел первым посланием, за которым вскоре последовало и второе.

Церковь Фессалоникийская была одною из тех Македонских Церквей, которые были основаны ап. Павлом в течение его второго путешествия. Это были Церкви внешне незначительные. Во 2Кор. 8Павел говорит о их

глубокой нищете, но на фоне этой нищеты со всей яркостью выступала их жертвенность (там же, стт. 1–5). Напрашивается догадка, не этой ли жертвенностью объясняется то, что в своих отношениях к Македонским Церквам ап. Павел отступил от того правила, которого он неизменно держался: он принимал от них помощь (ср. [2Кор. 11:8–9](#)). Правда, возможно и даже вероятно, что это касалось Филиппийцев (ср. Филипп. 4:15–16 и слл.), а не Фессалоникийцев. В посланиях к Фессалоникийцам ап. Павел как раз настаивает на том, что он зарабатывал себе пропитание собственным трудом (ср. 12:9), и ставит себя в пример своим читателям (ср. 2 Фесс. 3: 7–9). Как бы то ни было, Македонские Церкви – и Фессалоникийская в их числе – были те Церкви, с которыми ап. Павел был связан наиболее тесными узами взаимной любви. И послания ап. Павла к Македонским Церквам – прежде всего послания общения. В полной мере эта характеристика относится к посланию к Филиппийцам, но она распространяется и на послания к Фессалоникийцам – особенно на первое послание. Достаточно указать, что из пяти глав первого послания, три (1–3) сосредоточены на личных отношениях между Апостолом и Фессалоникийской Церковью, и только в последних двух он ставит вопросы принципиального характера.

Как все послания ап. Павла, первое к Фессалоникийцам начинается с обращения (1:1–2), в котором указываются имена отправителей и адресатов, и посылается благословение. Павел наряду со своим именем называет имена Силуана (лат. *Silvanus*, эллинистическая форма имени Силы) и Тимофея. Эти же три имени стоят в обращении 2 Фесс. Большую часть своих посланий (за исключением посланий к Римлянам, к Галатам, к Ефесянам и Пастырских) ап. Павел надписывал не своим только именем, но и именами тех своих сотрудников, которые в момент составления послания находились при нем, были известны адресатам послания, и, при составлении послания, исполняли обязанности секретаря. Но обыкновенно Павел отмечал свое апостольское достоинство, которого не имели его сотрудники. В противоположность Апостолу, сотрудник назывался «братом». Этого противоположения нет в посланиях к Фессалоникийцам³⁷. Павел тем самым показывает, что все три отправителя послания находятся в одинаковом отношении к адресатам, и подчеркивает личный характер послания. Мы уж имели случай охарактеризовать это послание, как послание общения.

За обращением следует благодарение, тоже обычное в начале посланий ап. Павла и нередко намечающее основные мысли послания. В 1 Фесс. благодарение (1, 2 и слл.) – за Фессалоникийцев – вводит, или

точнее, переходит в первую, личную часть (1–3) послания. Как уже было сказано, этот отрывок посвящен отношениям ап. Павла и Фессалоникийской Церкви. Так, Апостол вспоминает начало их общения (2и слл.) и, может быть, в ответ на враждебную агитацию воскрешает в памяти читателей историю их прежних отношений (стт. 7–12). Он говорит и о тех страданиях, которые выпали на долю Фессалоникийцев от их – языческих! – единоплеменников (стт. 14–16). В настоящем ап. Павел исполнен желанием личного общения с Фессалоникийцами (2и слл.). Послав вместо себя Тимофея (3и слл.), чтобы утвердить и утешить их в переживаемых ими скорбях, Апостол радуется тем добрым вестям, которые он через них получил (стт. 6 и слл.), не оставляет надежды с ними увидеться (ст. 11, ср. ст. 10) и в гл. 4 переходит к наставлениям.

Указание 5позволяет разделить первый и наиболее значительный отрывок 4:1–5на три главные части. Призыв к телесной чистоте (4:3–8) есть поддержание слабых. Языческое прошлое читателей доказывало его необходимость. Это то же предостережение против блуда, которое нашло место в апостольском декрете (ср. [Деян. 15:20, 29](#)). Напоминание о необходимости жить собственным трудом (4:9–12) есть вразумление бесчинных. Но наибольшее внимание ап. Павел уделяет утешению малодушных (4:13–5:11) тех, которые смущаются эсхатологическими проблемами. Речь идет, во-первых, о судьбе тех христиан, которых постигает смерть до пришествия Христова (4:13–18). Ап. Павел утешает Фессалоникийцев (ср. ст. 18) тем, что судьба умерших не будет отличаться от судьбы тех, которых Христос в Своем пришествии застанет живыми. Второй вопрос есть вопрос о сроках. Те образы, которые ап. Павел употребляет, когда говорит о сроках пришествия Христова, должны показать его неожиданность и в то же время его неотвратимость. Из ответа на вопрос о сроках с неизбежностью вытекает призыв к бодрствованию (5:1–11). Преимущественное внимание к вопросам эсхатологии отвечает той напряженности эсхатологического ожидания, которая уже была отмечена, как одна из особенностей первого христианского поколения. Учение 2 Фесс. также сосредоточено на эсхатологии, да и в первом послании эсхатологическое учение не ограничивается отрывком 4:13–5(ср. еще, напр. 1:9в-10; 2:19; 3:13). Пришествие Христова ап. Павел обозначает здесь термином *парусия*, который и закрепился в богословии, как технический термин.

Отрывок 5:12–22 также содержит наставления, которые ап. Павел дает своим читателям. Он напоминает долг любви внутри общины и вне ее, начиная с предстоятелей и кончая внешними (стт. 12–15), и в кратких

незабываемых формулах дает наставления касательно личной духовной жизни верующих (стт. 16–22). Призыв «не угашать духа» (ст. 19), по всей вероятности, имеет в виду духовные дары, из которых два: дар пророчества и дар исследования духов.

Отрывок 5:23–28 есть заключение послания. Он содержит последние указания, приветствия, распоряжения, благословения. Особого внимания заслуживает благословение ст. 23. Из него вытекает, что ап. Павел учил о трехчастном составе человека, различая в нем три начала: дух, душу и тело.

2 Фесс. было написано, по всей вероятности, вскоре после первого послания. Жизнь читателей по-прежнему протекала под знаком страдания, вызванного гонениями (1:4, ср. 1 Фесс. 2:14–16), и первое слово Апостола, есть утешение указанием на воздаяние в эсхатологическом свершении (I). Эсхатологическим темам посвящена и гл. 2. Ап. Павел говорит о признаках парусии. По учению 1 Фесс., пришествие Господне будет неожиданным, но утаенность дня и часа не исключает возможности судить о их приближении по общим признакам. Об этих-то общих признаках и говорит ап. Павел в 2 Фесс. Так же точно и Господь, закончивший свою эсхатологическую речь накануне Страстей призывом к бодрствованию, неизбежно вытекавшим из утаенности последних сроков (ср. Мф. 24 и паралл.), начал ее с указания тех общих признаков, которые будут свидетельствовать о их близости (стт. 1 и слл., и паралл.). О признаках парусии ап. Павел говорит в 2 Фесс., в ответ на распространяющуюся в Фессалониках молву, будто день Господень уже настал³⁸. Молва подкреплялась ссылкой на откровение, которое приписывалось действию Св. Духа. Возможно, что распространявшие ее пользовались и подлогом: ссылались на слово или даже на послание, якобы исходящие от ап. Павла. Это первое указание на существование подложных посланий, которые пускались в обращение от имени ап. Павла. Сущность лжеучения заключалась, вероятно, в том, что эсхатологическая катастрофа отрицалась, и день Господень толковали в духе ложного спиритуализма, как некое незримое сокровище, уже открытое и доступное верующим. Признаком приближения парусии ап. Павел считает появление человека беззакония (или, в русском переводе, по худшему чтению, человека греха) и его богопротивную деятельность (стт. 3–10). Эта деятельность будет сопровождаться сатанинскими знаменами, и предел ей положит пришествие Христово. Когда ап. Павел пишет к Фессалоникийцам, тайна беззакония уже в действии, но некое препятствие, которое он точнее не определяет, мешает ее обнаружению.

Как и в 1 Фесс. эсхатологическое учение дает Павлу повод для практических наставлений (2:11–16). Позднейшие христианские поколения сосредоточили преимущественное внимание на догматическом учении отрывка. Оно не до конца ясно. Так, нельзя сказать со всей определенностью, какое именно препятствие деятельности человека беззакония ап. Павел имеет в виду в стт. 6 и 7, обозначая его двумя причастными формами от слова *удерживать*: *удерживающий*. Обе формы, по мнению толкователей, говорят об одном и том же: в древности было распространено мнение, что они относятся к Римской государственной власти. Как бы то ни было, несомненно, что в этом отрывке, который принадлежит к самым важным свидетельствам Нового Завета о последних временах, ап. Павел, пользуясь образами своей эпохи, дает учение об Антихристе, явление которого будет знаком скорого пришествия Христова.

Гл. 3 начинается с просьбы о молитве (ст. 1–2), содержит отдельные практические указания (стт. 3–16) и кончается собственноручной припиской или, по-нашему, подписью (стт. 17–18). Наибольшее внимание Апостол уделяет вопросу о бесчинных, т. е. о людях, которые были склонны уклоняться от труда и жить на чужой счет (стт. 6–13). Павел ставит в пример самого себя (стт. 7–9), напоминая предписанное им общее правило: кто не хочет трудиться, тот и не ешь (ст. 10), и ссылается на дошедшие до него слухи (ст. 11). Очевидно, сказанного в первом послании (ср. 4:9–12) было недостаточно. В науке существует мнение, связывающее нерасположение Фессалоникийцев к труду с напряженностью эсхатологического ожидания. Стт. 14–15 посвящены вопросам церковной дисциплины: Апостол повелевает с властью, но даже в непокорном видит не врага, а брата. К такому же отношению он призывает и Фессалоникийцев. Собственноручная приписка Апостола (стт. 17–18) есть заключительное пожелание благодати, которым, в той или иной форме, заканчиваются все послания ап. Павла (ср., напр., [Римл. 16:20](#)в, [2Кор. 13](#)и т. д.), но которое только в исключительных случаях (2 Фесс. 3:17–18, ср. еще [1Кор. 16:21–24](#), [Кол. 4:18](#)) апостол сопровождает указанием, что делает его собственноручно. В прежнее время думали, что ап. Павел диктовал свои послания кому-нибудь из своих учеников и подписывал пожеланием благодати. В настоящее время наука склоняется к тому, что ап. Павел, как и другие его современники, не диктовал своих писем, а давал задание секретарю, который и изготовлял, по указаниям апостола, текст письма. Этот текст апостол исправлял и снабжал своею подписью. Такие подписи – другою рукою! – и тоже в форме пожелания, напр., *будь здоров*, дошли до нас и на некоторых древних папирусах. Имя секретаря в

посланиях ап. Павла обыкновенно упоминается, чаще всего, в заголовке, рядом с именем апостола – это, по большей части, Тимофей. В Римл. писавший его Третий сам назвал свое имя в конце послания (ср. 16:22). Подпись апостола удостоверяла подлинность послания и, в оригинале, выделялась своим почерком, отличным от того, которым было писано послание. Если в указанных трех случаях апостол отмечает собственноручный характер подписи, позволительно думать, что почерк послания был тот же, что и почерк подписи, иначе говоря, что 2 Фесс., 1 Кор. и Кол. были писаны ап. Павлом от руки от начала до конца, так же точно, как Гал. (ср. 6:11) и Филим. (ср. 19). После того, что стало известно Павлу о распространении в Фессалонике подложных посланий, которые приписывались ему (ср. 2:2), его забота о заверении подлинности 2 Фесс. не должна казаться излишнею.

Послания к Коринфянам

Общие Сведения

Два послания ап. Павла к Коринфянам были написаны им во время третьего путешествия, первое – из Ефеса, второе – из Македонии. Об условиях написания 2 Кор. речь будет ниже. Что касается первого послания, то ссылка на Ефес (16:8) и на Асию (ст. 19) требует сопоставления [1Кор. 16](#) с [Деян. 19:21–22](#): находясь в Ефесе, Апостол собирается в Ахаию через Македонию и подумывает о поездке в Иерусалим (ср. [1Кор. 16:3–5](#)). Даже миссия Тимофея, о которой идет речь в [Деян. 19:22](#), упоминается в 1 Кор. (16:10–11, ср. 4:17). Этих совпадающих указаний достаточно для определения места и времени написания 1 Кор. Наш вывод допускает уточнение, если указание 1Кор. 15 относится к Ефесскому мятежу, описанному в [Деян. 19](#): (стт. 23 и сл.). В этом случае, 1 Кор. было написано после мятежа.

Но теми двумя посланиями ап. Павла к Коринфянам, которые нашли место в Новозаветном каноне, его переписка с Коринфской Церковью не исчерпывалась. Указание 1Кор. 5 надо понимать, как ссылку на некое послание, которое отправлено было Апостолом ранее нашего первого послания. С другой стороны, и во 2 Кор. Павел ссылается на какое-то раннейшее послание, которое должно было огорчить читателей (2:3–4; 7:8, 12, ср. намек 10:10). Вопреки мнению древних, это строгое послание не могло быть нашим первым посланием, по той простой причине, что 1 Кор.

вовсе не отличается строгостью и не могло огорчить читателей. Не мог ссылаться Апостол и на то послание, которое упоминается в [1Кор. 5:9](#). Если бы он имел в виду его, был бы совершенно непонятен спокойный тон 1 Кор. и то глубокое волнение, которым проникнуто 2 Кор. и которое находится в связи с предшествовавшим ему строгим посланием. Остается допустить, что строгое послание было написано Апостолом после нашего первого послания. Таким образом выходит, что ап. Павлом было отправлено в Коринф по крайней мере, четыре послания, из которых наше первое есть второе, и наше второе – четвертое.

Но из 1 Кор. вытекает, что и Коринфяне писали ап. Павлу. В 7 он прямо ссылается на полученное им письмо. Это же вытекает из греческого текста 8:1 и 12 (правильный русский перевод был бы: что же касается идоложертвенного, то...; что же касается даров духовных, то...). 1 Кор. есть послание ответное. Считаюсь с этим его характером, Еп. [Феофан Затворник](#) делил 1 Кор. на «отделения», как он называл те части послания, которые соответствовали пунктам полученного Апостолом письма. С этим чисто механическим пониманием плана 1 Кор. согласиться невозможно. Нижеследующий анализ должен показать замечательное внутреннее единство послания. Тем не менее не подлежит сомнению, что Коринфяне писали ап. Павлу, и что на одно из их писем Павел ссылается в нашем первом послании.

Письмо это до нас не дошло, как не дошли и те послания к Коринфянам ап. Павла, которые не попали в Новозаветный канон. Два апокрифические послания: Коринфян к Павлу и Павла к Коринфянам, сохранившиеся в поздних рукописях на сирийском, армянском и латинском языках, в счет не идут. Не удалось и современной критической науке ее попытки разложить 2 Кор. на составные части и ценою этого разложения выделить из него осколки утраченных посланий: древнейшего – в отрывке 6:14–7:1 и строгого – в гл. 10–13. Нам остается примириться с утратою и сосредоточиться на изучении того, что мы имеем.

Первое Послание к Коринфянам

1 Кор. начинается с общего обращения (1:1–3), в котором отмечено апостольское достоинство отправителя, и рядом с его именем названо имя Сосфена, брата. Сосфен был, очевидно, известен Коринфянам и потому напрашивается отождествление Сосфена 1Кор. 1с Сосфеном, начальником синагоги, [Деян. 18:17](#). Из этого отождествления вытекало бы, что Сосфен

1Кор. 1 был Иудей, который уже после второго путешествия ап. Павла был обращен ко Христу.

Вступительное благодарение, которое ап. Павел возносит о духовном преуспейнии читателей (1:4–9), принадлежит к тем благодарениям, в которых предназначаются основные мысли послания (ср. ст. 7а и гл. 12–14, ст. 7в, 8 и гл. 15).

В ст. 10 и сл. ап. Павел говорит о тех обстоятельствах в жизни Коринфской Церкви, которые заставили его писать. Ему стало известно, что среди верующих обозначались разделения. Одни, чувствуя особую связь с Павлом, называли себя Павловыми, другие – Аполлосовыми, третьи – Кифиными (т.е. Петровыми), четвертые – Христовыми (ст. 12). Апостол огорчен разделениями и хочет, чтобы Коринфяне поняли их неправильность. Но тон послания даже в этой части – спокойный. Очевидно, глубокого нарушения церковного мира не произошло. Некоторые толкователи сопоставляют коринфские разделения с Константинопольскими спорами о преимущественном почитании кого-либо одного из трех вселенских учителей и святителей, которые закончились установлением общего им праздника (30 января). Не исключена возможность, что Аполлос привлекал к себе своим красноречием (ср. [Деян. 17:24–28](#)), до которого греки были очень падки. Они могли предпочесть его Павлу, который, по собственному признанию, красноречием не отличался (ср. [2Кор. 11:6](#); ср. 10:10). В современной науке было даже высказано мнение, что Павел заикался. Но упоминание Кифиных и Христовых позволяет думать, что в Коринфе работали и Иудаистические агитаторы. Они могли противопоставлять Павлу Петра и ссылаться на то, что знали Христа в дни Его общественного служения. Но в то время, когда ап. Павел писал 1 Кор., их влияние, по всей вероятности, еще не успело сказаться. Павла, по-видимому, сильнее беспокоили те разделения, которые были связаны с противопоставлением его и Аполлоса, и к которым он возвращается еще несколько раз (3:4 и сл., 4:6, ср. еще упоминание Аполлоса в 16:12).

На разделения, обозначившиеся в Коринфской Церкви, ап. Павел отвечает своим благовестием о Христе (гл. 1 и 2). И, прежде всего, раздорам среди Коринфян, он противопоставляет Самого Христа, как единое начало спасения (1:13–16). Но Христос, которого Павел проповедовал в Коринфе, есть Христос распятый (2:1–2, ср. уже 1:13). Благовестие о Христе распятом есть благовестие о Кресте (1:17–29) оно являет мудрость Божию в немощи человеческой. С мудростью Божией мудрость человеческая несовместима. Мудрость Божия неизреченна и доступна, в

благодати Св. Духа. только духовным. Она закрыта для людей душевных, которые не могут вместить того, что исходит от Духа Святого (2:6–16). Противоположение людей душевных и духовных возвращает нас к свидетельству 1 Фесс. 5о трехчастном составе человека. Но этим противоположением ап. Павел не ограничивается. Оно встало перед ним в связи с сопоставлением неизреченной премудрости Божией и мудрости человеческой. Но возникает вопрос: была ли открыта тайна этой премудрости Коринфянам, и что им нужно? Павел отвечает на него в гл. 3 и 4. Коринфяне, когда он пришел к ним впервые, были младенцы и, как младенцы – плотяны. В лучших рукописях греческого текста гл. 3 ап. Павел применяет к Коринфянам два прилагательных не люди ли вы?. Чередование этих двух прилагательных создает игру слов, которая трудно поддается переводу. Суффикс значит: каменный, или деревянный. В прилагательном этот говорит о веществе плоти, из которого сделан человек. По немощи плоти, младенцу недоступна твердая пища, и Павел, когда благовествовал Коринфянам, не мог открывать им глубочайших тайн веры. Однако, и с течением времени положение не изменилось к лучшему. Коринфяне были, как младенцы, они стали *сакрики*.... Прилагательное *саркикос* содержит момент оценки. Оно говорит о подчинении высшего начала духа низшему началу плоти. Порабощенность Коринфян плоти сказалась в тех разделениях, которые возникли в их среде. И потому, как раньше Апостол не мог вводить их в тайны премудрости Божией, не мог по причине их младенческого состояния, так он не может и теперь, когда они дух поработили плоти. Он ограничится тем, что скажет им о сущности апостольского служения. Оценка апостольского служения и есть тема гл. 3 и 4. Но интересно, что человек духовный, противопоставляемый в гл. 2 человеку душевному (стт. 14–15), противопоставляется в 3 человеку плотскому. Понятие *саркикос*, не содержащее оценки, вводит, наряду с началами духа и души, третье начало плоти. При этом, понятие плоти сближается с понятием души, под которою, очевидно, разумеется жизненная сила, оживотворяющая тело, и оба противопоставляются духу.

Павел возносит служение апостольское на очень большую высоту. Апостолы – сотрудники Божии (3:9). Но это – только одна сторона. С другой стороны, Апостолы – служители Христовы. Они – домоправители, обязанные отчетом (4:1–2). Призванные Богом к сотрудничеству, Апостолы умаляются пред Богом. Павел употребляет образы земледельческие и строительные. В конечном счете не имеет значения, кто насаждал, и кто поливал. Только Бог дает рост (3:6–8). Переходя к

строительным образам, Павел подчеркивает, что строить можно только на одном основании, уже положенном. Это основание – Иисус Христос (3:11–17). Строители пользуются разным материалом: огнеупорным и не огнеупорным. День, когда качество материала будет испытано огнем, есть несомненно день Христов, пришествие Господа во славе. Но даже тот неудачливый строитель, постройка которого сгорит, спасется – пускай не без ущерба, – если только он строил на едином основании, Христе. Предостережение Апостола направлено против тех, которые готовы отказаться от основания. Он, очевидно, думал, что эту опасность грозили Коринфские разделения, если бы они углублялись и дальше. Сам Павел в скорбях и трудах своего служения, чувствует себя отцом Коринфян. Отец может быть и иногда, по неизбежности, бывает строг (ср. 4:18–21). Но для отца характерна не строгость, а любовь (ср. 4:14–17). И наставления Павла в 1 Кор. – это наставления отца.

В плане 1 Кор. гл. 1–4 имеют значение введения. Апостол ставит основную тему послания: единство Церкви, и дает оценку служения апостольского, которая оправдывает его последующие наставления. Эти наставления посвящены частным вопросам, волновавшим Коринфских христиан. Каждый из этих вопросов мог углубить разделения, иначе говоря, нарушить единство Церкви. Предлагая свои решения, ап. Павел остается верен той основной задаче, которую поставил себе с самого начала.

Первый вопрос есть вопрос о телесной чистоте. Ему посвящены гл. 5–7. Поводом к его постановке был случай чудовищного кровосмешения, который имел место в Коринфе (5и слл.). Дело идет, конечно, не о матери, а о мачехе, и отца кровосмесителя, очевидно, уже не было в живых. Тем не менее, случай представлялся вопиющим, даже с точки зрения языческих нравов. Но в христианской Церкви он был рецидивом язычества (ср. еще стт. 10–13), и решение его имело принципиальное значение. Апостол извергает кровосмесника из Церкви, но это извержение имеет свою целью его спасение в день Господень (5:3–5). Единичный случай, поскольку он был рецидивом язычества, неизбежно ставит общий вопрос. Попутно Апостол предостерегает Коринфян против суда у неверных (6:1–8). Можно подумать, что эта новая тема возникает у него по ассоциации: он только что говорил о суде в связи с вопросом о кровосмеснике (5:13). Но и это отступление отвечает его заботе о чистоте и целости Церкви. Общий принцип христианского поведения формулирован в 6:12–14. Он имеет ближайшее отношение к вопросу о телесной чистоте, а равно и к следующему вопросу об идоложертвенном (8–10), но в то же время он есть

и основной закон христианской морали. Этот закон гласит, что в основании нравственной жизни христианина лежит свобода. Христианскую свободу должно беречь, как высшую ценность (ср. ст. 12б, 20а, 7:23). Но христианину, при всей его свободе, не все полезно (ст. 12), и он должен уметь ограничивать свою свободу. Об ограничении свободы по любви к ближнему (ср. 8:9, 9:19), Апостол будет говорить по поводу проблемы идоложертвенного. В связи с вопросом о телесной чистоте, он говорит о том самоограничении, которого требует святость тела, его посвящение Господу, обитание в нем Духа Святого.

Учение о браке, которому посвящена гл. 7, вызвано вопросом, поставленным Коринфянами в их письме к ап. Павлу (ср. ст. 1). Но оно внутренне связано с темой о телесной чистоте, и этим объясняется то, что Павел касается его именно здесь. С первого взгляда может казаться, что Павел подходит к браку чисто утилитарно. Брак для него средство против блуда (ср. ст. 1–2, 9). В смешанных браках, где один из супругов уверовал во Христа, а другой остался язычником, Апостол высказывается против расторжения брака, в надежде, что верующий супруг может обратить неверующего (ср. ст. 12–16). Во всех этих случаях брак есть средство к достижению некоей высшей цели. Но состоянию безбрачному: девству или вдовству, апостол отдает предпочтение перед состоянием брачным. Это свое убеждение ап. Павел высказывает со всей ясностью (ср. ст. 1:38–40). Он ставит в пример самого себя (ст. 8) и думает, что и он имеет Духа Божия (ст. 40б). Однако, высказываясь в пользу девства, Павел делает оговорку: девство не предписано Господом. Павел проводит различие между тем советом, который предлагает он, Павел, и повелением Господним (ст. 25). Он объясняет свой совет условиями переживаемого момента (стт. 29–32, ср. еще ст. 26). Мы и здесь улавливаем в его словах напряженность эсхатологического ожидания: «преходит образ мира сего» (ст. 31). Очевидно, чисто-утилитарное оправдание брака не выражало мысли ап. Павла во всей ее глубине. Он, во всяком случае, далек от уничижения брака. Мало того, из отдельных его замечаний вытекает, что он понимает брак, как теснейшее единение супругов (ср. стт. 3–4). При этом он обосновывает запрещение развода прямым повелением Господним, и исключает самую возможность второго брака разведенной (стт. 10–11). Это представление о теснейшем единении супругов и о нерасторжимости брака открывает путь к мистическому учению о браке, как отображению союза Христа и Церкви, учению, которое несколько лет спустя будет дано ап. Павлом в послании к Ефессянам (гл. 5). Основная мысль ап. Павла во всяком случае ясна: в союзе брачном или в безбрачии,

человек имеет одно призвание. Это призвание есть всецелое служение Богу: недаром все земные и, в первую очередь, социальные ценности подвергаются переоценке во Христе (ст. 22).

От вопроса о телесной чистоте ап. Павел переходит к вопросу об идоложертвенном (8–10). Как уже было сказано, ап. Павла и об этом предмете тоже запрашивали его Коринфские корреспонденты (ср. 8в греческом тексте). Замечательно, что Павел, давая указания касательно идоложертвенного, нигде не ссылается на постановление Иерусалимского Собора – и воздержание от идоложертвенного, которое он, вообще говоря, рекомендует своим читателям, он не понимает как послушание законно установленной норме. По убеждению ап. Павла, оно должно проистекать из любви. Для нашего времени проблема, как таковая, не существует. Но те принципиальные исходные точки, от которых Павел отправляется при ее решении, сохраняют свое значение во все времена.

Решение ап. Павла покоится на двух основаниях. Эти два основания: знание и любовь (8:1–3). Знание касается идоложертвенного. Ап. Павел отрицает самое бытие идоложертвенного (стт. 4–6). Понятие идоложертвенного предполагает существование идолов, как изображений языческих богов. Но для ап. Павла не существует языческих богов. Он не отрицает реальностей, которые язычники почитают, как богов. Его мысль достигнет полной ясности в гл. 10. Но эти реальности не боги, а бесы. Как боги, языческие боги просто не имеют бытия. А потому не существует и идоложертвенного. Это знание об идоложертвенном есть основание свободы. Но свобода, которую обладает сильный и знающий, может быть соблазном для немощного. И ап. Павел ставит перед братом, имеющим знание, долг любви. Во избежание соблазна немощного брата, он должен ограничивать себя и свою свободу (стт. 7–13). Призыв к самоограничению ап. Павел подкрепляет ссылкой на собственный пример (гл. 9). Он тоже не пользовался теми преимуществами, которые связаны с апостольским служением. Он стал Апостолом по необходимости – бывший гонитель думал, по всей вероятности, о своем обращении, – и только безмездное служение дает ему право на награду хвалы, (стт. 15–18). Но ап. Павел ставит и общую цель. Он был всем для всех, т. е. ограничивал себя во всем для того, «чтобы спасти, по крайней мере, некоторых» (стт. 19–22). Он призывает к тому же и своих читателей.

Но против вкушения идоложертвенного говорит не только забота о немощном брате. Гл. X начинается с предостережения от Ветхого Завета (10:1–13). Израиль в пустыне пренебрег великими милостями Божьими. В словах ап. Павла ясно чувствуется, что он воспринимал эти милости, как

прообраз спасения во Христе. И наказание Израиля должно быть предостережением для христиан (ср. особенно стт. 5–12). Павел говорит об искушении, постигшем Коринфян (ст. 13), и затем возвращается к теме идоложертвенного. Вкушение идоложертвенного и для него сопряжено с опасностью идолослужения (ср. ст. 14), потому что трапеза идоложертвенная есть трапеза бесовская, а трапеза бесовская несовместима с трапезою Господнею (ср. 15–22). Павел не отказывается от того определения знания, которое он дал в гл. 8. Языческих богов, как богов, не существует. Потому не существует и идоложертвенного. Он только досказывает свою мысль. Языческие боги – это бесы (ст. 20), и участие в трапезе бесовской христианам не приличествует. Из стт. 16–17 ясно, что трапезою Господнею (ср. ст. 21) Павел называет трапезу Евхаристическую и видит в ней начало, созидающее единство Церкви. Единое тело Церкви, как он скажет в гл. 12 (ст. 27), есть тело Христово. Так уже в ранних посланиях ап. Павла намечается мистическая христология его посланий из уз.

И, все-таки, не мистическая опасность идоложертвенного сосредоточивает на себе внимание Павла. В заключительном отрывке 10:23–11:1³⁹ он возвращается к призыву гл. 8. Все позволено – в ст. 23 почти буквально повторяется принцип христианской морали, сформулированный в 6:12, – но не все полезно, и не все назидает. Верующий должен думать о брате (ср. ст. 24). Этою заботою и определяется решение тех конкретных случаев, которые Павел имеет в виду в стт. 25–28. Он еще раз предостерегает против соблазна (ст. 32) и ставит в пример себя (ст. 33). Как и в учении о телесной чистоте, мы улавливаем теоцентрическое ударение: все, что делает человек, он должен делать во славу Божию (ст. 31).

Главы 11–14 посвящены вопросу о поведении верующих в молитвенных собраниях. Из этого общего вопроса ап. Павел выделяет три частных, которым и посвящает преимущественное внимание. Первый касается поведения женщин в молитвенных собраниях (11: 2–16), второй – вечери Господней (11:17–34), и третий – дара языков, к которому ап. Павел подходит в связи с другими духовными дарами (12–14).

Вопрос о поведении женщин есть, собственно, вопрос о том, должны ли женщины молиться с покрытой или непокрытой головою (ср. ст. 13). Павел решает его в том смысле, что женщины должны молиться не иначе, как с покрытою головою. В тех доводах, которые ап. Павел предлагает в обоснование своего решения, многое звучит для нас неубедительно (ср. ст. 4–6, 13–15), и кое-что не удержалось и в жизни Православной Церкви (ср.

ст. 14). Как и все люди, Апостолы были дети своего времени, и многое, что им по человечеству казалось самоочевидным, ничего не говорило другим христианским поколениям. В вопросе о поведении женщин важно не то решение, которое Павел предлагает, и не те человеческие соображения, которые он приводит, а то принципиальное основание, на котором он строит. Это основание дано в ст. 3. Он говорит о иерархическом соотношении мужа и жены, возводимом через Христа к Богу. Он утверждает царственное положение мужа, как образа и славы Божией (ср. ст. 7). Но иерархия не исключает равенства мужа и жены, в их происхождении друг от друга и обоих от Бога (ср. ст. 12), она сопряжена и с их единством, которое есть единство в Господе (ср. ст. 11). Так, по специальному вопросу, ап. Павел, неизбежно, возвращается к теме о союзе супружеском и, дальше углубляя мысли, намеченные в гл. 7, пролагает пути к учению послания к Ефессянам.

В ст. 17 Павел переходит к следующему вопросу, также связанному с молитвенным собранием верующих. Разделения Коринфян сказываются, когда они собираются вместе. В ст. 18 стоит в лучших рукописях без члена и потому означает не Церковь, а собрание в общем смысле слова. Апостол готов примириться даже с разномыслиями (греч. *ереси*), поскольку они служат углублению христианского сознания (ст. 19). Но его смущает неблагоговейное совершение вечери Господней (стт. 20 и слл.). Это и есть тот второй вопрос, связанный с богослужебными собраниями, на котором ап. Павел останавливается. Под вечерю Господнею, он несомненно, понимает вечерю любви, или *Агапу*, братскую трапезу, которую совершали древние христиане, но которая с этим именем упоминается в Новом Завете только в послании Иуды (ст. 12) и, может быть, во 2 послании Петра (2:13). В Новозаветную эпоху с агапою было соединено совершение Евхаристии. Потому и посвящает ап. Павел этой теме столько внимания. Как и на Тайной вечере Христа Спасителя, совершение Евхаристии имело место после трапезы. Из отдельных замечаний ап. Павла ясно, что он считал вполне естественным, – а в иных случаях даже желательным, – вкушение пищи перед Евхаристией (ст. 34, ср. ст. 21). Наша практика причащаться натощак утвердилась впоследствии. Очень скоро, может быть, в связи с гонениями, совершение Евхаристии было отделено от агапы.

Отрывок 11и слл. представляет интерес потому, что ап. Павел дает в нем предание об установлении Евхаристии параллельное синоптическому (ср. ст. 23–25). Вполне возможно, что ап. Павел и в тайну Евхаристии был введен Самим Господом (ср. толкование в курсиве русского перевода ст.

23), минуя всякое человеческое посредство (ср. [Гал. 1](#)). Нестроения, которые были отмечены в Коринфе на вечерах любви (стт. 20–22) и стали известны ап. Павлу, заставили его указать на смысл Евхаристии, как приобщения к смерти Господней (стт. 26–27), и потребовать от верующих самоиспытания (ср. ст. 28–34). На этом требовании ап. Павла и основана христианская практика «подготовки» к святому причащению. В плане 1 Кор. распоряжения ап. Павла, касательно совершения вечера Господней, возвращают нас к беглому замечанию 10:16, 17. Возражая против разделений, которые проявились и в нестроениях при совершении вечера Господней, ап. Павел сознавал, что Евхаристическая трапеза есть мистическое основание единства Церкви.

Общий вопрос о дарах духовных (глл. 12–14) поставлен ап. Павлом в связи с проявлениями дара языков, которые наблюдались в Коринфе и вызывали смущение. Что это так, вытекает из построения отрывка. В 12 Павел ссылается на полученное им письмо, а в стт. 2 и 3, упомянув безгласных идолов, которым читатели служили в прошлом, свидетельствует, что никто, говорящий Духом Божиим, не скажет: Анафема Иисус. Глагол (в 1Кор. 12в форме *говорящий*) употребляется о даре языков. Здесь им обозначается речь во Св. Духе. Дух Святой, к которому восходит дар языков, противопоставляется безгласным идолам. Апостол с самого же начала берет дар языков под свою защиту. И в дальнейшем, перечисляя духовные дары, он помещает в конце списка разные языки и истолкование языков (12:10). То же повторяется в стт. 28–30. И, наконец, гл. 14, последняя из трех, посвященных духовным дарам, вся целиком сосредоточена на даре языков. Создается впечатление, что ап. Павел все время имеет в уме дар языков и неизменно напоминает о нем читателям. Как в предложении последнее слово, так и в длинной цепи последнее звено, неизбежно, сосредоточивает на себе ударение.

Проявления дара языков вызывали соблазн, ради устранения которого ап. Павел и поставил общий вопрос.

В русском переводе Нового Завета в [1Кор. 14](#) при имени существительном «язык» в единственном или во множественном числе, восполняется якобы подразумевающееся определение «незнакомый». Тем самым дар языков, который наблюдался в Коринфской Церкви, толкуется, как овладение иностранными языками, подобное тому, какое имело место в день Пятидесятницы. Но это толкование, несомненно, неправильное. Дело в том, что в повествовании о Пятидесятнице, языки, на которых заговорили Апостолы, определяются, как «иные» языки ([Деян. 2:4](#)). Точно так же, в последнем поучении Христовом в Евангелии от Марка (16:17)

верующим обещается, что они будут говорить «новыми» языками. Между тем, в [1Кор. 14](#), слово «язык» определения не имеет. Это различие не случайно. Из отдельных замечаний [1Кор. 14](#) можно вывести, что звуки, которые произносили, владеющие даром языков, не были бессвязными и нечленораздельными. Это был язык, но язык непонятный (ср. стт. 21 и 9–11, а также стт. 5 и слл.). Как непонятный, он и вызывал соблазн (ср. ст. 23). Но из слов ап. Павла вытекает что он был непонятен не только другим, но и самому обладателю дара. Этот последний должен был тоже молиться о даре истолкования (ср. ст. 13). Молитве духом Павел противопоставляет молитву умом. Обладающие даром языков молятся духом, но не умом (ср. ст. 14–15). Это противоположение раскрывает мысль Апостола. Человеческий язык есть язык понятий и, как таковой, язык ума. Те звуки, о которых идет речь в [1Кор. 14](#), не могут быть переведены на язык понятий. Это «воздыхания неизреченные», как, должно быть, их же называет ап. Павел в [Римл. 8:26](#). Современная наука пролила свет на это явление, исследовав экстатическую речь, которая наблюдается в состоянии сильного религиозного возбуждения у некоторых сектантов в России и на Западе. Эта экстатическая речь состоит из членораздельных звуков, чередование которых подчинено определенным законам, позволяющим говорить о некоем языке, так же точно, как мы говорим о детском языке. Детский язык тоже не совпадает ни с одним из исторических языков, и тем не менее, он подчинен своим законам, которые и сообщают ему характер языка. Эти аналогии приближают нас к пониманию природы того явления, которого ап. Павел касается в [1Кор. 14](#). Самое название «глоссолалия», которое экстатическая речь получила в науке, заимствовано у Павла *говорить*. Коринфская глоссолалия тем отличалась от чудесного дара, проявившегося в день Пятидесятницы, что она не допускала отождествления с каким-либо историческим языком. Тем не менее, это явление в Апостольский Век не ограничивалось одною Коринфскою Церковью. Можно думать, что оно наблюдалось и в Ефесе (ср. [Деян. 19:6](#), где в русском переводе без нужды восполнено якобы подразумевающееся слово «иными»). Замечательно, что, по собственному свидетельству ап. Павла ([1Кор. 14:18](#)), он сам владел этим даром в большой мере, чем другие. За это он благодарил Бога. Можно думать, что он ценил этот дар, как чудесное преодоление, силою Духа Святого, тварной человеческой ограниченности (ср. упоминание языков ангельских в 13: 1). Но дар был сопряжен с опасностями, и ап. Павел с этими трудностями считается.

В гл. 12 он говорит о даре языков в ряду других даров духовных. Все они имеют один источник в Св. Духе (стт. 4–11), и все нужны, как нужны

различные члены в составе одного тела (стт. 12–27). Эти члены живут одною жизнью, взаимно друг о друге пекутся, и то тело, которое обладатели даров составляют, есть Тело Христово. Из контекста ясно (ср. ст. 28, после ст. 27), что ап. Павел уже в это время отождествлял Тело Христово с Церковью. Наличие в Церкви различных служений связано с обладанием различными дарами (стт. 28–30). Из сказанного вытекает, что дар языков имеет право на существование, как и прочие дары. Но дары имеют неодинаковое достоинство, и Павел рекомендует искать высших даров (ст. 31а). И прежде всего, он противопоставляет не одному только дару языков, но и всем вообще дарам – путь превосходнейший (ср. ст. 31б). Этот путь есть путь любви (гл. 13). В плане 1 Кор. гимн любви гл. 13 имеет место в связи с учением о дарах духовных. Если дары духовные позволительно понимать, как предвосхищение грядущей полноты, частичное преодоление тварной ограниченности, которому придет конец, когда наступит полнота (ср. стт. 8–12), то любовь выше даров (ср. стт. 1–3), оттого что ей не будет конца (ст. 8), и по этой же причине она выше и веры и надежды (ст. 13). Вплотную к дару языков ап. Павел переходит в гл. 14. И тут-то и сказывается, что в ряду даров духовных ему принадлежит низшее место. Пророчество выше его (ст. 5, ср. стт. 1–4, 23–25, 39–40). Проявление дара языков необходимо требует дара истолкования (ст. 13, ср. стт. 5–6, 28). Павел ценит то, что служит к назиданию Церкви (ср. еще ст. 19). Гл. 14 заканчивается практическими указаниями (стт. 36–40) касательно пользования даром языков, к которым, попутно, присоединяются и некоторые другие. Апостолом руководит забота об общем благе верующих. Он стремится сохранить ценное и предупредить опасности.

Гл. 15 посвящена вопросу о воскресении. Ап. Павел считал необходимым его поставить в связи с полученными им сведениями о том, что в Коринфе некоторые, отрицали воскресение мертвых (ст. 12). К устранению этого заблуждения и направлены усилия ап. Павла. Для утверждения истины воскресения он приводит целый ряд доказательств (ср. стт. 1–11, 13–19, 29–34) и прямых и от противного. Особое место занимает историческое свидетельство о Воскресении Христовом (ср. ст. 3–11), доказывающее возможность воскресения вообще (ср. ст. 12). Это свидетельство, которое, как мы в свое время отметили, существенно дополняет свидетельство Евангельское, есть древнейшая письменная запись благовестия о Воскресении Христовом. Устраняя сомнения в воскресении, Апостол, попутно, дает и положительное учение о воскресении. Так, в стт. 20–28 он открывает смысл Воскресения Христова. Воскресший Христос противостоит Адаму, в лице которого род

человеческий подпал власти смерти. Своим Воскресением Христос полагает начало общему воскресению и ведет творение к той божественной полноте, когда Бог будет всяческая во всех (ст. 23). Последнее возражение ст. 35 ставит перед ал. Павлом и нарочитую тему о телах воскресших (стт. 36–56). Он развивает ее из аналогии качественного различия растения и того зерна, из которого оно вырастает. Тело первого Адама было тело душевное. Славное тело воскресения будет тело духовное, по образу, данному во Христе. Это преобразование распространится и на тех, кого пришествие Христово застанет в живых. Как и в 1 Фесс. 4:17, ап. Павел, по-видимому думает, что он будет в их числе (ср. ст. 52). В ст. 56 он называет закон силою греха. За этим беглым указанием стоит учение, подробно раскрываемое в послании к Римлянам и послании к Галатам. Учение о воскресении в [1Кор. 15](#) принадлежит к тем частям Нового Завета, которые свидетельствуют о напряженности эсхатологического ожидания в первом христианском поколении.

Гл. 16 имеет характер практический и личный. Ап. Павел делает распоряжение о порядке производства сбора в пользу Иерусалимской Церкви (стт. 1–4), говорит о своих личных планах, дает последние указания и посылает приветы. Как и 2 Фесс., 1 Кор., написанное Апостолом, по всей вероятности, собственноручно, кончается в стт. 21–24 его подписью, заключающей напоминание и благословение. Напоминание – о любви к Господу – кончается арамейским речением «маранафа», которое Павел оставляет без перевода. Оно значит «Господь пришел», или «Господь грядет», а, может быть, как в Апок. 22:20, «Господи, гряди». Оно, во всяком случае, свидетельствует лишний раз об эсхатологической устремленности Апостольского Века.

Предложенный анализ 1 Кор., ясно показывает его необычайное внутреннее единство и большую стройность его плана. Послание, начинаясь словом о Кресте (гл. 1), кончается, в своей основной части, свидетельством о Воскресении (гл. 15). Это как бы две вехи, определяющие построение послания. Тема послания есть единство Церкви. Речь идет о Коринфской поместной Церкви, не о Церкви вселенской, – но и поместная Церковь есть некий микрокосм, и то, что имеет силу для Церкви поместной, сохраняет ее и для Церкви вселенской. Единство Церкви покоится на основании нравственном и на основании мистическом. Нравственному основанию посвящены – преимущественно, хотя и не исключительно – главы 5–10. Оно особенно ясно в решении вопроса об идоложертвенном в духе братской любви. В гл. 11–14 Апостол выдвигает – опять-таки, преимущественно, а не исключительно – начало

единства мистическое. Такова Евхаристическая трапеза (11), таков Единый Дух Святой, являющий себя в многообразии даров духовных (12). Но, как в первой части Апостол помнит и о мистической опасности идоложертвенного (10:14–22), так и во второй части он ценит дары духовные в зависимости от того назидания, которое они приносят Церкви (14). Назидание Церкви, как критерий оценки, есть критерий не мистический, а нравственный. Цель христианского делания есть жизнь будущего века, и гл. 15, с ее учением о Воскресении, естественно заключает основную часть послания. Совершенно ясно, что, считаясь с местными нуждами Коринфской Церкви, ап. Павел дает в гл. 1–15 учение, имеющее общецерковное значение. Но в гл. 16, какой бы практический и личный характер она ни имела, Павел выходит из тесных границ Коринфской Церкви. Думая о сборе в пользу Иерусалимской Матери-Церкви, Апостол вводит Коринфян в единство христианского мира, он говорит им о своих планах, имеющих значение для всей Церкви, и посылает им приветы от других Церквей.

Коринфская смута

Целью 1 Кор. было сохранение внутреннего единства Коринфской Церкви и привлечение ее к единству всего христианского мира. На основании 2 Кор. мы можем утверждать, что эта цель достигнута не была. Отдельные указания, разбросанные на протяжении 2 Кор. позволяют восстановить те факты, которые произошли после того, как Апостол отправил наше первое послание. Мы отчасти касались этих фактов, когда говорили о его третьем путешествии. В повествовании Деян. они опущены. Но мы имеем все основания думать, что после Ефесского мятежа Апостол осуществил свое намерение посетить Коринфскую Церковь, о котором он писал в [1Кор. 16: 4–7](#). На это посещение Павел намекает в [2Кор. 2:1](#), а то новое посещение, к которому он в это время готовится, называет третьим (ср. 12:14, 13:1). При этом, когда он писал 1 Кор., у него было намерение не уезжать из Ефеса в Коринф ранее Пятидесятницы (ср. [1Кор. 16: 8](#)). Если он это намерение исполнил, мы вынуждены признать, что та Пятидесятница, к которой он хотел попасть в Иерусалим, по свидетельству Деяписателя (ср. [Деян. 20:16](#)), относится к следующему году. Стремясь в Иерусалим к Пятидесятнице, Павел выехал из Филипп по миновании опресноков (ср. ст. 6). Известное время надо положить на его пребывание в Македонии и путь в Македонию из Еллады,

как в [Деян. 20](#) называется Ахаия. Если учесть, что в Елладе (т. е., надо думать, в Коринфе) Павел пробыл три месяца (ср. ст. 3), мы приходим к выводу, что он приехал туда в конце ноября – начале декабря. Это и было его третье пребывание в Коринфе. Таким образом, все события, которые упоминаются во 2 Кор, располагаются в течение времени от Пятидесятницы до конца ноября – начала декабря. Эти события были следующие. Павел приехал из Ефеса в Коринф и увидел, что Коринфская община ему изменила. Горе Апостола было усугублено личной обидой, которая была ему нанесена. Что Павел в [2Кор. 2:5–8](#) имел в виду вполне определенный случай и определенное лицо, вытекает из его слов об оскорбителе и оскорбленном в 7:12. В современной науке господствует мнение, что под оскорбленным ап. Павел разумеет самого себя (ср. 2:5). Для восстановления положения Павел думал вновь посетить Коринф (1:15–16). Очевидно, он уехал оттуда в Ефес тотчас после кризиса. Но свое намерение он не привел в исполнение (ср. [2Кор. 1:23–2:1](#)), а послал вместо себя строгое послание (ср. 2:4, 9; 7:8–12), до нас не дошедшее. Его подателем был Тит. Навстречу Титу, который должен был осведомить Апостола о положении в Коринфе, он выехал в Троаду и дальше в Македонию (ср. 2:12–13), куда и привез ему Тит добрые вести (ср. 7:5–7, 13–15). В настроении Коринфян строгое послание произвело перелом.

Есть все основания предполагать, что, происшедшее в Коринфе, было дело иудейских агитаторов. По-видимому, наибольшую опасность единству Коринфской Церкви представляла не борьба Аполлосовых и Павловых, а появление группы Кифиных и Христовых. Во 2 Кор. Павел противопоставляет себя тем, кого он называет οἱ ὑπερ ἁποστόλοι (11:5; 12:11). Русский перевод: «высшие Апостолы», несомненно, неправильный, поскольку он предполагает членов апостольской дванадцатерицы. Так впрочем, думали и древние. Но выражение ὑπερ λίαν – может быть, Павлов неологизм – звучит иронией. Павел называет своих противников «больше, чем весьма, апостолы». Он, очевидно, насмехается над их преувеличенными притязаниями на апостольское достоинство. В действительности, они лжеапостолы и служители сатаны (ср. 11:13–15). Но сами себя они, по всем данным, называли служителями Христовыми (ср. 10:7; 11:22–23). Они, должно быть, считали своим особым преимуществом то обстоятельство, что видели Господа в дни Его земного служения. Это вытекает из того упорства, с которым Павел доказывает, что знание Христа по плоти для настоящего уже не имеет значения (ср. 5:16). С другой стороны, противоположение Нового Завета, как Завета Духа, смертоносной букве Ветхого Завета (3:6), показывает, что противники

Павла ссылались на Ветхий Завет. Сопоставление этих данных позволяет утверждать, что Коринфская смута была вызвана непримиримыми Иудаистами фарисейского толка, членами того направления Иудеохристианства, которое потерпело поражение на соборе, но не прекращало своей деятельности и в дальнейшем.

Когда Тит сообщил ап. Павлу о тех благоприятных последствиях; которые имело в Коринфе строгое послание, он решил отправить Тита с новой миссией в Коринф и вручил ему наше 2 Кор. Это с несомненностью вытекает из отрывка [2Кор. 8:16–24](#). Совершенно ясно, что в нем Апостол рекомендует подателя послания, а формы прошедшего совершенного (ср. стт. 17, 18–22) надо понимать в смысле аористов эпистолярных. Древний человек, когда посылал письмо, становился на точку зрения получателя. Для получателя в тот момент, когда он читал письмо, действия отправителя, которые он совершал, посылая письмо, были уж в прошлом. 2 Кор. имело своей целью закрепить тот благоприятный перелом в настроении Коринфян, который был достигнут строгим посланием. Поэтому главная часть послания (глл. 1–9), очевидно, обращенная к Коринфской Церкви в целом, отличается мягкостью тона. В ней звучит горячая любовь Апостола к изменявшей ему Церкви (ср., напр., 6:11–13; 7:3–4). В эту часть входят и две главы (8–9), посвященные вопросу о сборе в пользу Иерусалимской Матери-Церкви. Мы не можем отрешиться от впечатления, что Павел придавал особое значение привлечению Коринфской Церкви к большому общецерковному начинанию. С другой стороны, в глл. 10–13 звучат строгие ноты (ср. 10:1–2, 6; 12:20–21; 13:1–2, 10 и др.). Строгость не исключает и любви (ср. 11:2; 12:14, 15 и др.). Но можно думать, что в общине, которая возвращалась на путь добра, агитаторы еще продолжали свою разрушительную работу, и предостережение глл. 10–13 направлено против них. Весьма вероятно, что и 2 Кор. не достигло своей цели, как ее не достигло 2 Кор. Как уже было указано, возмущение Иудеев против ап. Павла, имевшее место в Элладе и отмеченное в [Деян. 20:3](#), могло быть последствием той же иудейской агитации. Если это предположение правильно, мы вынуждены заключить, что замирение, достигнутое строгим посланием, было непрочным. 2 Кор. его не закрепило, а новое посещение ап. Павлом Коринфской Церкви окончилось для него новым огорчением. Впоследствии отношения были, вероятно, восстановлены (ср. [2Тим. 4:20](#)). Но остается под вопросом даже факт участия Коринфян в помощи Иерусалимской Церкви, того участия, которого Павел так упорно добивался. Нельзя не отметить, что в Деян. 20 представители Коринфской Церкви не упоминаются. Если свита Павла

состояла из делегатов Церквей, назначенных присутствовать при передаче денег, отсутствие Коринфян может быть показательным. Но каков бы ни был успех 2 Кор., Церковь имела достаточные основания дать ему место в священном каноне Нового Завета. Не говоря уже о том, что это очень личное послание содержит много данных о жизни ап. Павла и ценнейшие материалы для его характеристики, которые были использованы и нами, – Павел касается в нем и догматических вопросов чрезвычайной важности (ср., напр., гл. 3–5) и в целом раскрывает сущность апостольского служения, которое покоится на любви и осуществляется с властью.

Второе Послание к Коринфянам

Послание, как и 1 Кор., начинается с обращения (1:1–2) обычного типа. Наряду с именем Павла-Апостола стоит имя Тимофея-брата. Коринфяне знали Тимофея с первых же дней существования Коринфской Церкви (ср. [Деян. 18:5](#)). По всей вероятности, при составлении этого послания, как и многих других, он исполнял обязанности апостольского секретаря.

За обращением и во 2 Кор. следует благодарение (стт. 3–14). Апостол благодарит Бога за утешение в скорби. Утешение идет нисходящим путем. Бог утешает Апостола. Апостол утешает пасомых. Утешение пасомых есть участие в скорбях и утешении Апостола. Благодарение имеет очень общую форму: Павел не говорит, что было причиной той скорби, которую он переживал в Азии (ст. 8). Поскольку, однако, прекращение его скорби было связано с выявлением перед Коринфянами его истинного лица (стт. 12–14), можно думать, что он страдал из-за Коринфян. Это понимание получает подтверждение в дальнейшем.

В отрывке 1:15–2 Павел говорит об изменении своих первоначальных намерений. Вместо личного посещения, он отправил строгое послание. Это было изменением тактики. Но основание Павлова отношения к Коринфянам оставалось неизменным. Оно заложено в Боге, обетование Которого получило исполнение во Христе, и Который дал залог Духа в сердца наши (1:17–22). Павел прямо говорит о Св. Троице. А мысль о даре Св. Духа, который, как некий залог (5:5, [Ефес. 1:13–14](#)) или начаток (ср. [Римл. 8:23](#)), дается верующим уж теперь, в предвосхищении грядущей полноты, есть одна из излюбленных мыслей Павла. Если же он отказался от посещения Коринфа, то это объясняется его любовью к ним и сознанием, что в вере они устояли (в русском переводе: *тверды*).

Руководящее Павлом начало любви сказывается и в том, что он настаивает на прощении обидчика (2:5–11).

В 2Павел возвращается к теме страдания и утешения, которую он поставил во вступительном благодарении. Он дает подробности, которые показывают, на этот раз, со всей ясностью, в чем состояло его страдание, и что принесло ему утешение. Начинаясь с 2:12, этот отрывок 2 Кор. кончается с концом гл. 7. Но, сказав о той тревоге, которая томила его в Троеде, и с которой он перешел в Македонию (2:12–13), Павел прерывает свой рассказ благодарением Богу (стт. 14–17). Торжество Павла было достижением его апостольского служения, как дела Божия, карающего одних и спасающего других. Апостол останавливается на этой мысли. Он считает нужным показать читателям сущность апостольского служения, дать его догматические основания и сказать лично о себе, как носителе этого служения. Это тем более естественно, что и христианское бытие Коринфян есть дело Павла-Апостола (3:1–3). Конечно, в плане 2 Кор. большой отрывок 3:4–7:4 представляет собой отступление. В 7Павел поднимает нить, которую он обронил в 2:17, или даже еще раньше, в ст. 13. Но по содержанию догматическое учение [2Кор. 1](#) и слл. является важнейшей частью послания. Апостол касается в этом отрывке основных истин христианской веры.

Служение Апостола, возложенное на него Богом, есть служение, Нового Завета, который, как завет Духа, противопоставляется Ветхому Завету (3:4–6). Сущность Нового Завета, по противоположности Ветхому Завету, и раскрывается в гл. 3. Ветхий Завет был завет буквы, с которой была связана смерть (стт. 6–7). Апостол Павел, конечно, имеет в виду проклятие, тяготеющее над нарушителем закона (ср. [Гал. 3:10](#)). Ему было известно влечение ко греху, как нарушению закона, которое испытывал подзаконный человек, и которое вело его к смерти (ср. [Римл. 7:7–11](#)). Но даже служение смертоносным буквам было окружено славою, хотя и преходящею. Моисей носил на своем лице покрывало, чтобы сыны Израилевы не видели угасания славы, которая осиявала его, когда он сходил с горы. Тем более славно должно быть служение Нового Завета, как пребывающее служение Духа и оправдания ([2Кор. 3:7–13](#)). Но законодатель Моисей был и образом закона. Покрывало лежит и на законе, данном чрез Моисея, до тех пор, пока сыны Израилевы не обращаются ко Христу (стт. 14–16). Эта мысль – о раскрытии Ветхого Завета во Христе – говорит не только о противоположности двух Заветов, но и о их внутренней связи. Толкование ст. 17 представляет большие трудности. Оно должно считаться с контекстом, и потому понимать этот стих, вместе с

древними, как доказательство Божества Св. Духа, мы не имеем никаких оснований. Такое доказательство не входило в задачу ап. Павла. Из 1:17–22 мы уже вывели, что у него было ясное сознание догмата Св. Троицы (ср. еще 13: 13). Но в Зего мысль скорее всего обращалась к теснейшей связи, существующей в Св. Троице между Сыном Божьим (Господом) и Духом Святым. Библейская идея о явлении Христа Св. Духом была близка и Павлу (ср. 1Кор. 12и др.). Во всяком случае, утверждая сущность Нового Завета, как завета Духа, Павел видел действие Духа Господня, т. е. Духа Святого, в свободе (ст. 17б). Мы отметили в 1 Кор. (ср. 8:12, 10:23) то значение, которое Павел придавал свободе, как основанию христианской нравственности. С действом Духа Святого связано и наше возрастающее преобразование во славе по образу славы Господней (ст. 18). В этом – сущность Нового Завета.

В служении апостольском, которое Павел понимает, как служение Нового Завета, он различает две стороны: его внутреннюю сущность и ту оболочку, в которую она заключена. Это, в общих чертах, тема гл. 4 и 5. Внутреннее противопоставляется внешнему, как сокровище в глиняных сосудах (ср. 4:7). Через страдания тела Апостол участвует в смерти Иисуса и надеется на участие в Его Воскресении (4и слл.). Этот путь Апостола спасителен и для пасомых (4:12–15). С истлеванием внешнего человека происходит обновление внутреннего (4:16–18). Цель Апостола и есть облечение в небесное жилище, а не одно только совлечение земного; для достижения этой цели и дал ему Бог залог Духа (5:1–5). Сознанием этой цели определяется поведение Апостола, а, в сущности, и каждого христианина (5:6–10). Павел хочет, чтобы Коринфяне поняли его поведение (стт. 11–13). Новая мысль о любви Христовой, которая объемлет Апостола и в смерти Христовой соединяет всех (стт. 14–15), возвращает Павла к тому же противоположению, на котором он останавливался в гл. 4. Теперь это противоположение раскрывается для него, как противоположение новой твари во Христе всему тому древнему, которое прошло, и с которым было связано знание по плоти (стт. 16–17). В основании новой твари лежит примирение мира с Богом, ставшее возможным в силу искупительного подвига Христова. Служение примирения возложено на, Апостолов, которые, как посланники Христовы, зовут к примирению с Богом (стт. 18–20). Ст. 21 есть один из главных библейских текстов, на которых покоится учение о заместительном значении Страстей Христовых (ср. [Гал. 3:13](#)). Как носитель служения примирения, Павел и обращается к Коринфянам с словом наставления (6:1–7:4), ссылаясь при этом и на собственный пример

(ср. 6:3–10). Служение Павла было всегда служением Богу в правде. Оно протекало в страданиях, вольных и невольных, но и в непрестанной радости. При всей своей нищете, он многих обогащал. Призывая Коринфян к чистоте жизни и страху Божию, он хочет в своей любви к ним найти отклик в их сердцах. К этому же контексту относится и отрывок 6:14–7:1, которого мы касались выше. Предложенное в науке мнение, которое видит в нем осколок раннейшего послания ап. Павла к Коринфянам (ср. [1Кор. 5:9](#)), имеет точку опоры в видимом нарушении связи. Апостол возвращается в 7к мыслям 6:11–13, но объективных данных в пользу этого расчленения привести нельзя; и мы, в свое время, высказали мысль, что иудаистическая агитация, нарушив мирное течение церковной жизни в Коринфе, вызвала на поверхность и другие течения, в которых мы улавливаем элементы нарождающегося гностицизма.

В 7ап. Павел возвращается к мыслям гл. 2. Он говорит о том утешении, которое ему принесла встреча с Титом. Строгое послание имело успех. Коринфяне раскаялись в содеянном и оказали послушание Титу. Павел радуется, что может во всем положиться на них.

Гл. 8 и 9 посвящены специальному вопросу о сборе в пользу Иерусалимской Церкви. Апостол ставит Коринфянам в пример жертвенность Церквей Македонских, которые деятельным участием в сборе доказали свою любовь и к нему, Павлу (8:1–8), ссылается на пример жертвенного обнищания Самого Господа в Его искупительном подвиге (ст. 9) и на пользу, которую это усилие принесет самим Коринфянам (ст. 10). Он указывает на то, что помощь, которую он ждет от Коринфян, не должна превышать их достатка (стт. 11–15). Дело сбора он поручает Титу (ср. ст. 6) и двум другим братьям, как представителям Церквей (стт. 16–24). В одном из них (ст. 18) древние толкователи видели евангелиста Луку. Для отождествления его «благовествования» с нашим третьим Евангелием, мы не имеем никаких оснований: в то время оно еще и не было написано, а «Евангелием» называлось христианское благовестие в общем смысле. Однако, сопоставление 2 Кор. с Деян. (ср. форму 1 лица множественного числа в 20и слл.) делает вероятным, что Лука был в Македонии вместе с Павлом и на его пути в Элладу, и потому отождествление с ним брата 2Кор. 8представляется возможным и даже вероятным, несмотря на то, что соображения, выставленные древними, и не заслуживают нашего внимания. В гл. 9 Павел призывает Коринфян к щедрой помощи (ср. особенно стт. 6–11). В связи с тем, что было сказано в гл. 8, призыв к щедрости в гл. 9 уравнивает предложение Павла жертвовать по достатку: скудость не должна быть оправданием скупости. Для

жертвователей участие в сборе имеет то значение, что ведет к осуществлению общехристианского единства в молитве и любви (стт. 12–15). Единство христианского мира есть единство в Церкви иудеев и эллинов. Эту мысль ап. Павел считал особенно полезным внушать коринфским христианам, еще не до конца изжившим смуту, посеянную иудаистами.

Начиная с гл. 10, тон ап. Павла меняется: в нем слышится строгость. Он защищается против возводимых на него обвинений. Попытка некоторых ученых выделить гл. 10–13, как остаток строгого послания не встретила широкого сочувствия. Как уже было сказано, различие тона объясняется, по всей вероятности, тем, что в гл. 10–13 Павел преимущественно имеет в виду тех иудаистических агитаторов, которые еще продолжали свою разрушительную деятельность в Коринфе. Он, прежде всего, с властью ополчается на тех, которые говорят о нем, будто он поступает по плоти (10:1–6). Его задача во второй части послания есть автоапология. Его противники противопоставляли строгость его посланий и его слабость в личном общении (ст. 10: намек на строгое послание). Но, в отличие от противников, он имеет объективное основание для хвалы (10:12–17). Человек может хвалиться, если он владеет положительной ценностью. Положительные ценности не существуют вне Бога. Если ап. Павел хвалится теми ценностями, которыми он владеет, то речь идет о ценностях, в своем бытии восходящих к Богу. Недаром, в [Римл. 5](#) он облакает в форму троякой хвалы (ср. стт. 8, 3, 11) учение о благодати. В таком именно смысле ему принадлежит апостольская власть (ср. [2Кор. 10: 8](#)) и удел его служения, который назначил ему Бог. В любви своей к Коринфянам, противопоставляя себя своим противникам (11:1–15), Павел готов, как бы в неразумии и не в Господе, тоже похвалиться по плоти (стт. 16–18), правда, не внешними преимуществами, – он пользуется этим случаем, чтобы еще раз горько посмеяться над своими противниками (стт. 19–21а), – а трудами и лишениями своего служения (стт. 21б–32). Связанный с ветхозаветным прошлым не менее крепко, чем его противники, он имеет больше прав, чем они, именоваться Христовым служителем, потому что больше их страдал за Христа и трудился. Воспоминание о трудах приводит его к воспоминанию об откровениях. В 12:1–6 он говорит о человеке во Христе, который был восхищен до третьего неба (ст. 2), иначе говоря, в рай (ст. 3), где ему дано было слышать неизреченные глаголы. Апостол говорит в третьем лице, и, тем не менее, этим человеком он может похвалиться (ст. 5а). Если он и противопоставляет его себе, то в этом слышно то же противополжение внешнего и

внутреннего человека, о котором была речь в гл. 4. Павел, несомненно, говорит о себе. Как древние пророки (ср. [Ис. 1:1](#); 8:1; 7:1; [Иер. 1:2–3](#); [Иез. 1:1–2](#) и др.), он даже пытается датировать свой мистический опыт: «назад тому лет четырнадцать» (ст. 2). Он только не знает – и на этом настаивает (ср. стт. 2–3), – в теле или вне тела он его пережил. Но на откровениях он не задерживается и к хвале по плоти присовокупляет хвалу своими немощами, жалом, вонзенным в его плоть, ангелом сатаны, заушавшим его, чтобы он не превозносился (12:7–9). Истории толкования этого загадочного места мы касались в другой связи. Господь не внял молитве Апостола и не освободил его от этого страдания, потому не внял, что ему была дана благодать Божия, а сила Божия совершается в немощи. По этой причине, оказывается оправданной и хвала немощами (стт. 9–10). В «неразумии» своей хвалы, Павел видит, что он не ниже других Апостолов, и основанная им Коринфская Церковь не в худшем положении сравнительно с другими Церквями (стт. 11–13).

Собираясь в Коринф в третий раз, он идет, как отец (12:14–13:10). Отцом, в его отношении к детям, движет бескорыстная любовь. И Апостол обращает к ним последнее напоминание для того, чтобы ему не пришлось показывать свою силу. Он вспоминает огорчения, связанные с их последней встречей (12:20–21). Он надеется застать их сильными в добре и не иметь повода проявлять свою власть (13: 7–10).

Послание кончается заключением 13:11–13. Последнее слово послания, после призыва к молитве ст. 11 и приветов ст. 12, есть благословение ст. 13. Обычное в подписях Павловых посланий пожелание благодати содержит во 2 Кор. троичную формулу, получившую, благодаря своей точности, литургическое употребление, как на Востоке, так и на Западе.

Послание к Галатам

В свое время было отмечено, что в науке не существует согласного ответа на вопрос, кто такие были те Галаты, к которым ап. Павел обращался с посланием, нашедшим место в священном каноне Нового Завета. Между тем, от ответа, на этот вопрос зависит ответ и на другой вопрос: о времени и месте написания послания к Галатам. Число возможностей неизбежно сокращается, если мы отдаем предпочтение Северо-Галатийской теории, согласно которой Галатийские общины были основаны ап. Павлом, только во время его второго путешествия. Но

замечательно, что не только защитники Северо-Галатийской теории, но и большинство защитников Южно-Галатийской теории считают, что послание к Галатам было написано Апостолом в Македонии, в дни его третьего путешествия, на пути из Азии в Элладу (ср. [Деян. 20:1–2](#)), т. е. приблизительно тогда же, когда и 2 Кор. При этом ту несомненную близость, которая наблюдается между посланием к Галатам и посланием к Римлянам некоторые толкователи склонны объяснять тем, что оба послания были написаны в течение недолгого промежутка времени. Принимая во внимание, что послание к Римлянам было написано ап. Павлом в Элладе, естественно прийти к выводу, что послание к Галатам было написано незадолго до того, перед самым отбытием Апостола из Македонии в Элладу, иначе говоря, тогда, когда 2 Кор. было уже отправлено.

Целью ап. Павла в послании к Галатам была защита христианского благовестия против иудаистических агитаторов. Из указания Гал. 4 вытекает, что до составления послания к Галатам Апостол был в Галатии дважды. Греческое выражение: *в первый раз* употребляется для обозначения первого случая из двух. Можно думать, что первые симптомы нарушенного равновесия в жизни Галатийских Церквей обратили на себя его внимание при втором посещении. На них он, по всей вероятности, и ответил тем предостережением, на которое он ссылается в 1:9. Как и в Коринфе, брожение в Галатийских Церквях было вызвано агитацией иудаистов. Они и в Галатии старались поколебать авторитет ап. Павла, почему и вынудили его на автоапологию гл. 1–2. От самих Галат, которые, в громадном большинстве, были обращены ко Христу из язычества, они требовали соблюдения закона Моисеева (ср. 4:8–11) и, в первую очередь, закона обрезания (ср. 5:1–3; 6:12). Защищая свое апостольское достоинство, Павел, с еще большей силой, защищает свободу христиан из язычников от бремени иудейского закона (гл. 3–6).

Послание к Галатам было написано Апостолом в состоянии большого душевного волнения. Другие послания он поручал секретарям и только в конце сопровождал собственноручными приписками. Послание к Галатам было им написано все целиком от руки (6:18). Это, несомненно, свидетельствует о степени его личного участия в переживаниях Галатийских христиан. Они, по всей вероятности, причиняли ему не меньшее страдание, чем отпадение Коринфян.

В пространном и торжественном обращении [Гал. 1:1–5](#) Апостол резко подчеркивает противоположность Бога и грешного мира, – противоположность, которая лежит в основании искупительного подвига

Христовая. С особою силою настаивает Павел и на своем апостольском достоинстве, которое имеет божественное происхождение и было возложено на него помимо всякого человеческого посредства. Упоминание Воскресения в ст. 1 имеет, вероятно, глубокий смысл. Павел, по-видимому, хотел им показать, что он не только не ниже старших Апостолов, призванных Господом в дни Его общественного служения, но даже выше их, коль скоро его призвал Господь, уже вошедший в славу.

В отличие от других посланий, за обращением в Гал. не следует благодарение. Вместо благодарения, Павел с горечью говорит об отпадении Галат (1:6–9). Нашлись люди, вносящие смуту в их среду и «желающие прекратить благовествование Христово» (ст. 7). Агитация этих людей и побуждает Павла к защите своего апостольского достоинства, естественно принимающей историческую форму (1:10–11). Апостол доказывает два положения. Первое: его Евангелие – не человеческого происхождения. Это вытекает из того, что у него и не было случая научиться ему от людей, ни тогда, когда он был гонителем, ни в первые годы его жизни во Христе. Во время его первого, кратковременного пребывания в Иерусалиме, через три года по обращении, он встречался только с ограниченным кругом лиц (1:11–20). Но Павел не довольствуется этим указанием. Его служение, возложенное на него свыше, было признано Церковью. Это – второе положение (1:21–2). Он вспоминает радость, которою ответили Церкви Христовы в Иудее на его первые благовестнические труды (1:21–24). Формальное признание совершилось на Соборе. Мы отметили в свое время, что, несмотря на некоторое колебание в науке, мы имеем достаточное основание относить отрывок [Гал. 2:1–10](#) к Иерусалимскому Собору. На Соборе, не взирая на агитацию лжебратьев (ср. ст. 4), руководители Иерусалимской Церкви «не наложили на него ничего более» (ст. 6). Они не потребовали обрезания и от сопровождавшего его Тита, христианина языческого происхождения (ст. 3). Мало того, на Иерусалимском Соборе было проведено разделение сфер служения (стт. 7–10). Тем самым, члены Собора не только дали согласие на то, что ап. Павлом было уже сделано среди язычников, но признали и равноценность его апостольского служения. Однажды ап. Павлу пришлось выступить и против самого Петра (2:11–21). Об Антиохийском инциденте по существу речь была выше. В Гал. ап. Павлу было естественно на нем остановиться, так как он наглядно свидетельствовал о равенстве его и старших апостолов. Он был не только равен им. Были случаи, когда он был вернее истине Евангельской, чем они. Если в Иерусалиме на Соборе Павел отстоял против непримиримых иудаистов свободу христиан из язычников,

то поведение его в Антиохии показывает его убеждение, что иудеохристиане, несмотря на формальное решение Собора, были тоже принципиально свободны от закона. В науке существует спор, где кончается речь ап. Павла к ап. Петру в Антиохии, и где начинается догматическое учение Гал. Четкую грань провести, действительно, трудно. Вполне возможно, что весь отрывок 2:14б-21 представляет собою речь Павла, обращенную к Петру. Но и при таком понимании она представляет собой переход от исторической части Гал. к его догматической части. То противоречие, которое вскрылось в Антиохии, выражает основную догматическую тему Гал.: принципиальную противоположность закона и веры.

Она и развивается в гл. 3 и 4. Сложная аргументация ап. Павла может быть сведена к следующим основным положениям. Галаты получили Духа не через дела закона, а по вере (3:2–5). Павел, очевидно, имеет в виду дар Духа Святого, который, как некий залог или начаток, сообщается духу человеческому. В обладании залогом Св. Духа, дух человеческий господствует над плотью. В отпадении от благовестия Галаты поработили его плоти. Если они дают закону предпочтение перед верою, они должны знать, что закон бессилён принести оправдание (3:10–12): закон требует исполнения его мельчайших предписаний и навлекает проклятие на его нарушителя. Между тем, исполнение закона фактически невозможно. Закону, как началу оправдания, явившему свое бессилие, противопоставляется вера. Свое учение об оправдании верою ап. Павел начинает ссылкой на Авраама (3:6–9), особенно убедительную для тех, кто испытал на себе влияние иудаистических агитаторов. Праведность Авраама есть праведность от веры, почему и распространяется благословение Авраама и на верующих язычников. Обетование, данное Аврааму, есть обетование Духа. Оно исполняется во Христе по вере (ст. 14). Будучи дано Аврааму прежде дарования закона, оно не могло быть отменено законом (стт. 15–18). Тем самым, значение закона определяется, как значение временное (стт. 19–25). Преподанный чрез Ангелов рукою посредника, он представлял собою приспособление Бога к человеческой немощи, – такова, по всей вероятности, мысль ст. 20, вызвавшего множество толкований, – и имел своим последствием выявление греха: пред судом закона, грех стал преступлением (ст. 19а: правильный перевод был бы не «по причине преступлений», а «ради преступлений», ср. [Римл. 5:13–14, 20](#)). Временная функция закона есть функция педагогическая: закон – *детоводитель* ко Христу (ст. 24). Пришествие веры есть конец закона (стт. 23–25).

Положительное значение веры сказывается, во-первых, в том, что верующие по вере во Христа усыновляются Богу (стт. 26–28). Все человеческие различия стираются, и все верующие становятся одним человеком во Христе. В ст. 28 русский перевод: «вы одно во Христе», не отвечает подлиннику. Лучшие рукописи имеют *вы один человек*. Этот один человек есть Христос, Мы снова встречаемся с мыслью о Церкви, как Теле Христовом, которую мы отметили в 1 Кор. (ср. 10:17; 12:27). Это единство и создается верою, которая запечатлевается крещением ([Гал. 3:27](#)). Из сказанного вытекает сущность веры в понимании ап. Павла. Вере в его учении принадлежит главное место. Но было бы неправильным толкованием мысли Апостола видеть в «вере» одно только ее умозрительное содержание: обнимать веру, как «символ веры». Вера предполагает и «символ веры», но Павлове понимание веры гораздо шире. Для ап. Павла вера есть вся полнота духовной жизни. Вера выражается в стремлении того, кто верит, к совершенному единению с тем, в кого он верит. Поэтому с верою неразрывно связана любовь. Именно в таком понимании, вера во Христа есть начало христианского единства. Во-вторых, значение веры сказывается в том, что на верующем исполняются обетования, данные Аврааму, иначе говоря, верующий вступает в полноту наследственных прав сына (3:29–4:7). Ссылаясь на Авраама, ап. Павел и здесь, как и в других местах своих посланий (ср. гл. 4, [Римл. 4:9](#)), отдает дань своему раввинистическому прошлому и считается с иудейской полемикой. Но ему самому дорога мысль об усыновлении спасаемых Богу, в которой его учение о спасении достигает высшей полноты выражения (ср. еще [Римл. 8](#); Еф. 1 и др.). Очень вероятно, что в основании образа 4:1–2 лежат институты Римского права. Что же касается той зрелости, которую ап. Павел имеет при этом в виду, то она наступила в полноту времен, когда совершилось воплощение Сына Божия, для искупления подзаконных и усыновления нас Богу в благодатном даре Св. Духа. Отпадение Галатийских христиан в иудаизм есть, по существу, возвращение к тем стихиям мира, которым они служили в язычестве. Оно сводит на нет весь труд ап. Павла (4:8–11). Понятно поэтому то волнение, которым ап. Павел отзывается на происшедшее в Галатийских Церквях, и которое находит выражение в стт. 12–20. В плане послания этот отрывок, является отступлением, но он подчеркивает ту опасность, которую ап. Павел видит в отпадении Галат.

В 4 Павел возвращается к основной теме о законе и вере. Он уже не ограничивается чисто-педагогической функцией закона, но хочет показать, что истинная верность закону соблюдается именно в христианстве. В

посланиях ап. Павла отрывок [Гал. 4:21–31](#) относится к числу тех, которые кажутся особенно чуждыми современному читателю. Для уразумения его надо иметь в виду, во-первых, то, что объем закона в понимании ап. Павла не ограничивается одними только законоположениями Ветхого Завета, но распространяется на все его книги, и, во всяком случае, на Пятикнижие в его целом. Во-вторых, к закону, в таком его объеме, он применяет аллегорический метод, усвоение которого составляло часть полученного им раввинистического образования. Павел подвергает аллегорическому толкованию историю двух сыновей Авраама, как она дана в книге Бытия: один был от рабы, другой – от свободной. В аллегорическом толковании два сына Авраама выражают два завета, и гонение, воздвигнутое на Исаака, сына рабы, есть прообраз совершающегося ныне. Христиане – дети свободной, для них и остается уроком изгнание рабы и ее сына. Этот вывод есть основание практического учения Гал., которое начинается призывом к свободе, (5:1).

Практическому учению посвящен отрывок 5:1–6:10. Призыв к свободе сопровождается предостережением против обрезания (5:2–3). Обрезание есть символ, обязывающий к исполнению закона в полном его объеме. Между тем, Павел уже показал и неисполнимость закона и переходение его во Христе. Принципу закона, он противопоставляет во Христе новое основание нравственной жизни, для которой не существует ни обрезания, ни необрезания: это основание есть вера, действующая любовью (5:4–6). Мы уже отмечали, что в Павловом понимании веры, с нею неразрывно связана любовь. Новое отступление 5:7–12 показывает тревогу Апостола по поводу отпадения Галат. Он готов приравнять обрезание к оскотлению. С большою силою ал. Павел не мог выразить свое отрицательное отношение к обрезанию. Как мы уже напоминали, скопцам был закрыт доступ в общество Господне (Второзак., 23:1). Вера, действующая любовью, как основание нравственной жизни, есть та христианская свобода, к которой Апостол призывает своих учеников (ср. ст. 13а). Но, как и в 1 Кор. (6:12), человеку приходится ограничивать себя в пользовании своею свободою (стг. 13б, 15). Во-первых, свобода не должна быть поводом для угождения плоти. И, во-вторых, употребление свободы должно быть подчинено любви. Как и Сам Господь, ап. Павел видит в любви средоточие закона. Свою мысль об ограничении свободы он раскрывает, противопоставляя дела плоти и плод духа (5:16–6:5). Он знает борьбу духа и плоти, парализующую волю человека. Области духа противопоставляется область закона, который, тем самым, сближается с плотью. Что же касается духа, то, если это понятие и относится в гл. 5 к духу

человеческому, то духу человеческому сообщается дар Св. Духа, и сказанное о Св. Духе в гл. 3 и 4 здесь подразумевается. Заслуживает внимания, что о делах плоти Павел говорит во множественном числе (ст. 19), а о плоде духа – в единственном (ст. 22). Он явно противопоставляет дурной множественности греха единство духовной жизни. Он еще раз показывает в 6:2, что закон Христов сосредоточен в любви. Только в этом смысле он и может сочетать эти два понятия, взаимно исключающие друг друга. И, если никто не должен возлагать своего бремени, иначе говоря, своей ответственности, на другого (6:5), это не исключает того, что каждый должен был стараться помогать другому нести его бремя (ст. 2). И то, и другое вытекает из любви⁴⁰. Практическое учение Гал. заканчивается в 6:6–10 отдельными наставлениями, касающимися частных случаев и содержащими общее поощрение к добру.

Отрывок 6:11–18 есть заключение послания. Он начинается с повторного предостережения против обрезания (ст. 12–14), которое обещивается в своем значении, и которому противопоставляется новая тварь (ст. 15). В основании новой твари лежит Крест Христов, представляющий для Павла высшую ценность. В Собрание и необрезанию, как путям жизни, противопоставит путь веры, действующей любовью. Речь идет о жизни здешней. В бновая тварь есть понятие эсхатологическое, не путь, а цель пути. Конечно, и эсхатологическая цель предвосхищается уже в нынешнем веке: в 2 Кор. 5ап. Павел говорит о новой твари, как о некоей данности. Приемлющим его учение Апостол посылает свое благословение: им и Израилю Божия (ст. 16). Понятие Израиля Божия понимается двояким образом: одни толкователи видят в нем спасшийся остаток Израиля (ср. [Римл. 11:1–5](#)). Другие – и таковых большинство – понимают его в смысле христианской Церкви, Израиля духовного, наследующего в духе обетования, данные в Ветхом Завете Израилю по плоти. Это последнее понимание заслуживает предпочтения, как отвечающее общему контексту послания (ср. 4:28). В ст. 17 Павел снова возвращается к мысли о Кресте (ср. ст. 12–14). Он говорит о своем участии в Страстях Христовых. История Римско-католической святости дала толкование этих слов в опыте стигмат. В Православной Церкви каждый монах носит их начертание на своем монашеском парамане. Переходя от Креста к новой твари и возвращаясь от новой твари к язвам Господа Иисуса, Павел, тем самым, выражал свое убеждение в явлении славы чрез Крест. Мы видели в самом построении 1 Кор. путь от Креста (гл. 1–2) к славе Воскресения (гл. 15), и во 2 Кор. участие Апостола в Страстях и Воскресении Христовом (гл. 4). Мы не должны забывать, что и

Гал., кончающееся словом о Кресте (6:12–14, 17), начинается с упоминания о Воскресении (1:1).

Мы не знаем, достигло ли Гал. своей цели. Как мы уже видели, даже упоминание Галатии в [2Тим. 4:10](#), может быть, относится не к Галатии, а к Галлии. Не могут повториться в наше время и те исторические условия, которые заставили ап. Павла написать Гал. Нельзя себе представить, чтобы сейчас кто-либо мог призывать христиан к исполнению иудейского закона, в частности, к наложению на себя ига обрезания. Но законничество наблюдается нередко и в христианстве, как его искажение, вызываемое человеческою немощью и малодушием, и Гал. остается на все времена «благовестием христианской свободы», как его назвал русский исследователь Н. Н. Глубоковский.

Послание к Римлянам

Послание к Римлянам было написано ап. Павлом в дни его третьего путешествия, во время – по всей вероятности, к концу – его трехмесячного пребывания в Элладе. Это вытекает из сопоставления указания Деян. 20с отдельными указаниями Римл. (16и др.). Мы имели повод касаться некоторых из них, когда говорили о третьем путешествии ап. Павла. Мы знаем и то, что Римская Церковь Апостолу Павлу в это время еще не была известна, но вера Римских христиан уже возвещалась во всем мире ([Римл. 1:8](#). ср. еще 15о духовном состоянии Римлян).

Тем, что ап. Павел отправлял послание к Римлянам, не будучи с ними знаком лично, объясняются главные особенности послания. В отличие от посланий к Коринфянам, Павел не касается фактов жизни Римской Церкви. Мы видели, что даже предостережение 16:17–20 может быть понимаемо не как отклик на события, происходящие в Риме, а как отражение тяжелых переживаний самого Апостола, – по всей вероятности, в Коринфе (ср. [Деян. 20:3](#)). Но и о себе ап. Павел сообщает немного. В гл. 15 он только потому и говорит о предстоящем ему путешествии в Испанию, что на пути в Испанию он намеревается заехать в Рим (стт. 22–24, 28–29), и упоминает производимый им сбор в пользу Иерусалимской Церкви для того, чтобы привлечь к молитвенному участию в этом сборе и Римлян (15:25–27, 30–32).

С тем большими подробностями останавливается ап. Павел на содержании своего благовестия. Он облакает в письменную форму то, что в основанных им Церквях было предметом его устной проповеди. От

других посланий ап. Павла Римл. отличается не только скудостью личных подробностей, но и систематическим изложением учения. Система Римл. построена под углом зрения злободневной в то время иудейской проблемы. Этим объясняются многочисленные точки соприкосновения между Римл. и Гал. Подобно Ефес. и Колосс., или 1 Тим. и Тит., эти два послания можно определить, как парные послания. Предлагая христианское учение в систематическом обзоре, Апостол Павел стремился к определенной цели. В дни своего третьего путешествия он был озабочен единством христианского мира. Обращаясь к Римской Церкви, он рассчитывал привлечь к этому единству и ее. Возможно, что его планы простирались и дальше. Павел думал о благовестии в Испании. С привлечением Рима к единству христианского мира, он, может быть, надеялся найти в Римской Церкви ту прочную базу, которая ему была нужна для благовестнических трудов на Западе.

Обращение Римл. отличается особою пространностью (1:1–7). Подчеркнув свое апостольское достоинство, Павел обращается к Римлянам по праву своего служения у язычников. Зная, о чем он будет писать, Павел с первых же слов полагает ударение на вере (ст. 5) и отмечает ветхозаветное основание Христианского благовестия (стт. 2–3). Благодарение, которое следует за обращением (1:8–17), Павел возносит о преуспейнии Римлян в вере, вызывающем с его стороны желание личного общения. Личное общение, как утешение общию верою (ст. 12), есть, неизбежно, общение, в благовествовании. Содержание благовествования и предпосылается в послании. Его основные мысли Апостол формулирует в стихах 16–17. Во-первых, спасение понимается, как откровение правды Божией. В понятии правды Божией ап. Павел мыслит и в послании раскрывает два момента. Объективно, правда Божия есть та полнота нравственного добра, которая присуща Богу. Бог есть носитель правды, как высшего идеала добра. Но к правде Божией дано приобщаться и человеку. Начало этого приобщения есть оправдание. Оправдание есть черта, у которой кончается греховное прошлое человека. Человек освобождается от ответственности за грех, он объявляется правым перед Богом. По слову [Римл. 3:26](#), Бог есть праведный и оправдывающий. Поскольку, однако, идеал правды есть правда Божия, одно оправдание еще не означает приобщения к правде Божией. За гранью оправдания начинается путь восхождения: непрерывное возрастание оправданного в стремлении к пределу правды Божией. Во-вторых, начало спасения в смысле приобщения человека к правде Божией есть вера. Павлово понятие веры было разъяснено выше. Римл. тем и приближается к Гал., что его основная

догматическая тема, во всяком случае, в гл. 1–4, есть спасение верою. Мы уже отметили ударение на вере в обращении (ст. 5, ср. еще ст. 8). В стт. 16–17 оно подчеркнуто с особою силою и подкреплено текстом из пророка Аввакума. Но если приобщение к правде Божией, поставленное в зависимость от веры, должно быть понимаемо, как процесс деятельного восхождения, – то и вера имеет разные степени: Павел говорит о возрастании веры. Из слов Апостола вытекает, что мера откровения правды Божией находится в прямой зависимости от возрастания веры. И, наконец, последнее: путь спасения по вере открыт каждому. В представлении иудеев, а, значит, и Павла, род человеческий делился на две части: на иудеев и на эллинов. Спасение по вере объемлет и иудеев, и эллинов. Павел провозглашает абсолютный универсализм спасения. Но преимущество – по силе непреложных обетований Божиих – имеют иудеи (ст. 16). Правда, с преимуществом спасения связано и преимущество ответственности. Иудеям принадлежит первенство в наследовании спасения, но они и первые несут наказание за зло (ср. 2:9–10). Мысли, намеченные в стт. 16–17, получают развитие в послании.

Первая – догматическая – часть послания (1:18–4) доказывает положение об оправдании верою. Павел отправляется от факта всеобщности греха (1:18–3:20). Он, прежде всего, показывает, что ответственность за грех несут и язычники (1:18–32). В естественном откровении им было дано познание Бога, которым они пренебрегли. Те страшные грехи, – и в том числе и в первую очередь грехи против естества, – в которые они впали, были попущены Богом в наказание. Но сила греха господствует и над иудеями (2–3:20), Павел признает непреложные преимущества иудеев, покоящиеся на нерушимом слове Божиим. Но под властью греха эти непреложные преимущества оказались бездейственными. Положение иудеев, имеющих закон, не отличается от положения язычников, не имеющих закона. Грех иудеев являет бессилие закона, то самое бессилие, на котором Павел настаивает и в Гал. Закон не дает оправдания.

Из факта всеобщности греха Апостол делает вывод, что и путь оправдания должен быть общий для всех. Этот общий путь есть путь веры. Отрывок 3:21–31, в котором этот тезис развивается, есть центральный догматический отрывок в первой части послания. Мысли ап. Павла могут быть сведены к следующим основным положениям. Первое: в основании спасения лежит объективный момент: явление благодати Божией в искупительном подвиге Христовом (ср. стт. 24–25). Но к этому объективному факту – и тут мы переходим ко второму положению –

человек приобщается верою (ср. ст. 22 и др.). Человек верою приемлет благодать. В богословии ап. Павла понятие веры соотносительно с понятием благодати. Благодать, по самому своему существу, есть дар, благой дар (ср. ст. 24: *даром*). С своей стороны, и вера противопоставляется делам закона. Где вера, там нет места для юридического принципа: Бог по благодати дает. Человек по вере принимает: принимает, отдаваясь в вере Богу. И, наконец, третье положение: спасение, как усвоение благодати верою, есть явление правды Божией (ср. стт. 21–22, 24–26, 28, 30). Правда Божия является в тех двух ее аспектах, о которых была речь выше. Комментируя 1:16–17, мы предвосхитили учение 3:26. Но в гл. 3 ударение лежит не на объективной стороне, не на явлении правды Божией, как высшего идеала добра, а на приобщении в правде Божией человека, в частности, на оправдании (ср. стт. 24–28, 30). Позволительно, однако, утверждать, что Апостол думал при этом и об откровении правды Божией, как некоей объективной реальности. В ст. 23 он говорит о лишении славы Божией, как общем для всех следствии греха. Под славою Божиею большинство толкователей понимают ту светоносную славу Божию, которую, по иудейскому представлению, Адам имел до грехопадения (ср. в [2Кор. 3:7–13](#) о славе Моисея). Оправдание, как изглаждение греха, предполагает восстановление утраченной славы. Оно совершится в полноте в жизни будущего века, но начало ему полагается уже ныне, как некое самооткровение Божие в человеке. Это самооткровение Божие и есть явление объективной реальности в оправдании человека.

Вера, как начало оправдания, противопоставляется закону. Оправдание дается даром, по благодати, без закона (ст. 21 ср. 28; русский перевод: *независимо от закона*). Но Павел, как и в Гал., не думает уничтожать закона верою: он его утверждает (ст. 31). В Гал. за законом признается функция педагогическая и преобразовательная. С этих же двух сторон ап. Павел подходит к закону и в Римл. Он потому и не видит другого пути оправдания, кроме веры, что законом всего лишь познается грех (ст. 20). О познании греха законом он будет говорить и дальше в гл. 7. Закон дает объективную норму, которая позволяет судить о наличии греха. С другой стороны, закон и пророки свидетельствуют о правде Божией (ст. 21). В этом случае закон понимается, как и в [Гал. 4](#), в смысле Ветхого Завета в целом. Неизбежность этого понимания доказывается тем, что, наряду с законом, упоминаются пророки. В гл. 4, развивая мысль 3:31, Апостол сосредоточивает на законе исключительное внимание. Как и в Гал. (глл. 3, 4), он останавливается на примере Авраама. Он видит перед собою иудейского оппонента – по всей вероятности, воображаемого – и

ему отвечает. Это – его обычный прием в Римл. Мы встречаемся с ним в гл. 3 (ср. стт. 1–9) и снова в гл. 6 (ср. стт. 1–15). Для иудеев Авраам был классическим примером оправдания делами закона. Между тем, даже обрезание, в котором можно видеть дело закона, он получил только впоследствии, как некий знак, которым запечатлевалась его праведность по вере, а не по делам закона. И потому ап. Павел возводит к Аврааму, как некоему общему родоначальнику, всех без исключения верующих, как в необрезании, так и в обрезании (ср. стт. 11–12). Обетования, данные Аврааму, и семени его, основаны на праведности веры, а не на законе (ср. стт. 13 и слл.). Содержание обетования и составляет предмет его веры. Обетования были связаны с зачатием Исаака от отца, достигшего почти столетнего возраста (ст. 19). Тем самым, вера Авраама оказывается верою в животворящую силу Божию и, как таковая, – прообразом христианской веры в Воскресение Господа Иисуса Христа (стт. 23–25).

В обычном построении посланий ап. Павла, пример которого мы уже имели в Гал. (ср. еще Ефес., Колосс.), за первую часть, содержащей изложение догматического учения, следует вторая, посвященная вопросам практическим. Этому общему типу подчинено построение и Римл. Но, изложив учение об оправдании верою (1:18–4), Павел не тотчас переходит к практическим наставлениям, а сосредоточивает свое внимание на предпосылках христианской нравственности (глл. 5–8). Что этот большой отдел имеет значение перехода от учения догматического к учению практическому, ясно из того призыва, с которого он начинается. В русском переводе звучит: «...оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом». Но в лучших рукописях греческого текста стоит не изъявительное наклонение, а сослагательное – *да имеем*. Павел считается с фактом оправдания верою. Грешное прошлое зачеркнуто. Но остается долгий путь возрастания в праведности. На этот путь Павел и зовет верующих и, в первую очередь, самого себя.

Нравственное поведение христианина основано на том даре благодати, к которому мы имеем доступ по вере (ст. 2а). Сущность этого благодатного дара ап. Павел выражает в форме троякой хвалы (ср. стт. 2б, 3–5 и слл., 11 и слл.). В свое время было указано, что в богословской терминологии ап. Павла понятие хвалы предполагает обладание некоей положительной ценностью. Всякая положительная ценность есть ценность в Боге. Облекая учение о благодати в форму троякой хвалы, Павел хочет показать, что дар благодати, исходящий свыше, делает верующего обладателем положительной ценности. Эта ценность есть, прежде всего, надежда на славу Божию (ст. 2б). Понятие славы возвращает

нас к 3:23: надежда должна получить исполнение в жизни будущего века.

Вторая хвала есть хвала, скорбями (стт. 3–5). Для ап. Павла в скорбях заключена положительная ценность потому, что скорби, воспитывая терпение и опытность, тоже приводят к надежде. Тем самым, вторая хвала совпадает с первой хвалой. Мы не имеем основания понимать надежду ст. 5 иначе, как надежду славы ст. 2. Но в ст. 5 надежда утверждается на любви, которая «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам». О действовании Духа Святого ап. Павел писал и в Гал., а о залоге Духа – в 2 Кор. Перфектная форма *излилась* говорит о неотъемлемом даре. В [Римл. 5](#) Павел видит доказательство любви Божией в искупительной смерти Христовой (стт. 6–10). Но, если спасительным средством была смерть Сына Божия, то полноту спасения Апостол ожидает от нашей жизни со Христом. *Жизнью Его* выражает мистическую реальность: участие верующего в жизни Прославленного Господа. Но Апостол не только исповедует в благодати непосредственную надежду, в которой его укрепляют и скорби, выпадающие на его долю. Он хвалится Самим «Богом чрез Господа Иисуса Христа» (ст. 11). Эта третья хвала есть свидетельство неразрывной связи, которая соединяет его с Богом, по силе искупительного подвига Христова. Он обосновывает свою мысль в стт. 12–21. Как и в [1Кор. 15](#), Павел противопоставляет двух Адамов: первого, которым вошел грех, и второго, Который принес благодать. Мысль о праотце Адаме, как о началоположнике человеческого греха и виновнике смерти, вытекает из ст. 12, каково бы ни было значение приводимых в послании слов. Значат ли они «в котором», т.е. в Адаме, или «потому что»⁴¹, они, во всяком случае, выражают мысль, что в человеческом роде грех и смерть пошли от Адама. Первое толкование вычитывает в ст. 12 законченную теорию первородного греха, как соучастия потомков в грехе предков. Эта теория находится в согласии с Новозаветным учением в целом (ср., например, [Евр. 7:9–10](#)). Очень возможно, что Павел, говоря об Адаме, действительно думал о первородном грехе. Но даже если он о нем и не думал, его мысль в контексте отрывка ясна. Что грех действовал в роде человеческом и до Моисея, чрез которого был дарован закон, очевидно из того, что и в это время царствовала смерть, являющаяся наказанием за грех. Последствия греха Адама, который, как нарушение заповеди, был преступлением, распространялись на многих, не совершивших его преступления. С дарованием закона, грех стал преступлением, что означало его отягчение. Но единому началу греха, в лице Адама, противостоит преизобильный источник благодати, в лице Иисуса Христа. Ответом на умножение греха, в связи с дарованием закона,

и было преизобильное излияние благодати, утверждающей жизнь вечную чрез Господа нашего Иисуса Христа. Жизнь вечная и противопоставляется смерти, как последствию греха. Надежда на жизнь вечную, к которой приводит Апостола третья хвала, есть, таким образом, та же надежда славы, о которой он говорил в первой и во второй хвале. Надежда славы в скорбях и в отдании себя Богу и есть, для ап. Павла, основание христианской нравственности.

Но в 6 Апостол угадывает новое возражение иудейского оппонента. Если умножение греха вызвало преизобильное излияние благодати, не значит ли это, что мы должны искать греха для умножения благодати? На этот вопрос Павел отвечает решительным отрицанием. Толкуя христианское крещение, как крещение в смерть Христову, иначе говоря, как наше погребение со Христом, ап. Павел считает, что для греха принципиально не остается места (стт. 2–14). Участие в смерти Христовой предполагает и участие в Его воскресении. Апостол и здесь готов понимать наше воскресение со Христом буквально (стт. 8–9, ср. указание на славу Отца в ст. 4). Но ударение в гл. 6 эсхатологическое. И смерть и воскресение Павел толкует по преимуществу переносно, как нашу смерть греху и жизнь для Бога в послушании правде (ср. развитие этой последней мысли в стт. 15–25, в ответ на новое возражение иудейского оппонента). Правда, противопоставляемая греху, и есть та святость, которая венчается жизнью вечною во Христе Иисусе. Жизнь вечная, как дар Божий, противостоит смерти, возмездью за грех (стт. 22–23). Таким образом, отводя возражение иудейского оппонента, Павел существенно дополняет учение о благодати, как основании христианской нравственности: благодать есть стимул практического поведения верующего по ее внутренней противоположности греху. В гл. 7 Апостол возвращается к мысли о связи греха и закона, которой он касался раньше (5:20–21, ср. 3:20, [Гал. 3:19](#)). Мы имели случай отметить соотносительность Павловых понятий веры и благодати, а, с другой стороны, принципиальную противоположность веры и закона. Из гл. 6 вытекает, что домостроительство благодати заступило место домостроительству закона (ср. стт. 14–15). В гл. 7, еще раз отметив конец закона в смерти Христовой (стт. 1–4), Павел показывает, в чем состоит связь греха и закона (стт. 5–25). То, что Апостол пишет о психологии греха (ср. стт. 7–11), как влечения к запретному, о двух законах, которые борются в человеке, о власти тела, восстающего против ума (ср. стт. 22–25), отражает личный опыт пишущего, пережитый им в подзаконном состоянии, но знакомый и каждому христианину. Эта страница в Римл. принадлежит к самым

сильным словам, которые когда-либо были сказаны ап. Павлом. Она имеет, поистине, общечеловеческое значение. В ст. 25б Павел подводит итог сказанному. Но ему предшествует победный клич, которым Апостол отвечает в ст. 25а на вопль раздвоенности (ст. 24). Спасение от раздвоенности – в благодати. В некоторых рукописях ст. 25а прямо говорится о благодати Божией. Но даже в лучшей форме текста, которая лежит в основании и русского перевода, мысль Павла, несомненно, о благодати. Греху, отягченному законом, противостоит благодать. Благодать и спасает человека от греха. Грех и благодать – несовместимы.

К учению о благодати, как основании христианской нравственности, принадлежит и гл. 8. В главе 8 ап. Павел осмысливает то раздвоение, о котором была речь в гл. 7, как борьбу духа и плоти. Смысл спасительного дела Христова и есть осуждение греха во плоти. Духу человеческому сообщается дар Св. Духа, который соединяет нас со Христом (ср. ст. 10). В Духе Святом преодолевается власть плоти, и верующий усыновляется Богу (стт. 1–16). Но в нынешней жизни мы имеем только начаток Духа (ст. 23). С обладанием начатком связано ожидание полноты. Мы уже имели случай сблизить «начаток» [Римл. 8:23](#) с «залогом» других посланий ап. Павла. Цель верующего есть приобщение к божественной славе (стт. 17–30). Это приобщение есть вступление со Христом в полноту наследственных прав Сына. Но условие вступления есть участие в страданиях Христовых. В отличие от гл. 6, слава, о которой здесь идет речь, есть слава будущего века, та самая, которую человек утратил чрез грехопадение (ср. 3:23). Она распространяется и на тело (ср. ст. 23), и на всю тварь, которая тоже участвует в человеческом страдании и порабощена тлением (стт. 19–22). В этой надежде, которая, как и в гл. 5, есть надежда славы, Павел старается утвердить читателей (стт. 24–30). Он указывает на помощь Духа (стт. 26–27), Который влагает в наши уста слова молитвы. Очень возможно, что в ст. 26 Павел имеет в виду дар языков. Но с особою силою он говорит о Божественном изволении спасения (стт. 28–30). Угодная Богу полнота спасения понимается и тут, как слава, при том, как слава, уже данная (ст. 30: *прославил*). Она дана в Божественном изволении спасения. Это свидетельство о Божественном изволении спасения не может быть основанием для учения о предопределении в Августино-Кальвиновском смысле, – однако, не потому, как обычно утверждается в учебных руководствах, что предопределение обусловлено предведением. Божественное предведение, уже включает момент избрания. Но учение о предопределении, как его формулировал бл. Августин и развил Кальвин, распространяет предопределение и на осуждение. В [Римл. 8](#) Павел говорит

только о спасении. Он знает и торжественно провозглашает, что Богу угодно спасение человека. Он ничего не говорит о предопределении осуждения. Гл. 8 заканчивается в ст. 31–39 славословием Божественной любви. Она проявилась в служении Сына Божия, и от любви Христовой (такова лучшая форма текста в ст. 35) верующего во Христа не может отлучить никакое страдание и никакая тварь. В таком понимании гл. 8 оказывается кульминационной точкой Римл., и при том его догматического учения. Учение о спасении не исчерпывается пониманием спасения в смысле оправдания верою, но в согласии с Гал. (3 и 4 гл.) и Ефес. (1:5) возвышается до провозглашения усыновления спасаемых Богу. Вступление сына в полноту наследственных прав есть эсхатологическое исполнение усыновления.

В плане Римл. было бы естественно ожидать, чтобы от славословия Божественной любви 8:31–39 Апостол перешел к практическому учению. В действительности, практическая часть послания начинается только с гл. 12, а гл. 9–11 посвящены философии истории: Павел отвечает в них на вопрос о судьбе Израиля. В плане послания эти три главы являются отступлением, – но читатель подготовлен к нему с первых же глав. Мы видели, что ап. Павел постоянно воображает себя в присутствии иудейского оппонента, и этому оппоненту отвечает. У него нет сомнения и в нерушимости Божественных обетований Израилю, и он открыто высказывает свое убеждение, что иудеи, сравнительно с эллинами, имеют преимущество в наследовании спасения, но и несут сугубую ответственность. Мало того, в славословии Божественной любви Павел исповедует, что никакая сила не может отлучить его от Христа (ср. 8:35–39). Между тем, в гл. 9, ставя иудейскую проблему во всей ее остроте, он выражает готовность быть отлученным от Христа за братьев своих, сродников по плоти (ср. ст. 3). Употребленные им слова – в греческом подлиннике гл. 8 и гл. 9-не одни и те же, но мысль – одна. Замечательно, однако, что, выражая свою готовность быть отлученным от Христа ради иудеев, ап. Павел пользуется оборотом, который служит для передачи неисполнимого пожелания: он знает, что его желание не претворится в дело, – знает потому, что никто и ничто не может отлучить его от Христа.

Проблема поставлена с большою торжественностью в 9:1–5. Заключительные слова в этих стихах представляют и немалый догматический интерес. В той пунктуации греческого текста, которой держатся большинство толкователей, и которая лежит и в основании русского перевода, Павел исповедует со всей силой свою веру в божественное достоинство Иисуса Христа (ст. 5); он прямо называет Его

Богом. Основная мысль этих стихов состоит в подразумеваемом противополжении. Павел перечисляет преимущества Израильтян, как они вытекают из Ветхого Завета. Дальше этого перечисления он не идет. Но сущность проблемы заключается в молчаливом противополжении; бесспорным преимуществам и непреложным обетованиям противостоит факт отпадения. Этот факт Апостол старается осмыслить. Он подходит к нему с трех сторон. Три его ответа взаимно друг друга дополняют. Только в своей совокупности они выражают мысль Апостола. Изолировать какой-нибудь один из этих ответов и представлять его, как учение ап. Павла, значило бы не понять его мысль. Не останавливаясь на частностях, можно сказать, что в существующем делении на главы три ответа ап. Павла, вообще говоря, отвечают трем главам его философии истории.

Первый ответ на вопрос о судьбах Израиля (9) есть призыв к смирению (стт. 6–21). Апостол отправляется от Библии. Он ссылается на пример детей Авраама и на другой пример – еще более показательный: двух сыновей Исаака. Их судьба была решена Богом, независимо от их заслуг. И Павел устанавливает общий принцип: глина не может требовать отчета от горшечника, по какой причине он сделал из нее один сосуд для почетного употребления, другой – для низкого. Человек должен склониться перед неисповедимыми судьбами Божьими. Многие толкователи видели тут учение о предопределении. Действительно, в отличие от гл. 8, Апостол говорит в гл. 9 не только о Божественном изволении спасения. Он прямо допускает возможность различного назначения сосудов, вылепленных из одной глины. Но здесь-то и надо помнить, что ап. Павел дает на вопрос о судьбах иудейства не один ответ, а три, и что изолировать эти ответы невозможно. Во все времена церковной истории выведение из бесспорных положений логически безупречных следствий было тем путем, который приводил к зарождению ересей. Божественная истина доступна человеку только отчасти и с разных сторон. Сам ап. Павел этих последних следствий не выводил.

Его второй ответ на вопрос о судьбах Израиля есть обвинение самого Израиля. Это – тема гл. 10, но ап. Павел подходит к ней постепенно. В 9:22–24 он говорит о милости и долготерпении Божиим. После того, что было сказано в 1:18–30 всеобщности греха, должно быть ясно, что наказания заслуживали все. Его отсрочка была проявлением долготерпения, и спасение было возможно только по милости Божией. В частности, вина Израиля состояла в том, что он искал «закона праведности»... «не в вере, а в делах» (9:32). Он не уразумел, что «конец закона Христос к праведности всякого верующего» (10:4). Павел старается

показать, что учение об оправдании верою во Христа может быть выведено из Ветхого Завета (10:6–10). Как и во многих других случаях, он не дает точной цитаты (из Второзак. 30). Иудейские внебиблейские тексты доказывают, что те слова, на которые он ссылается, цитировались очень часто. Ссылка Павла в Римл. X есть не столько цитата, сколько комментарий: сказанное о законе он прилагает ко Христу. Свою мысль он подкрепляет другими ссылками (стт. 11, 13) и в ст. 17 высказывает общее положение: «вера – от слышания, а слышание – от слова о Христе» (такова лучшая форма текста). Слово о Христе было проповедано Израилю, но проповеданному слову Израиль не внял. Это и есть его грех, за который он несет наказание.

И, наконец, третий ответ (гл. 11). Постигшее Израиля отвечает промыслительному плану Божию. В промыслительный план Божий входило, прежде всего, спасение остатка, как это бывало и в Ветхом Завете (11:1–10). Оно отвечало обетованию и совершилось по благодати, и доказательством спасения остатка является спасение хотя бы самого Павла, израильтянина от колена Вениаминова. Но Павлу важнее другое. Падение Израиля было попущено Богом для спасения язычников (стт. 11–32). Он иллюстрирует свою мысль притчею о маслине. От благородного ствола были отломлены благородные ветви, и на их место привита ветвь от дикого ствола. Это – язычники на корне Израиля. Израиль отпал по неверию, язычники держатся верою. Но и Израиль спасется, если не пребудет в неверии. Ап. Павлу открыта тайна спасения всего Израиля, во исполнение обетований Божиих в Ветхом Завете: когда войдет полнота язычников, тогда наступит конец и ожесточению Израиля: отсеченные ветви будут вновь привиты к благородному стволу. Спасение всего Израиля, вслед за вхождением полноты язычников, является, для ап. Павла, выражением общего закона: «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (ст. 32). Славословием стт. 33–36, насыщенным цитатами из Ветхого Завета. Павел заключает свою философию истории. И его последнее слово (ст. 36): «все из Него, Им (буквально: чрез Него) и к Нему. Ему слава во веки. Аминь», повторяет мысль ст. 32. У читателя создается впечатление, что Апостол надеется на абсолютную полноту спасения, – полноту, которая распространится не только на коллективы, но и на отдельные составляющие их индивидуумы. Но эту мысль Павел не досказывает, как не досказывает ее ни один из Новозаветных писателей.

В 12ап. Павел, наконец, переходит к практическому учению. Он начинает его призывом стт. 1–2. Нравственное поведение христианина понимается, в своей противоположности веку сему, как жертва живая, т. е.,

как посвящение всей жизни Богу. Направляющим началом является воля Божия благая, угодная, совершенная. Этих качеств она требует от человека. Нравственная жертва человека начинается с обновления ума, которое распространяется и на тело. Мы вспоминаем мысли гл. 8 о грядущей полноте спасения, в которой тело будет тоже участвовать. Человек должен сознавать себя частью единого целого (стт. 3–8). Это единое целое, тело Христово (ст. 5), есть Церковь (ср. [1Кор. 12:27](#)), хотя термина «Церковь» Павел, в этой связи и не употребляет. Отдельные части этого целого соотносятся друг с другом, как члены тела. Различием благодатных даров определяется и различие служений, которые читатели послания и должны нести со всем усердием.

В 12 Апостол переходит к частностям. Он дает конкретные наставления, не думая о системе. Но все они объединены проникающим их духом любви. Они и поставлены под знак любви с первого же слова. В 13:1–7 Павел особо останавливается на обязанностях к властям. Павел был римский гражданин. Он ценил это звание (ср. Деян. 16и слл., 22и слл.). Мы помним, что он сам апеллировал к кесарю ([Деян. 25:11](#)). И Деесписатель Лука, его верный ученик, постоянно подчеркивал его лояльность по отношению к государственной власти (ср. [Деян. 17:6–9](#), [18:12–17](#) и др.). К такой же лояльности он призывает и своих римских читателей. Для ап. Павла носители власти – служители Божии. Время, когда ап. Павел писал Римл., несомненно, благоприятствовало такой оценке римской государственной власти. Это было в начале правления Нерона (Quinquennium Neronis), когда императорская власть стояла на достаточной высоте. К концу века положение переменилось. Для Тайнозрителя в Апокалипсисе, Рим есть Вавилон, великая блудница (гл. 17), и память о Нероне дает материал для образа Зверя (13:18, 17:8–11). Но и в эпоху начавшихся гонений, ап. Петр призывал христиан оказывать послушание носителям власти (1Петр. 2и слл.). Христианство никогда не призывало к политической или социальной революции. В 13:8–14 Павел подводит итог тем наставлениям, которые составляют первый отдел практического учения Римл. Он говорит о стимуле нравственного поведения, и опять особое ударение полагает на любви (стт. 8–10). Ст. 10 почти буквально повторяет [Гал. 5:14](#).

Второй отдел в практическом учении Римл. всецело посвящен вопросу о немощных в вере (14–15:13). Явление, которое ап. Павел имеет в виду, до известной степени параллельно тому, которому посвящен отрывок [1Кор. 8–10](#). Но идоложертвенное не упоминается. Отдельные члены Римской Церкви – немощные в вере, как их называет ап. Павел, – налагали

на себя разные ограничения, преимущественно пищевые. Мы этого вопроса уже касались и высказали соображения, что с элементами иудейскими могли войти в сложное соприкосновение элементы языческие. В таком случае, мы имели бы дело с первыми проявлениями иудаистического гносиса. Как бы то ни было, практическое решение, которое предлагает ап. Павел, совпадает с тем, на котором он настаивает в 1 Кор. Его исходная точка есть свобода, которую он возводит, в согласии с общим учением Римл., к ее высшему догматическому основанию: вере. Он выражает этот общий принцип в отрицательной форме: «все, что не по вере, – грех» (ст. 23б). При этом ударение, переносится вовнутрь. Как и в Гал. (ср. 5:6; 6:15), внешнее – несущественно. «Царство Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (14:17). Но по любви к немощным сильные призываются, как и в 1 Кор., ограничивать себя в своей свободе. Это – главная тема отрывка, и последнее обоснование призыва есть ссылка на пример Христов, явленный Им в Его спасительном смирении (15:1–13).

Большой отрывок 15:14–16 гл. есть заключение послания. Как уже отмечалось, в гл. 15 Апостол говорит о своих личных планах: о предстоящем путешествии в Испанию и о своем намерении, на пути в Испанию, посетить, наконец, и Рим. Говорит он и о производимом им сборе в пользу Иерусалимской Церкви, надеясь на духовное участие в этом деле и Римлян. Глава 16 начинается с рекомендации Фивы, по всем данным, подательницы послания, и содержит очень многочисленные приветы, в первую очередь, членам Римской Церкви (стт. 3–16а). Мы судили по тем именам, которые ап. Павел называет, о составе Римской Церкви и пользовались этим материалом для построения гипотезы о ее происхождении. В ст. 16б он посылает привет от всех Церквей Христовых. Возможно, что с ним были в это время те представители Церквей (ср. [Деян. 20:4](#)), через которых должен был осуществиться контроль жертвователей над расходом собранных сумм (ср. [2Кор. 8:18–21](#)). Нельзя не отметить, что некоторые из имен стт. 21–23 встречаются и в списке [Деян. 20:4](#). Но члены Коринфской Церкви, Гаий (ср. [1Кор. 1:14](#)), Ераст и Кварт, упоминаемые в ст. 23, в свиту Апостола, должно быть, не входили. Их упоминание объясняется тем, что ап. Павел писал Римл. в Ахаии. Из указания ст. 22 нужно заключить, что при составлении Римл. секретарем Павла был Тертий. Стт. 17–20, отделяющие общий привет ст. 16б от перечисления тех людей, от которых этот привет, по всей вероятности, исходил, представляют собою отступление. Мы уже имели случай на нем останавливаться. Вполне возможно, что оно вызвано не

сведениями, полученными ап. Павлом о Римской Церкви, а горестными переживаниями самого Апостола в Коринфе.

В критических изданиях Римл. обыкновенно кончается пространным славословием, которое в русском переводе стоит в конце гл. 14 (стт. 24–26). Рукописные данные не дают бесспорного основания для установления его места. Переписчику было бы, по-видимому, естественно перенести славословие из гл. 14 в гл. 16, а не наоборот. Он мог бы думать, что исправляет ошибку своих предшественников и восстанавливает мысль Апостола. Нельзя не признать, что в конце гл. 14 славословие оказывается вполне уместным, как молитва Апостола об укреплении немощных. С другой стороны, в построении послания славословие было бы на своем месте и в конце послания и было бы лишним доказательством литературного искусства Тертия, достоинства которого, как секретаря, превозносятся современной критикой. Вопрос остается открытым.

Послания из Уз

Общие Сведения

Четыре послания ап. Павла: к Ефесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам и к Филимону, были написаны им в узах. Это ясно из повторных указаний на узы, которые встречаются в этих посланиях (ср. [Ефес. 3:1](#); 4:1; 6:20; Филипп. 1:7, 12–17; Колосс. 4:3, 10; 18; [Филим. 1:10, 13, 23](#)). Группа посланий из уз разделяется на две неравные части. Три послания: Ефес., Колосс. и Филим., были посланы одновременно. Колоссы находились неподалеку от Ефеса, и послание к Колоссянам было отправлено с тем же Тихиком (ср. 4:7–8), который был подателем и послания к Ефесянам (ср. 6:21–22). С другой стороны, вместе с Тихиком ехал Онисим (ср. [Кол. 4:9](#)), ради которого было написано послание к Филимону (ср. [Филим. 10](#) и сл.). Совпадают и другие имена, упоминаемые в этих двух посланиях. Таково имя Архиппа ([Кол. 4:17](#) и [Филим. 2](#)), и имена тех, кто поручил Павлу передать их привет Колоссянам (ср. 4:10, 12, 14) и Филимону (ср. ст. 23). Мы приходим к неизбежному выводу, что Филимон был членом Колосской Церкви. Что же касается послания к Филиппийцам, то его подателем был Епафродит (ср. 2:25–30, где аористы в стт. 25–28 должны быть понимаемы, как эпистолярные аористы). Географически, Филиппы в Македонии были отделены большим расстоянием от Ефеса и Колосс в Малой Азии.

О том, что все четыре послания были написаны ап. Павлом в узах, было сказано выше. Но своего местопребывания он не называет ни в одном послании. Между тем, после недолгого заключения в Иерусалиме, Павел провел больше двух лет узником в Кесарии (Деян. 24и слл.), а последнее слово Деян. (28:30–31) есть свидетельство о двухлетнем пребывании Апостола в римских узах. Спрашивается, к какому же моменту заключения ап. Павла относится составление посланий из уз, и не были ли написаны Филипп., с одной стороны, и прочие три послания, с другой стороны, не только в разное время, но и в разных местах? Во все времена преобладающим в науке мнением было, что все четыре послания были написаны в Риме. Тем не менее, отдельные голоса высказывались и высказываются в пользу Кесарии, – в частности, для послания к Филиппийцам: упоминание претории в Филипп. 1 сопоставляется с указанием [Деян. 23, 35](#): Павел содержался в Кесарии в Иродовой претории. Решающего значения этому сопоставлению придавать нельзя: слово «претория» может иметь разный смысл: в Деян. (как и в Евангелии, ср. Мк. 15и др.) оно обозначает резиденцию прокуратора, а в Филипп., по всей вероятности, – преторианскую гвардию. В самые последние годы была выдвинута новая теория, постулирующая узы ап. Павла в Ефесе во время его третьего путешествия. По мнению ее защитников, послания ап. Павла к Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам и Филимону были написаны им в Ефесских узах. В Деян. эти узы не упоминаются. Это одно еще не является возражением против упоминаемой нами теории: мы знаем, что повествование Деяписателя о третьем путешествии ап. Павла отличается пробелами, и если бы не отдельные намеки 2 Кор., трагедия, пережитая ап. Павлом в Коринфе, осталась бы нам неизвестной. Тем не менее, совокупность научных данных, которыми мы располагаем, говорит в пользу традиционного мнения о составлении посланий из уз в Риме. Эти данные следующие.

Во-первых, из Филипп. 1:25–26 и 2и Филим., 22 с несомненностью вытекает, что ап. Павел, отправляя эти послания, ожидал скорого освобождения. По свидетельству [Деян. 24–25](#), его заключение в Кесарии безнадежно затянулось. Не видя иного выхода, он апеллировал к Кесарю (25:11). В Риме ему и было естественно ожидать освобождения. Второе соображение: Онисим был обращен Павлом в узах (ср. [Филим. 10](#)). Онисим был раб, который сбежал от своего хозяина Филимона. Беглые рабы часто скрывались в Риме. Они бесследно исчезали в массе столичного пролетариата. И, наконец, последнее. Указание на узы в Филипп. 1мы понимали буквально и под преторией разумели Римскую

преторианскую гвардию. Это толкование заставляет думать о Риме. Правда, Иродова претория в Деян. 23 есть дворец, и если бы указания Филипп. 1 надо было толковать в этом же смысле, оно не было бы основанием в пользу написания послания в Риме. Равным образом, и указание Филипп. 4 на «Кесарев дом», которое надо понимать не в смысле императорской семьи, а, вероятно, в смысле императорской челяди, не обязательно относится к Риму: у Кесаря были рабы не только в Риме. Но первая мысль – о Риме. Два замечания: Филипп. 1 и 4:22, взятые вместе, взаимно друг друга подкрепляют. Приведенные основания представляются достаточными для того, чтобы считать все послания из уз написанными в Риме. Мы видим, что они относятся к Филипп, с одной стороны, и к Филим. с другой стороны, одновременно с которым были написаны Ефес. и Колосс. В каком порядке были написаны послания из уз, мы не знаем. Были ли сначала написаны Ефес., Колосс. и Филим., а затем Филипп., или наоборот, сказать трудно. В науке приводились основания в пользу того и другого порядка. Но этот вопрос не имеет большого значения. По внутренним особенностям, все четыре послания представляют собою одно целое.

Общею особенностью четырех посланий является не только упоминание, в каждом послании, уз, но и общее ударение на христологическом учении. В свое время будет показано, что даже личная записка к Филимону, в которой ап. Павел не имел повода касаться догматических тем, не представляет исключения из этого общего правила. Христологическое ударение посланий из уз объясняется условиями их написания: личный опыт ап. Павла встретился с объективными потребностями исторического момента. Как уже отмечалось, в страдании за Христа, ап. Павлу были открыты глубочайшие тайны веры, но этот новый опыт был дан ап. Павлу потому, что гностическим лжеучениям о Христе надо было противопоставить правое исповедание.

Особенности, общие для всех посланий из уз, не исключают своеобразия каждого послания.

Послание к Филиппийцам было отправлено ап. Павлом к одной из Македонских Церквей. Как уже было сказано, Македонские Церкви были связаны с ап. Павлом особенно тесными узами взаимной любви. И самой близкою к нему была именно Церковь Филиппийская. Неудивительно поэтому, что послание к Филиппийцам отличается очень личным характером. В еще большей мере, чем послания к Фессалоникийцам, оно является посланием общения. Оно богаче конкретно-историческим содержанием, чем остальные послания из уз, и потому их изучение удобно

начинать с послания к Филиппийцам, даже если оно и не было написано раньше других. Личный характер, которым оно отличается, не остался без влияния и на плане послания. Обычное деление посланий Павла на часть догматическую и часть практическую к нему неприменимо. Вообще план Филипп. стройностью не отличается.

С посланием к Колоссянам ап. Павел обращается к Церкви, которую он никогда не посещал (ср. [Кол. 2:1](#)). Колоссы были расположены во Фригии в долине Лика, в небольшом расстоянии от Лаодикии и Иераполя. Три Церкви долины Лика жили общею жизнью (ср. 2:1, 13, 15, 16), Они были основаны, по всей вероятности, в дни третьего путешествия ап. Павла, кем-либо из его учеников или местными людьми (ср. указание Епафраса в Кол. 1 и его повторное упоминание в 4:12), которые могли войти в соприкосновение с Апостолом в Ефесе.

Возникновение послания к Ефессянам выдвигает историческую проблему. Либеральные исследователи долго отказывались признать его подлинность. В настоящее время это отрицание слышится все реже и реже. Но встает другой вопрос: кто были первые читатели Ефес.? Дело в том, что Ефес., в ряду посланий ап. Павла, отличается наименее личным характером. В частности, в нем совершенно отсутствуют поименные приветия. Это представляется тем более неожиданным, что ап. Павел пробыл в Ефесе, в дни своего третьего путешествия, более трех лет, и его общение с Ефесской Церковью было самым тесным. С другой стороны, известны некоторые рукописи послания, которые не имеют слов *в Ефесе* в 1:1. Эта форма текста была известна и некоторым древним писателям. И наконец, в каноне посланий ап. Павла, которое принимал известный еретик Маркион, Ефес. не упоминается вовсе, зато упоминается послание к Лаодикийцам. Отсюда возникает мнение, что Ефес. было известно ему, как послание к Лаодикийцам. Это мнение едва ли основательно. Тем не менее, очень многие исследователи склонны считать Ефес. циркулярным, писанным не только к Церкви Ефесской, но и к другим Церквам. При таком решении проблемы Ефес., его традиционное надписание, как послания к *Ефессянам*, объяснялось бы тем, что все последующие копии были сделаны с экземпляра Ефесской Церкви. Но возможно и другое. Ефес. не вовсе лишено личного характера (ср. 1:15, 3и др.). Что же касается поименных приветствий, то они встречаются именно в тех посланиях ап. Павла, с которыми он обращается к Церквам, лично ему неизвестным, каковы, напр., Церковь Римская (ср. [Римл. 16](#)) или Церковь Колосская (ср. [Кол. 4:15](#)). Приветствуемые члены Церкви, знакомые Павлу лично, или понаслышке, были как бы живым мостом между ним и тою

Церковью, к которой они принадлежали. Приветствовать поименно всех членов Ефесской Церкви с которой у Павла было теснейшее личное общение, было фактически невозможно: список имен мог бы оказаться длиннее самого послания. Но Ефесская Церковь очень рано заняла влиятельное положение в Христианском мире и прежде всего в Азии. Послание, обращенное к Церкви Ефесской, не могло не стать тотчас же известным и другим Церквам в Азии. Строго говоря, все послания ап. Павла были циркулярными. Это вытекает, напр., из указания [Кол. 4:16](#). Апостол распоряжается, чтобы послание к Колоссянам было прочитано в Лаодикии, а послание к Лаодикийцам⁴² – в Колоссах. Послание, писанное к одной Церкви читалось и в других Церквах. Только таким образом и мог составиться сборник посланий ап. Павла и получить *общецерковное* значение. Если все послания ап. Павла были циркулярными, то послание, обращенное к Ефесской Церкви, не могло не быть им по преимуществу перед всеми другими. Это было неизбежным следствием того влияния, которым пользовалась Ефесская Церковь. Вполне допустимо, что на некоторых списках Ефес., обращавшихся среди других церквей, надпись «в Ефесе» и не было воспроизведено.

С Ефес. связан и другой вопрос. Ефес. не только по содержанию, но и по форме, обнаруживает теснейший параллелизм с Кол. Для многих критиков либерального направления, этот параллелизм был одним из оснований, которое заставляло их сомневаться в подлинности этих посланий: одного или даже обоих. Но трудность не надо преувеличивать. Колоссы находились в сфере влияния Ефеса, и ап. Павел, составляя это послание, имел в виду одну и ту же проблему: за положительным учением Ефес. мы улавливаем ту же полемику, которая составляет содержание Кол. При этом нельзя забывать, что оба послания были отправлены одновременно. Было бы неестественно, если бы, составляя одно за другим два послания и касаясь в них тех же вопросов, Апостол искал для второго новых формул, а не довольствовался теми, которые нашел его секретарь, когда писал первое.

Маленькое послание к Филимону, отправленное, как мы видели, тоже в Колоссы, отличается личным характером. Как таковое, оно и написано ап. Павлом от руки (ср. ст. 19). Апостол возвращает при нем Филимону сбежавшего от него раба Онисима, которого он, находясь в узах, обратил ко Христу. Но Церковь имела все основания дать этому посланию место в каноне священных книг. То решение частного случая, которое ап. Павел предлагает в этом послании, имеет глубокое принципиальное значение.

Послание к Филиппийцам

В обращении к Филипп. точно так же, как и в обращениях обоих Фесс., Павел не отмечает своего апостольского достоинства и не противопоставляет его рядовому положению Тимофея. Тем самым, с первых же слов послания подчеркивается его личный характер. Мало того: Павел и Тимофей обращаются ко «всем святым... с епископами и диаконами». Члены иерархии названы не на первом, а на втором месте. В официальном обращении порядок был бы обратный. Упоминание членов иерархии представляет интерес еще и потому, что оно ограничивается указанием епископов и диаконов с умолчанием пресвитеров. Но, по всей вероятности, умолчание пресвитеров объясняется неустановленностью терминологии. В Деян. 20 и 28 и в Тит. 1 и слл. термины «епископ» и «пресвитер» употребляются как синонимы и относятся к тому служению, за которым в историческом христианстве закрепилось наименование служения «пресвитерского». Этот вывод естественно распространяется и на Филипп. 1:1. Трудно допустить, чтобы в небольшой общине могло быть несколько епископов в нашем смысле слова.

За обращением следует вступительное благодарение о духовном преуспении Филиппийцев (1:3–7), переходящее в молитву о их дальнейшем возрастании (стт. 8–11). Возрастать, по мысли Павла, должна их любовь, и проявлений возрастания он ожидает «в познании и всяком чувстве» (ст. 9). Русское слово «чувство» есть перевод греческого αἰσθησις, и толкователи относят к практической стороне жизни. Преимущественный интерес представляет понятие «познания», выраженное греческим словом ἐπίγνωσις. Это слово, сравнительно редко встречающееся в ранних посланиях ап. Павла ([Римл. 1:28](#); 3:20, 10:2; напр., [1Кор. 13:12](#), становится, к концу его жизни, одним из самых употребительных терминов его богословия (ср. напр.. [Ефес. 1:17](#); 4:13, [Кол. 1:9–10](#); 2:2; [Филим. 6](#); [1Тим. 2:4](#); [2Тим. 2:25](#); 3:7; [Тит. 1:1](#); ср. [Евр. 10:26](#)). Как уже было указано, учение ап. Павла сосредоточивается, начиная с Римских уз, на темах христологии. К этому именно времени и относится употребление термина ἐπίγνωσις. Даже беглое обозрение тех мест, где этот термин встречается, не оставляет сомнения в том, что ап. Павел обозначает им познание высочайших истин веры. Вывод напрашивается. Пользуясь термином ἐπίγνωσις, ап. Павел применял его к познанию тех тайн христологии, на которых он останавливался с преимущественным вниманием в конце своего служения (ср., напр., [Кол. 2:2](#), [Ефес. 4:13](#)). В Филипп, возрастание «в познании и

всяком чувстве» связано с эсхатологической целью нашего земного пути: в ст. 10 Павел прямо говорит о «дне Христовом». Это показывает, вопреки распространенному в наше время мнению, напряженность эсхатологического ожидания ап. Павла и на закате его дней.

В 1:12–26 Павел говорит лично о себе. Он знает, что его узы «послужили к большему успеху благовествования», Он ему радуется, независимо от того, каковы были побуждения людей, которые ими воспользовались для проповеди. Перед собою он видит два пути: путь жизни и путь смерти. Он был бы рад смерти, как соединению со Христом, но он уверен, что для успеха пасомых и их радости в вере, он останется во плоти и пребудет с ними. Иными словами, он рассчитывает на освобождение. Мы уже имели случай сослаться на это место.

Отрывок 1:27–2 имеет значение призыва. Павел зовет своих читателей к стоянию в добре и, прежде всего, к полному единодушию и смирению друг перед другом среди тех страданий, которые выпадают на их долю. Наставления Апостола имеют и здесь эсхатологическое ударение (ср. 2:16: день Христов). Но наибольший интерес представляет обоснование. Призывая читателей к смирению, ап. Павел ставит им в пример смирение Христово (2:5–11). В плане послания эта ссылка имеет значение аргумента, которым подкрепляется призыв. Но по содержанию отрывок Филипп. 2:6–11 является одной из важнейших частей Нового Завета и одним из оснований догматического учения Церкви. В свое время было указано, что некоторые современные исследователи видят в отрывке Филипп. 2:6–11 древний литургический гимн, восходящий к первым дням Иерусалимской Церкви. При таком понимании он был древнее Филипп., и читателям послания мог бы быть известен раньше. Ссылаясь на него в Филипп., Павел подкреплял бы свой призыв словами священными и для его читателей. Общего признания это мнение, не получило в науке. Но каково бы ни было происхождение этого отрывка, его содержание остается неизменным. Он говорит о кенозисе (ст. 7), или уничижении Христовом.

В учении о кенозисе надо различать три части. Ап. Павел начинает с утверждения божественного достоинства Христова до Его воплощения (ст. 6). Вторая часть есть уничижение, или кенозис, в собственном смысле слова (стт. 7–8). Приняв образ человеческий, который есть «зрак раба», Христос дошел, в своем послушании Отцу, до подъятия смерти и, при том, поносной смерти на кресте. Этот предел послушания есть и предел уничижения, но за уничижением следует прославление. Это – третья часть учения о кенозисе (стт. 9–11). Прославление Христово выражается в даровании Ему от Бога имени, превыше всякого имени. Целью

прославления Христова остается слава Бога-Отца. Но пред именем Прославленного должна преклониться вся тварь. Какое это имя? Из ст. 10 можно было бы заключить, что это имя – Иисус. Но оно принадлежало воплощенному Сыну Божию и до прославления. В свое время мы вычитали имя Прославленного в ст. 11: Господь Иисус Христос. Этот вывод находится в полном согласии с греческим подлинником Филипп. Очень вероятно, что слова «Господь Иисус Христос» были бы торжественным возгласием исповедующего во славу Бога-Отца Имя Прославленного Богочеловека. Мы видели, что это же имя было, после чуда Пятидесятницы, и на устах Петра (ср. [Деян. 2:36](#)). В Православной Церкви отрывок Филипп. 2:5–11 вошел в богослужебное употребление, как одно из апостольских чтений на Литургии в Богородичные праздники. Пресв. Богородица в Филипп. не упоминается. Но уничижение Христово совершилось в Его воплощении, которому послужила Она. И если оно было проявлением Его послушания и смирения, то и путем, который привел Деву Марию к тайне безмужнего зачатия, было беспредельное смирение. ап. Павел ставит смирение Христово в пример своим читателям. Он не говорит о последствиях смирения. Но недосказанное подразумевается: следующие за Христом путем Его смирения должны вместе с Ним войти в славу. Этот же путь был и путь Богоматери: чрез смирение в славу.

В следующем отрывке: 2:19–30, Павел говорит о своих личных планах. Он намеревается вскоре послать в Филиппы своего возлюбленного ученика Тимофея, имя которого, вероятно, как секретаря, проставлено Павлом и в заголовке послания. Он это сделает, когда выяснится его, Павла, судьба (ст. 23). Вслед за Тимофеем Апостол и сам надеется придти в Филиппы (ст. 24). Послание вручается Филиппийцу Епафродиту, которого его собратья прислали к узнику Павлу, и который, приехав к нему, перенес тяжкую болезнь (стт. 25–30).

Осведомление о личных планах Апостола наводят читателя на мысль, что послание приближается к концу. Неудивительно поэтому, что в науке была высказана догадка, не является ли большой отрывок 3:1–4 интерполяцией позднейшего происхождения, хотя, быть может, и из другого тоже Павлова послания, в полном виде до нас не дошедшего. Эта догадка представляется слабо обоснованною, поскольку в истории Новозаветного текста Филипп. было известно во все времена не иначе, как в его теперешнем составе. С другой стороны, как уже было отмечено, отличаясь личным характером, оно и не обнаруживает большой строгости плана. Тем не менее, течение мысли Павла может быть восстановлено без

особого труда. В 2он звал своих читателей к радости, и этот же призыв звучит в 3:1. В современной науке Филипп, было названо посланием радости. Можно думать, что Апостол увидел то, что способно помешать радости, и, увидев, решил предостеречь своих читателей. Таким предостережением и является 3:2. Против кого оно направлено? Упоминание обрезания заставляет думать о иудейских агитаторах. К ним же, должно быть, относится и указание стт, 18–19. Только последнее значит «обрезание» в техническом смысле этого термина. Первое значит «отрезание» – иначе говоря, ап. Павел и здесь, как и в [Гал. 5:12](#), приравнивает обрезание к оскотлению. Истинное обрезание относится не к плоти, а к духу (ст. 3). Эти мысли ап. Павел высказывал и в Римл. (2:25–29). Отношению к обрезанию ап. Павел учит своих читателей на собственном примере. Ради Христа он отказался от всех Иудейских преимуществ по плоти (стт. 4–7), и даже больше, от всех преимуществ по человечеству вообще. И цель его отречения есть участие в Воскресении Христовом чрез соучастие в Его Страстях (стт. 8–11). Он договаривает тем самым недосказанное в учении о кенозисе 2:6–11. Он ждет в эсхатологическом свершении и преобразования тела нашего смирения в сообразии с прославленным телом Христовым (стт. 20–21). Филиппийцы должны подражать Павлу. Его путь последования за Христом должен быть и их путем.

Отрывок 4:2–23 представляет собой заключительную часть послания. Он начинается с личных указаний (стт. 2–3), вызванных, по всей вероятности, дошедшими до Апостола сведениями о недоразумениях между отдельными Филиппийскими христианами. Затем идут последние наставления (стт. 4–9), благодарность за помощь, которую Филиппийцы оказали узнику-Павлу (стт. 10–20), и наконец, последние приветы и благословение (стт. 21–23). Нашего внимания требуют отдельные частности: во-первых, упоминание добродетели в ст. 8, не имеющее параллели в других посланиях ап. Павла. Оно представляет интерес потому что термин *арети* был очень употребителен в языческой этике. Вполне возможно, что появление его в Филипп. надо понимать, как первый признак усвоения ап. Павлом терминологии языческой моральной философии. Как мы в свое время увидим, послания к Тимофею и Титу пестрят терминами стоической этики, которые оттоле получают право гражданства в христианстве. Стоицизм был философией широких народных масс в Римской империи. Очень вероятно, что ап. Павел и вошел с ними в теснейшее соприкосновение в Риме. Во-вторых, необходимо отметить, что ап. Павел принял от Филиппийских христиан материальную

помощь, оказанную ему через Епафродита (ср. ст. 18). Он принимал ее и раньше (ср. стт. 10, 15–16). Это исключение из общего правила жить своим трудом объясняется тою любовью, которая связывала Апостола и его Филиппийских учеников, да и в оказываемой ему помощи он ценил не столько материальную сторону, сколько внутреннюю, духовную (стт. 11–13, 17–18).

Послание к Колоссянам

Послание начинается с обращения обычного типа (1:1-3а), за которым следует вступительное благодарение о преуспевании Колосских христиан в вере и, особенно, в любви (стт. 3б-8). Как и в Филипп., Апостол переходит от благодарения к молитве о духовном возрастании своих читателей (1:9–23). Понятие ἐπίγνωσις относится здесь не только к познанию Бога (ст. 10), но и к познанию воли Божией (ст. 9), иначе говоря, оно касается не только умозрительной, но и практической стороны христианской жизни. В основании возрастания лежит благодарность Богу, призвавшему нас к спасению (ст. 12). Призвание Божие получило выражение в искупительном подвиге Сына Божия (ст. 13). Это сознание и заставляет ап. Павла сосредоточить свое внимание на темах христологии.

Христологическое учение Кол. дано в отрывке 1:15–20. Возлюбленный Сын Божий есть образ Бога невидимого (ст. 15а). Тем самым, так же, как и в Филипп. 2, ап. Павел свидетельствует о Божественном достоинстве Христовом. В русском переводе, во избежание неправильного понимания мысли ап. Павла «рожденный прежде всякой твари», а в ст. 18 – «первенец из мертвых». Но ап. Павел, конечно, не случайно употребил в обоих случаях одно и то же слово. Само собою разумеется, сопоставляя Христа с тварью, ап. Павел не думал зачислять и Его в тварь. В раввинистической письменности это же выражение применяется к Богу – но Бог, по самому существу своему, не есть тварь. Как Творец, Бог противостоит твари. Раввинистические параллели представляют интерес потому, что Павел был ученик раввинов. Павел думал здесь о том же богословском понятии, для выражения которого ап. Иоанн употребил в самом конце I века термин Логос (Слово). В Нем, чрез Него и для Него получило бытие все, что существует (ст. 16, ср. [Ин. 1:3](#)). Перечисляя ангельские чины, ап. Павел, без сомнения, имеет в мысли ересь Колосских лжеучителей. Но это всего лишь одна сторона. Мир не только получил во Христе свое бытие. Христос есть начало и новой твари

(ст. 18). Как и в [1Кор. 15:20](#), Воскресение Христово полагает начало общему воскресению. Церковь есть Его тело. Мысль 1Кор. 12получает здесь выражение в системе христологии. К христологическому учению относится и совершенное Христом искупление, смысл которого ап. Павел видит во всеобщем примирении (ст. 20). Это примирение распространяется и на Колосских христиан, но требует от них твердого стояния в вере и христианском уповании (стт. 21–23).

В отрывке 1:24–2ап. Павел говорит лично о себе. Его служение есть служение в страдании. Своим страданием он соучаствует в скорбях Христовых «за Тело Его, которое есть Церковь» (ст. 24). Он чувствует, что это соучастие в скорбях Христовых еще не достигло своей полноты. Но его служение в страдании имеет то значение, что через него открывается язычникам тайна Божия во Христе (стт. 25–39). Сказанное распространяется и на христиан в Колоссах и в Лаодикии (в лучших рукописях упоминание Иераполя в 2, 1 отсутствует), а равно и на всех тех, кто не видел лица ап. Павла во плоти (2:1–3). Это самосвидетельство имеет значение напоминания. Колоссянам грозит опасность быть прельщенными вкрадчивыми словами. Он хочет поддержать их в вере (стт. 4–7). О характере опасности мы узнаем из стт. 8 и слл.

Апостол предостерегает своих читателей против «философии» (2:8–23) имеет, по всем данным, значение техническое. Так, вероятно, Колосские еретики называли свое лжеучение. Сущность Колосской «философии» заключалась в неправильном учении об Ангелах. Это вытекает из прямого указания ст. 18, который представляет трудность для перевода, к тому же и дошел до нас в двух чтениях, между собою несогласных. Но какому бы из них мы ни отдали предпочтение, основной смысл стиха не вызывает сомнения: Апостол ставит на вид Колоссянам преувеличенное почитание Ангелов. Это же вытекает из противоположения ст. 8–10. Предание человеческое в Колосской «философии» поставляло на место Христа «стихии мира» (ст. 8), между тем, как Христос есть глава ангельских чинов («всякого начальства и власти», ст. 10). Смысл противоположения может быть только в том, что Колоссяне со «стихиями мира» в нашем смысле этого слова связывали Ангелов, и, воздавая им почитание, забывали о Христе. Таким образом, нарушалась религиозная перспектива, и Колосские христиане впадали в языческий натурализм. Эта особенность и позволяет видеть в Колосском лжеучении одно из ранних проявлений гностицизма. Но преувеличенное почитание Ангелов было связано и с соблюдением обрядового закона, по всем данным, иудейского происхождения. В ст. 16 упоминаются

«праздник, новомесячие и суббота». Из стт. 20–22 вытекает наличие пищевых ограничений. По отдельным намекам можно заключить, что ставился вопрос и об обрезании (ср. стт. 11, 13). Поэтому гностическое лжеучение Колоссян подходит под общую категорию иудаистического гносиса. В истории Иудеохристианства, иудаистический гносис представляет новую эпоху. Ап. Павел противопоставляет Колосской ереси положительное учение. Мы уже отметили, что он дает ангельским чинам место под главою, Христом. Это не исключает и отношения ангелов к стихиям мира. Новозаветное откровение знает Ангелов, связанных с отдельными стихиями мира (ср. Апок. 7:1; 19 и др.). Весь вопрос, так сказать, в богословской перспективе. Эту перспективу и устанавливает Кол., свидетельствуя о подчинении Ангелов Христу. Поскольку, однако, связь Ангелов со стихиями мира не исключается, христология Кол. приобретает характер космологический. Далее, возражая против лжеучения, ап. Павел полагает особое ударение на искупительном подвиге Христе и показывает, в чем состоит его значение (2:11–15): воскресши во Христе, мы получаем прощение грехов и освобождаемся от власти ангелов, карающих за неисполнение закона: такова, по всей вероятности, мысль ст. 15, вызвавшего много толкований. Во всяком случае – и это – третий момент положительного учения – для обрядового закона в Теле Христовом не остается места (2:16–23).

Отрывок 3:1–4 посвящен практическому учению. Построение Кол., в котором за частью догматической следует часть практическая, есть обычное построение посланий ап. Павла. В ожидании явления Христова, о котором ап. Павел продолжает думать с прежнею напряженностью, он призывает своих читателей, совлекаясь ветхого человека с его пороками, которые он называет земными членами, – облечься в нового во Христе (3:1–16). Новый человек не знает различия национального и религиозного прошлого, культурного уровня и социальной среды (ст. 11), и для него характерна нравственная жизнь под знаком любви (ст. 14) и благодарности Богу. Эта последняя мысль, вероятно, выражена в конце ст. 15 «дружелюбны» и в ст. 16 «во благодати». Указание на благодарность возвращает нас к мысли 1:12. В 3:17, Апостол переходит от общего призыва к нравственной жизни, составляющего содержание стт. 1–16, к различным формам христианской жизни, которая в благодарности Богу Отцу, должна быть всегда, посвящена Господу Иисусу. Он, вкратце, касается отношения между супругами (стт. 18–19) и между детьми и родителями (стт. 20–21), зато с подробностями останавливается на отношениях между рабами и господами (3:22–4:1). В параллельном месте

Ефес. (5:22–33) подробнее развито учение о союзе супружеском. Что же касается тех наставлений, с которыми Павел обращается к господам и рабам, – то эти последние были особенно нужны в Колоссах, куда, одновременно с Кол., возвращался беглый раб Филимона, Онисим. На этих наставлениях Павел по преимуществу и останавливается в Кол. И в Ефес. и в Кол. ап. Павел подходит к разным формам человеческих отношений под углом зрения послушания о Господе: жены повинуются мужьям, дети – родителям, рабы – господам. В 4:2–4, Павел призывает своих читателей к неустанной молитве, в частности и о нем, Павле, проходящем служение слова в узах. В стт. 5–6 он указывает им на важность ответственного отношения к внешним.

Отрывок 4:7–18 есть заключение послания. Предлагая осведомиться о нем у Тихика, подателя послания, и Онисима, который едет вместе с ним (стт. 7–9), Павел посылает приветы от своих сотрудников, трех Иудеев: Аристарха, Марка и Иисуса-Иуста, а также от Колоссянина Епафраса, Луки и Димаса (стт. 10–14), дает отдельные поручения (стт. 15–17) и делает заключительную приписку (ст. 18). Из ст. 14 мы узнаем, что Лука был по профессии врач, а на ст. 16 мы уже ссылались: из него вытекает, что ап. Павел был заинтересован в том, чтобы отдельные Церкви делились друг с другом теми посланиями, которые они от него получали. Послание к Лаодикийцам до нас не дошло. Упомянутый в ст. 17 Архипп, по всей вероятности, сын Филимона (ср. [Филим. 1–2](#)), называется в [Филим. 2](#) «сподвижником». Павла. Можно думать, что он был предстоятелем Колосской. Церкви. Этим и объясняется торжественное напоминание ст. 17. В заключительном приветствии ст. 18 Павел напоминает о своих узах.

Послание к Ефесянам

Обращение, с которого начинается послание (1:1–2) – обычного типа: Павел отмечает свое апостольское достоинство. Впрочем, рядом со своим именем он не называет никакого другого имени. О критической проблеме, связанной со словами в *Ефесе*, речь была выше.

Вступительное благодарение отличается необычайной пространностью (стт. 3–14) и принимает форму торжественного славословия Бога-Спасителя. Мысль Апостола устремлена к Богу-Отцу. Совершенное Им спасение обращается к «похвале славы Его» (стт. 12, 14) или к «похвале славы благодати Его» (ст. 6). Эти слова, повторяющиеся три раза, звучат, как припев, с которым чередуется, опять-таки, повторное

указание на волю Божию (стт. 5, 9, 10), и сообщают всему славословию резко выраженное теоцентрическое ударение. Спасение человека в искупительном подвиге Христовом есть дело Божие. Предвечный план Божий (ст. 4) получил осуществление в полноту времени (ст. 10) в искупительном подвиге Христовом (ст. 7). Как в Римл. и Гал., полнота спасения есть усыновление Богу во Христе (ст. 5). Оно распространяется (ст. 10) на все сущее: на небе (ангельские чины) и на земле (человеческий род). В человеческом роде оно относится в равной мере к Иудеям (стт. 11–12) и к язычникам (ст. 13). Во исполнение обетования верующие получают залог наследования в Св. Духе. Мы уже знаем, что в Павловом богословии наследование есть эсхатологическая полнота усыновления. Так в молитве славословия намечаются основные мысли Ефес. Но славословием молитва Апостола не кончается. Молитва славословия переходит в молитву прошения.

Догматическое учение Ефес. точно так же, как и вступление, имеет форму молитвы (1:15–3:21). Вознося благодарение о преуспевании читателей в вере и любви (стт. 15–16а), Павел молит Бога о даровании им Духа Святого, которого он определяет, как Духа премудрости и откровения, и присутствие которого будет явно в познании Бога (стт. 16б–17). Ближайший предмет познания есть упование, покоящееся на призвании Божиим, наследие Его, уготованное святым, и Сила Его, являемая в нас (стт. 18–19). Мысль Апостола и здесь устремлена к эсхатологическому свершению. Развивая ее, он старается утвердить своих читателей в эсхатологических чаяниях. Он дает три основания.

Первое (1:19–23) есть «действие державной силы Божией», явленное в Воскресении и прославлении Христовом. С прославлением Христовым связано покорение Ему всего сущего и, прежде всего, всех Ангельских чинов. За положительным учением 1нам слышится полемика Кол. Космическая полнота, о которой ап. Павел говорит, есть полнота Церкви, как Тела Христова. Стт. 21–23 полнее раскрывают мысль ст. 10, составляющего часть вступительного славословия.

Второе основание есть явление того же могущества Божия в нашем искуплении, которое понимается, как наше совоскресение Христу, и открывает нам чрез Христа доступ к Отцу в Едином Духе (гл. 2). Мысль о нашем совоскресении Христу возвращает нас к первому основанию упования в 1:19–23. Чередование местоимений и глагольных форм 1-го и 2-го лица множественного числа (ср. 2:1–2 и 3 и слл., далее ст. 8 и т. д.) показывает, что, по мысли ап. Павла, в этом совоскресении участвуют христиане и иудейского («мы»), и языческого («вы») происхождения, хотя

и обращается он в Ефес. прежде всего к христианам из язычников (ср. 2:1–2, 11 и слл. и т. д.). В единстве Тела (подр. Христова) устраняется средостение разделявшее иудеев и язычников (стт. 14–18). Это единство, достигаемое действом Единого Духа, Который открывает и тем, и другим доступ к Отцу (ст. 18, ср. ст. 22), есть единство в Церкви (стт. 19–22). Церковь есть семья (ср. ст. 19: «свои Богу») или храм, построенный на Христе, как на краеугольном камне (стт. 20–21). Текст ст. 21 дошел до нас в двух формах, – «все здание» (так – в русском переводе), а без члена, значит – «всякое здание». Первая форма относится к Церкви Вселенской. Критики теперь обычно предпочитают вторую. Во второй форме речь идет о Церквях поместных. Но и поместные Церкви строятся на Христе, как на краеугольном камне (ср. 1Кор. 3и слл. в контексте). И то, что верно для Церкви поместной, то верно и для Вселенской Церкви.

Третье основание христианского упования дано в том отступлении, которым открывается гл. 3. В гл. 3 продолжается молитва прошения, начинающаяся в 1:16. Но стоящее в ст. 1 подлежащее имеет при себе приложение «Павел, узник Христа Иисуса за вас язычников», остается без сказуемого. В русском переводе печатаемое курсивом «сделался» должно восполнить, якобы, подразумевающуюся связку и заставляет понимать вышеприведенное приложение, как именную часть сказуемого. Но это восполнение не считается с тем, что слова *для сего-то*, с которых начинается ст. 1, повторяются в ст. 14, где сказуемое *преклоняю* не имеет при себе подлежащего. Подлежащее, отделенное от сказуемого двенадцатью стихами, и есть то местоимение, которое стоит в начале ст. 1. Продолжая свою молитву, Павел преклоняет колена. Но, назвав себя «узником Христа Иисуса за язычников», он хочет пояснить эту мысль. Пояснению посвящены стт. 2–13, имеющие параллель в самосвидетельстве ап. Павла в Кол. 1и слл. В плане Ефес. они должны быть понимаемы, как третье основание христианского упования. Павел старается показать своим ученикам, что их упование должно утверждаться и на том служении, которое он несет ради них. Смысл его служения – в откровении язычникам тайны Божией во Христе, – той тайны, которая Духом Святым была открыта Его Апостолам и пророкам. Через благовестническое служение Павла, язычники приобщаются к наследованию обетований и становятся частью единого Тела. Узы, которыми он обложен (ст. 1), и скорби, которые он несет (ст. 13), он претерпевает ради язычников. Язычники не должны приходить от них в уныние. Напротив, страдания Павла – это их слава (ст. 13). Как и в 1:21–23, Церковь, в которую входят язычники, отличается космической полнотой: через нее во Христе Иисусе многообразная

премудрость Божия становится известной ангельским чинам (стт. 10–11). Павел снова молчаливо противопоставляет положительное учение тем заблуждениям, которые получили распространение, может быть, и за пределами Колосской Церкви.

Как уже было указано, ап. Павел возвращается в ст. 14 к мысли, от которой он отклонился в ст. 1. Он кончает (стт. 14–19) свою молитву прошения. Преклоняя колена перед Богом-Отцом (стт. 14–15), он думает и о Христе и о Св. Духе (ст. 18). Отец есть начало, к Нему восходит действие Св. Духа во внутреннем человеке, и по вере в сердца наши вселяется Христос, обнаруживающий Свое присутствие в любви. И цель, которую ап. Павел видит перед своими читателями, есть приобщение к божественной полноте (ст. 19). Молитва прошения, в которую переходит вступительное славословие, заканчивается новым славословием 3:20–21. Павел славословит Отца в Церкви и во Христе Иисусе. Союз «и» между Церковью и Христом, отсутствующий в позднейших рукописях (и в русском переводе), может выражать все ту же, для ап. Павла дорогую, мысль о Церкви, как Теле Христовом, и, как думают некоторые толкователи, о восполнении Христа в Церкви. Он выражает, во всяком случае, любовь Апостола ко Христу, требовавшую упоминания наряду с Церковью и Его Имени. Но и в славословии слышится молитва: Отец Своею силою «может сделать несравненно больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем» (ст. 20). Выразить неизреченного Павел не может. Но он его ждет от Бога. На этом ожидании и кончается его молитва, а с нею и первая, догматическая, часть послания.

Практическое учение Ефес. обнимает отрывок 4:1–6:20. Первые шестнадцать стихов (4:1–16) имеют значение вводное: они представляют собою переход от учения догматического к учению практическому. Ап. Павел призывает своих читателей к поведению, достойному их призвания (ст. 1), – того призвания, о котором он уже говорил в 1:18. Их поведение должно быть проникнуто смирением и любовью, выражающими, в союзе мира, единство, создаваемое действием Духа (ст. 2–3). Это единство есть единство Церкви. Основания единства ап. Павел перечисляет в стт. 4–6. Повторяя в немногих словах мысли первой, догматической, части послания (ср. еще новое основание единства в едином Крещении, ст. 5), ап. Павел исповедует, как и в заключении молитвы 3: 14–21, свою веру в Троидного Бога. Единство Церкви есть единство всеобъемлющее. Церковь есть Тело Христово (ср. и здесь ст. 4), но Христос, Нисшедший и Восшедший, наполняет Своим присутствием все (стт. 8–10). Мысль Апостола остается неизменною при всяком понимании нисхождения,

которое, бесспорно, относится к сошествию Христову во ад только тогда, когда *нисходил* (ст. 9) *прежде*. Вездеприсутствие Прославленного Господа в Телѣ Церкви надо понимать и в прямом, и в переносном смысле слова. Для верующих оно получает выражение во множественности благодатных даров, с которыми связана и множественность служений (стт. 7–11, ср. [Римл. 12:4–8](#); [1Кор. 12:4–30](#)). Проистекая из единого источника, эта множественность не нарушает единства Церкви. Напротив, носители различных служений призваны идти к одной цели: созиданию Тѣла Христова (ст. 12), которое осуществляется в любви (ср. стт. 15–16) и достигается в единстве веры и *познания* Сына Божия. Церковь, хотя и Тѣло Христово, состоит из людей и, как таковая, представляет собою живой, развивающийся организм. Предельная цель этого развития и есть полная зрелость совершенного возраста во Христе (ст. 13, ср. ст. 16). К достижению этой цели, по существу эсхатологической, и ведет практическое делание христианина.

В отрывке 4:17–24 ап. Павел толкует христианскую жизнь, как и в [Кол. 3](#), в смысле облечения в нового человека. Жизнь по Боге «в праведности и святости истины» противопоставляется нечистоте языческого прошлого. За этим следуют отдельные наставления 4:25–5:2, предлагаемые без системы, но стоящие под общим знаком любви (ср. стт. 25, 28, 29, 31–32, 5:2), получающей свое выражение в единстве Церкви (ср. в особенности ст. 25). Обоснование некоторых из наставлений (ср., например, стт. 25, 32, 5:2, а также ст. 30) возвращает читателя к учению гл. 1–3 и показывает, что ап. Павел остается верен установленным им догматическим исходным точкам.

Но, начиная с 5:3, Апостол уже не ограничивается отдельными несистематизированными наставлениями. Нравственное учение [Ефес. 5:3–6](#) построено Павлом, как наставление чад света. Общая тема этого отрывка поставлена в 5:8 и слл. Даже в ст. 9 лучшее чтение есть «плод света», а не «плод Духа», как у нас. Как «свет в Господе», верующие противопоставляются той тьме, которую они были в прошлом. С предостережения против греха, в частности и в особенности, против грехов плоти и против любостяжания и начинается этот отрывок (5:3–7). Любостяжание оценивается, как идолослужение (ст. 5), и сопоставляется с блудом и нечистотою, вероятно, потому, что, как плотские грехи, так и любостяжание, представляют собою забвение Творца ради твари. До 5включительно, мысль ап. Павла определяется противоположением света и тьмы (ср. стт. 11 и слл.). Блюдение бодрственного сознания тоже относится к хождению в свете (ср. стт. 14 и слл., в частности, ст. 18). Но

благодарность Богу (стт. 19–20), получающая выражение в молитвенных песнопениях и направляющая, как и в [Кол. 3](#), поведение верующих, приводит их ко взаимному послушанию друг другу (стт. 21 и слл.). Под знак послушания и поставлены, опять-таки, как и в [Кол. 3](#), разные формы человеческих отношений, обозрению которых посвящен отрывок 5:22–6:9. Призыв к повиновению, подразумевающийся в лучших рукописях ст. 22, повторяется в би 5. Не входя в подробное рассмотрение отношений между детьми и родителями (6:1–4), и рабами и господами (6:5–9), ап. Павел сосредоточивает свое внимание на отношениях между супругами (5:22–33). Недаром, в Православной Церкви отрывок 5:20–33 есть апостольское чтение в чинопоследовании таинства брака.

В отношениях между супругами, повиновение есть долг жены по отношению к мужу (стт. 22–24, ср. ст. 33), но высший смысл брака осуществляется не в повиновении, а в любви, которую муж должен иметь к жене. Тем самым, Павел поднимается над той утилитарной оценкой брака, которую он проводил в [1Кор. 7](#). В [Ефес. 5](#) получают развитие и догматическое осмысление те отдельные намеки, которые мы отметили в [1Кор. 7:3–4](#) и 11:3, 11–12. Смысл брака – в любви. В повиновении жены и любви мужа христианский брак отображает союз Христа и Церкви. Образ Христа и Церкви делает неизбежным и жертвенность любви (ст. 25), и ее предельную цель: освящение жены в чистоте и непорочности (стт. 26–27). Тайна брака есть тайна естественная (ср. ст. 31). Но естественная тайна получает свое высшее религиозное осмысление в возведении ее к союзу Христа и Церкви.

К наставлениям чад света относится и призыв 6:10–20 облечься во всеоружие Божие для борьбы с силами зла. В Православной Церкви отрывок 6:10–17 получил литургическое употребление, как апостольское чтение на пострижении монахов. Павел нарочито подчеркивает, что он думает о брани не внешней, а внутренней, духовной (ср. ст. 12), и отдельные доспехи христианского воина должны символизировать отдельные христианские добродетели, или, говоря общее, отдельные ценности, являющиеся достоянием христианина. Не исключена возможность, что наступление «дня злого» (ст. 13) Павел ожидает в последние времена. В таком случае, его мысль была бы и здесь обращена к эсхатологическим граням истории. Ко всеоружию воина Христова относится и молитва в силе Св. Духа (ст. 18). Молитва о всех святых должна распространяться и на Павла, проходящего служение в узах (стт. 19–20).

Стт. 21–24 представляют собою заключение послания. Апостол дает

сведения о подателе послания (стт. 21–22) и с обычной подписью соединяет последнее благословение (стт. 23–24). Пожелание мира и любви с верою отвечает основным мыслям послания.

Ефес. принадлежит к самым важным посланиям ап. Павла. Его своеобразие выступает из сопоставления его с другими посланиями. Как и в Римл., Ефес. дает учение ап. Павла, в систематической форме. Сходство идет так далеко, что Апостол в обоих посланиях останавливается на языческом прошлом своих читателей. Но в Римл. тема ап. Павла есть сотериология, спасение человека, а в Ефес. с первых же слов звучит ударение теоцентрическое, и учение послания есть христология: спасение человека возвещается, как часть христологии. Не менее поучительно сопоставление Ефес. с 1 Кор. Тема 1 Кор. есть единство Церкви, которая и тогда уже была в сознании ап. Павла Телом Христовым (ср. [1Кор. 12:27](#)). В Ефес. тема о Церкви, как Теле Христовом, не только выступает на первый план, но и получает свое место в системе христологии. Христологическая система Ефес. есть то новое, чем оно отличается от тех ранних посланий ап. Павла, с которыми оно имеет точки соприкосновения. Но этим еще не все сказано.

Как уже было отмечено, христологическое ударение есть общая особенность посланий ап. Павла из уз. Но христология Ефес. отличается от христологии Кол. не только тем, что Кол. есть послание полемическое, а Ефес. чуждо полемике и дает систему положительного богословия. И по своему содержанию христология в этих двух посланиях раскрывается с разных сторон. В Кол., направленном против еретической англологии, христология раскрывается, как мы видели, в аспекте космологическом. В Ефес., где этот аспект тоже наблюдается, больше проступает построенное на христологическом основании учение о Св. Духе (пневматология) и учение о Церкви (екклесиология). С другой стороны, толкование в Ефес. союза супружеского, как отображения союза Христа и Церкви, показывает, что и практическое учение, всеми своими корнями – и более очевидно, чем в Кол., – уходит в христологию.

Важное догматически, Ефес. представляет собою вершину *мистического* богословия ап. Павла. Это сказывается и в построении послания. Начиная с молитвы славословия, оно продолжается молитвою прошения. Догматическое учение Ефес., посвящающее читателя в глубочайшие тайны веры, имеет форму молитвы.

Послание к Филимону

В обращении Филим. (стт. 1–3) Павел ставит рядом со своим именем имя Тимофея, которого называет братом, но своего апостольского достоинства он не подчеркивает. Павел – узник Христа Иисуса. Адресаты послания – не один только Филимон, но и Апфия, и Архипп, и домашняя Церковь Филимона. Апфия и Архипп, по всей вероятности, члены семьи Филимона: его жена и сын. Указание на «домашнюю Церковь» позволяет думать, что Филимон предоставил свой дом для молитвенных собраний колосских христиан (ср. ст. 7).

За обращением к Филим., как и в других посланиях ап. Павла, следует благодарение (стт. 4–7). Предмет благодарения – вера Филимона и его деятельная любовь. Явленная Филимоном любовь и дает ап. Павлу основание обратиться к нему с просьбой, которая составляет главное содержание послания (стт. 8–20). Ап. Павел возвращает Филимону сбежавшего от него раба Онисима (стт. 8–14). По закону, господин имел всю полноту власти над рабом и мог даже казнить беглеца. Тем не менее, Апостол возвращает Онисима его господину и, делая это, не хочет пользоваться и своею апостольскою властью по отношению к Филимону (ст. 8, ср. ст. 13), который самым своим христианским бытием был обязан ему (ср. ст. 19). Он его просит по любви: он, Павел, старец, а теперь и узник Христа Иисуса (ст. 9). В своих узах Павел родил Онисима, иначе говоря, обратил его ко Христу (ст. 10). Обращение Онисима имело последствием его исправление (ст. 11). Возвращая Онисима, Павел рассчитывает на любовь Филимона (стт. 12–14). Слова Павла «доброе дело твое» (ст. 14) звучат, как намек. Но Павел не договаривает своей мысли. Возвращая раба, он показывает, что не покушается на изменение социального строя. Но, каково бы ни было социальное положение Онисима, он просит Филимона принять его, как брата, «и по плоти и в Господе» (стт. 15–16), принять его так, как он принял бы самого Павла (ст. 17). Павел берет на себя обязательство возместить Филимону и понесенный им материальный ущерб (стт. 18–19). С этим обещанием толкователи связывают обращение ко всей семье Филимона и думают, что Апостол имеет здесь в виду нечто большее, чем лишение Филимона и его семьи бесплатного рабского труда. Не обокрал ли Онисим Филимона, когда бежал из его дома? В ст. 20 Павел еще раз со всею силою повторяет свою просьбу.

Стт. 21–24 имеют значение заключения. Намек ст. 14 становится еще прозрачнее в ст. 21. Павел «знает, что Филимон сделает и более, нежели он говорит». Он, конечно, думает об отпущении Онисима на волю. В ст. 22 Апостол упоминает о своих личных планах. Мы имели случай сослаться

на этот стих, доказывающий, что узник Павел рассчитывал на скорое освобождение. В ст. 23 он посылает привет от своих сотрудников, тех же самых, которые упоминаются в [Кол. 4](#), и в ст. 24 подписывает послание заключительным пожеланием благодати.

Из предложенного анализа Филим. вытекает его личный характер. Совершенно очевидно, что для догматического учения в этом личном письме не могло быть места. Тем не менее, нельзя не отметить, что цель христианского пути Филимона есть «познание всякого у нас добра во Христе» (ст. 6). «Познание» есть перевод греческого слова, которым в позднейших посланиях ап. Павла обозначается приобщение к тайнам христологии. Эти же тайны молчаливо подразумеваются и в Филим., которое, тем самым, не составляет исключения в ряду других посланий из уз.

Тема Филим. есть рабство. Это, конечно, не значит, что мы должны, вместе с некоторыми либеральными критиками, толковать Филим., как нарочитый «трактат о рабстве». Филим. есть личное письмо ап. Павла, вызванное частным случаем, но по поводу этого частного случая Павел высказывает, в обоснование предлагаемого им решения, мысли, выражающие его принципиальное отношение к проблеме рабства. Во-первых, из тех намеков, которые мы уловили в стт. 14–21, мы в праве вывести, что состояние свободное он ценит выше, иначе говоря, считает более соответствующим достоинству христианина, чем состояние рабское. Ту же мысль ап. Павел высказывает в [1Кор. 7](#) (и, может быть, в ст. 21, хотя он и понимается разными толкователями по-разному). Но, ценя свободу, ап. Павел не думает об отмене рабства, как социального института. Как и в [Кол. 4](#) и [Ефес. 6](#), он открыто признает, что рабы имеют обязанности по отношению к господам. Признавая эти обязанности, он и возвращает Онисима к Филимону. Но отношения между господами и рабами получают высший смысл, а, вместе с тем, и полную переоценку во Христе. С этими же мыслями мы встречаемся в Кол. и Ефес., а еще раньше – в [1Кор. 7:22](#). Об этой переоценке и говорит нам Филим., и несомненно, что она касается не только отношений между господами и рабами, но распространяется и на все человеческие отношения вообще. Можно сказать, что дело Онисима заставило ап. Павла поставить не только проблему рабства, но и проблему мира во всем ее объеме. Все временные ценности возводятся к Господу, но и обесцениваются в своей условности.

Общие Сведения

Условным названием Пастырских посланий обозначается в науке группа посланий ап. Павла, состоящая из двух посланий к Тимофею и послания к Титу. Это название, применявшееся к посланиям к Тимофею еще в Средние века и окончательно закрепившееся за всею группою из трех посланий в XVIII столетии, хорошо выражает основное содержание, этих посланий: ап. Павел дает в них наставления пастырям. Но не только общая тема сближает эти три послания между собою. Они сходны друг с другом и по языку, и по той исторической обстановке, которая ими предполагается.

Сильно отличаясь от всех остальных посланий ап. Павла, они вызвали и наиболее настойчивые возражения со стороны либеральных критиков, долго не соглашавшихся признать их подлинность. В наше время эта отрицательная оценка многими либеральными учеными уже не разделяется. Но не подлежит сомнению, что эти послания могли быть составлены ап. Павлом только в условиях, существенно отличных от тех, в которых были составлены остальные его послания. Мы имели случай указать в историческом обзоре благовестнического служения ап. Павла, что составление Пастырских посланий надо относить к последним годам его жизни, после его освобождения из первых римских уз. Написание Пастырских посланий выводит нас из рамок Деян. При этом 1 Тим. и Тит. были написаны ап. Павлом на свободе, в то время, когда он располагал собою и строил планы на будущее (ср. [1Тим. 3:14–15](#); 8:13, [Тит. 3:12](#)), а предсмертное 2 Тим. снова говорит об узах (ср. 1:8, 16, 2:9), и исполнено ожидания близкого конца (ср. 4:6–8). Не подлежит сомнению, что 2 Тим. написано после двух других Пастырских посланий. Что же касается 1 Тим. и Тит., то порядок их написания определяется по-разному, в зависимости от толкования географических указаний этих посланий (в частности, Тит., 3:12), а, следовательно, и от маршрута последних путешествий ап. Павла. Но каков бы ни был порядок написания 1 Тим. и Тит., особая близость, которая наблюдается между ними, заставляет думать, что оба они были написаны в течение короткого промежутка времени, и вопрос утрачивает остроту. Ознакомление с этими посланиями естественно начинать с Тит., как более краткого и в основном повторяющегося в 1 Тим.

Цель Пастырских посланий определяется условиями их составления. Обращенные к близким ученикам ап. Павла, они не являются столь личными, как, например, Филим. или послания к Македонским Церквам.

Замечательно, что в обращениях всех трех посланий Павел отмечает свое апостольское достоинство. Это – как бы верительные грамоты, которыми он снабжает своих сотрудников. Он пишет с властью, но задача его – не догматическая, а чисто-практическая, деловая. Он озабочен подготовкою себе преемников, которые возьмут на себя бремя его служения. Догматическое учение Пастырских посланий совпадает с догматическим учением посланий из уз. Мы отметили в свое время употребление в Пастырских посланиях даже термина *гносис* (ср. [1Тим. 2:4](#); [2Тим. 2:25](#); [3:7](#), [Тит. 131](#)), которым ап. Павел обозначал, в конце своего служения, познание глубочайших тайн хринологии. Но догматических тем ап. Павел касается в Пастырских посланиях только мимоходом (ср., например, [1Тим. 3:16](#); [Тит. 2:13–14](#); [3:4–7](#)). Вся его забота сосредоточена на практической подготовке пастырей. Неотложность этой заботы вызвана не только близким закатом Павла (ср. [2Тим. 4:6–8](#)), но и распространением гностических лжеучений (ср. [1Тим. 4:1–3](#); [Тит. 3:9–11](#) и мн. др.). Подготавливая пастырей, ап. Павел влагает им в уста «здоровое учение» (ср., например, [1Тим. 1:10](#); [Тит. 2:1](#)), или «здоровые слова» (ср., например, [1Тим. 6, 3](#)). Он считается и с новыми условиями их служения. Как уже отмечалось, Пастырские послания пестрят терминами стоической этики (ср., например, [1Тим. 6:6](#); [Тит. 1:8](#)). Даже такое понятие, как понятие «целомудрия», постоянно встречающееся в Пастырских посланиях ап. Павла, (ср. прилагательное *σώφρων* и производные от него слова в [1Тим. 2:9–15](#); [2Тим. 1:7](#); [Тит. 2:4, 5](#)), принадлежит к терминологии стоицизма. Как было отмечено выше, стоицизм был философией широких народных масс в Римской империи. Освоившись с его терминологией, по всей вероятности, в Риме, Павел стал употреблять ее в своих посланиях. С своей стороны, и ученики его, Тимофей и Тит, выражая свои мысли на языке стоицизма, могли рассчитывать на понимание своих слушателей.

Послание к Титу

Обращение обычного типа отличается необычной пространностью и торжественностью (1:1–4). За ним следует главная часть послания (1:5–3:11), в которой Апостол определяет поручение, возлагаемое им на Тита. Он оставил его на острове Крите для доведения до конца начатого им дела и для поставления по всем городам пресвитеров (ст. 5).

В стт. 6–9 Апостол перечисляет те условия, которым должны удовлетворять поставляемые на служение пресвитерское. Но термин

«пресвитер», который ап. Павел употребляет в ст. 5, заменяется в ст. 7 термином «епископ». Отсюда и вытекает, что Павел употреблял эти два термина, как синонимы. Перечисленные им условия пресвитерского служения относятся, в первую очередь, к области христианской нравственности и исповедания правой веры. Особо отмечаются необходимые в пастырском служении «социальные» добродетели. Пресвитер должен быть способен учить других (ст. 9). Что же касается добродетели «страннолюбия» (ст. 8), то о ее значении в древнем христианстве было сказано выше. Требование, чтобы пресвитер был «мужем одной жены» (ст. 6, ср. еще [1Тим. 3:2–12](#)), нельзя понимать, как это делают некоторые современные ученые, в смысле возбранения многоженства. Многоженство не было разрешено и рядовым христианам, и выдвигание этого требования для пресвитеров не вызывалось бы необходимостью. Можно сказать с уверенностью, что правильное толкование этого требования получило свое выражение в канонах Православной Церкви, которые допускают к священному служению только первобрачных и не разрешают вступать во второй брак овдовевшим. Подобное же требование ап. Павел ставит в [1Тим. 5:9](#), в связи с распоряжениями, которые он дает относительно служения вдов. Это требование отвечает его учению о союзе супружеском в [Ефес. 5](#). Отобразив союз Христа и Церкви, идеальный христианский брак может быть только единый брак.

В стт. 10–16 Павел показывает, почему необходимо тщательно соблюдать те условия, которые он только что перечислил Титу, и, в частности, почему пресвитер должен быть способен «обличать противящихся» (ст. 9б). Критским пресвитерам придется работать в атмосфере, отравленной лжеучениями. А искажение учения ведет и к искажению жизни (ср. особенно ст. 15–16). Обличение лжеучителей ап. Павел возлагает и на Тита (стт. 13, 14, ср. ст. 11). Не давая исчерпывающей характеристики лжеучений, он, во-первых, отмечает в них элементы иудейские (ст. 10, ср. ст. 14), и, во-вторых, признает влияние местных, критских, условий (стт. 12–13), с которыми Титу необходимо считаться. Стих Эпименида, который ап. Павел приводит в ст. 12, был хорошо известен в древности. Лживость критян тоже вошла в пословицу. Но замечательно, что, цитируя Эпименида, Апостол называет его «пророком» (по-русски, неправильно: стихотворец): он, несомненно, думает о дохристианском откровении, которое было доступно и язычникам. Мы знаем, что эта мысль была ему дорога (ср. [Деян. 14:17](#); 17:22–28, [Римл. 1:20–21](#)).

Если еретики отступили от «здорового учения», то на Тита возлагается долг проповедовать в согласии со «здравым учением». Об этом ап. Павел говорит в отрывке 2:1–3:11. Он указывает Титу, с какими наставлениями он должен обращаться к представителям разных возрастных и социальных групп: к старцам (2:2), к старицам (2:3–5), к юношам (2:6–8), к рабам (2:9–10). Он говорит об обязанностях по отношению к властям (3:1) и ко всем вообще людям, не исключая и внешних (3:2), дает отдельные указания (3:8–9 ср. еще 2:15) и кончает распоряжениями касательно еретиков (3:10–11). Эти последние после упоминания «родословий» и «споров о законе», несомненно, относятся к еретикам гностического толка. В сопоставлении с данными 1:10–14, мы в праве говорить об иудаистическом гносисе. Суровое отношение, которое Апостол проявляет к еретикам, свидетельствует о напряженности борьбы. Достаточно сравнить [Тит. 3:10–11](#) с 2 Фесс. 3:14–15 в начале его служения. Борьба за чистоту христианства идет уж не на жизнь, а на смерть. Зато отношение к властям (3:1) совпадает с тем, которое Апостол высказывал в [Римл. 13](#), да и к проблеме рабства он подходит (2:9–10) так же, как в посланиях из уз.

Перечисленные наставления два раза (2:11–14; 3:3–7) прерываются догматическим учением, которое в обоих случаях имеет значение обоснования учения практического. Как уже было отмечено, догматическое учение Пастырских посланий совпадает с учением посланий из уз. Апостол противопоставляет спасительную благодать Божию греховному прошлому человечества и не проводит при этом различия между иудеями и язычниками. Он говорит о всех людях (2:11; 3:2) и употребляет формы первого лица множественного числа (2и слл., 3и слл.). В основании Церкви (ср. 2:14: «...очистить Себе народ особенный») лежит искупительный подвиг Христов (2:14). Обильное изливание Св. Духа подается нам чрез Христа в Крещении, которое называется «банею возрождения и обновления» (3:5–6). Понятие «возрождения» (собств.: «пакибытия», греч. παλιγγεσία, ср. [Мф 19:28](#)) есть понятие эсхатологическое. Эсхатологическое упование и подчеркнуто в 3и еще больше в 2:13. В этом последнем случае нашего внимания требует слово ἐπιφάνεια (по-русски: явление, ср. 2и 3:4, *явилась*). Оно употреблялось в позднем греческом языке, когда была речь о явлении бога, и вошло в терминологию царского культа в эллинистических государствах и императорского культа в Римской империи. Достаточно напомнить, что эллинистические владыки нередко называли себя Елифанами. Применяя эти же термины ко Христу, ап. Павел переводил христианское учение на общепонятный язык. При этом он не ограничивался тем, что звал Тита

утверждать верующих в эсхатологическом уповании, но свидетельствовал и о божественном достоинстве Христовом. Очень вероятно, что в 2ап. Павел говорит не о двух лицах Св. Троицы: Отце и Сыне, но только о Сыне, Которого он, при таком понимании, открыто называет Богом. В литургическом употреблении Православной Церкви два отрывка [Тит. 2:11–14](#) и 3:4–7, из которых первый говорит о Богоявлении, а второй содержит упоминание Крещения, соединены в одно чтение, которое предлагается вниманию верующих на Литургии в праздник Богоявления.

Послание к Титу оканчивается заключением 3:12–15, которое содержит личные распоряжения ап. Павла (стт. 12–14), приветы и благословение (ст. 15). Мы уже видели, что географические указания ст. 12 не отличаются той степенью определенности, которая позволила бы нам с уверенностью высказаться о последних путешествиях ап. Павла. Имя Аполлоса в ст. 13 возвращает нас к истории Коринфской Церкви во время третьего путешествия ап. Павла (ср. [1Кор. 1–4](#)). Заслуживает внимания, что ап. Павел посылает благословение не одному Титу, а «всем вам» (ст. 15). Очевидно, ап. Павел представляет себе Тита среди критских христиан, которых он призван духовно окормлять своим пастырским служением. Не только указание на Крит в 1:5, но и ссылка на критского «пророка» в 1:12, показывает, что ап. Павел, давая наставления Титу, все время считаетя с местными, критскими, условиями его служения.

Первое Послание к Тимофею

Построение 1 Тим., в существенном, параллельно построению Тит. Послание начинается с обращения, тоже обычного типа, но на этот раз краткого (1:1–2), за которым следует главная часть послания (1:3–6:22а), формулирующая поручение, возлагаемое Апостолом на Тимофея.

Первый отрывок, 1:3–20, обосновывает то увещание, которое Павел поручает Тимофею. Деятельность Тимофея связана ближайшим образом с Ефесом, где Павел его оставил, отбыв в Македонию (1:3). Сохранилось предание о Тимофее, как епископе Ефесском. Но из дальнейшего будет ясно, что деятельность Тимофея, даже по мысли Павла, не ограничивалась Ефесом. Да и в Ефесе его поручение имело временный характер: до возвращения Павла (ср. 3:14–15; 4:13). Как уже отмечалось, Ефесская Церковь, с первых же лет ее существования, заняла выдающееся место в ряду других христианских Церквей. Это значение Ефеса возрастало с каждым годом, и к концу Апостольского Века Ефесская Церковь была

жизненным центром всего христианского мира. Неудивительно поэтому, что в своем попечении об основанных им Церквях, которое он поручал своему любимому ученику Тимофею, Павел, прежде всего, направил его в Ефес.

Положительная цель увещания, возлагаемого Павлом на Тимофея, указана в ст. 5: это – «любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры». О значении веры ап. Павел говорит и дальше (ср. стт. 19–20). Но с особым вниманием он останавливается не на положительной, а на отрицательной стороне увещания. Тимофеей должен предостерегать против «басен и родословий бесконечных». Это указание ст. 4 раскрывается в стт. 6–11. Под именем «пустословия» в ст. 6, по всей вероятности, обличается эта же склонность к «басням» и «родословиям», которая была отмечена в ст. 4, и которая может относиться к гностическим системам. У гностиков была своя мифология, и под «родословиями» мы можем разумеать гностическое учение об эманации. Но упоминание закона в стт. 7 и слл. заставляет думать, что и те гностики, с которыми приходилось иметь дело Тимофею, были гностики иудаистического толка. В противовес злоупотреблению законом, которое наблюдалось со стороны лжеучителей, ап. Павел ограничивает сферу «законного» (ср. ст. 8) употребления закона, теми проявлениями греха, против которых он направлен. Закон поставлен для ограждения «здорового учения» (ст. 10б), и такое его понимание находится в согласии с тем благовестием, которое вверено Павлу. Упомянув о своем благовестии, Павел приносит благодарение Господу Иисусу Христу, призвавшему на служение его, бывшего гонителя (стт. 12–17). В призвании Павла явлено долготерпение Божие в прощении верующих (стт. 15–16). Но в плане 1 Тим. самосвидетельство 1и слл. есть подкрепление того учения, которое Апостол влагает в уста Тимофея по долгу служения, вверенного ему. В стт. 19–20 поручение, возлагаемое на Тимофея, подкрепляется еще раз призывом к вере и доброй совести и предостерегающим примером Именей и Александра, потерпевших кораблекрушение в вере.

Гл. 2 содержит распоряжения о молитве. Прежде всего, Апостол хочет, чтобы совершались всякие молитвы – и просительные, и благодарственные – о всех людях, в том числе и в особенности, о носителях власти (стт. 1–7). Он мотивирует это пожелание тем, что в промыслительном плане Божиим спасение распространяется на всех людей. Обращение ко Христу носителей власти есть подразумеваемая цель молитвы. Единый «Ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус» (ст. 5), предал Себя за всех (ст. 6). Ап. Павел и поставлен на служение этому благовестию

спасения (ст. 7). В ст. 8 он подводит итог сказанному: он хочет, чтобы молитвы – очевидно, те, о которых только что была речь, – возносились на всяком месте, и устанавливает те условия, которым они должны удовлетворять. Речь идет, несомненно, об общественной молитве, и потому «всякое место» выводит нас за пределы одной только Ефесской Церкви. Поскольку распоряжение об общественной молитве «на всяком месте» ап. Павел дает Тимофею, мы приходим к неизбежному заключению, что он не думает ограничивать его служения Ефесом. В том же ст. 8 молитва определяется, как молитва мужей. Это указание должно подчеркнуть, что дальнейшие распоряжения будут касаться женщин (ср. стт. 9–15). В контексте гл. 2 эти распоряжения должны прежде всего относиться к поведению женщин во время общественной молитвы (ср. ст. 9), но они имеют и более общее значение (ср. стт. 10 и сл.). Ап. Павел ставит здесь вновь тот же вопрос, который он ставил по специальному поводу в [1Кор. 11:3–16](#) (ср. еще 14:34–35). Он оправдывает подчиненное положение женщины (стт. 11–12), как порядком творения (ст. 13), так и порядком грехопадения (ст. 14): первым сотворен Адам, и первую согрешила Ева. Спасение женщины (ст. 15): Понимание «деторождения» в смысле Боговоплощения, как предлагают некоторые толкователи (усматривая в Пресвятой Богородице Вторую Еву, подобно тому, как Христос есть Второй Адам), вряд ли отвечает мысли ап. Павла. По всей вероятности, он имел в виду подвиг материнства.

В гл. 3 ап. Павел определяет те условия, которым должны удовлетворять поставляемые на священное служение. Мы возвращаемся с большими подробностями к теме [Тит. 1:5–9](#). Но, наряду со служением «епископским» (стт. 1–7), Павел дает указания и касательно служения диаконского (стт. 8–13). Параллельное упоминание епископов и диаконов заставляет нас вспомнить заголовок Филипп. (1:1) и требует, по всей вероятности, тождественного толкования. Мы видели, что и в [Тит. 1](#) ап. Павел употребляет термины «епископ» и «пресвитер», как синонимы. Упоминаемые в ст. 11 «жены» толкуются в русском переводе, как жены диаконов. Это толкование представляется вероятным, поскольку в ст. 12 Апостол возвращается к диаконам. Но без восполнения «их», указание ст. 11 может относиться и к женскому служению в Церкви, о котором будет речь в главе 5. Если упоминаемый в ст. 13 *высшая степень* надо понимать в смысле высшей степени *иерархии*, что принимается далеко не всеми толкователями, [1Тим. 3](#) заключало бы ясное указание и на лестничное восхождение по ступеням священства. Условия поставления священнослужителей, вообще говоря, совпадают с теми, которые указаны

в [Тит. 1](#), но развиты с большими подробностями. И от епископа, и от диакона требуется, чтобы они хорошо управляли своим домом (стт. 4, 12). Для епископа это требование оправдывается тем, что он призван к попечению о Церкви Божией (ст. 5). Епископы не должны быть из новообращенных (ст. 6) и должны иметь доброе свидетельство от внешних (ст. 7). Поставляемые в диаконы должны подвергаться предварительному испытанию (ст. 10), которого мы, однако, не имеем достаточно оснований понимать в смысле формального экзамена.

В гл. 4 Апостол вооружает Тимофея для борьбы с ересями (стт. 1–11). Фактические сведения об этих лжеучениях, предсказанных Духом Святым и вызванных духами-обольстителями, мы почерпаем из стт. 1–5. Отрицание брака и крайнее пищевое воздержание, которому ап. Павел противопоставляет свое убеждение, что «всякое творение Божие хорошо», показывает, что мы имеем дело с гностическим дуализмом, для которого материя была злом (ср. новое предупреждение в ст. 7 против мифов). Этот дуализм приводил, в истории гностицизма, к двоякой практике – к крайнему аскетизму или, наоборот, к крайнему либерализму, предельной распушенности. Из [1Тим. 4](#) вытекает, что те гностические течения, о которых ап. Павел осведомляет Тимофея, отличались аскетическим характером. Вооружая Тимофея для борьбы с лжеучениями, Апостол предостерегает его и против преувеличенной оценки аскетизма (ср. ст. 8).

В большом отрывке 5:1–8:2а, имеющем параллель в [Тит. 2](#), ап. Павел указывает Тимофею, каково должно быть его отношение к разным категориям верующих. После краткого указания об отношениях к лицам старым и молодым, обою пола (5:1–2), Павел с особым вниманием останавливается на служении вдов (стт. 8–16). Из того, что он пишет о вдовицах, можно заключить, что он считал необходимым вести в каждой общине список вдов, которым предоставлялось бы содержание за счет общины. Условия зачисления в этот список и составляют главное содержание отрывка (ср. стт. 9б-10, а также стт. 8 и 16). Молодым вдовам ап. Павел отказывает в зачислении в этот список и предпочитает, чтобы они вступали в брак (стт. 11–15, ср. стт. 5–7). С другой стороны, и из старых вдов право на общественную помощь имеют только те, которые не получают помощи от своих (стт. 3–4, 8, 16). Из ст. 10 представляется возможным заключить, что вдовы, находившиеся на содержании Церкви, могли быть привлекаемы к несению обязанностей в области общественного призрения. Тем самым, каково бы ни было толкование 3:11, 1 Тим. позволяет говорить о наличии женского служения в Церкви. Стт. 17–20 (ср. еще ст. 22) касаются отношения к пресвитерам. Речь идет о

содержании их за счет общины (стт. 17–18), о суде над пресвитерами (ст. 19) и о порядке их обличения (ст. 20). Стт. 6:1–2а- касаются отношения рабов к господам. Особенно подчеркиваются обязанности рабов-христиан к господам-христианам.

Отрывок 6:2б-21 имеет значение общего заключения послания. Павел подкрепляет последними наставлениями преподанное им учение и утверждает Тимофея в «здравых словах Господа нашего Иисуса Христа» (ст. 3). Особую опасность и «корень всех зол» (ст. 10) Апостол видит в сребролюбии, против которого усиленно предостерегает Тимофея (ср. стт. 5–12). С предостережением против сребролюбия связан и последний призыв увещевать богатых (стт. 17–20). Торжественный завет, который ап. Павел дает Тимофею (стт. 13–16), сохраняет, по мнению многих современных толкователей, отзвук древнего крещального символа (ст. 13). Несомненно, во всяком случае, что этот последний завет имеет резко выраженное эсхатологическое ударение (ср. стт. 14 и сл.). Послание кончается предостережением против «лжеименного знания», увлечение которым грозит уклонением с пути веры (стт. 20–21а), и обычной подписью с благословением, которое в лучших рукописях ап. Павел преподает не одному Тимофею, а так же точно, как и в Тит., некоей группе, имеющей Тимофея в своей среде (ст. 21б: «благодать с вами»). После того, что было сказано, эту группу естественно искать, в первую очередь, в Ефесе. Но в руках Тимофея подпись ст. 21б сообщала посланию значение верительной грамоты. «Лжеименное знание» есть система учения, которая провозглашает себя знанием, но не имеет на то оснований. «Гносис» или «гностицизм» и стали принятыми в науке названиями этих и подобных религиозных систем I и особенно II века нашей эры.

Но предложенный обзор не исчерпывает всего содержания 1 Тим. На протяжении послания наблюдаются личные отступления, которые были оставлены нами без разбора, потому что они до известной степени нарушают связь мысли. Но ап. Павлу они были необходимы, как средство подчеркнуть важность поручения, возлагаемого им на Тимофея. Одно из этих отступлений представляет и очень значительный догматический интерес. В 4:12–16 Апостол напоминает Тимофею о лежащей на нем ответственности. Юность Тимофея есть понятие относительное (ст. 12). Ему было не менее тридцати лет, когда Павел писал к нему свои послания (ср. еще 2 Тим., 2:22). Но отношение Павла к Тимофею было всегда отношением отца к сыну (ср., например, Филипп. 2:22). В 4Павел говорит о рукоположении, чрез которое Тимофею был сообщен благодатный дар. Из ст. 13 вытекает, что поручение, возложенное на Тимофея, имело

временный характер; в 5:21–25 Апостол тоже дает Тимофею указания личного характера (ср., например, ст. 23), но предостережение против поспешного возложения рук (ст. 22) имеет и общецерковное значение и может быть поставлено в связь с распоряжениями стт. 17–20, касающимися пресвитеров. Но особое значение имеет отступление 3:14–16, содержащее догматическое учение большой важности. Церковь Бога Живого, в которой Тимофей призван служить в отсутствие ап. Павла, есть дом Божий, столп и утверждение истины (ст. 15). Представление о Церкви, как о доме, и одновременно, как о столпе, показывает, что ап. Павел в своем стремлении догматически осмыслить тайну Церкви подходил к ней с разных сторон. Мы знаем, что ему было дорого представление о Церкви, как о Теле Христовом. Но надо помнить, что рядом с ним, и в том же Ефес. (ср. 2:19), стоит образ семьи, теснейшим образом связанный с учением о спасении, как усыновлением спасаемых Богу, в котором сотериология ап. Павла достигает своей кульминационной точки. Хранимая в Церкви великая благочестия тайна (ст. 16) есть тайна Боговоплощения, которую ап. Павел выражает трехстишием, может быть, заимствованным из литургического гимна. В каждом его стихе звучит противоположение, которое должно показать космическую полноту спасения во Христе. Мы узнаем учение послания из уз, в частности, [Ефес. 4:8–10](#).

1 Тим., по содержанию и по плану, обнаруживает даже в кратком обзоре большую близость с посланием Титу. Но мы не можем отрешиться от впечатления, что деятельность Тита, по мысли ап. Павла, теснее связана с Критом, чем деятельность Тимофея с Ефесом. Это наблюдение приводит нас к выводу, что поручение, возлагаемое ап. Павлом на Тита, вытекает из нужд Критской Церкви, а поручение, возлагаемое на Тимофея, отражает Павлов идеал пастырства, конечно, не без внимания к особым потребностям данного исторического момента. Существенное совпадение, которое наблюдается между наставлениями обоих посланий, должно быть признано не только естественным, но даже неизбежным, поскольку, в данных исторических условиях, идеальные требования, предъявляемые к пастырю, не могут не отвечать действительным потребностям каждой отдельной Церкви.

Особое значение 1 Тим. и Тит. заключается в том, что они дают нам сведения о иерархическом строе Церкви в первую половину шестидесятых годов. Терминология степеней священства все еще лишена необходимой точности. Но трехстепенная иерархия, несомненно, уже существует. [1Тим. 3](#) ясно говорит о существовании диаконов, очевидно, в нашем смысле слова, – существовании, вытекающем и из Филипп. 1:1. Термины

«епископ» и «пресвитер» употребляются, очевидно, как синонимы, для обозначения второй, по-нашему: пресвитерской, степени священства. Это вытекает из [Тит. 1](#), но с не меньшим основанием и из 1 Тим., и при том не только из сопоставления епископов и диаконов в гл. 3, но и из совпадения характеристики пресвитеров, «достойно начальствующих» и «трудящихся в слове и учении», в 5с тем, что сказано о епископе в гл. 3 (ср. особенно стт. 4–5 и 2б). Епископами в нашем смысле слова являются в Пастырских посланиях сами Тимофей и Тит. Как продолжатели дела Павла, они не только имеют власть управлять и учить, но им предоставляется и право рукоположения ([1Тим. 5:22](#), ср. Тит. 1и все распоряжения [1Тим. 3](#)). В иерархии Пастырских посланий они являются представителями третьей, высшей степени священства, хотя бы с этой степенью и не было связано никакое наименование.

Второе Послание к Тимофею

За обращением обычного типа (1:1–2) следует благодарение, которое ап. Павел возносит Богу, о Тимофее, вспоминая о его прошлом и особо останавливаясь памятью на его бабке и на его матери (стт. 3–5): обе они, как и сам Тимофей, были сильны верою.

Главная часть послания: 1:6–4содержит наставления, с которыми ап. Павел обращается к Тимофею. Прежде всего он напоминает ему взгреть благодатный дар, полученный им чрез рукоположение от него (ст. 5). Это напоминание уточняет более общее указание [1Тим. 4:14](#): Тимофей был рукоположен самим Павлом. Благодатный дар, которым Тимофей обладает, и который выражается в силе, любви и целомудрии (ст. 7), должен поддерживать Тимофея в мужественном и верном сострадании Павлу (стт. 8–18). Страдание связано с благовестием, сущность которого ап. Павел напоминает в стт. 9–10. В ст. 12 чувствуется эсхатологическая устремленность (*день оный*). Залог, вверенный и Павлу (ст. 12), и Тимофею (ст. 14), естественно понимать в смысле сокровища правого учения, которое они должны хранить. В стт. 15–18, призыв, с которым ап. Павел обращается к Тимофею, подкрепляется примером – отрицательным и положительным – других.

В большом отрывке 2:1–4ап. Павел дает Тимофею распоряжения касательно его служения. Первая забота Апостола есть обеспечение преемства учения (ст. 2): позволительно думать, что по мысли ап. Павла преемство учения должно осуществляться чрез рукоположение Тимофеем

новых служителей слова. Возвращаясь затем к мыслям гл. 1, ап. Павел с особою настойчивостью говорит о служении в страдании, которое выпадает на долю Тимофея. Это – главная тема 2:3–26. Павел знает, что, страдая, мы страдаем со Христом (ср. стт. 11–12), и с Ним же и прославимся. Мысль Апостола сосредоточена на Воскресении (ср. стт. 8, 11). Это объясняется еще и тем, что те лжеучители, против которых Павел предостерегает Тимофея (ср. 2:14–18), отрицали будущее Воскресение. Они говорили, «что воскресение уже было» (ст. 18), по всей вероятности, в духовном смысле. Этому перетолкованию христианского упования ап. Павел противопоставляет «твердое основание Божие». Мысль Апостола, несомненно, сосредоточена на Церкви (2:19–21). Как в [Ефес. 2:19](#), члены Церкви – свои Богу (ст. 19а), но принадлежность к Церкви обязывает их к чистоте жизни (стт. 19б–21). Отсюда вытекает и долг Тимофея – личный и пастырский. – который Апостол возлагает на него (стт. 22–26).

Особые указания 3:1–4 связаны с временами тяжкими, которые имеют наступить в последние дни. Характерное отличие этих тяжелых времен будет заключаться в нравственных искажениях, которые перечисляются в стт. 2–7. Однако, стт. 6–7 было бы, может быть, неправильно толковать, преимущественно или даже исключительно, в смысле грехов плоти. Речь идет, прежде всего, о соращении в ересь. Предостерегающий пример ап. Павел почерпает из истории (стт. 8–9). Замечательно, что в ст. 8 он ссылается не на [Исх. 7:11, 22](#), где Ианний и Иамврий не упоминаются, а на какой-то апокрифический источник, до нас не дошедший. Павел старается укрепить Тимофея напоминанием испытаний, пережитых и предстоящих (стт. 10–13), и ссылкой на учение, которое было ему внушено, и прежде всего, на Священное Писание (стт. 14–17). Страдания, упоминаемые в ст. 11, относятся к первому путешествию ап. Павла. К этому времени, очевидно, относится и первая встреча ап. Павла с Тимофеем, ставшим его спутником и сотрудником, начиная со второго путешествия (ср. [Деян. 16:1–3](#)). В ст. 14 слова «кем ты научен» могут быть переводом Греческих слов παρὰ τίνων ἔμαθες и παρὰ τίνος ἔμαθες . Первая форма с местоимением τίνων во множественном числе имеет за себя свидетельство лучших рукописей. Если Павел употребил ее, ст. 14 включает новую ссылку на бабу и мать Тимофея, которые наставили его в вере (ср. 1:5). В форме единственного числа Павел имел бы в виду себя. Ст. 16 есть единственное прямое свидетельство слова Божия о богодухновенности Священного Писания (ср. еще [2Петр. 1:21](#)). Оно относится, вне всякого сомнения, к Ветхому Завету, но Ветхий Завет приводит ко Христу (ср. ст. 15). Во времена тяжкие ап. Павел призывает Тимофея к неустанному служению

слова (4:1–5). Оно особенно необходимо пред лицом лжеучений, распространения которых Апостол ожидает. На этом последнем завете Павел настаивает потому, что он чувствует близость своего отшествия (стт. 6–8). Павел уже не ожидает своего скорого освобождения, как он его ждал, когда отправлял Филипп, (ср. 1:25; 2: 24) и Филим. (ст. 22). Он видит перед собой близкий конец. Но мысль его остается устремленной к эсхатологическому свершению. Как и в 1:12, он думает о «дне оном» (ст. 8, ср. еще 1, 18). Но, вопреки его ожиданиям в ранние года его служения (ср. 1 Фесс. 4:15–17; [1Кор. 15:51–52](#)), он ясно видит теперь, что пришествие Христово во славе уже не застанет его в живых.

Отрывок 4:9–22 представляет собою заключение послания. Оно содержит личные распоряжения, осведомление, приветы и заключительное благословение. Распоряжения, иногда касающиеся как будто незначительных мелочей, вызывают недоумение накануне конца (ср. стт. 9, 11, 21 и особенно 13), но в словах ап. Павла нет противоречия. Он ждет смерти, однако, пока она не наступила, продолжает свое служение. Сведения, сообщаемые им, представляют интерес для истории, но они настолько кратки, что не дают материала для построения цельной картины. На вопросе о Галатии (или Галлии) в ст. 10 мы в свое время останавливались. Одно можно сказать с уверенностью: через Павла и его учеников поддерживалась связь между отдельными частями христианского мира. Как в Тит. и в 1 Тим., последнее благословение в подписи 2 Тим. (4:22б) есть: «благодать вам». Тимофей по-прежнему не один. Упоминание Ефеса в 1и 4наводит на мысль, что Тимофей не успел еще уехать оттуда (ср. [1Тим. 1:3](#)). В первом послании Апостол выражал желание, чтобы он там оставался до его прибытия (ср. 3:14–15; 4:13). Позволительно думать, что он его не дождался. Апостола постигли новые узы, и, вместо того, чтобы приехать к Тимофею, он зовет Тимофея к себе (ср. [2Тим. 4:9, 11, 13, 21](#)).

2 Тим., как предсмертное послание ап. Павла, есть и его завещание. Уходя из этой жизни, Павел ставит Тимофея своим преемником по пастырскому служению. Тема 2 Тим. есть преемство пастырства (ср. особенно 2:2).

Б. Послание к Евреям

Историческая проблема Послания к Евреям

В сознании Церкви, Евр. есть послание ап. Павла. Но это убеждение было высказано Церковью не тотчас и не одновременно во всех частях христианского мира. Только начиная с V века, Павлово происхождение Евр. не вызывает возражений и не сопровождается ограничительным толкованием. В начале II века [Тертуллиан](#) приписывал Евр. Варнаве. Трудно сказать, было ли это его личное критическое мнение, или он выражал предание, принятое в известных кругах западного христианства. Несомненно одно: представление об ап. Павле, как авторе Евр., не пользовалось всеобщим распространением на Западе. Мы его встречаем у старших представителей Александрийского богословия, но уже современник Тертуллиана, Климент, думал, что греческий текст, в котором до нас дошло Евр., есть перевод Павлова оригинала, сделанный кем-либо из его учеников, а ученик Климента, [Ориген](#), противопоставлял в Евр. Павловы мысли и не-Павлово изложение. Ориген признавал, что предание не без основания называло Евр. Павловым, но кто был его автором, этого Ориген сказать не мог. «Это знает один Бог». Формула Оригена может быть выражением проблемы Евр. и для нашего времени.

В Евр. многое говорит против авторства ап. Павла. В отличие от посланий ап. Павла, послание не имеет обращения, в котором были бы указаны отправитель и адресаты. Послание с первого же стиха начинается торжественным догматическим введением. Язык послания, несомненно, не Павлов. Греческий язык ап. Павла – неправильный. Его послания изобилуют невыдержанными оборотами. Греческий язык Евр. – лучший в Новом Завете. Он приближается к совершенным образцам классической прозы. Тем самым, синтаксическое построение Евр. резко отличается от синтаксического строя семитических языков. Вопреки мнению Климента Александрийского, греческий текст Евр. не может быть переводом с еврейского или арамейского подлинника. К тому же и наиболее важные Ветхозаветные цитаты приводятся в переводе Семидесяти, тогда как ап. Павел читал Ветхий Завет в еврейском подлиннике. И, наконец, в отличие от посланий ап. Павла, носивших печать его яркой личности, в Евр., до 13 включительно, совершенно отсутствует 1 лицо единственного числа. Оно отсутствует и в лучшем чтении 10 «узникам», а не «узам моим», а в 11 оно имеет значение риторической формулы, по существу безличной. Все послание написано в формах 1 лица *множественного* числа. Для Павла, у которого встречается и множественное число, отвечающее множественному числу отправителей, характерно именно единственное число (ср., например, 1 Фесс. 2:18). Но этим соображениям, которые говорят против авторства ап. Павла, должны быть противопоставлены

другие, которые говорят в пользу его авторства. Сюда относится, прежде всего, учение послания, как это было отмечено еще Оригеном; далее отдельные указания, вроде упоминания Тимофея в 13:23, и, наконец, и самое главное, формы 1-го лица *единственного* числа, неожиданно появляющиеся в 13и повторяющиеся в стт. 22–23. «Я» гл. 13 может быть только «я» ап. Павла. Но, обнаруживая присутствие Апостола, Евр., тем не менее, написано не от его имени. Этою двойственностью, вне всякого сомнения, объясняется и колебание предания.

Отправителями послания были, надо думать, Италийские христиане. Привет 13показывает, к кому могут относиться формы 1 лица множественного числа, проходящие через все послание. Италийских христиан естественно искать в Риме. Наряду с влиятельною Римскою Церковью, нам известна в Италии в I веке одна только христианская община, в Путеолах, которая поддерживала тесную связь с Римом (ср. [Деян. 28:13–15](#)). В момент составления Евр. среди Италийских христиан находился ап. Павел. Его присутствие вытекает и из Евр. 13и слл. и из учения послания. Евр. отражает мысли ап. Павла (ср. еще 13и толкование). К Павлу восходит и знание Писания, которое обнаруживают составители послания, и знакомство с иудейским религиозным строем. Но Италийские христиане происходили, в большинстве, из язычников, их культура была эллинистическая, и язык – греческий. Ветхий Завет им был доступен только в переводе Семидесяти. Этим объясняется форма послания.

Но для решения исторической проблемы Евр. недостаточно ответить на вопрос о его отправителях. Не меньшую трудность представляет вопрос об адресатах Евр. Заглавие «К Евреям», которое встречается в древнейших рукописях, вызывает естественное недоумение: кто были эти «евреи», в котором обращено послание? В науке было предложено много решений. Но нельзя не отметить, что в древности «Церковью Евреев» называли Церковь Иерусалимскую. Если адресаты Евр. были члены Иерусалимской Церкви, Италийские ученики ап. Павла могли рассчитывать, что Ветхозаветная аргументация послания, в частности, проходящая через все послание мысль о Ветхозаветном строе, как о прообразе, получившем свое исполнение во Христе, будет доступна читателям послания. С другой стороны, нельзя не отметить, что храм в момент составления Евр. еще стоит (ср., например, 9 и слл., а также формы настоящего времени в 8:4–5 и др.). Но в послании часто чувствуется напряженное ожидание грозных событий, которые должны разразиться с минуты на минуту (ср., например, 10:25, 36 и сл., и др.). В такой предгрозовой атмосфере Иерусалимские Иудеохристиане жили в шестидесятые годы.

В пользу написания Евр. в Риме в шестидесятые годы говорят и другие соображения. Римские узы ап. Павла – и первые и вторые – относятся к шестидесятым годам. В момент составления Евр. Павел находится на свободе. Он строит планы на будущее (ср. 13:23). Об узах Тимофея мы не имеем никаких сведений, кроме указания [Евр. 13:23](#). Но жизнь Тимофея, ближайшего ученика и духовного сына ап. Павла, была так тесно сплетена с жизнью его учителя, что узы Тимофея естественно поставить в связь с узами Павла. Из Евр. 13мы узнаем, что Тимофей был тоже освобожден. Все это произошло, несомненно, ранее служения Тимофея в Ефесе, о котором мы осведомлены из Пастырских посланий. Мы приходим к неизбежному выводу, что Евр. было написано в Риме, едва ли позже 62 года, вскоре после освобождения Павла из первых уз.

Анализ послания показывает нам, что оно учит об исполнении Ветхого Завета во Христе. Но исполнение Ветхого Завета есть и прехождение Ветхозаветного домостроительства, – прехождение, с которым связано окончание храмового строя. Особое ударение, с которым составители Евр. говорят о прехождении Ветхого Завета, показывает, что читателям было нелегко вместить эту мысль. Иерусалимские христиане жили под сенью закона. В этом, как мы видели, и заключалась трагедия иудеохристианства. Составители Евр. старались им показать, что во Христе пришел конец и храму, и закону. Но исполнение закона, с которым связано спасение, должно нести не горе, а радость. Для читателей послание должно быть «словом утешения» (ср. [Евр. 13: 22](#)).

Содержание Послания к Евреям

Как уже было отмечено, Евр. не имеет обращения, подобного тем, с которых начинаются все послания ап. Павла. Многие современные ученые делят Новозаветные послания на послания, в собственном смысле, и письма. Письма отличаются от посланий не содержанием, а формой. Для письма характерна непринужденность, которая наблюдается в разговоре лицом к лицу. Письмо можно определить, как закрепленный в письменной форме разговор. По этому признаку, все послания ап. Павла подходят под категорию писем. В посланиях чувствуется известное расстояние между отправителем и адресатами. Посланию присуща некоторая официальная торжественность. Евр. не письмо, а послание. Это – богословский трактат, получивший форму торжественного манифеста. Не имея эпистолярного обращения, Евр. начинается с введения (глл. 1–2), тема которого – учение о

Сыне Божиим. Оно говорит о совершенном исполнении в историческом явлении Сына частичного и дробного откровения Ветхого Завета. Учение [Евр. 1:1–4](#) о Сыне, Которому принадлежит Божественное достоинство, чрез Которого Бог сотворил мир, и Который, совершивши Собою, т. е. силою Своего искупительного подвига, очищение наших грехов, вошел во славу, – отвечает учению посланий ап. Павла из уз (ср. Филипп. 2:6–11, [Кол. 1:14–20](#) и др.). Как и в Филипп. 2:9–11, прославление Сына выражается в наследовании Им имени, возвышающего Его над Ангелами (ст. 4). Эта тема о превосходстве Сына над Ангелами и развивается в гл. 1 (стт. 5–14): составители Евр. стараются показать, в чем это превосходство выражается. Гл. 2, тоже относящаяся к введению, говорит о нашем спасении чрез Сына. Учение догматическое прерывается отступлением стт. 1–4, цель которого напомнить читателям о сугубой ответственности, лежащей на христианине. По учению Евр., спасение, которому полагает начало Сын, связано с царственным положением человека. Человек – выше Ангелов, поскольку Ангелы не более, как «служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» ([Евр. 1:14](#)). Умаление человека перед Ангелами – временное и даже кратковременное (ср. 2:7: немного, собственно: на короткое время). Потому кратковременным было и уничижение Сына в Его воплощении. Умаление человека еще продолжается (ср. ст. 8). Иисус за претерпение смерти уже увенчан славою и честью (стт. 9–10). Но этот же путь открыт чрез Него и для «многих сынов» (ст. 10), иначе говоря, для людей, усыновленных Богу чрез служение Сына Божия. Временное уничижение человека должно закончиться и для него вхождением в славу. В своем воплощении Сын Божий стал братом людям (стт. 11 и сл.), тем «многим сынам», о которых была речь в ст. 10. Для спасения их, он уподобился им во всем и претерпел всяческое искушение (ст. 18) – в 4:15 уточняется: кроме греха – для того, чтобы помочь искушаемым. В этом – смысл Его Первосвященнического служения (ст. 17). Упоминание Первосвященнического служения Сына вводит основную догматическую тему Евр. Учение Евр. есть учение о Первосвященническом служении Сына Божия.

Оно развивается в центральной части послания 3:1–10:18. Составители Евр. различают в Первосвященническом служении два момента: служение Апостола (в русском переводе: посланника) и служение собственно Первосвященника (3:1). Служение Иисуса, как Апостола, сопоставляется с служением Моисея (3:2–6). Будучи верен, как Моисей, Поставившему Его, Он выше его, поскольку Бог выше твари, и Сын выше слуги. Но составители послания не тотчас переходят к учению о

собственно первосвященническом служении Иисуса Сына Божия (ср. 4и слл.). Отрывок 3:7–4имеет значение отступления, подобного тому, которое было отмечено в 2:1–4 и связанного, на этот раз, с свидетельством 3:2–6 об Апостольском служении Иисуса. Цель отступления – предостеречь, ссылкой на поучительные примеры прошлого, против «лукавого неверного сердца» (ст. 12). Но в основании нравственного учения отрывка лежит важная догматическая мысль о субботнем покое Божьем, которая находится в связи с основными мыслями Евр. Аргументация составителей послания отличается в этом отрывке значительной сложностью. Мы ограничимся указанием главных линий мысли. Бог вошел в покой субботнего дня по окончании дел своих. Израиль в пустыне проявил непослушание и неверие, не позволившие ему войти в покой Божий. Вступление в землю обетованную не было вступлением в покой. «Посему для народа Божия еще остается субботство» (4:9). Эта мысль о субботнем покое, в который нам предстоит еще войти, должна быть поставлена в связь с временным уничтожением человека, которому не пришел еще конец, и о котором была речь в гл. 2 (ст. 8).

Собственно первосвященническому служению Иисуса посвящен отрывок 4:14–10:18. Общая тема отрывка намечена в 4:14–16. Испытанный по человечеству, во всем, кроме греха, Иисус Сын Божий, Великий Первосвященник, прошел небеса. – *Perfectum* греческого слова говорит о Его пребывании по ту сторону небес, – и доступ к престолу благодати открыт и для нас. К развитию этой темы составители Евр. приходят путем сопоставления Первосвященнического служения Христова со служением Первосвященников Ветхого Завета. Первое сопоставление предлагается в 5:1–10. Стт. 1–4 и 7 должны показать, что в служении Христовом присутствуют черты, которые мы вправе оценивать, как существенные признаки служения Первосвященнического. С каким бы моментом в истории Страстей мы ни связывали молитву Христову «с сильным воплем и слезами» (5, 7), несомненно, что для составителей Евр. она была прообразована, в Ветхозаветном богослужебном строе, молитвою Первосвященника, в день Очищения, в недрах Святого Святых. Но, отвечая всем существенным признакам Первосвященнического служения – и общим и частным, – Христос отличается от Первосвященников Ветхого Завета, как «Священник вовек по чину Мелхиседека» (5:6, ср. 10). В таком Своем достоинстве Он и стал «для всех послушных Ему виновником спасения вечного» (ст. 9).

Важность и трудность предлагаемого учения подчеркивается в 5:11–бновым отступлением. Составители послания обеспокоены духовным

состоянием читателей. По времени их жизни во Христе, они должны были бы быть способны учить других. Но под силу ли им самим твердая пища? Однако, если бы она была им не под силу, они не могли бы вместить и элементов: их состояние было бы состоянием отпадения, когда обращение было бы психологически невозможно. Таков вероятно смысл трудного места 6:4–8. Вера в действительность покаяния есть основание христианского упования. В Евангельском учении она выражена со всею силою в притче о блудном сыне ([Лк. 15:11–32](#)). Эта вера предполагается и нравственным учением Евр. Поэтому совершенно невероятно, чтобы составители послания думали в 6:4–8 о таком грехе, который не мог бы быть смыт покаянием. Они думали, вероятно, о крайней степени закоснения в грехе, когда покаяние не пробуждается в сердце. Впрочем, они уверены, что читатели – в лучшем состоянии (ср. 6: 9–12), и значение этого отступления, которое должно укрепить их в вере и долготерпении, не отличается от значения предыдущих отступлений: оно связано с догматическим учением и подчеркивает его важность.

В составители послания возвращаются к основной догматической теме и останавливаются на обетовании, данном Аврааму, которое, будучи непреложно, как всякое обетование Божие, было, сверх того, закреплено клятвою Божией Аврааму (6:13–20). Обетование получает осуществление чрез служение Иисуса, как Первосвященника по чину Мелхиседека. В этом Своем достоинстве, он вошел предтечею за нас во внутреннейшее за завесу (стт. 19–20). Его вхождением за завесу доступ в святилище открыт и нам. Но принципиально возможное еще не осуществилось на деле. Как Он вошел, так войдем и мы. Но наше вступление – в будущем. Стт. 19–20 по-новому выражают мысль 4:14–16. Ранее высказанная мысль связывается в гл. 6 с Первосвященническим служением Иисуса по чину Мелхиседека.

Превосходство этого Священства над священством Левитским и есть тема гл. 7. Составители Евр. отправляются от образа [Быт. 14](#). По смыслу своего имени, Мелхиседек есть Царь правды. Как Царь Салима, он есть Царь мира. Но для них еще знаменательнее молчание книги Бытия. Отсутствие сведений о происхождении Мелхиседека и о той судьбе, которая его постигла после его встречи с Авраамом, толкуется ими в том смысле, что он был «без отца, без матери, без родословия», и не имел «ни начала дней, ни конца жизни» (ст. 3). Мы узнаем раввинистический метод толкования, которого ап. Павел держался в Римл. и Гал. Это – те свойства, которыми Мелхиседек прообразует Сына Божия в Его Первосвященническом служении. Мало того, Авраам при встрече с Мелхиседеком принес ему десятину и получил от него благословение; тем

самым, Мелхиседек выше Авраама, но в лице Авраама ему принес десятину и бывший в чреслах Авраама Левий, тот самый Левий, который, в лице своих потомков, получает десятину от других колен (стт. 4–10). Отсюда вытекает превосходство священства по чину Мелхиседека над священством по чину Авраама. Но возникновение нового священства на месте старого доказывает отмену старого, а вместе с ним и закона, как бессильного и ненужного (стт. 11–19). Сущность нового священства, связанного с новым, лучшим, заветом, подкрепленным клятвой Божией, указана в стт. 20–28: прежних священников было много, потому что они были под властью смерти. Они были немощные люди и приносили повторные жертвы. Иисус, в лучшем завете, пребывает, как Священник вовек. Он есть Сын, вовеки совершенный, и Его жертва, в которую Он принес Самого Себя, есть жертва, однократная и неповторимая. На этой мысли о жертве Первосвященника Нового Завета и останавливаются составители Евр. и посвящают ей отрывок 8:1–10:18.

«Место» служения Первосвященника Нового Завета есть святилище небесное во славе, «скиния истинная, которую воздвиг Господь, а не человек» (8:1–2). Там и приносит Он Свою жертву. Его жертва, предполагаемая Его священством (ст. 3), связана, во-первых, с местом приношения (стт. 4–5), во-вторых, с лучшим Заветом (стт. 6–7) и, наконец, с пророческим словом (стт. 8–13). На земле Иисус не мог бы быть священником (ср. еще 7:13–14), хотя земная скиния и сделана по образу небесной (ср. еще 9:23–24). Пророческое слово, которое приводится в Евр., есть слово Иеремии о Новом Завете (31:31–34). Если предсказание Нового Завета есть свидетельство о близком прехождении Ветхого Завета, то замечание 8в плане Евр. может иметь только тот смысл, что это прехождение, неотвратимость которого была открыта Иеремии, еще не совершилось и тогда, когда составлялось Евр.

Для наилучшего осмысления жертвы Христовой она сопоставляется в гл. 9 с жертвенным строем Израиля. Это сопоставление являет существенную противоположность жертв Ветхозаветных и жертвы Христовой, но в то же время и глубокую внутреннюю связь, которая их соединяет, как прообраз и его исполнение. Последняя мысль не подчеркнута, но она слышится в каждом слове главы 9 и отвечает учению Евр., начиная с его первых стихов (ср. еще 8:5, а также 10, 1). Земной храм есть святилище мирское (9 или земное), иначе говоря, «сего творения» (такового устройства), как вытекает из противоположения ст. 11. Приносимые в этом святилище жертвы отмечены печатью несовершенства. Они очищают только грехи неведения народа (ст. 7), т. е.

наименее тяжкие грехи (ср. еще ст. 13, а также 10:1–4, 11), и не могут «сделать в совести совершенным приносящего» (ст. 9, ср. ст. 14 и 10:14–17). Пока первая скиния не упразднена, путь в святилище еще закрыт (ст. 8). Жертвам Ветхозаветным противостоит жертва Христова: связанная с совершеннейшею скиниею, она принесена однократно и стяжала вечное искупление. Жертва Христова есть Его Кровь (стт. 11–14). Как уже было отмечено, «место» жертвенного служения Христова есть Небесная Скиния, но в сложной символической стт. 11–14 она, несомненно, сопоставляется с Телом Христовым. Принесение в жертву Крови предполагает восприятие Тела (ср. 10и слл.). Сопоставление Храма и Тела снова слышится в 10:20, где Плоть Христова сравнивается с завесою. Вторая мысль, требующая нашего внимания, есть упоминание Духа в ст. 14. Какова бы ни была первоначальная форма текста: Духом Святым, или Духом Вечным, несомненно, что жертвоприношение Христово, посредственно или непосредственно, связано с действием Св. Духа. Смерть Христова, которую обусловлено принесение Его Крови, предполагается дарованием Нового Завета (стт. 15–23). Как всякое завещание (греческое слово значит и завет и завещание), Новый Завет предполагает смерть. Пролитие крови, неизбежное в Ветхом Завете, прообразует лучшую жертву, принесенную для «очищения небесного». «Очищение небесного» (ст. 23) вызывает недоумение. Мы вернемся к этому вопросу в связи с богословской проблемой Евр. Мысль ст. 23 развивается в стт. 24 и слл. Множественное число ст. 23 (лучшими жертвами) вызвано противопоставлением. Жертва Христова противопоставляется многообразным и многократным жертвам Ветхого Завета. Она была принесена в самом небе (ст. 24) и раз навсегда для уничтожения греха (ср. стт. 26, 28 и др.). Составители Евр., подходя к концу догматического учения, с новою силою повторяют мысли, высказанные ранее (ср. 9:24–10:18). Они полагают особое ударение на жертве Христовой, как однократной и совершенной, и подкрепляют учение свидетельством Духа Святого (ср. 10:5–38). С принесением жертвы Христовой связано прекращение Ветхого Завета, в частности, жертвы за грех (10:5–10, 18, ср. еще ст. 26). Но мысль составителей идет и дальше. Она устремляется к эсхатологическим граням: однократному жертвоприношению Христову противопоставляется Его второе явление, которое уже не будет связано с грехом, но принесет спасение ожидающим Его (9:28, ср. 10:13).

Догматическое учение первой части Евр. есть основание практических наставлений, составляющих его вторую часть (10:19–13:17).

Она начинается с краткого призыва 10:19–22, резюмирующего мысли первой части и имеющего в плане Евр. значение перехода от учения догматического к учению практическому. Но, повторяя мысль, высказанную ранее, о Крови Христовой, открывающей нам доступ во святилище (ст. 19), составители послания вводят и новые мысли. Первая мысль – о доме Божьем, над которым Иисус – Великий Священник (ст. 21), и который можно понимать, как храм (подразумевается: небесный), и как общество, собирающееся в этом храме. Вторая мысль есть уже отмеченное нами сравнение Плоти Христовой с завесой (20). Цель призыва есть внутреннее состояние, согласное с искуплением во Христе: замечательно, что символика ст. 22 возвращает нас, часто с буквальной точностью, к образам 9:11–14.

Призыв 10:19–22 продолжается в наставлениях стт. 23 и слл. Они касаются верности исповеданию, взаимной любви, дисциплины жизни, твердости упования, терпения и других христианских добродетелей. Так, утешая своих читателей в страданиях, которые выпадают на их долю, составители послания говорят о наказании, выражающем отеческую любовь (12:4–11). В 13 слышится предостережение против лжеучений. Практические наставления продолжаются до 13 включительно, но эти наставления три раза прерываются важными отступлениями.

Первое отступление 10:26–31 может быть сопоставлено с отступлениями догматической части Евр., в особенности, с отступлением 2:1–4, которым прерывается введение. Составители послания ссылаются на предостерегающие примеры Ветхого домостроительства, наказание которого тяготело над нарушителями Завета. Тем суровейшее наказание ожидает нарушителей Нового Завета. Второе отступление: 10:38–12 подкрепляет призыв к вере ссылкой на подвижников веры в Ветхом Завете до «Начальника и Совершителя веры Иисуса» (ср. 12:2) включительно. Его пример есть последний в длинном ряду. Он знаменует и цель стремления, в Ветхом Завете недостижимую. В понятии веры ударение лежит на содержании веры. Вера [Евр. 11](#) есть вера в обетования Божии. Ветхозаветные праведники являют в подвиге своей веры устремленность в будущее. Это особенно сказывается на примерах Авраама (11:8–19) и Моисея (стт. 23–29). Нарочитого внимания требует, в истории Авраама, жертвоприношение Исаака (стт. 17–19), а в последующую эпоху – подвиг веры Раав (ст. 31). Своею устремленностью в будущее [Евр. 11](#) возвращает нас к речи Стефана в [Деян. 7](#), которая, как уже было указано, оставила сильное влияние на его гонителя, Савле. Длинный ряд подвижников веры в Ветхом Завете приводит к

христианскому человечеству. Только с ним и в нем они достигают цели (11:39–40). Эта мысль о непрерывности домостроительства Божия принадлежит к основным мыслям Евр. (ср. 1, 1–2 и др.): она звучит с не меньшею ясностью и в откровении Евангельском (ср. [Мф. 13:17](#), [Ин. 4:36–38](#)). Но для составителей послания ясно, что тогда, когда они его пишут, эта цель еще не достигнута и ими: они знают, что путь борьбы и страдания и ими еще не пройден до конца (12:1–3). Не одни только подвижники веры в Ветхом Завете были устремлены своими упованиями в будущее. Устремленность в будущее есть одна из главных особенностей Евр. в целом. Мы ее отметили в 2:8, 4:9, 8 и др. Она получит свое выражение в классической формуле 13:14. Третьим отступлением второй части Евр. является предостережение 12:18–29. Оно с новой силою повторяет мысли 10:26–31. Грозным признаком присутствия Божия в Ветхом Завете составители послания противопоставляют в Новом Завете (ср. ст. 24) Небесный Иерусалим, тьмы ангелов в торжествующем соборе и Церковь первенцев. Упоминание «Судии всех Бога» (ст. 23) сообщает предостережению эсхатологический характер, который достигает полной ясности в стт. 26–29.

Отрывок 13:18–25 должен быть понимаем, как заключение Евр. Составители послания просят о молитве, в частности, Павел просит молиться о возвращении его в Иерусалим (стт. 18–19). Далее идет торжественное молитвенное благопожелание (стт. 20–21), в котором снова звучат основные мысли послания. Русскому переводу: слово увещания, должен быть предпочтен славянский: слово утешения. Греческое словоупотребление оправдывает и тот, и другой. Но, по своему заданию, Евр. должно было принести утешение Иерусалимским христианам в тех испытаниях, которые над ними нависли. Первое лицо единственного числа показывает, что Павел вполне присоединяется к Италийским христианам, составителям послания. Он признает учение послания своим учением. Он же сообщает фактические сведения ст. 23, посылает приветы от своего имени и от имени Италийских христиан, которых, тем самым, рекомендует, как составителей послания (ст. 24), и преподает заключительное благословение (ст. 25). Некоторые современные ученые склонны видеть в ст. 25, совпадающем по форме с заключительным пожеланием благодати Павловых посланий, собственноручную подпись ап. Павла и под Евр.

Богословская проблема Послания к Евреям

Два вопроса требуют нашего внимания: один частный и один общий.

Частный вопрос связан с местом жертвоприношения Иисуса, как Первосвященника Нового Завета. По учению Евр., жертва Христова, отличающаяся, как жертва однократная, от многократных жертв Ветхого Завета, состояла в принесении Его Крови. Исторически, место жертвоприношения не вызывает, таким образом, вопроса. Иисус излил Свою Кровь на Кресте, на Голгофе. Это признает для Евр. и Церковь, поскольку она положила читать его на Литургиях Великого Поста, когда верующие готовятся к молитвенному участию в Страстях Христовых и к прославлению Его Воскресения. И, тем не менее, Евр. говорит со всей ясностью, что Первосвященник Нового Завета принес Свою жертву в Небесной Скинии (ср. 8:1–3; 9:24). Спрашивается: можно ли совместить эти два решения вопроса? Если Христос излил Свою Кровь на Голгофе, можно ли говорить о Небесной Скинии, как о «месте» Его жертвоприношения, и наоборот?

Общий вопрос касается учения Евр. в целом. Излагая учение Евр., мы отметили, что идея исполнения Ветхого Завета в Новом, намеченная в первых же стихах послания, наблюдается на протяжении всего памятника. Это касается и сопоставления Священства Христова со Священством по чину Аарона в 5:1–10, и образа Мелхиседека в гл. 7, и жертвенного строя Ветхого Завета в гл. 9. Жертва Христова, уже принесенная, являет исполнение прообраза. Христос, по учению Евр., уже вошел в славу. Об этом говорят аористные формы 1и 8(в русском переводе: воссел). Аорист есть время исторического прошлого. Мало того, в жертвенном служении Христовом наше искупление уже совершилось (ср. 9:12, 14, 24–28). Освящение верующих есть наличный факт. Это вытекает из перфектных форм 10:10, 14: речь идет о наличествующих последствиях действия, совершившегося в прошлом. И, тем не менее, как уже было указано, через Евр. проходит устремленность в будущее. Это касается и временного уничтожения человека, которому, однако, еще не пришел конец (2:8), и субботства, еще не наступившего (4:9–11), и Ветхого Завета, который был Ветхим в дни Иеремии, но который еще не потерял силу и в шестидесятые годы первого христианского столетия (8:13). Мы отметили и то, что устремленность в будущее характерна не только для праведников Ветхого Завета (11). Христиане тоже «не имеют здесь пребывающего града, но грядущего взыскуют» (13:14); и их борьбе и их страданию тоже не наступил еще конец (12:1–3). В момент составления Евр. храм еще стоит, и жертвенный строй Ветхого Завета еще остается в силе. Это вытекает из прямого указания 9 и из форм настоящего времени в 8:4–5; 9:6–7 и др. Для

составителей Евр. жертвенный строй есть факт «настоящего времени» (9:9). Но настоящему должен придти конец. Это прямо сказано в 9:10, а в ст. 8 ясно подразумевается, что путь в святилище, закрытый, пока стоит первая скиния, скоро будет открыт. Ожидание конца Ветхозаветного храмового строя тоже устремляет мысль читателей к будущему. Но с будущим связаны и эсхатологические чаяния. Мы отметили напряженность эсхатологического ожидания в предостережении 12:18–29. Эсхатологические ноты звучат и в конце первой, догматической части послания (ср. 9:28, 10:13). Мы их можем уловить даже в гл. 1 (ср. ст. 13). Грозные события, наступления которых составители послания ждут со дня на день, несомненно, представляются им, как наступление мирового конца (ср. 10:25, 36–37). Мы не можем отрешиться от впечатления, что составители Евр. ожидают в ближайшем будущем пришествия Христова во славе. Они думают, что с эсхатологией будет связано прекращение храмового строя и наступление субботства, которое будет отмечено утверждением человека в его царственном положении. Мы неизбежно спрашиваем себя: в каком отношении это будущее, еще не наступившее, стоит к настоящему, отмеченному уже совершившимся исполнением прообраза и спасением человека: его искуплением, освящением, совершением? Ответ, как будто, напрашивается: настоящее, как и у ап. Павла, есть залог, или начаток: предвосхищение грядущей полноты, которая наступит в эсхатологическом свершении. Но для Евр. вопрос осложняется тем, что грозные события, наступления которых ожидали его составители, действительно, произошли: храм был разрушен, культовому строю Ветхого Завета пришел конец, а эсхатологическое свершение не наступило. И, тем не менее, Церковь приняла Евр. в священный канон Нового Завета. Тем самым, она показала, что не усматривает опровержения эсхатологических чаяний послания в разрушении храма, не сопровождавшемся мировой катастрофой и явлением Христовым.

Мы увидим, что два вопроса, общий и частный, между собою связаны. Их решение удобно начинать с частного вопроса. В каждом жертвоприношении надо различать две стороны: заклание и приношение. Дело священника есть приношение, а не заклание (ср. [Лев. 1:5](#)). Иисус был заклан на Голгофе, но Свою Кровь, как священник, Он принес в Небесной Скинии. Приношение предполагает заклание. Учение Евр. не упраздняет Голгофу, но Первосвященническое служение Христа, на котором оно полагает ударение, относится не к Голгофе, а к Небесной Скинии. Оба момента тесно связаны. Но смерть Иисуса на Кресте совершилась в определенной точке пространства и в определенный момент времени.

Голгофа относится к истории. Небесная Скиния – вне времени и вне пространства. Только условно можно говорить о Небесной Скинии, как о «месте» Христовой жертвы. Но временное и вневременное дано в Евр. в нерасторжимом единстве. Этот ответ на частный вопрос, вызываемый богословием Евр., поможет нам ответить и на общий вопрос.

Мысль об усвоении в эсхатологическом свершении спасения, осуществленного Христом в дни Его земного служения, есть одно из оснований христианского упования. Она, несомненно, наблюдается и в Евр. Но ответ на частный вопрос, вызываемый Евр., позволяет уточнить то взаимоотношение данного и чаемого, которое мы отметили на протяжении всего послания.

Иисус, Первосвященник по чину Мелхиседека, вошел во внутреннее за завесу предтечею за нас (6:19–20). Это свидетельство надо толковать в связи с указанием 10и слл. и с призывом 4:16. Речь идет о Небесной Скинии, в которой Иисус приносит Свою жертву. Составители Евр. понимают наше спасение, как сослужение Небесному Первосвященнику в Небесной Скинии. Это сослужение относится к будущему. Но из 10позволительно вывести, что его возможность уже дана. Образ Евр. оказал влияние на последующих новозаветных писателей, и в их словах слышится та же двойственность данного и чаемого. Ап. Петр именует христиан – всех без исключения, независимо от их иерархического положения – царственным священством ([1Петр. 2:9](#)). Он толкует это общее священство, как задание, подлежащее осуществлению в нынешней жизни (ст. 5). Равным образом, и по мысли Тайнозрителя, Иисус Христос уже сделал нас «священниками Богу и Отцу» (Апк. 1:6). Этот образ повторяется и дальше (ср. Апк. 5:10). Но в 20он относится только к будущему, которое имеет наступить в Тысячелетнем Царстве. Еще показательнее образ Апк. 4: это – образ литургический. Царство славы толкуется как небесная литургия. В плане Апк. образ гл. 4 относится к эсхатологическому будущему. Он венчает обетования побеждающему в обращениях к семи Церквам в Азии в гл. 2 и 3. Но, с другой стороны, на фоне небесной литургии совершается снятие печатей с запечатанной книги (гл. 5 и слл.), и перед читателями проходят образы событий, которые имеют произойти во времени. Человеческая история оказывается тесно сплетенною с небесным священством. Образ Апокалипсиса находится в полном согласии с богословием Евр.

Объяснение этой сплетенности лежит в учении о Церкви. По учению ап. Павла, на котором мы имели случай останавливаться, Церковь есть Тело Христово. Но даже для ап. Павла, Тело Христово не только Церковь.

Он знает Тело Евхаристическое (ср. [1Кор. 10:16](#); 11:24, 27, 29) и касается тайны Вознесения ([Ефес. 4:8–10](#)): Вознесение, по самому своему существу, есть Вознесение в Телe. Замечательно, что и в 1 Кор. (ср. 12:27) и в Ефес. (ср. 1:20–23), Апостол говорит о Церкви, как о Телe Христовом. При этом, Тело Христово – одно. Но в единстве Тела Христова, приходится различать Тело Церкви, Тело Евхаристическое и Тело Вознесения. Больше того, по учению Нового Завета, существует внутренняя связь между Церковью, как Телом Христовым, и Ветхозаветным храмом. Это вытекает из повествования [Ин. 2:13–22](#) об очищении храма. Мало того, что слово Иисуса о тридневном восстановлении разрушенного храма толкуется о Его Телe (стт. 19–22): когда Иоанн писал свое Евангелие, Иерусалимского храма уже не было, но была Церковь, как Тело Христово. Тело Христово, действительно, заняло место упраздненного Ветхозаветного Храма. С этими-то мыслями о соотносительности Тела Христова и Храма мы и встречаемся в Евр. Мы отметили сопоставление скинии и Тела Христова, в 9:11, а также в 10:20, где плоть Христова сравнивается с завесой. И точно так же, как и Ин., Евр. учит о прохождении храма и о пребывании Тела. Можно с уверенностью сказать, что учение о Церкви, как о Телe Христовом, во всей полноте Павлова и Иоаннова смысла Тела, проходит через все богословие Евр. В этой связи необходимо отметить, что «Церковь первенцев» упоминается в 12:23, а «дом Божий» в 10 был нами истолкован в смысле небесного храма и народа, молящегося в этом храме.

Церковь, по самому своему понятию, стоит на грани нынешнего, земного, и будущего, иного, бытия. Церковь есть путь, ведущий в Царство Божие, она есть Царство Божие в его земном аспекте. Эсхатологическое свершение есть исполнение Церкви в Славе Царства. В Церкви, неизбежно, временное сопряжено с вневременным. Эта сопряженность наблюдается и в учении ап. Павла. Церковь есть Тело Христово, пребывающее во славе, т. е. вне времени. В ее космическую полноту входят небесные чины ([Ефес. 1:20–23](#)). Но это не исключает того, что Церковь, опять-таки, как Тело Христово, возрастает во времени ([Ефес. 4:11–16](#)). В Евр. мы видим сопряженность временного и вневременного в учении о жертве Христовой. Она и объясняет, в учении о Церкви, то соотношение данного и чаемого, которое проходит через все послание и получает выражение в понимании спасения, как нашего сослужения Небесному Первосвященнику в Небесной скинии. «Очищение небесного», которое вызвало наше недоумение в связи с толкованием 9:23, получает объяснение в этой же сопряженности временного и вневременного. Оно относится к жизни Церкви во времени. К ней же относится и все

нравственное учение Евр. Усилие, к которому составители Евр. призывают своих читателей, может совершиться не иначе, как во времени. Но даруемая читателям благодать (ср. напр., 12:15, 28) имеет вневременное происхождение.

В этой связи нашего внимания требует учение о Евхаристии. Кроме смутного намека 13:10, Евхаристия в Евр. не упоминается. Но учение о Евхаристии, как о жертве, несомненно, основано на Евр. В нашем сослужении Небесному Первосвященнику, сослужении, как мы видим, не только чаемом, но и данном, мы участвуем в Его жертвоприношении. Это соучастие и совершается в Евхаристии. По учению Евр., жертва Христова – единая и неповторимая. Но в Евхаристической трапезе Господь призвал нас к разделению Его Страстей. Это – смысл установительных слов (ср. [Мф. 26:26–28](#) и паралл.). Та же сопряженность, которая существует между смертью Христовой на Голгофе во времени и Его жертвой в Небесной Скинии вне времени, должна быть утверждаема между жертвоприношением на небе и многократным совершением Евхаристии на земных престолах. Речь идет не о повторении единой жертвы Христовой, а о множественном ее преломлении в жизни Церкви во времени.

Толкование Евр. в свете учения о Церкви позволяет преодолеть отмеченную нами трудность, состоящую в том, что ожидания составителей послания не оправдались в той форме, в какой они их высказывали. Разрушение храма не сопровождалось мировой катастрофой. Дело в том, что учение Евр. о Церкви сохраняет всю свою силу и после событий 70 года. Не будем забывать, что и в Мф. и в Мк. тоже не проводится четкой грани между разрушением Иерусалима и мировой катастрофой. В учение Евр. о Церкви входит существенно частью чаяние эсхатологического свершения, которое по-прежнему остается целью земного пути исторического христианства. Но та связь, которая, по учению Евр., существует между разрушением храма и мировой катастрофой, раскрывается после 70 года, как связь прообраза и его исполнения. Конец Иерусалима есть прообраз мирового конца. Христиане, пережившие разрушение Иерусалима не могли не прозреть в Евр. новый глубочайший смысл. Они прочли в нем эту мысль. В каноне Нового Завета откровение о Церкви в Евр. стоит под знаком чаемого эсхатологического исполнения.

В. Письменные памятники Иерусалимской Церкви

Внутреннее состояние Иерусалимской Церкви в шестидесятые годы

С посланием к Евреям мы возвратились к Иерусалимской Церкви. Мы видели, что есть достаточные основания считать читателями Евр. членов Иерусалимской Церкви. В предгрозовой атмосфере шестидесятых годов, Италийские христиане обратились к ним с манифестом, который имел свою целью показать им, что надвигающаяся катастрофа не должна повергать их в отчаяние. Напротив, катастрофой Иудейства будет отмечено исполнение его вековых чаяний. Но необходимость «слова утешения» (ср. [Евр. 13:22](#)) была вызвана состоянием читателей. Мы можем восстановить это состояние по отдельным указаниям Евр.

Не подлежит сомнению, что их жизнь проходит под знаком страдания. Они его знали и в прошлом (19:32 и сл., ср. 1 Фесс. 2:14–16) и в настоящем (12:4–13). Переносимыми страданиями объясняется призыв к терпению (10:36). Последствием длительного страдания был упадок жизни. Составители Евр. ставят на вид читателям нарушение церковной дисциплины (ср. 10:25). Это же слышится в обосновании наставления 13:17: попечение о пасомых было связано с огорчениями для предстоятелей. Но упадок коснулся и нравов. Это неизбежно вытекает из 10:26–31, 12:1, а также из напоминания читателям их славного прошлого, которому они изменили (10:32–34, ср. 6:10–12). В 12, 14 читатели призываются быть со всеми в мире, а в ст. 16 и в 13 предостерегаются против блуда. Надо думать, что в этих наставлениях была необходимость.

Но в Евр. звучат и другие намеки, которые позволяют предполагать, что читателям грозила опасность и более страшная. В 13 составители послания их предостерегают: «смотрите, братья, чтобы не было в ком из вас лукавого неверного сердца, дабы вам не отступить от Бога живого». Об опасности крайнего закоснения в грехе они пишут и в 8:4–8. Мы видели, что они надеются на лучшее. Отступление 5:11–6:12, как мы отметили, имеет значение скорее риторического приема, который должен подчеркнуть учение послания. Но если в основании 6:4–8 лежат факты жизни читателей, известные отправителям послания, то речь идет здесь, точно так же, как и в 3 об опасности отпадения от Христа. В этой связи напрашивается вопрос: не отвечает ли Евр. и в 5:4–5 на хульную мысль, проникавшую в среду читателей? Не были ли они готовы думать – по крайней мере, некоторые из них, – что Иисус не был послан Отцом, а Сам усвоил Себе служение, на которое не имел права? Эта мысль,

действительно, означала бы отпадение от Христа.

Так или иначе, но из Евр. вытекает, что духовное состояние Иерусалимских Иудеохристиан могло вызывать тревогу. В свое время была показана трагедия Иудеохристианства. Она обнаружилась в деле ап. Павла, когда связь Иудеохристиан с внецерковным Иудейством легла стеною между ними и апостолом языков. В шестидесятые годы над Иудейством нависли грозные тучи. Надвигался призрак войны, которая несла с собой неизбежную катастрофу. Этою катастрофой для Иудейства было разрушение храма, как законного средоточия его религиозной жизни. Оно задевало и Иудеохристиан, поскольку они не поднимались, в своей христианской свободе, над властью старых Иудейских форм религиозного быта. Таково было состояние масс. С храмом была связана вся их жизнь. В ожидании грозных событий, они теряли почву под ногами. Связи чисто-бытовые были сильнее христианского упования, плененного законом.

Евр. позволяет судить о массе Иудеохристиан. Каково было состояние руководящих кругов? Шли ли они за массами или, в бессилии внушить им свое понимание путей божественного промысла, старались осмыслить для себя значение происходящих сдвигов? О том, что думали ответственные деятели Иудеохристианства, мы можем судить по тем двум памятникам которые до нас дошли от них. Это – послание Иакова, и Евангелие от Матфея.

Послание Иакова

Решение вопроса о происхождении послания Иакова должно отправляться от суждения о тех точках соприкосновения, которые наблюдаются между ним и Евр. Наибольшее внимания требует ссылка в том и другом послании на жертвоприношение Исаака ([Евр. 11:17–19](#), [Иак. 2:21–23](#)) и на подвиг Раав ([Евр. 11:31](#); [Иак. 2:25](#)). При этом, замечательно, что для составителей Евр. и Авраам, приносивший в жертву Исаака, и Раав – подвижники веры, а для Иакова – пример оправдания делами. По учению Иак., в делах получает исполнение вера. Но, сопоставляя приведенные тексты, читатель не может отрешиться от впечатления, что ударению Евр. на вере Иаков противопоставляет ударение на делах. Больше того, в Евр. би-зупоминаются «мертвые дела». Наиболее распространенное и в древности и в наше время понимание «мертвых дел» в смысле грехов едва ли отвечает мысли составителей послания. Богословие Евр. есть богословие ап. Павла. Павел не только направлял свою полемику против дел закона

(ср., напр. Римл., 3:27–28; [Гал. 3:2](#)) но и противопоставлял животворящий Дух, действующий в Новом Завете, мертвящей букве закона ([2Кор. 3:6–7](#)). Дела закона, для Павла, воистину, мертвые дела. Замечательно, что в Евр. бони сопоставляются с верою. Тем большего внимания требует, что, в той же гл. 2 своего послания (стт. 17, 20, 36), Иаков говорит не о мертвых делах, а о вере мертвой без дел. Мертвым делам противопоставляется мертвая вера. И, наконец, последнее сопоставление. В Евр. ботпадение – и в этом случае от веры – образно обличается, как повторное распятие и поношение Сына Божия. В Иак. 5обличение неправедных богачей заканчивается указанием их последней, тягчайшей вины: «вы осудили, убили Праведника: Он не воспротивился, буквально: не противится вам». Под праведником (с маленькой буквы!) современные толкователи чаще всего разумеют праведного бедняка – иначе говоря толкуют это слово в смысле нарицательном. Древние видели в Праведнике (с большой буквы!) самого Христа. Это понимание согласно с словоупотреблением Деян. (7:52, 22:14, ср. 3:14). В таком случае мысль Иакова была бы о соучастии неправедных богачей в грехе современных Христу Иудеев, которые возвели Его на Крест. Образ Иак. 5повторял бы образ [Евр. 6:6](#). Но в Иак. он относился бы не к отпадению от веры, а к злым делам. Приведенные нами три пары текстов говорят об одном и том же: они заставляют понимать Иак., как ответ на Евр.

Если Евр. было обращено к Иерусалимской Церкви, то ее предстоятелю было уместно взять слово для ответа. Трудно думать, чтобы послание Иакова было написано им самолично. Греческий язык послания стоит на большой высоте. Цитаты из Ветхого Завета даны в переводе Семидесяти, которым едва ли пользовался Иаков. И построение послания отличается таким изяществом, которое заставляет видеть в его составителе художника слова, придававшего большое значение литературной форме. В обращении к христианам из язычников, Иакову естественно было воспользоваться услугами образованного секретаря, который принял бы в соображение культурный уровень читателей. Этими возможностями предстоятель Иерусалимской Церкви, несомненно, располагал. Иакову принадлежит содержание послания, его эллинистическая форма есть дело секретаря. Так решается вопрос о составителе послания. Но для уяснения его смысла, как ответа на Евр., необходимо ознакомиться с его основными мыслями.

Иак. начинается с обращения (1:1), в котором названы отправитель и адресаты. Адресаты – двенадцать колен, находящиеся в рассеянии. Если Иак. есть ответ на Евр., читатели его – не Иудеи. Двенадцать колен в

рассеянии – это Израиль духовный (как Израиль Божий в [Гал. 6:16](#)), верующие христиане, живущие среди язычников. В первую очередь Иаков думает о Римских христианах. Очень вероятно, что его секретарь знал жизнь Римской Церкви. В 2:2 русское слово «собрание» есть перевод греческого συναγωγή. В современной науке было отмечено, что так называлось христианское собрание в Риме. А образ «человека с золотым перстнем» может обозначать Римлянина всаднического сословия. Но, отвечая Италийским христианам, Иаков рассчитывал на читателей и вне Рима. Рассеяние, в котором пребывали двенадцать колен духовного Израиля, не ограничивалось столицей Империи. Предстоятель Иерусалимской Церкви, вынужденный к ответу манифестом Италийских христиан, обращается ко всему христианскому миру. Это, конечно, не письмо, как послания ап. Павла. Это – послание, воистину «соборное»: манифест в ответ на манифест.

Как уже было указано, его план отличается замечательной стройностью. Послание состоит из трех концентров, в которых основные мысли Иакова развиваются с возрастающей точностью и конкретностью. В первом концентре (1:2–8) Иаков призывает читателей радоваться выпадающим на их долю искушениям. Искушение понимается, как испытание веры, которое приводит к терпению. В непоколебимой вере читатели должны просить у Бога мудрости. Эти три понятия: искушения, мудрости и веры, получают свое раскрытие во втором концентре (1:9–2:26). На искушениях Иаков сосредотачивает внимание в 1:9–18. Он связывает их с страданием от социальной неправды. Искушение исходит не от Бога. В начале искушения лежит обольщение похоти, которая ведет к греху и к смерти. Но искушение ставит нас перед выбором, и тем самым получает значение спасительного испытания. Призывая своих читателей к праведной жизни, согласной с «законом свободы» (ср. ст. 25), Иаков полагает, что христианская праведность выражается в обуздании языка (ст. 26) и в деятельном добре (ст. 27). В практическом поведении христианина, о котором Иаков говорит в этом отрывке, и получают осуществление та мудрость, о даровании которой он учил молиться в первом концентре.

Учению о вере посвящена, во втором концентре, гл. 2. Понятие веры раскрывается, во-первых, отрицательно, а затем – положительно. Отрицательно, вера не терпит лицепрятия, допускающего социальную неправду (2:1–13). В этом отрывке чувствуется настороженность против богатства и, наоборот, великая любовь к беднякам. Но от отрицательного учения о вере Иаков переходит к раскрытию ее положительного аспекта: вера требует дел (2:14–26). Именно, в этом учении о вере, являемой

делами, Иак. есть ответ на Евр. Поскольку вера непременно получает выражение в делах, наличность дел свидетельствует о наличности веры.

Третий концентр (3:1–5:6) посвящен исключительно практическим вопросам. Развивая мысли 1:26–27 во втором концентре, Иаков сосредотачивает свое внимание на грехах слова (3:1–4:12) и на заботе о земном, которая приводит к несправедному богатству (4:13–5:6). Иаков начинает с предостережения против учительства (3:1), указывает на страшную разрушительную силу, которая присуща языку (стт. 2–8), и мудрости «земной, душевной, бесовской» (ст. 15) противопоставляет «мудрость, сходящую с небес» и получающую выражение в добром поведении и кротости. Мы лишним раз убеждаемся в том, что, по учению Иак., христианская мудрость осуществляется в практическом поведении. Предостережение против злословия и осуждения ближнего (4:11–12), возвращая читателей к исходной точке 3и слл., показывает, что на протяжении всего отрывка 3–4мысль Иакова сосредоточена на грехах слова. В следующем отрывке 4:13–5главное ударение – на обличении богатых (5:1–6). В 5:1, 3 звучат эсхатологические ноты (ср. еще 4:1–1 и в заключении послания 5:8, 9), налагающие на Иак. ту же печать предгрозовой эпохи, которую мы отметили в Евр. Толкование ст. 6 было предложено выше.

Отрывок 5:7–20 должен быть понимаем, как заключение Иак. Он не составляет нового, четвертого, концентра, но призыв к долготерпению (стт. 7–11) предполагает испытания, иначе говоря, возвращает читателей к мыслям первого концентра, получившим развитие во втором концентре. В стт. 12 и слл. Иаков заканчивает послание отдельными наставлениями, внешне между собою не связанными: запрещением клятвы (ст. 12) и поощрением к молитве (стт. 13–18) и к обращению заблуждающегося (стт. 19–20). Молитва пресвитеров церковных над болящим, сопровождающаяся помазанием его елеем, дала основание, в жизни Церкви, таинству елеосвящения. В контексте послания нашего внимания требует то обстоятельство, что молитва в болезни, как и призыв к долготерпению, предполагает испытания.

Знакомство с содержанием Иак. подтверждает его общую характеристику, которая была предложена выше: Иак. есть манифест в ответ на манифест. Но предстоятель Иерусалимской Церкви сосредотачивает все свое внимание на практической стороне христианской жизни. Он почти не касается догматических тем. Из практических вопросов его занимают по преимуществу те, которые связаны с областью социальных отношений. Противопоставляя значение

дел ударению Евр. на вере, Иаков не вдается в полемику. Но учение Евр., как мы видели, согласно с богословием ап. Павла в целом. И подчеркнутый в Иак. призыв к делам невольно направляет нашу мысль к тем основным посланиям ап. Павла, где он говорит о вере и о делах закона. Отвергая дела закона (ср. цит. выше тексты [Римл. 3:27–28](#); [Гал. 3:2](#)), Павел отвергал юридическую концепцию спасения. Но на практике его учение таило опасность перетолкования в духе морального индифферентизма. Настаивая на делах, Иаков, несомненно, считался с этой опасностью. Он был далек от формально-юридического подхода. Для него дела – свидетельство веры. Но он был движим этическим пафосом. Очень вероятно, что в 2он думал не только о [Евр. 11](#), но и о [Римл. 4:3](#), [Гал. 3:6](#). Иаков не называет Павла по имени. Вполне возможно, что, составляя послание, он уже знал о его смерти. Но в упоминании и не было необходимости. Если не придавать преувеличенного значения подписи [Евр. 13:25](#), имя ап. Павла в Евр. не названо. И – - что еще важнее – Иаков возражает не против Павлова учения, как такового, а против его недобросовестного перетолкования. В этом перетолковании Павел не был повинен.

Этический пафос Иак. и особое внимание к области социальных отношений возвращает нас к первым дням Иерусалимской Церкви, когда этот же дух получил выражение в общении имуществ. Мы связали этот дух с учением Ветхозаветных пророков. Мы узнаем в учении Иак. и нравственное учение Евангелия. Напоминание этого учения и было положительным содержанием ответа Иакова на Евр. Но ответом на Евр. является в Иак. не только то, что в нем сказано, но и то, что в нем не сказано. Утешая Иерусалимских христиан, удрученных призраком надвигавшейся религиозно-национальной катастрофы, составители Евр. старались внушить им мысль, что Ветхозаветный строй получил свое исполнение во Христе. Исполнение Ветхого Завета есть его прехождение. По этому вопросу Иаков не пишет ничего. Его молчание может значить только одно: он не имеет возражений против этой мысли Евр. Он ее приемлет. Это приятие представляет собою переломную точку в истории Иудеохристианства. Оно означает, что руководители Иерусалимской Церкви смотрели на события шестидесятих годов иначе, чем масса верующих. Они поняли, что конец Иудейства не влечет за собою кризиса их христианского упования. Иак. самим фактом своего возникновения доказывает, что его отправитель усвоил точку зрения ап. Павла. Обращение к христианской Церкви в рассеянии (ср. 1:1), состоявшей в большинстве из верующих языческого происхождения, убеждает нас в том,

что Иаков уже не считал себя связанным постановлением Собора, которое ограничивало его служение, как и служение других столпов Иудеохристианства, пределами обрезанных (ср. [Гал. 2:7–9](#)). Тем самым, его отношение к Иерусалимскому постановлению оказывается в конце концов тождественным с тем, которое проводил ап. Павел в своем апостольском служении, и которое он высказал в Антиохии, тотчас после Собора, защищая в столкновении с ап. Петром свободу от закона не одних только язычников, но и Иудеев.

Евангелие от Матфея

В нашу задачу не входит исчерпывающее обозрение содержания Мф. Мы обращались к нему, когда говорили о земном служении Христовом, как к одному из основных источников Евангельской истории. В настоящей связи Мф. – а равно и другие Евангелия – интересуют нас, как письменные памятники Апостольского Века и как источники его истории. В свое время было отмечено, что мы имеем достаточные основания относить ко второму периоду Истории Апостольского Века закрепление в Иерусалимской Церкви основного ядра Евангельского предания. Закрепленное в Иерусалиме Евангельское предание легло в основание наших канонических Евангелий, в частности и в особенности, синоптиков. Но в каждом из них оно получило своеобразное преломление, отражающее индивидуальные цели отдельных Евангелистов и стоявшие перед ними задачи. Это касается и Мф., составленного, по свидетельству древнего предания, для обращенных ко Христу Иудеев.

Хотя Мф. и содержит ценнейший исторический материал, целью Евангелиста было не историческое благовествование, а систематическое изложение благовестия Христова. Сопоставление Мф. с Мк. и с Лк. убеждает нас в том, что Евангелист Матфей соединял отдельные поучения Христовы, сказанные в разное время и разным слушателям. в большие связные речи. Это касается, в первую очередь, Нагорной проповеди ([Мф. 5–7](#)), имеющей параллель в Лк. не только в гл. 6, но и в менее значительных отрывках, разбросанных на протяжении последующих глав до гл. 16 включительно. То же может быть сказано о притчах гл. 13, об обличении фарисеев в гл. 23 и об эсхатологической речи гл. 14–15. Сказанное распространяется и на повествовательный материал. В гл. 8–9, Евангелист Матфей собрал чудеса Христовы, отнесенные в Мк. и Лк к разным моментам Его служения. Но в полной мере систематический

характер Мф. наблюдается только в первой половине книги (глл. 1–14). Вторая половина (глл. 15–28), посвященная страстям и тем событиям, которые предшествовали страстям, имеет исторический характер. Христианство есть религия историческая. Его центральная точка есть смерть и Воскресение Христово. Об этих событиях, совершившихся в истории, Евангельский повествователь не может говорить иначе, как в историческом разрезе. Но в первой части Мф. поучения Христовы и события Его земной жизни сгруппированы так, что мы вправе понимать глл. 1–4, как общее введение, намечающее основные мысли Евангелия, и толковать глл. 5–10, как учение об условиях стяжания Царства Небесного. Это учение дано в форме Нагорной проповеди (глл. 5–7), и в глл. 8–9 иллюстрируется делом, т. е., главным образом, чудесами Христа Спасителя, собранными Евангелистом в одно связное целое. Единство отрывка 5–9 доказывается почти дословным повторением в 9 формулы 4:23, которую этот отрывок вводится. Но с глл. 5–9 тесно связана гл. 10, которая представляет собою приложение этого же учения к служению учеников. Не сообщая о возвращении Двенадцати, посланных на проповедь (ср. 10:5), Евангелист, несомненно, относит эти наставления, тоже систематизированные (ср. параллели в Мк. 3и [Лк. 6:9, 10, 12, 21](#) и др.) к Апостольскому служению в Церкви до эсхатологического предела, который ему кажется недалеким (ср. ст. 23 в связи со стт. 5–6). В глл. 11–14 речь идет уже не об условиях стяжания Царства Небесного, а о Царстве Небесном по существу. К постановке этой темы Евангелиста приводит вопрос Предтечи и свидетельство о нем Господа (11:1–15). Учение о Царстве предполагает служение Мессии, сосредотачивающее на себе внимание Евангелиста в отрывке 11:25–12. Сущность Царства раскрывается в притчах о Царстве, собранных в гл. 13 и получающих фактическую иллюстрацию в чудесах гл. 14. Единство отрывка глл. 11–14, до известной степени, закрепляется повествованием о конце Предтечи (14:1–2), возвращающим читателя к исходной точке в начале гл. 11.

На всем Мф. лежит печать Иудейского духа. Эта связь с Иудейством – во-первых, внешняя. Евангелисту было известно, что земля горшечника, купленная на деньги, брошенные Иудею, называется «землею крови до сего дня» (27:8). То же отмечается и о молве, пущенной членами Синедриона о похищении Тела Христова: «и пронеслось слово сие между Иудеями, до сего дня» (28:15). «Сей день» есть день Евангелиста, день составления Мф. Указания 27и 28говорят о том, что, составляя Евангелие, он поддерживал связь с Иудейскою средою. В иных случаях он прибегает к мнемоническим приемам, опять-таки, употребительным в Иудейской

среде. Сюда относится группировка поучений Христовых по числовому принципу. Не повторяя преувеличений, допущенных некоторыми современными исследователями, видевшими приложение этого принципа там, где о нем Евангелист, может быть, и не думал, – нельзя не отметить, напр., явный трехчлен в учении о милостыне, молитве и посте, как оно дано в 6:1–18. В 1 подчеркнуто, что родословие Иисуса Христа распадается на три части, каждая по четырнадцать родов. Это ударение тем более заметно, что в рукописях греческого текста Мф. имя Иоакима в 1 отсутствует, и уже древние толкователи отметили, что в третьей части родословия – не четырнадцать родов, а тринадцать. Число «четырнадцать» должно быть понимаемо, или как гематрия, т. е. сумма числовых значений тех букв, которыми по-еврейски пишется имя «Давид», или как встречающееся и в раввинистической письменности сравнение роста и упадка Иудейского национального Царства с возрастанием и убыванием луны. Как известно, от новолуния до полнолуния проходит около четырнадцати дней, и столько же – от полнолуния до новолуния. И в том и в другом случае объяснение «четырнадцати» лежало бы в Иудейской культуре Евангелиста. В этой же связи надо отметить чрезвычайно многочисленные цитаты из Ветхого Завета, которые наблюдаются на протяжении всего Евангелия, но особенно в его первых главах. Кроме того, как в свое время отмечалось (ср. ч. 1: История Евангельская, стр. 18, примечание 3), Царство Божие именуется в Мф. его синонимом «Царство Небесное», который отражает неизреченность священной тетраграммы, имени собственного Бога Израилева. Эта особенность тоже говорит о той Иудейской среде, к которой относится возникновение Мф. И, наконец, необходимо отметить то место, которое в Мф. принадлежит ап. Петру. В списке Двенадцати он прямо называется «первым» (10:2). В гл. 14 рассказан эпизод его хождения по водам: изнемогающего в вере Петра спасает Господь (ср. стт. 28–31). В гл. 17 он докладывает Господу о требовании сборщиков храмовой подати, и Господь ему повелевает внести за Него и за себя (ср. стт. 24–27). И, наконец, в гл. 16 ответ Иисуса на исповедание Петра, переданный с исключительными подробностями, заключает основание учения о Церкви (ср. стт. 17–19). Эти особенности Мф., не имеющие характера, личных воспоминаний, как те ссылки на Петра, с которыми мы встретимся в Мк., относятся к месту Петра в Церкви. Недостаточные для утверждения его примата в Римско-Католическом смысле, они понятны, как отзвук того положения, которое принадлежало Петру в Иерусалимской Церкви в течение Первого и Второго периодов Истории Апостольского Века.

Печать Иудейского духа лежит и на учении Евангелия. Связь с Ветхим Заветом потому дорога Матфею, что Ветхий Завет, он это знает, получил исполнение во Христе. Эта мысль доказывается царским родословием 1:1–17 и его обоснованием в повествовании о Рождестве Христовом, которое должно привести читателя к убеждению, что Иосиф, которому была обручена Дева Мария, который нарек Младенцу имя, и который спас Его от гонения Ирода, имел все основания считаться отцом Иисуса, несмотря на Его бессеменное зачатие: через Иосифа, как отца, Иисус и связан с Мессианскою линиею Ветхого Завета. Об исполнении Ветхого Завета во Христе говорят также многочисленные пророчества, приводимые Матфеем. Но с Ветхим Заветом роднит Мф. и характерная для него концепция спасения. Высшие достижения дохристианского Иудейства лежат в области нравственного учения. Великие книжники школы Гиллея раскрывали в дни Иисуса нравственные заповеди Ветхого Завета. С этой точки зрения представляет особый интерес, что и Матфей полагает преимущественное ударение на нравственной стороне спасения. Это доказывается не только этическим содержанием Нагорной проповеди (5–7), призывом к прощению в гл. 18 (ср. стг. 21–35) и образом овец и козлиц в учении о Страшном Суде гл. 25 (ср. стг. 31–46). Еще показательнее толкование имени Иисус в 1:21: его наречение объясняется тем, что Иисус спасет свой народ от грехов. Спасение от грехов отвечает Иудейскому морализму Мф. Пределы народа, которыми оно ограничивается, говорят, опять-таки, об Иудеохристианском происхождении Евангелия. Но это ограничение не надо понимать буквально, и необходимость его распространительного толкования, в свою очередь, показательна для Мф. Дело в том, что обетования, данные в Ветхом Завете Израилю по плоти, наследует Израиль духовный, Христова Церковь. Мы видели, что, вслед за ап. Павлом (ср. [Гал. 6:16](#)), это осознал и Иаков, брат Господень (ср. [Иак. 1:1](#)). В Иудейском облики Мф. мы улавливаем эту же мысль в 1:21. Для Мф. не случайно, что спасение в Церкви связано с торжеством моральных ценностей. Евангелист Матфей, несомненно, понимал, что в домостроительстве Божьем о мире, Ветхий Завет был ступенью, которой пришел конец во Христе. Это доказывается эпизодом [Мф. 17:24–27](#), который не имеет параллели у других Евангелистов. Господь повелевает Петру внести храмовую подать за Него и за себя только для того, «чтобы не соблазнить их» (ст. 27). Он признает, что, как сыны Небесного Царя, они свободны от этого обязательства. Можно с уверенностью сказать, что эти же мотивы икономии руководили и отношением Матфея и тех кругов, мысли которых он выражал, к Иерусалимскому храму и к Иудейскому

религиозному строю вообще.

Но Матфей не знает икономии там, где идет речь о духовных вождях современного ему Израиля. В «Иудейском» Мф. отталкивание от Иудейства несравненно сильнее, чем в Мк. и Лк. Poleмика с Иудеями начинается в Мф. с первых же страниц. Только у Матфея Иоанн Креститель обличает пришедших к нему фарисеев и саддукеев (3:7, иначе [Лк. 3:7](#)). В Нагорной проповеди Господь говорит о недостаточности праведности книжников и фарисеев (5:20). В 15:12–14 для Него фарисеи – слепые вожди слепых. В 16 Он предостерегает против закваски фарисейской и саддукейской. Можно привести и другие примеры. Интересно, что последние поучения Господа в Иерусалиме перед Страстями (гл. 21–25), при всем богатстве и разнообразии их содержания, объединены одною мыслью: Господь произносит суд над духовными вождями народа. Эта же нота отчетливо звучит и в повествовании о Страстях. Инициатива убийства принадлежит Синедриону с Каиафой во главе (26и сл.), и их вражда не ослабевает до конца. Она оттеняется умеренностью Пилата (ср. 27:19, 24–25), отчаянием и самоубийством Иуды (27:3–10) и, по смерти Иисуса, получает свое выражение в постановке стражи у гроба. (27:62–66). Последнее, что мы слышим о Синедрионе в Мф., есть подкуп стражи по Воскресении (28:11–15).

Положительное учение Мф. сосредоточено на теме о Царстве Небесном. Это обще-евангельское учение получает в Мф. особое, для Мф. характерное, преломление. Эсхатологический аспект учения о Царстве дан в таких притчах, как притча о плевелах в гл. 13 (ср. стт. 24–30, 36–43), о виноградных рабочих в гл. 20 (стт. 1–16), о брачном пире Царского Сына в гл. 22 (стт. 1–14) и др. Большое развитие получила и эсхатологическая речь, заканчивающаяся притчами, призывающими к бодрствованию и готовности (глл. 24–25). Как уже было отмечено (ср. ч. I История Евангельская стр. 85), в Мф., как и в Мк., не проводится четкого различия между концом Иерусалима и концом мира. Это вытекает из эсхатологической речи, но может быть выведено и из обетования 10в связи с ограничением служения Двенадцати пределами Израиля (ср. стт. 5–6). И тем не менее, в учении о Царстве Евангелист Мф. полагает ударение не столько на эсхатологическом свершении, сколько на явлении Царства в нынешней жизни. Учение о Царстве в Мф. открывается **нравственною** системою Нагорной проповеди (глл. 5–7). Мы определили Нагорную проповедь, как учение об условиях **стяжания** Царства, но сам Матфей ее озаглавил: Евангелие Царствия (4 9:35). Еще показательнее эсхатологическая притча о плевелах. По учению этой притчи (13:24–30),

которое подтверждается и ее толкованием (стт. 36–43), Царство существует и до эсхатологического разделения: начало Царства есть посев доброго семени (ср. ст. 41). Замечательно и то, что в Мф. нет повествования о Вознесении. Вознесение, конечно, не отрицается. Но эсхатологическое понятие парусии предполагает Вознесение. Между тем, Мф. кончается обетованием Прославленного Господа пребывать с учениками «во вся дни до скончания века» (28:20). Ударение – не на возвращении, а на пребывании.

Учение о Царстве приводит Евангелиста Матфея к учению о Церкви. Из всех четырех Евангелий термин «Церковь» (ἡ ἐκκλησία) встречается только в Мф. ([Мф. 16:18](#); 18:17). Все, что в учении Мф. о Царстве относится не к будущей, а к нынешней жизни, может быть поставлено под заголовок учения о Церкви. Церковь есть земной, посюсторонний аспект Царства, или, употребляя образ [Мф. 16:19](#), в Церкви «ключи Царства Небесного». Обетование 16:17–19 относится к Церкви. Церковь имеет власть «вязать и решать» (ср. еще 18:17–18). Обладание властью есть первый существенный признак Церкви. Однако, сила, связующая Церковь, есть любовь. Церковь содержится в единстве любовью. Можно сказать, что в плане Мф. отрывок гл. 17–20 раскрывает учение о Церкви под знаком любви. Начало любви есть любовь Отца Небесного (18 и слл.). К взаимной любви, получающей выражение в беспредельном прощении, призываются члены Церкви (18 и слл.). И власть, которая имеет своих носителей в Церкви, осуществляется в любви. По точному смыслу слова Христова 19:28, носители власти – Двенадцать. Но притча о виноградных рабочих (20:1–16), непосредственно следующая за этим словом, звучит предостережением против превозношения. Опасность грозит тем же Двенадцати. И следующий урок, обращенный, опять-таки, к Двенадцати, в ответ на просьбу сынов Зеведеевых о почетных местах в Царстве, есть призыв идти Его путем. Его путь есть путь жертвенной любви (20:28). Основание власти есть любовь. Покоящаяся на любви и обладающая властью, которая имеет своих живых носителей, Церковь по учению Мф. отличается универсализмом. Это вытекает из образа Страшного Суда: перед престолом Царя будут собраны «все народы» (25:31). Это становится совершенно ясно из последних слов Мф. Мало того, что пастырскому окормлению Апостолов поручаются «все народы» (28:19) – Иисусу дана «всякая власть на небе и на земле» (ст. 18). Это и есть всеобъемлющая полнота Церкви. И то пребывание до скончания века, которое прославленный Господь обещает ученикам (ст. 20), есть пребывание Его в Церкви. Даже особое внимание к ап. Петру, которое мы отметили в Мф.,

должно быть понимаемо не только, как отзвук местного, Иерусалимского, предания: оно тоже связано с ударением, которое в Мф. лежит на Церкви: для Матфея Петр есть живой символ Церкви. Можно думать, что Матфей писал свое Евангелие не для одной только Иерусалимской Церкви, но и для всего христианского мира. Именно, как Евангелию Церкви, он дал ему форму системы.

Предложенная характеристика Мф. оправдывает древнее предание о том, что его первыми читателями были обращенные ко Христу Иудеи. Это сказывается и в Иудейском колорите Евангелия и в той печати Иудейского духа, которая лежит на его учении. Мы видели, что эсхатологическое ожидание в Мф. отличается большою напряженностью. Но ударение лежит не на эсхатологии, а на Церкви. Это также заставляет думать о Иерусалимских Иудеохристианах, как о первых читателях Мф. Особое внимание к учению о Церкви отвечало иерархическому положению Иерусалима в христианском мире.

Эти общие соображения позволяют ответить и на вопрос о дате Мф. Трудно сомневаться в том, что оно было составлено до разрушения Иерусалима. Только в это время – именно тогда, когда Иерусалимская Церковь была иерархическим центром христианского мира – Иудеохристианское Евангелие могло получить повсеместное распространение и стать любимым Евангелием верующих, независимо от их происхождения. В пользу написания Мф. до 70 г. говорит и неразличение в эсхатологическом учении того, что относится к судьбам Израиля, и того, что касается судеб мира. О составлении Мф. в Иерусалиме говорят и приведенные выше тексты 27 и 28:15. Намек 22:7 содействует дальнейшему уточнению. Царь, устраивавший брачный пир для своего сына, истребил убийц своих слуг и сжег их город. Мы истолковали этот образ, в философии истории обличительных притч, как предсказание катастрофы 70 г. (ср. ч. I. История Евангельская, стр. 79). Отрицательные критики видели в нем доказательство написания Мф. **после** 70 г. Заключение это убедительно только для того, кто принципиально отрицает возможность пророчеств, как и всякого чуда вообще. Но весьма вероятно, что носители Евангельского предания вспомнили предсказание Христово в напряженные шестидесятые годы. Мы улавливаем в этом воспоминании ту же предгрозовую атмосферу, которая чувствуется в Евр. и Иак. Это последнее наблюдение позволяет отнести составление Мф. к шестидесятым годам.

История опровергла эсхатологические ожидания Евангелиста Матфея, как она опровергла и эсхатологические ожидания составителей Евр.

Разрушение храма не принесло с собою мировой катастрофы. В Мф., как и в Евр., связь разрушения храма и эсхатологического свершения понимается Церковью, как связь прообраза и его исполнения. Эта мысль получила закрепление в Лк. Тем большее значение имеет положительное учение о Церкви, как оно дано в Мф. Им и определяется непреходящая ценность Первого Евангелия.

В контексте учения о Церкви многие исторические подробности Мф. требуют типологического толкования: и образ Петра, и служение Двенадцати, ограниченное пределами Израиля (ср. 10:5–6), и все вообще Иудейское обличие Мф. Представление о Церкви, как о духовном Израиле, к которому пришел Матфей, осталось достоянием для последующих поколений верующих.

Но из того, что было сказано, вытекает, что Мф. возникло в то же время и в той же среде, как и Иак. Его составитель – по древнему преданию, утвердившемуся в Церкви, Апостол Матфей, один из Двенадцати – принадлежал к тем руководящим кругам Иерусалимской Церкви, во главе которых стоял Иаков, брат Господень. Между Мф. и Иак., действительно, наблюдаются точки соприкосновения – и притом, не только в общих линиях учения, но и частностях. Достаточно указать в Нагорной проповеди ([Мф. 5–7](#)) запрещение клятвы (ср. 5:33–37), предостережение против забот и собирания сокровищ (6:19–34) и указание на опасность осуждения (7:1–5), и сопоставить их с такими местами Иак., как 5: 12, 4:13–5:6, 4:11–12 и др. Мы уже имели случай отметить близость учения Иак. с учением Евангельским вообще.

Эти наблюдения представляют и чисто-исторический интерес. Совпадая с Иак. в понимании христианского благовестия, Мф. позволяет дополнить ту характеристику руководящих кругов Иерусалимской Церкви в шестидесятые годы, которая была предложена выше. Можно с уверенностью сказать, что их настроение отличалось от настроения масс. Бессильные внушить массам свое понимание происходящих событий, они и не шли за ними. И Матфей и Иаков сознавали, что Ветхозаветному религиозному строю пришел конец, хотя и думали, может быть, оба, что с катастрофою Иудейства будет связана мировая катастрофа, которая положит начало новому эону. Принципиально, конец Иудейства пришел во Христе, и они это знали. Накануне Иудейской войны, и Иакову и Матфею было уже ясно, что правильное решение Иудейского вопроса в Церкви было дано ап. Павлом. Мф. показывает, что соблюдение закона, которого они держались, вероятно, до конца, стало для них делом церковной икономии, а не внутренним убеждением. Мы помним, что и Павел из

соображений икономии обрезал Тимофея (ср. [Деян. 16:3](#)) и принял участие в обете четырех Иудеохристиан (ср. [Деян. 21:20–26](#)). Но обетования Ветхого Завета были для них тем основанием, на котором покоилось их христианское упование. Тем сильнее они восставали против тех, которые изменили своему призванию быть хранителями и толкователями священного наследия прошлого. В этом священном наследии возглавителям Иерусалимской Церкви были дороги не только Мессианские чаяния, но и нравственное учение. Они чувствовали в нравственном учении свою связь с заповедями Христовыми и с высшими достижениями Ветхозаветной праведности в книгах учительных и пророческих. Они тем более сознавали важность нравственного учения, что оно получало свое выражение в жизни Церкви. У них было глубокое сознание Церкви, отвечавшее общехристианскому положению Иерусалима и перевешивавшее напряженность их эсхатологического ожидания. Нравственное учение и Церковное сознание и было их вкладом в сокровищницу Христовой Церкви.

4. Конец иудеохристианства

Иаков, брат Господень, принял мученическую смерть от Иудеев в шестидесятые годы. По свидетельству Иудейского историка, Иосифа Флавия (Ant., XX, IX, I), он был убит в период междувластия после смерти прокуратора Феста и до прибытия его преемника Альбина. Инициатива убийства принадлежала Первосвященнику Анании. В переводе свидетельства Иосифа на летоисчисление от Рождества Христова, смерть Иакова пришлось бы на 62 г. Этой хронологии обычно отдается предпочтение в науке. Но церковный историк Евсевий сохранил (И. Ц. II, 23) параллельное свидетельство Игисиппа, согласно которому убийство Иакова Иудеями имело место перед самым началом Иудейской войны, т. е. в 66 или 67 году. В современной науке встречаются защитники и этой хронологии. Если сопоставление Новозаветных текстов вынуждает нас понимать Иак., как ответ на Евр., эта вторая датировка представляется более вероятной. Свидетельство Игисиппа интересно и тем, что в нем дошли до нас подробности убиения Иакова: свергнутый с крыла храма, он был побит камнями. Умирая, он молился за убийц.

Чем было вызвано убийство Иакова? Если мы правы, толкуя Иак., как ответ на Евр., ответ напрашивается. Причиной убийства Иакова было его послание. В нем он нарек (ср. 1:1) священным именем Израиля

христианские Церкви, находившиеся в рассеянии, иначе говоря, состоявшие в большинстве из язычников. С точки зрения Иудейства, это была измена, достойная смерти. С другой стороны, мы вывели из молчания Иак. приятие его отправителем философии истории Евр. Евр. говорило о конце Ветхозаветного строя. Если его составители и думали о наступлении в мировой катастрофе нового эона, то в этом эоне, при всяком его понимании, не оставалось места для религиозно-национальных учреждений Израиля. Иаков заплатил смертью за свои христианские убеждения. Оказавшись с Павлом, он разделил ненависть Иудейства к Павлу.

Смерть Иакова была и концом Иерусалимской Церкви, как иерархического центра христианского мира. По сведениям Евсевия (И. Ц. III, 5, 3), перед началом Иудейской войны Иерусалимские христиане покинули Святой город и обосновались в Пелле за Иорданом. Преемником Иакова был избран (может быть, уже в Пелле?) его родственник (племянник?) Симеон. После окончания Иудейской войны и разрушения Иерусалима, только часть Иудеохристиан вернулась туда из Пеллы. На историческую сцену Иудеохристианство уже не возвратилось. Не имея почвы под ногами, оно выродилось в незначительные секты, из которых иные были резко враждебны Церкви и Церковному учению.

После мученической смерти ап. Павла, конец Иерусалимской Церкви был тем событием, которым завершился Третий Период Истории Апостольского Века. Но, уходя в историческое небытие, Иудеохристианская Церковь сказала свое слово, являющееся для нас ее завещанием, в Иак. и Мф. Завещание Иудеохристианства заключается в нравственном учении, лучшем наследии Ветхого Завета, получившем освящение во Христе. Как уже было отмечено, особое внимание к социальному вопросу, наблюдающееся в Иак., также роднит его с учением пророков. В лице своих возглавителей, Церковное Иудеохристианство сказало это последнее слово тогда, когда его уже ничто не отделяло от ап. Павла. На судьбы Иудейства и Иаков и Матфей смотрели в шестидесятые годы его глазами. Но нравственное учение, в котором был заключен их пафос, было так же дорого Павлу, как и им. В согласии с ними, он «помнил о нищих» (ср. [Гал. 2:10](#)). Это совпадение являет внутреннее единство христианского мира к концу Третьего Периода Истории Апостольского Века.

V. Четвертый период истории апостольского века

1. Общие сведения

Последний, четвертый, период Истории Апостольского Века охватывает промежуток времени от половины шестидесятых годов до самого конца первого столетия. Его началом, на Западе, можно считать мученическую смерть ап. Павла. Его естественным концом – около 100 г. – является завершение служения последнего свидетеля Христова, великого Ефесского Старца, ап. Иоанна Зеведеева.

Отличительными особенностями новой эпохи надо признать, во-первых, отсутствие тех объединяющих начал, которые связывали между собою отдельные христианские Церкви в течение Третьего Периода Истории Апостольского Века, и, во-вторых, возникновение новых проблем. Но резкого перерыва в жизни Церкви мы не наблюдаем. Наоборот, те пути, по которым она течет в последнюю треть первого века, были намечены уже в предыдущую эпоху. Это касается и центров церковной жизни и духовного преемства учения.

В течение Третьего Периода Истории Апостольского Века главными началами, на которых держалось единство Христианского мира, были наличность Иерусалимского центра и деятельность ап. Павла. В 64 г. закончил свое земное поприще ап. Павел, а несколько лет спустя прекратила существование Иерусалимская Церковь. Если ее завещанием было Иак., возникшее одновременно с Мф., то в точном смысле слова началом Четвертого Периода Истории Апостольского Века, можно считать тот момент, когда Иак. было получено в Риме. В это же время должно было стать известно вне Иерусалима и Мф. Наследие Иудеохристианства было передано Вселенской Церкви, состоявшей в большинстве из язычников. Но нового иерархического центра на месте Иерусалима не возникло.

Как и ап. Павел в конце своего служения, руководители Церкви были поглощены, в течение Четвертого Периода Апостольского Века, борьбой с гностицизмом. Это касается в равной мере и Петра, и Иуды, и Иоанна. Но гностицизм начал принимать новые формы. Давая наставления Тимофею, ап. Павел знал, что ему придется встретиться с гностическим аскетизмом (ср. [1Тим. 4:1–5](#)). Между тем, Петр и Иуда, обличая лжеучения, бичуют распущенность нравов (см. 2 Петр., 2:1–22; 3:3; Иуд., 4–19). Очевидно, гностицизм вошел в новую фазу и место аскетизма заступил либертинизм.

Как известно, гностический дуализм получал на практике двойное преломление: и аскетизм и либертинизм одинаково выражали гнушение плотью. Но жизнь поставила перед Апостолами и совершенно новую тему. Уже в шестидесятые годы возникли со стороны языческого общества и государства гонения на Церковь. Их первую жертвою был ап. Павел. Петр тоже принял смерть в гонение Нероново. Но еще до своей смерти он успел коснуться вопроса о гонениях в своем первом послании (ср. 4:12–16 и менее ясные указания 2:19–21; 3:15–16 и др.). На закате Апостольского Века, старец Иоанн, сам претерпевший гонение (ср. Апк. 1:9), повторно возвращается к теме о гонениях в Апокалипсисе (2:10, 13; 13:6–8, 11–17 и др.).

Если жизнь выдвигала новые темы и требовала их обсуждения, то основные линии церковного развития были predeterminedены в предыдущую эпоху. Прежде всего, те два центра, около которых сосредоточилась церковная жизнь в конце I века, возникли до шестидесятых годов. Начало Ефесской Церкви относится к первой половине пятидесятих годов. Павел основал ее при возвращении из своего второго путешествия ([Деян. 18](#) и слл.) и посвятил ей главное внимание во время своего третьего путешествия ([Деян. 19–20](#)). То значение, которое закрепилось за Ефесской Церковью, подтверждается фактом Ефес. и тем, что в последние годы своего служения ап. Павел отправил своего возлюбленного ученика Тимофея, в лице которого готовил себе преемника, прежде всего в Ефес. Что касается Римской Церкви, то, как было в свое время указано, она была основана даже ранее Ефесской Церкви и, переживши административные меры Клавдия, очень скоро достигла высокой степени духовного процветания. Мы это вывели из Римл., отправленного ап. Павлом в конце его третьего путешествия. Во время двухлетних уз ап. Павла, Римская Церковь была центром его деятельности. Оттуда он отправил четыре послания из уз. Оттуда, при его ближайшем участии, было отправлено Евр. Вполне возможно, что оттуда же он ходил со словом благовестия в Испанию. Наконец, в Риме, в новых узах ап. Павел написал и свое последнее послание: Второе в Тимофею. В Риме он и пострадал за Христа. Эти две Церкви, Римская и Ефесская, и были главными центрами христианского мира в течение Четвертого Периода Истории Апостольского Века.

Письменные памятники Четвертого Периода Истории Апостольского Века также обнаруживают многочисленные точки соприкосновения с раннейшими Новозаветными писаниями. В свое время будет показано, что ап. Петр, в своем первом послании, обнаруживает несомненное

знакомство с Ефес., Евр. и Иак. В этой связи интересно отметить, что древнейший послеапостольский памятник, послание Климента Римского, отправленное, как и послание ап. Петра, из Рима, допускает сопоставление с Евр. и с Иак., при том именно в тех точках, которые мы в свое время истолковали, как ответ Иакова на учение Евр. (ср. особ., Клим. 12 и [Евр. 11:31](#); [Иак. 2:25](#)). Мало того, доказывая, что Авраам и Раав стяжали спасение верою и делами, Климент не только обнаруживает свое знакомство с обоими посланиями, но и делает попытку согласовать их учение. Как мы увидим, и писания ап. Иоанна, возникшие в Ефесе в 95–100 г., обнаруживают знакомство их составителя с трудами его предшественников. Досказывая недосказанное ими, он замыкает откровение Нового Завета. Вышеизложенное достаточно иллюстрирует нашу мысль, что в новых условиях конца I века, жизнь Церкви текла по тем путям, которые наметились в предыдущую эпоху. Она была сосредоточена около тех же центров, и ее памятники свидетельствуют о духовном преемстве учения.

2. Рим

Римская церковь в шестидесятые годы

Из Римл., писанного во вторую половину шестидесятых годов, мы вывели, что Римская Церковь была смешанного состава, с преобладанием христиан языческого происхождения, и что к концу третьего путешествия ап. Павла она уже занимала выдающееся положение в христианском мире.

В начале шестидесятых годов с Римом была связана деятельность ап. Павла. Из Деян. (28:17–29) вытекает, что в самом начале его двухлетнего пребывания в Риме у него произошел разрыв с Римскими Иудеями. Порывая с Иудеями, он знал, что его услышат язычники (ст. 28). Совершенно ясно, что его двухлетняя проповедническая работа (стт. 30–31) могла быть сосредоточена только в языческой среде. Если и до прибытия ап. Павла в Римской Церкви, элементы языческого происхождения преобладали над элементами Иудейскими, то в результате работы ап. Павла в Риме это соотношение должно было еще более измениться в пользу христиан из язычников. Одновременно должно было возрасти и влияние Римской Церкви в христианском мире. Находясь в Риме, Павел сносился с другими Церквями. Эти сношения выразились в посланиях, которые ап. Павел посылал из Рима. Через него Римская

Церковь входила в связь с другими христианскими общинами (ср. напр., Филипп. 4:21–22). Но, кроме общения письменного, было и личное. Если ап. Павел предпринял путешествие в Испанию, то его исходной точкой был, несомненно, Рим. Через ап. Павла оказались связанными с Римом и другие Церкви – в Восточной части Средиземноморского бассейна, – которые ап. Павел посетил после своего освобождения из уз. Благодаря ап. Павлу, Римской Церкви выпала доля стать центром дальнейшего излучения благовестия Христова.

После смерти Павла с Римскою Церковью был связан ап. Петр. Мы не знаем точной даты прибытия его в Рим. Не упоминание его в Павловых посланиях из Рима до 2 Тим. включительно, заставляет думать, что его не было в Риме, когда Павел составлял эти послания. Из молчания Римл. мы вывели, что Петр не работал в Риме и до того времени, когда Павел впервые вошел в сношения с Римскою Церковью. Не было его в Риме и в тот момент, когда Павел прибыл туда в узах ([Деян. 28:15](#)). Из сопоставления этих данных вытекает заключение, что до смерти Павла ап. Петр в Рим не приезжал. С другой стороны, древнее предание единогласно свидетельствует, что Петр умер в Риме. Уже Тертуллиану было известно, что он был распят на кресте. Так получило исполнение слово Христово, сохраненное в конце Евангелия от Иоанна (21:18–19). Если Петр, как и Павел, пострадал при Нероне, то его смерть естественно относить к новой вспышке гонения в 67, самое позднее, в 68 году. Таким образом, служение ап. Петра в Риме началось не ранее 64 года и окончилось не позже 68 года. К этому времени и относится составление двух его посланий, которые вошли в состав Новозаветного канона. Но с Римскою Церковью и с деятельностью ап. Петра связано также Евангелие от Марка. Есть основание думать, что в Риме возникло и малое послание Иуды. Эти четыре книги и являются, в Новом Завете, памятниками Римской Церкви.

Первое Послание апостола Петра

1 Петр. было писано в Риме. В 5ап. Петр посылает привет. Слово «церковь», восполненное в русском переводе, есть разночтение, встречающееся в древних рукописях. Оно должно быть понимаемо, как толкование, отвечающее контексту. «Избранная подобно вам» (буквально: соизбранная) есть Церковь, среди которой пребывает ап. Петр, составляя свое послание. Ее местонахождение – Вавилон. Этот Вавилон нельзя отождествлять ни с Вавилоном на Евфрате, который в это время лежал в

развалинах, ни с Старым Каиром в Египте, как это предполагалось некоторыми исследователями нового времени. В дошедших до нас памятниках древности служение ап. Петра никогда не связывается ни с Месопотамией, ни с Египтом. Но в Апокалиптической письменности Вавилоном называется Рим. Толкование Апок. 14:8; 16:19; 17и др. издревле распространялось и на [1Петр. 5:13](#). Местом написания 1 Петр. надо считать Рим. В этом обозначении слышится аллегория и осуждение. Оправдана ли аллегория в указании местонаписания послания? Неизбежное недоумение разрешается просто. Петр писал в эпоху начавшегося гонения. Возможно, что он скрывал свое местопребывание. Но послание отправлялось через Силуана (5:12) – и на него могло быть возложено поручение раскрыть и шифр.

Послание адресовало Малоазийским христианам: «пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии (1:1). Церкви в Галатии и Азии были основаны ап. Павлом и состояли в большинстве из язычников по происхождению. Начало христианства в других провинциях Малой Азии нам неизвестно. Возможно, что и оно, если не прямо, то косвенно было связано с трудами ап. Павла. Как бы то ни было, такие указания 1 Петр., как 1:14, 18; 2и особенно 4:3–4, говорят о языческом прошлом большей части читателей послания. Не может быть никакого сомнения в том, что из всех Малоазиатских Церквей наиболее значительные были в Азии. К ним-то, т. е., в первую очередь, к Церкви Ефесской, и обращался со своим посланием Петр, обращался, вероятно, в убеждении, что пульс церковной жизни, бил в эти годы в Ефесе. Это предположение тем более оправдано, что ап. Петр, составляя свое послание, уже был знаком, как с Евр., так и с Иак. Мы вправе думать, что Петр, как и Иаков, принимал философию истории Евр.

Составляя свое первое послание, ап. Петр, несомненно, задавался целью подтвердить учение ап. Павла. Ознакомление с содержанием 1 Петр. покажет нам, что оно во многих важных местах обнаруживает точки соприкосновения с Ефес. Это совпадение не может быть случайным. По крайней мере, в двух случаях ап. Петр ссылается на учение, уже преподаваемое читателям (ср. 1:12, 25)⁴³. Принимая во внимание, что во втором послании Апостол прямо ссылается на Павла (ср. 3:15–16), мы получаем право толковать ссылки 1 Петр. в этом же смысле и объяснять это совпадение с Ефес. сознательным подтверждением ап. Петром учения уже умершего Павла. Это понимание отнюдь не предполагает какого-либо иерархического старшинства ап. Петра. Мы увидим в свое время, что и Иуда подтверждает в своем послании учение ап. Петра. Подтверждает

переживший, по праву и по долгу пережившего, и тем лишний раз свидетельствует о единстве христианского мира и Новозаветного откровения.

Но, подтверждая учение умершего Павла, ап. Петр имел перед собою и другую цель. Его первое послание есть утешение в страдании. Внимательное чтение послания не оставляет сомнения в том, что страдания читателей связаны с гонением на Церковь. Другие источники, которыми мы располагаем, ничего не сообщают о распространении гонения Неронова на провинции. Тем больший исторический интерес представляет тот вывод, который вытекает из изучения 1 Петр. Мысль о страдании, постоянно возвращающаяся на протяжении послания, отражается на его плане. План 1 Петр. не отличается желательной четкостью. Тем не менее, выделение основных линий мысли не представляет большого труда.

Послание начинается с обращения Павлова типа (1:1–2). Избрание читателей связывается в нем с предведением Бога Отца и освящающим действием Духа и получает свое выражение в послушании и окроплении Кровью Иисуса Христа. В этой троичной формуле, теоцентрической по ее исходной точке, упоминание Духа возвращает нас к посланиям ап. Павла, а в ударе на искупления Кровью Христовой мы слышим отзвук Евр., к которому восходит и понятие окропления (ср. [Евр. 9:13, 19, 21](#); 10:22). Это ударение звучит на протяжении всего послания.

За обращением следует благодарение (1:3–12), тоже напоминающее благодарения посланий ап. Павла. Петр благодарит Бога, возродившего нас воскресением Иисуса Христа к стяжанию спасения в последнее время (стт. 3–5). Путь спасения есть вера (стт. 6–9). Вслед за Иаковом (ср. [Иак. 1:2–3](#)) и употребляя его же выражения, Петр понимает страдания нынешнего времени, как искушения, ведущие к испытанию веры. Смысл испытаний обнаружится в эсхатологии (ст. 7, ср. ст. 5). Эсхатологическая напряженность слышится в послании и дальше (ср. 4:17 и особенно 4:7). Спасение во Христе предсказано пророками, предвозвестившими Христовы Страдания и славу (стт. 10–12). Пророчество есть дело Духа Святого, Который, по связи со Христом, называется, в ст. 11 Духом Христовым, и к которому, в ст. 12, возводится и служение апостольское, в частности, служение ап. Павла, по имени не названного, но, вероятно, подразумеваемого. Благодарение [1Петр. 1:3–12](#) выражает, опять-таки, как благодарения Павловых посланий, основные мысли 1 Петр.: Апостол думает о своей эпохе, зная, однако, что, в путях домостроительства Божия, она неотделима от прошлого. Как для Павла, для составителей Евр. и для

Иакова, так же точно и для него Церковь есть Духовный Израиль. Это вытекает из того же преемства домостроительства и подтверждается символическою послания, обнаруживающей влияние библейских образов, начиная с первого же стиха (пришельцы, рассеянные... буквально: пришельцы рассеяния; ср. еще 1:24–25; 3:6 и др.). Наконец, особого внимания заслуживает ударение на вере (ср. ст. 5, 7–9).

Отрывок 1:13–2 содержит общее указание о сообразовании жизни верующих с искуплением, совершенным во Христе. Он начинается с призыва к святости (1:13–17). Новозаветное понятие святости есть понятие посвящения. Потому все верующие, как посвященные Богу, называются святыми (ср. напр., обращения посланий: [Римл. 1:7](#); [1Кор. 1:2](#); 2Кор. 1 и др.). Посвящение Богу предполагает задание: посвященный Богу должен быть чист. В [1Петр. 1:15–16](#) идеал святости есть святость Призвавшего нас, т. е. Бога Отца. Представляя собою полноту нравственного добра, она совпадает по содержанию с Правдою Божией в ее объективном понимании, в учении ап. Павла (ср. [Римл. 1:17](#); 3:26). В основании святости, осуществляемой в жизни, лежит искупление, совершенное Христом (1:18–21). На следствиях искупления в жизни верующих ап. Петр и останавливается в 1:22–2:10. Христианская жизнь, имеющая начало в слове Божьем («словесное молоко» в 2:2), под которым ап. Петр понимает проповеданное учение, получает выражение в любви и ведет ко спасению (1:22–2:3). В 2:4–10 христианская жизнь понимается, как служение Богу. Эти семь стихов представляют особый интерес. Образ дома, в который ап. Петр облакает учение о Церкви (ст. 4–7) возвращает нас к учению Ефес. (ср. 2:19–22). Мысль ап. Петра – о всеобщем священстве верующих (ст. 9, ср. ст. 5), независимо от их отношения к иерархическому священству. Мы уже имели случай касаться этой мысли в связи с учением Евр. В Евр. спасение понимается, как наше сослужение Небесному Первосвященнику в Небесной Скинии (ср. [Евр. 6:19–20](#) и др.). Мы старались показать, что, по учению Евр., это сослужение является, в одно и то же время, заданным и данным. В 1 Петр. ударение лежит на его поюстороннем осуществлении. Поскольку священство выражается в принесении «духовных жертв» (ст. 5), или, говоря словами ст. 9, в «возвещении совершенств Призвавшего нас из тьмы в чудный Свой свет», – общее священство верующих получает осуществление в духовной жизни. В ст. 9 священство обозначается ветхозаветным термином царственного священства (ср. [Исх. 19:6](#); 23:22), выражающим мысль о Царстве, состоящем из священников. Представление о Царстве Божиим в этом новом аспекте не осталось без влияния. Как учение 1 Петр. о всеобщем

священстве верующих восходит к богословию Евр., так и образ «Царственного Священства» в 1Петр. 2получил развитие в Апокалипсисе. В первых же стихах своей книги Тайнозритель говорит об Иисусе Христе, Который сделал нас «Царством, священниками (в нашем тексте: «Царями и священниками») Богу и Отцу Своему» (1:6). Эта мысль повторяется и дальше, и о царствовании верующих говорится в формах будущего времени (ср. 5:10, 20:6), а в видении Нового Иерусалима они «будут царствовать во веки веков» (22:5). Это – эсхатологическая полнота спасения. Но чаемое в будущем уже дано в Церкви. С этой мыслью мы и встречаемся в 1 Петр.

Общее учение первой части послания прилагается в 2:11–5к частным случаям жизни.

Так в отрывке 2:13–20 ап. Петр касается обязанностей по отношению к властям и отношений между господами и рабами. Под общим заголовком 2он ставит все случаи человеческих отношений (*человеческое начальство*) так же точно, как и ап. Павел в [Ефес. 5:21–6:9](#), под знак взаимного послушания. Повторение глагола, в 3:1 *повинуйтесь* распространяет начало послушания (опять-таки, в согласии с учением Ефес.) и на отношения между супругами. Отношение подданных к носителям власти есть частный случай послушания. При этом, из 1 Петр. вытекает, – и это заслуживает нашего особого внимания, – что, в момент составления послания, государство уже занимало враждебную позицию по отношению к Церкви. Это – мысль не только 4:12–16, но и в нашем отрывке она слышится и в ст. 20 и даже в ст. 12. И тем не менее ап. Петр, так же, как и ап. Павел (ср. [Римл. 13:1–7](#); [1Тим. 2:1–3](#); [Тит. 3:1](#)), знает за христианами долг повиноваться властям. Какова бы ни была власть, она необходима для поддержания порядка (ср. стт. 14–15). И долг повиновения властям получает у ап. Петра, религиозное обоснование (ср. стт. 13, 15–16). Возможно, что им руководили и соображения икономии: он хотел предупредить углубление конфликта. Мы увидим, что дальнейшее развитие событий не осталось без влияния на отношение Церкви к государственной власти. В сознании ап. Петра, обязанность повиновения, опять-таки, в согласии с учением ап. Павла (ср. Филимон. и др.), распространяется и на рабов (букв., домочадцев. ст. 18) в их отношениях к господам. Призыв стт. 13–20 обосновывается в стт. 21–25 ссылкой на пример Христов, явленный Им в Его искупительных страданиях. Этот пример имеет ближайшее отношение к страданию незаслуженному, короче говоря, к страданию в гонении.

Новый вопрос, на котором ап. Петр останавливается в 3:1–7, касается

отношений между супругами. Как только что было показано, в построении послания он связан с тем, что ему предшествует. Учение 1 Петр. и в этой части обнаруживает полное согласие, с учением Ефес. (ср. 5:22–33), представляя, однако, в развитии Новозаветного откровения дальнейший шаг. В Ефес. ап. Павел имел в виду союз христианских супругов и, толкуя его, как отображение союза Христа, и Церкви, повелевал жене повиноваться мужу: так повиноваться, как Христу повинуеться Церковь ([Ефес. 5:22–24](#)). В 1 Петр. Зи слл. этот долг повиновения распространяется и на жену-христианку в отношении мужа-язычника. Распоряжение ап. Петра вызвано соображениями Церковной икономии. Как ап. Павел в 1 Кор. (ср. 7:12–16), он думает о возможности обращения женою-христианкою мужа-язычника. Но в 1 Кор. о повиновении не сказано ничего. Если оно и подразумевается, то, во всяком случае, не подчеркнуто. Ударение на повиновении в 1 Петр. позволяет думать, что для Петра и в естественной тайне, брака приоткрывается мистическая тайна союза Христа и Церкви.

В продолжении послания ап. Петр призывает своих читателей к добру во взаимных отношениях между людьми и к терпению в страдании. Как уже было сказано, эта мысль о страдании проходит через все послание и даже нарушает стройность его плана (в гл. 3–5 сюда относятся такие места, как 3:14–17; 4:1, 12–19; 5:10). В гл. 3 призыв к терпению сопровождается новой ссылкой на пример Страстей Христовых в стт. 18–22. Эта ссылка, занимавшая в гл. 3 то же место, которое в гл. 2 принадлежит стт. 21–25, представляет интерес с нескольких точек зрения. Во-первых, в ней слышится новый отзвук учения Евр. Страдание Христово, однократное, как однократна жертва Христова в Евр. (ср. 7:27; 9:26–28), открывает нам доступ к Богу, так же точно, как и по учению Евр. (ср. 4:16; 10и др.). Равным образом, и указание на совесть в ст. 21 должно быть поставлено в связь с [Евр. 9:9, 14](#): противоположение доброй совести омытию плотской нечистоты – совершенно в духе Евр. Во-вторых, стт. 19–20 представляют собою тот Новозаветный текст, на котором покоится учение о сошествии Христовом во ад. Цель сошествия определяется здесь, как проповедь допотопному человечеству. Но, возвращаясь к этой же теме в 6:6, ап. Петр толкует благовестие к жизни распространительно: в отношении всех вообще мертвых. Общий призыв к добру получает в 4:8–11 конкретную форму призыва к взаимной любви и служению друг другу тем даром, какой каждый получил от Бога. Этот призыв, напоминающий учение ап. Павла в [1Кор. 12](#) (4–30) и [Римл. 12](#) (4–8), имеет параллель в Ефес. 4и слл. Особого внимания заслуживает, что в ст. 8 ап. Петр делает

ссылку на текст [Притч. 10:12](#), теми же словами, как и Иаков в 5:20. В ст. 12 и слл. ап. Петр призывает своих читателей радоваться гонению, как участию в Страстях Христовых, связанному с действием Св. Духа (ст. 14) и открывающему нам участие и в славе Христовой (ст. 13). Из отдельных намеков (ср., напр., ст. 17) можно вывести, что ап. Петр переживал начавшиеся гонения в эсхатологическом аспекте.

Наставления 5:1–11 обращены к пастырям и пасомым, опять-таки, среди искушения страданием (ср. стр. 10). Пастыри в ст. 1 называются «пресвитерами», но рядом с ними ап. Петр ставит себя, как «сопресвитера». Из ст. 2 и слл. вытекает, что пресвитеры несли пастырское служение. Поэтому, в «пресвитерах» 1Петр. 5 нельзя видеть обозначения всего лишь возрастной группы в противоположность «молодым» ст. 5. «Пресвитеры» – это предстоятели Церкви. Но, ставя себя рядом с ними, Петр, по всей вероятности, хотел подчеркнуть и свое предстоятельское положение и свой преклонный возраст. Из ст. 2–3 можно вывести, что Петру были известны искажения пастырства, а ст. 5 показывает, что были нарушения церковной дисциплины и со стороны пасомых.

Ст. 12–14 представляют собой заключение послания. Критики понимали их иногда, как собственноручную приписку ап. Петра. Возможно, что его секретарем был упоминаемый в ст. 12 Силуан, некогда сотрудник ап. Павла (ср. 1 Фесс., 1:1; 2 Фесс. 1:1; [2Кор. 1:19](#)), еврейское имя которого было Сила (ср. [Деян. 15:22, 34, 40](#) и др.). 1 Петр. написано хорошим греческим языком. Толкование ст. 13 было предложено выше. Упоминаемого в этом стихе Марка мы имеем все основания отождествлять с Иоанном-Марком Деян. (ср. 12:12, 25; 13:5, 12; 15:37–39) и Марком посланий ап. Павла (ср. [Кол. 4:10](#), Филим. [2Тим. 4:11](#)). Родство его с Петром («Марк, сын мой») естественно понимать, как родство духовное. Из Деян. 12 можно вывести, что связь его с ап. Петром началась не позже. Второго периода истории Апостольского Века. Она, восходит к дням земного служения Христа-Спасителя, если нагой юноша [Мк. 14:51–52](#) был Марк. Присутствие Марка с ап. Петром в Риме представляет интерес в связи с вопросом о происхождении Второго Евангелия. Мы будем иметь случай к нему вернуться.

Второе Послание апостола Петра

Место составления 2 Петр. в самом послании не указано. Но из 1:13–15 вытекает, что ап. Петр писал его в ожидании близкой смерти. Принимая

во внимание, что ап. Петр, по единогласному свидетельству предания, принял мученическую смерть в Риме, и что 1 Петр. было написано также в Риме, мы приходим к естественному заключению, что в Риме было написано и 2 Петр.

Обращение 2 Петр. имеет очень общую форму, и местонахождение его христианских читателей в нем тоже не указано. Но в 3 послание определяется, как второе к тем же читателям. Поставив его, в каноне Нового Завета, после 1 Петр., предание Церкви дало ответ на вопрос о читателях: адресаты 2 Петр., – те же малоазийские христиане, к которым отправлено 1 Петр. Этот ответ представляется вероятным. Общее указание 2 Петр. предполагает широкий круг читателей, и послание, адресованное им ранее 2 Петр. (ср. 3:1), едва ли могло бы затеряться. С своей стороны, круг читателей 1 Петр. (ср. 1:1) допускает приложение общей формулы [2Петр. 1:1](#).

Из [2Петр. 3:15–16](#) вытекает, что при составлении этого послания ап. Петр имел перед собою ту же цель, ради которой он написал первое послание. Он хотел подтвердить учение уже умершего Павла. Но как в первом послании у него была и особая цель поддержать и утешить читателей в страдании, вызванном гонениями, так и во втором послании у него была очередная забота: предостеречь читателей против гностических лжеучений и той нравственной опасности, которая с ними была связана.

В либеральной науке подлинность 2 Петр. вызвала особенно сильные возражения. До сих пор большинство либеральных исследователей отказываются признать ап. Петра его составителем. 2 Петр., действительно, во многом отличается от 1 Петр. Но трудность, отчасти, разрешается сознанием новой заботы, которая лежала на Апостоле, когда он составлял свое второе послание. Кроме того, еще древними было отмечено, что при составлении своих двух посланий ап. Петр мог пользоваться услугами разных секретарей. Мы видели, что первое послание могло быть отредактировано Силуаном. Кто был редактором второго послания, мы не знаем. Поскольку однако, 2 Петр. обнаруживает многочисленные точки соприкосновения с Иуд., ставящие вопрос о *взаимном* влиянии наших двух посланий друг на друга, приходится допустить возможность, что Иуд., возникшее под влиянием 2 Петр., в свою очередь оказало влияние на окончательную редакцию этого последнего, иными словами, что подлинное послание ап. Петра было переработано после его смерти под влиянием Иуд.

Обращение 2 Петр. (1:1–2) отличается торжественностью. В тексте лучших рукописей ап. Петр именуется не Симоном, а, по-еврейски,

Симеоном, и подчеркивает божественное достоинство Иисуса Христа. Очень возможно, что и в 1 и во 2 стихах речь идет не о двух лицах Пресв. Троицы, Отце и Сыне, а только о Сыне, Который, при таком толковании, дважды именуется Богом.

За обращением следует призыв 1:3–11. Ап. Петр зовет своих читателей явить в жизни плоды познания. Речь идет, прежде всего, о познании Призвавшего нас. В словоупотреблении Нового Завета, Призвавший есть обыкновенно Отец (ср. [Римл. 8:29–30](#); [1Кор. 1:9](#); [Гал. 1:6](#); 1 Фесс, 2:12; а также 1Петр. 1и др.). Но, если апостол Петр и придерживается общего словоупотребления Нового Завета, то в ст. 8 *гносис* распространяется на Господа нашего Иисуса Христа; надо думать, в Его Божественном достоинстве (ср. стт. 1–2). Это показывает, что в Павлов термин *гносис* ап. Петр влагает и Павлово содержание. Но ударение лежит на практической стороне христианской жизни. Познание Призвавшего есть исходная точка лестничного восхождения в добре (стт. 5–7). Начало восхождения есть вера, которая и приводит, через промежуточные ступени отдельных христианских добродетелей, к любви. В русском переводе стт. 5–6 слово «рассудительность» соответствует греческому слову «знание». В употреблении этого слова слышится полемика против гностицизма. «Знанию» лжеучителей, «лжеименному», по определению ап. Павла ([1Тим. 6:20](#)), ап. Петр противопоставляет истинное знание и отводит ему место в сфере практической жизни, в ряду христианских добродетелей. Конечная цель восхождения есть обожение (ст. 4). Она достигается в эсхатологическом пределе (ср. ст. 11).

Свои наставления ап. Петр строит (1:12–21), как напоминание читателям уже известного им учения (ст. 12). Мы опять обращаемся мыслью к служению ап. Павла. Ап. Петра побуждает к этому напоминанию сознание предсмертного долга (стт. 13–15). Его проповедь есть свидетельство очевидца: в ст. 16–18 он ссылается на Преображение Господне, когда ему дано было видеть величие Христово. Этот отрывок есть единственное вне-евангельское свидетельство о Преображении, почему и избрала Православная Церковь [2Петр. 1:10–19](#) в качестве Апостольского чтения на Литургии этого праздника. Но проповедь ап. Петра – не только свидетельство очевидца. Она опирается и на пророческое слово. Пророческое слово восходит к действию Духа Святого. Наряду с [2Тим. 3:16](#), ст. 21 есть новозаветное свидетельство о богодухновенности Ветхого Завета. Но пророчество требует толкования. В ст. 20 ап. Петр, по всей вероятности, думает об истинном толковании и противопоставляет его толкованию лжеучителей.

Гл. 2 есть предостережение против лжеучителей. Сопоставляя их с лжепророками в прошлом, ап. Петр говорит о них, большей частью, в формах будущего времени. После общей их характеристики в стт. 1–3а, он ссылается на примеры древних, заимствуемые им из Ветхого Завета, и доказывает неизбежность их наказания (стт. 3б–22). Как и в Евр. (ср. 2:1–4 и особенно 10:26–31; 12:18–29), положение познавших Христа и снова плененных миром с его сквернами, считается особенно прискорбным (ср. стт. 20–22). В Ветхом Завете ап. Петр останавливается на грехе ангелов (ст. 4: или плотское смешение по Быт. 6:1–6, или уклонение от возложенного на них служения), на грехе допотопного мира (ст. 5) и на грехе Содомы и Гоморры (ст. 6), которому противопоставляется праведность Лота и его избавление, поучительное для современников ап. Петра, как поучительно для них и наказание грешников. Стт. 10–16 посвящены характеристике тех грехов, о которых скорбит Апостол. Это похоть, дерзость, любостяжание, а, может быть, и осквернение агап. По всей вероятности, в ст. 13 надо читать не ἀλάτεις (русский перевод «обманами»), а αὔτεις. Эта последняя форма текста слабее засвидетельствована, чем наша, но она подтверждается параллельным местом послания Иуды (ст. 12), обнаруживающего, как будет показано, многочисленные точки соприкосновения со 2 Петр. Апостол, по-видимому, думает о тех, которые обращают вечерю любви в греховное наслаждение. Как известно, Евхаристия составляла часть агапы. Обличая грешников, Петр ничего еще не говорит о их догматических заблуждениях. Он держится исключительно практической сферы. И в стт. 17–19 он произносит оценку. Обличаемые им грешники впадают в небытие: такой смысл имеют образы ст. 17. И свобода, которую они обещают своим последователям, есть призрачная свобода (ст. 19). Мысль Апостола – по всей вероятности, о гностическом либертинизме, основанном на пренебрежении к плоти.

Гл. 3 начинается указанием (стт. 1–2), что в этом втором послании Петр напоминает слова пророков и заповедь Христову, переданную Апостолам. Он думает, конечно, о Павле, учение которого он подтверждает. Возвращаясь к вопросу о лжеучителях, имеющих явиться в последние времена, ап. Петр касается, наконец, и теоретического основания еретической морали (стт. 3–4). Это основание есть отрицание парусии. Мы знаем, что и Павлу было известно еретическое отрицание Воскресения, и он предостерегал против него Тимофея (ср. [2Тим. 2:18](#)). В ответ на лжеучение Петр настаивает на долготерпении Божиим (стт. 5–16, ср. особенно ст. 9 и стт. 15–16) и им объясняет то, что обетования Божии еще не получили исполнения. Не ограничиваясь этим ответом, Петр дает и

положительное учение о последних временах. Подобно тому, как в воде потопа пришел конец допотопному миру, образованному из воды и водою (стт. 5–6) – ап. Петр думает, вероятно, и о море, из которого вышла земля, и о дожде, который ее питает, – так же точно и нынешняя вселенная окончится в огне (стт. 7, 10–13). Прехождением мира в огне будет отмечен день Господень. Но, призывая к святости жизни и благочестию, ап. Петр устремляется мыслью к новому миропорядку: он ожидает «нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (ст. 13). Он готов думать, что от нас зависит ускорить (ст. 12 слав.: «скорее быти желающим») – молитвою и усилием жизни? – наступление этого нового порядка. Во всяком случае, из напряженности эсхатологического ожидания естественно вытекает призыв к нравственной жизни (ст. 14), а указание на долготерпение Господне подкрепляется ссылкой на ап. Павла, названного в стт. 15–16 по имени. Из ст. 16 неизбежно следует, что послания ап. Павла пользовались уже авторитетом Писаний. Петр предостерегает против их неправильного толкования. Замечание ст. 16 есть первое по времени указание, из которого можно заключить о возникновении Священного Канона Нового Завета. Он возникал постепенно. Возможно, что его первоначальным ядром был канон посланий ап. Павла. Недаром он сам заботился о распространении своих посланий (ср. [Кол. 4:16](#)), принимая меры против подделок (ср. 2 Фесс. 3:17–18 и 2:2). и знал, что его устами говорит Св. Дух (ср. [1Кор. 7:40](#)). Но замечание [2Петр. 3:15–16](#) интересно не только тем, что Апостол говорит в общей форме о посланиях своего предшественника. В ст. 15 он имеет в виду какое-то одно определенное его послание, в котором Павел обращался к читателям 2 Петр. В науке был спор о том, какое послание ап. Павла здесь подразумевается. Наиболее вероятным ответом было бы понимание ст. 15, как ссылки на послания к Тимофею. В частности, в Первом послании ап. Павел говорит о долготерпении Христовом (1:16, ср. еще 2:4), но не исключена возможность, что ап. Петр имеет в виду и то место Второго послания, в котором ап. Павел предостерегает Тимофея против отрицания воскресения (2:18, ср. выше). Хотя служение Тимофея и не ограничивалось Ефесом, но, как было указано, Павел послал его в Ефес раньше всякого другого места, и он оставался там, пока его не вызвал к себе его учитель, чувствуя близость своего отшествия. Послания к Тимофею были, несомненно, известны в Ефесе. Между тем, как уже отмечалось, большинство читателей 1–2 Петр. имели пребывание в Ефесе.

2 Петр. заканчивается заключительным наставлением 3:17–18, содержащим новое предостережение против лжеучений и призыв к возрастанию в благодати и познании Господа Иисуса Христа.

2 Петр. было последним словом Апостола. В ожидании смерти, он считает своим долгом предупредить малоазийских христиан о распространении ересей. Было бы неправильно думать, что Петр написал свое второе послание, узнав о появлении ересей. По всей вероятности, 2 Петр. написано вскоре после 1 Петр. Ереси были и тогда, когда Петр писал первое послание, и он это знал. С другой стороны, из второго послания ясно, что они еще не достигли полного развития. Отсюда – преобладание форм будущего времени. Расцвет гностических систем относится ко II веку. Но 2 Петр. есть завещание Апостола. Как завещание, оно и посвящено вопросу о ересь. Петр думает о будущей опасности и будущих работниках, но перспективы будущего пересекаются в его сознании эсхатологическими ожиданиями. Как Павел, как Иаков, как составители Евр., он ждет близкого конца нынешнего эона.

Послание Иуды

Составитель послания называет себя «рабом Иисуса Христа» и «братом Иакова» (ст. 1). Ссылка на Иакова без дальнейшего определения может относиться только к Иакову, Брату Господню. Будучи братом Иакова, Иуда оказывается и сам братом Господним. Действительно, в списке братьев Иисусовых, на последнем месте – в Мф. (13:55), на предпоследнем – в Мк. (6:3), стоит имя Иуды. Очевидно, он был одним из младших. Принимая во внимание, что, по свидетельству [Ин. 7:5](#), братья Иисусовы, в дни Его земного служения, в Него не верили, можно сказать с уверенностью, что Иуда был Апостолом только в общем смысле этого слова: в число Двенадцати он не входил, и для отождествления его с Иудой Иаковлевым ([Лк. 6 Деян. 1:13](#), ср. [Ин. 14:22](#); он же Фаддей, [Мк. 3:18](#), иногда называемый Леввеем, [Мф. 10:3](#)) нет никаких оснований.

Для суждения об условиях написания Иуд. надо принять в соображение те точки соприкосновения, которые наблюдаются между ним и 2 Петр. Даже беглое чтение этих посланий убеждает нас в их чрезвычайном сходстве. Это сходство было давно замечено, но объяснялось по-разному. В современной либеральной науке преобладает тенденция доказывать влияние Иуд. на 2 Петр. Как уже было отмечено, сопоставление обоих посланий, позволяет говорить о их взаимной зависимости. Как бы то ни было, [Иуд. 17–18](#) можно понять только, как ссылку на [2Петр. 3: 3](#). Отсюда вытекает, что читатели Иуд. были те же малоазийские христиане, к которым были посланы и оба послания ап.

Петра. Представляется возможным и даже вероятным, что Иуд. было тоже писано в Риме. Во всяком случае, Иуда возвращается в кругу идей ап. Петра. Чрезвычайная близость Иуд. к 2 Петр. наилучшим образом объясняется бы его написанием в Риме, вскоре после, смерти Петра. Если Петр умер в 67 или 68 году, то написание Иуд. было бы неосторожно помещать позже 70 г. Эта датировка подтверждается еще и тем, что послание никак не отзывается на разрушение Иерусалима. С другой стороны, если Иуда, брат Господень, был сын Иосифа от первого брака, он был старше Господа по плоти, иначе говоря родился ранее 4 г. до Р. Х. К концу шестидесятих годов нашей эры ему было, во всяком случае, за семьдесят лет.

Из того соотношения, которое наблюдается между Иуд. и 2 Петр., вытекает и цель Иуд. Как Петр, переживший Павла, считал нужным подтвердить его учение для основанных Павлом Церквей, так и Иуда, переживший Петра, напоминал его учение тем, к кому Петр обращался с последним словом наставления. И, как Петра, так и Иуду побуждало к тому не сознание старшинства – Иуда ни в каком смысле не мог быть выше Петра, – а долг и право пережившего. Это напоминание – устами пережившего – являет еще раз единство христианского мира и откровения Нового Завета, тем более, что Иуд. обнаруживает точки соприкосновения не только с 2 Петр., но и с другими новозаветными книгами. Необходимость напоминания Иуда должен был считать тем более настоятельной, что до него дошли сведения о появлении лжеучителей, оправдывавшем тревожные ожидания ап. Петра. Получение этих сведений и заставило Иуду дать своему посланию ту форму, в которой оно до нас дошло.

После обращения стт. 1–2, в котором адресаты обозначены столь же общою формулою, как и во 2 Петр., Иуда говорит об изменении его первоначального намерения. Вместо пастырского послания общего характера, он направляет к ним призыв «подвизаться за веру, однажды преданную святым» (ст. 3). Причина перемены выясняется в стт. 4 и слл., вводимых частицею *ибо*. Иуда получил сведения о вопиющих искажениях христианской жизни, с которыми было, неизбежно, связано и отступление от чистоты христианского учения. Остановливаясь на этих скорбных явлениях, в которых мы узнаем характерные черты гностического либертинизма, Иуда только в ст. 20 переходит к положительному учению, иначе говоря, к выполнению задачи, поставленной в ст. 3.

Мысль Иуды в стт. 4–16 течет параллельно 2 Петр. Отправляясь от исторических примеров, он говорит о неизбежности наказания грешников (стт. 4–11) и дает оценку и характеристику их грехов (стт. 12–16).

Исторические примеры Иуда заимствует не только из канонических писаний Ветхого Завета, но и из апокрифов. В ст. 14 он прямо цитирует апокрифическую книгу Еноха. Подробности ст. 9 тоже заимствованы из апокрифического «Успения Моисея». Так как, начиная с III века, в Церкви установилось отрицательное отношение к апокрифам, то некоторые церковные писатели склонны были распространять его и на Иуд. Его место в Новозаветном каноне закрепилось сравнительно поздно. Но многие исторические примеры Иуд. (ср. стт. 6, 7, 9) совпадают с историческими примерами 2 Петр. (ср. 2:4, 6, 11). С другой стороны, ссылка ст. 5 возвращает нас к Евр. (3:7–4: 3) и даже к 1 Кор. (10:1–14). Грехи, привлекающие внимание Иуды, – те же, о которых идет речь во 2 Петр. С особым ударением он останавливается на грехах плоти (ср. стт. 4, 7–8, 10, 12, 13, 16), а в ст. 12, как уже было отмечено, говорит с полной ясностью об осквернении агап. Оценка грехов, как впадения в небытие (стт. 12–13), совпадает с параллельным местом [2Петр. 2:17](#). Стт. 17–19 звучат утешением. Искажение христианских нравов, о котором скорбит Иуда, было предсказано Апостолами Христовыми. Мы уловили в этом утешении ссылку на [2Петр. 3:3](#). Предсказание Апостолов относилось к последним временам. Его исполнение – такова была, несомненно, мысль Иуды – доказывает наступление последних времен. Если Иуд. было составлено до разрушения Иерусалима, представляются вероятным, что и он готов был связывать мировую катастрофу с катастрофой Иудейства. Ст. 19 имеет параллели в [1Кор. 2](#) (ср. еще 15и слл.) и, что особенно интересно, в [Иак. 3:15⁴⁴](#).

В ст. 20 Иуда приступает к осуществлению той положительной задачи, которую он поставил в ст. 3. Он призывает своих читателей строить здание своей христианской жизни на основании святейшей веры (стт. 20–23). Ударение отрывка – практическое. Отвлекаясь от трудных вопросов критики текста, можно сказать, что, по мысли Иуды, верующие должны, ревнуя о чистоте, думать не только о собственном спасении, но и о спасении других. Весьма вероятно, что библейский образ ст. 23б (ср. [Лев. 13:47](#) и слл. 15:16–17) надо толковать приточно.

Иуд. заканчивается славословием стт. 24–25. Указание на славу Божию в ст. 24 (ср. [Мф. 25:31–33](#)) сообщает этому заключению ясно выраженное эсхатологическое ударение.

Предание, которое видит в Мк. Евангелие Петрово, встречается у древнейших христианских писателей II века. Первое по времени свидетельство есть сохраненная Евсевием (История Церкви, 3:39, 14) запись Папия, Епископа Иерапольского (около 125 года), которому было известно, что Марк, переводчик Петра, записал тщательно, хотя и не по порядку, учение и деяния Христовы, как о них говорил апостол Петр. Мнение о Мк., как о Евангелии Петровом, встречается и у других писателей II века, хотя на вопрос о времени и месте его написания они и не дают согласного ответа. Очень вероятно, что в свидетельстве Папия заключается решение и другого вопроса: о взаимоотношении Мк. и Мф. Вполне допустимо, что, составляя свое Евангелие, Марк уже был знаком с Мф., но, поскольку он ограничивался записью проповеди ап. Петра, он не стал дополнять его материалом, заимствованным из других источников. То немногое, что он привнес, относится к его личному опыту. Возражая против общераспространенного мнения критической науки о влиянии Мк. на Мф., мы не имеем достаточных оснований и для утверждения обратной зависимости. Мф. и Мк. можно считать взаимно независимыми.

Многие древние писатели, хотя и не все, считают Мк. написанным в Риме. Правильность этого мнения доказывается изучением Евангелия. Хотя оно и было написано по-гречески, но его греческий язык пестрит латинизмами. Как известно, греческий язык, общераспространенный в Новозаветную эпоху, отличался в разных частях Средиземноморского бассейна своими местными особенностями. Латинизмы в Мк. говорят о его западном происхождении. Интересно, что Симон Кириинеянин, несший Крест Иисуса ([Мф. 27:32](#); [Лк. 23:26](#)), только в Мк. (15:21) определяется, как отец Александров и Руфов. Естественно думать, что сыновья Симона были известны читателям Евангелия. Из [Римл. 16: 13](#) мы вправе заключить, что один из них, Руф, был членом Римской Церкви. Вывод напрашивается: первые читатели Мк. были Римские христиане. Этот вывод получает косвенное подтверждение в 1 Петр. Как уже было отмечено, ап. Петр посылает привет не только от Церкви «в Вавилоне», но и от Марка, которого он называет своим сыном (5:13). Марк был вместе с Петром в Вавилоне, т. е. в Риме. Мы помним, что его вызвал в Рим Павел, чувствовавший приближение смерти (ср. [2Тим. 4:11](#)). После смерти Павла, и по прибытии Петра, он мог соединиться с ним в общей работе. Изложенные соображения делают в высшей степени вероятным составление Мк. в Риме. Но для точных хронологических выводов они не дают основания. Ясно, что Мк. не могло быть написано ранее прибытия ап. Петра в Рим. т. е. ранее 64 года. Можно думать, что оно было

составлено и не позже 70 года, поскольку в нем, так же точно, как и в Мф., не проводится четкого различия между национальной катастрофой Иудейства и эсхатологическим свершением. По сведениям Священномученика. [Иринея Лионского](#) (ср. Евсевий, И. Ц. V, 8, 2), знающего Мк. тоже как запись проповеди ап. Петра, сделанную его переводчиком, эта работа была им выполнена по «исходе» Петра и Павла. Общее словоупотребление эпохи заставляет понимать «исход» в смысле исхода из этой жизни, т. е. в смысле смерти (ср. [Лк. 9:31](#); 2Петр. 1и др.). При таком понимании свидетельства Иринея, Мк. было составлено после 67 или даже 68 года. Интересно, что из свидетельства Иринея, в том общем контексте, в котором оно до нас дошло, вытекает, что он считал Мк. написанным после Мф.

По содержанию, Мк. обнаруживает чрезвычайную близость с Евангельским преданием Иерусалимской Церкви, в той форме, в какой оно было закреплено в течение Второго Периода Истории Апостольского Века. Как известно, Мк. почти в полном объеме входит в состав Мф. и Лк. Конечно, тут необходима оговорка. Указанное совпадение касается содержания и не распространяется на план. Если наше Второе Евангелие представляет собою запись Римской проповеди ап. Петра, сделанную его сотрудником и переводчиком Марком, то путь, которым Иерусалимское предание дошло до Рима, не вызывает вопроса. Носителем предания был никто иной, как Петр, главный деятель Первого и Второго периодов Истории Апостольского Века и первый – до Иакова! – предстоятель Иерусалимской Церкви, вероятно, сам поработавший над закреплением предания.

Но общесиноптический материал, который мы вправе отождествлять с Иерусалимским преданием, получил в Мк. своеобразное преломление. Главным своеобразием Мк. являются те его отрывки, которые не имеют параллели в Мф. и Лк. ([Мк. 4:26–29](#); 7:32–39; 8:22–26; 14:51–52 и некоторые другие, менее значительные). Но еще более характерными должны быть признаны отдельные замечания, разбросанные на протяжении всего Евангелия, и не встречающиеся у других Евангелистов. Можно думать, что большая часть особенностей Мк., отличавших его от Иерусалимского предания, уже нашла место в проповеди апостола Петра. В Мф. апостол Петр есть символ Церкви. В отличие от Мф., Евангелист Марк упоминает целый ряд мелких подробностей из жизни Петра (ср. 1:36; 11:21; 13:3), которые не упоминаются другими Евангелистами, и которыми ап. Петр мог делиться со своими слушателями из личных воспоминаний. К личным воспоминаниям относится, по всей вероятности,

и оценка его предложения поставить три кущи на горе Преображения (9:6). Говоря о Воскресении, он помнил, что светоносный юноша у пустого гроба, повелевший ученикам, через жен-мироносиц, идти в Галилею, особо упомянул и его, Петра (16:7). Вполне возможно, что Мк. кончалось на 16:8, и отрывок 16:9–20, отсутствующий в древнейших рукописях, был прибавлен к нему впоследствии и представляет собою краткое перечисление явлений Воскресшего в Лк. (ср. 24:13–35) и Ин. (ср. 20:11–18). Но ученые не сомневаются в его большой древности. Вполне допустимо, что в его основании лежит и предание Петрово. Последние наставления Христовы Апостолам ([Мк. 16:14–18](#)) мог сохранить именно Петр в сознании, что повеление Христово, переданное через жен-мироносиц, в первую очередь, относилось к нему. Служение ап. Петра в начале Апостольского Века показывает, что он положил эти наставления Воскресшего в основание своих миссионерских трудов. Его проповедь была действительно призывом к вере, которая утверждалась на знамениях и закреплялась Крещением (ср. [Деян. 2:14–41](#) и др.). Вообще на вере в Мк. лежит особое ударение. Только у Марка благовестие Христово начинается с призыва к вере (1:15). И в рассказе о бесноватом отроке под горою Преображения ни у Матфея, ни у Луки так не подчеркнуто значение веры, как у Марка (9:23–24). В заключительном отрывке 16:9–20 вера понимается, как условие спасения в словах Христовых (ср. ст. 16). Но положительная ценность веры проступает со всею ясностью на фоне неверия. В стт. 9–14 отмечается неверие учеников, которым они встречали весть о Воскресении. Ударение на вере могло быть привнесено в Иерусалимское предание самим ап. Петром. Оно наблюдается и в его проповеди в Иерусалимской Церкви, например, после исцеления хромого ([Деян. 3:16](#), ср. 15:9), и в его посланиях (ср. [1Петр. 1:5, 7–9, 21](#) и др., [2Петр. 1: 5](#)). Наконец, необычайная живость и красочность, которыми отличается Мк., и которые неизменно отмечают исследователями, говорят о том, что за Евангельским повествованием стоит свидетельство очевидца. Этим свидетелем и был Петр, ближайший участник Евангельской истории. В основании Мк. лежит Иерусалимское предание в живом рассказе одного из первых его создателей и носителей.

Но очевидцем был не только Петр. В известной мере, очевидцем был и сам Марк. Излагая историю Страстей, мы привели (ч. I, История Евангельская) известное мнение, что нагой юноша, упоминаемый в [Мк. 14:51–52](#), был не кто иной, как сам Евангелист. Если это отождествление отвечает действительности, эпизод [Мк. 14:51–52](#), не имеющий параллели у других Евангелистов, мог быть прибавлен к Иерусалимскому преданию

самим Марком. Так или иначе, связь Марка с ап. Петром восходит не ниже, чем ко Второму периоду Истории Апостольского Века (ср. [Деян. 12:12](#)). Потом он некоторое время сотрудничал с ап. Павлом (ср. [Деян. 12:25, 13:5](#)). Происшедшая между ними размолвка (ср. [Деян. 13:13, 15:37–39](#)) не была окончательною. Когда Павел был в Римских узах, Марк был снова с ним (ср. [Кол. 4:10, Филим. 23](#)). Чувствуя близость смерти, Павел просит Тимофея привести с собой Марка, нужного ему для служения ([2Тим. 4:11](#)). Долголетняя связь Марка с Павлом не могла остаться на нем без влияния. Марк был в равной мере учеником Петра и Павла. Ударение на вере в Мк. отвечало учению не только Петра, но, может быть, в еще большей мере Павла. Мы видели, какое место принадлежало вере в учении ап. Павла. Прошедший школу обоих апостолов, Марк и сам понимал значение веры.

Марк расстался с ап. Павлом в час его мученической смерти в Риме, и в Риме же снова соединился с Петром. Рим был тем поприщем, на котором он работал с обоими Апостолами. И первыми читателями его Евангелия были Римские христиане. Можно с уверенностью сказать, что в Мк. должны были получить отражение потребности Римской Церкви в шестидесятые годы. Как уже было отмечено, Римская Церковь была смешанного состава, с сильным преобладанием христиан языческого происхождения. В шестидесятые годы это преобладание было подавляющим. Для христиан из язычников не было смысла подчеркивать Иудейское основание Христианства. Этим и объясняется незначительное число Ветхозаветных текстов в Мк., сравнительно с Мф. С другой стороны, Римская Церковь в шестидесятые годы стала центром дальнейшего излучения христианского благовестия. Евангелие утвердилось в Риме. Кровью Апостолов оно закрепило свою победу в гонении. И из Рима продолжалось его победное шествие. Римское Мк., в самой своей краткости, звучит, как Евангелие победы. Постараемся вслушаться в этот победный клич.

По сравнению с другими синоптиками, да и с Ин., в Мк. поражает именно его краткость. С указания этой его особенности уместно начать его характеристику. При этом, в Мк. преимущественное внимание сосредоточивается не на учении Христа-Спасителя, а на повествовательной стороне Евангельской истории. Главное содержание Мк. составляют чудеса Христовы, передаваемые с яркими, красочными подробностями (ср., напр., 7:33–35; 8:23–25, или, в общесиноптических частях, 5:30–31; последняя подробность, отсутствующая в Мф., была заимствована у Марка Лукою: 8:45–46). Кому бы ни принадлежала запись

последнего поучения Христова в [Мк. 16:14–18](#), содержащаяся в нем характеристика чудес, которые имеют быть знамением веры (стт. 17–18), вообще говоря, приложима в чудесам Мк. Замечательно, что и в Мк. первое чудо (1:23–27) есть изгнание беса. Чудеса Христовы являют в Нем Божественного Царя. Марк озаглавил свою книгу:

Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия⁴⁵ (1:1), а Церковь связала с ним царственный символ Льва.

Но, являя Божественное достоинство Христово, Мк. с первых же слов подчеркивает контраст. Богу противостоит мир под властью греха. Иоанн Креститель, Ангел Божий пред лицом Мессии, проходит служение покаяния в пустыне. Приходящие к нему креститься исповедуют ему свои грехи (1:2–6). Всею своей жизнью и своим образом сурового глашатая покаяния Иоанн являет отрицание мира. Но Иоанн есть Предтеча. Его служение Предтечи достигает своей высшей точки, когда к нему приходит креститься Мессия. В Богоявлении, к которому приводит Крещение покаяния (стт. 7–11) контраст Бога и мира заостряется до предельной степени. Он снова слышится в свидетельстве об искушении (стт. 12–13). Контраст Бога и мира есть мысль общехристианская. Те же факты Евангельской истории позволяют видеть ее и в Мф. и в Лк. Но у Матфея и у Луки она осложнена другими мыслями. Со всею силою она проступает в простоте и краткости Мк. Призываемые Господом ученики изъемяются из мира (ср. 1:16–20). Двенадцать Апостолов, выделяемые из общей массы учеников, должны «быть с Ним» (3:14). Вместе с Иисусом Двенадцать противостоят миру. Господь их подвергает нарочитому воспитанию. Совершаемые перед ними чудеса (ср. 4:35–41 и далее до гл. 8 включительно) приводят их к мессианскому исповеданию устами Петра (8:27–31). Узнав в лице Учителя обетованного Мессию, они пребывают в единении с Ним, и Господь, продолжая воспитание, посвящает их в новую тайну: тайну Мессии страдающего, против которого восстает мир (8 и дальше до гл. X включительно). С контрастом связано разделение. Мысль о разделении на спасающихся и погибающих, проводится в первой притче о сеятеле (4:2–20). Ударение лежит на спасающихся. Оно подчеркнuto заключительною формулою ст. 9, которою обычно отмечают наиболее важные положения учения (ср. еще ст. 23 и др.). Но разделение выражается и в употреблении приточной формы учения. Тайны учения вверены ученикам, которым одним дается толкование притч (ср. стт. 10 и слл.). Но исключительным достоянием учеников оно не останется навсегда. Тайное станет явным. Больше того, [Мк. 4:22](#), в буквальном переводе на русский язык, звучит так: «Нет ничего тайного, что было бы облечено тайною

иначе, как с целью обнародования, и ничего не было сокрыто иначе, как для того, чтобы стать явным». В домостроительстве божьем тайна есть необходимая ступень, которой Бог же и полагает конец. Покров тайны тоже служит делу нашего спасения. Как служит, на это Мк. ответа не дает. Но из сказанного вытекает ответ и на общий вопрос о смысле разделения.

Контраст Бога и мира, который проходит через все Мк., имеет положительную цель. Эта цель есть явление Божественного достоинства Иисуса Христа, Сына Божия. Оно указывается читателям в повествовании о служении Предтечи, о Крещении и искушении. Оно намечается – пока еще неясно – в том, что можно назвать «прикровенным богоявлением», в исцелении Капернаумского расслабленного (2:1–12) и других эпизодах, за ним следующих. Как и Бог, Сын Человеческий имеет власть прощать грехи (ст. 10, ср. ст. 7). Но что значит: Сын Человеческий? Иисус есть Жених, в присутствии Которого не могут поститься сыны чертога брачного (ст. 19). Жених имеет стать мужем. Но в каком смысле Иисус – Жених? Мк. ставит вопросы и сначала не дает ответа. Он звучит в исповедании учеников (8:29). На исповедание учеников Иисус отвечает откровением о Мессии страдающем (стт. 31 и сл.). В страдании Мессии контраст достигает предельной остроты. Отвержение Мессии миром, Его поношение и убийство кажется полною победой мира. Но это впечатление обманчивое. Божественное достоинство Христово является и в Его поражении. Синедрион отвечает вынесением смертного приговора на Его мессианское самосвидетельство (14:61–63). Пилат посылает его на смерть как Царя Иудейского (15:2 и сл.). Воины, издеваясь над Ним, облачают Его в шутовской наряд, который есть наряд Царя. Они кланяются Ему, как Царю (стт. 16–19). В час смерти вопль богооставленности (ст. 34) выливается в слова Мессианского псалма (21). Он предваряется тьмой от шестого часа до девятого (ст. 33). Завеса в храме раздирается сверху донизу (ст. 38). И сотник, Римский офицер, присутствующий при казни, исповедует Умершего Сыном Божиим (ст. 39). Положительно и отрицательно, знамения и прямые свидетельства говорят об одном: о явлении Божественного достоинства Христова в самом отвержении Его миром. Победа мира есть, на самом деле, победа Христова. И Царство Христово во всем противоположно земным царствам. Контраст Бога и мира, проходящий через все Мк. и достигающий своего предельного выражения в Страстях Христовых, приводят к явлению Его Божества. Победа Иисуса, явная в Его Страстях, запечатлевается в славе Воскресения (16).

Учение о спасении, как оно раскрывается в Мк., выражено в словах Христовых 16:16, кто бы их ни записал. Они хорошо передают основную

мысль Евангелия. Начало спасения есть вера. Веру надо понимать в полноте Павлова смысла, который не был чужд и Петру. Вера во Христа есть совершенное единение со Христом. Путь веры есть путь ученика, как он раскрывается на всем протяжении Мк. Выходя из мира, ученик прилепляется ко Христу и со Христом торжествует над миром. Спасение, по учению Мк., есть преодоление контраста Бога и мира. Его возможность дана во Христе и осуществляется в вере.

Весть о победе Христовой и призыв к победе, открывающейся перед каждым человеком на пути веры, и звучит в том победном кличе, который разнесся из Рима в Мк.

3. Писания Луки

Происхождение Евангелия от Луки и книги Деяний

Как мы сейчас увидим, ни свидетельство Предания, ни внутренние данные не позволяют приурочить писания Луки – Третье Евангелие и Книгу Деяний Апостольских – к определенной точке христианского мира и установить более или менее безошибочно время их составления. Одно можно утверждать с несомненностью: писания Луки возникли после 70 г. и ранее Иоанновых писаний, связанных с Ефесским центром в последние годы I столетия. Поэтому в плане Истории Апостольского Века, обозрение писаний Луки естественно следует за главою, посвященной Риму, и предшествует последней главе, в которой будет идти речь об Ефесе.

По преданию Церкви, с которым мы встречаемся у писателей II века, Третье Евангелие и Деян. были составлены Лукою, спутником и сотрудником ап. Павла, врачом по профессии. В писаниях ап. Павла Лука назван по имени в [Филим. 23](#) и [2Тим. 4:10](#). Из этих указаний вытекает, что Лука был вместе с Павлом во время его Римских уз -и первых и вторых. Но главный текст, в котором упоминается Лука, есть свидетельство [Кол. 4:14](#): Павел его именует врачом возлюбленным. Не исключена возможность, что *возлюбленный*, означая тесную связь между Павлом и Лукою, именно, как врачом, позволяет видеть в Луке личного врача ап. Павла, которого он, в качестве такового, и сопровождал. Ап. Павел, как мы знаем, был человек больной и в врачебной помощи мог нуждаться постоянно.

Свидетельство Предания подтверждается изучением писаний Луки. Формы 1 лица, встречающиеся в повествовании Деян. о путешествиях ап. Павла (ср. 16:10–17; 20:5–15; 21:1–18; 27:1–28:16) показывают что мы

имеем дело с отчетом очевидца. Кроме того, анализ языка Лк. и Деян., предпринятый современными учеными, привел их к убеждению, что писания Луки в целом были составлены тем же лицом, которому принадлежит путевой дневник, нашедший место в [Деян. 16–28](#). Эти же исследования показали, что составитель Лк. и Деян. пользовался медицинскими терминами. В греческом подлиннике болезнь, которую страдал отец Публия на Мальте (ср. [Деян. 28:8](#)), определяется, как дизентерия (русский перевод: боль в животе), а в Лк. 18 для обозначения иглы в образе игольных ушей употреблен термин (βελόνη), которым называлась хирургическая игла. Медицинская терминология в Лк. и Деян. может объясняться медицинским образованием и профессией их составителя.

Прошлое Луки нам неизвестно. В прологе Евангелия (1:1–4) он противопоставляет себя тем, которые служили делу благовестия («слову») с самого начала. Он не был непосредственным учеником Христовым, и для отождествления его с одним из семидесяти учеников⁴⁶, которым Господь поручил приготовить Его последний путь ([Лк. 10:1, 17](#)), или с неназванным по имени спутником Клеопы на дороге в Еммаус ([Лк. 24](#) слл. ср. ст. 15) мы не имеем оснований. Лука уверовал впоследствии. Некоторые древние тексты связывают Луку с Антиохией. Если их свидетельство отвечает действительности, его обращение может подразумеваться в общем указании [Деян. 11:20](#). Лука по своему происхождению, был, несомненно, язычник. В [Кол. 4](#), ап. Павел ясно говорит, что из тех сотрудников, которые были с ним, когда он составлял послание, только Аристарх, Марк и Иисус-Иуст были из обрезанных⁴⁷. Значит, Лука (ст. 14) к обрезанным не принадлежал. Это одно уже доказывает, что он не мог быть в числе Семидесяти учеников [Лк. 10](#). Мы не знаем среди учеников Христовых, особенно же, исполнявших Его ответственные поручения, людей не Моисеева закона. Как язычник по происхождению, Лука был человек эллинистической культуры. Его горизонт не замыкался в тесных географических пределах Палестины. Интересная подробность: Галилейское или Тивериадское море Матфея (4:18; 8:24 и др.), Марка (1:16; 3: др.) и Иоанна (6:1; 21:1) один Лука называет его точным географическим термином: «озеро» (Геннисаретское: 5:1; 8 и др.).

По вопросу о времени и месте составления писаний Луки, как уже было сказано, древние писатели не дают согласного ответа. Чаще других стран называется Греция (Ахаия). Но это мнение, далеко не всеобщее, еще

более нуждается в проверке, чем приурочение Мк. к Риму. Из дальнейшего будет ясно, что доступные нам средства проверки позволяют говорить о той среде, в которой возникли писания Луки, но не допускают точных географических определений.

Открывающийся перед нами путь есть путь косвенных заключений. И Лк. и Деян. посвящены Феофилу ([Лк. 1:3](#); [Деян. 1:1](#)). О Феофиле мы знаем только то, что Лука свои писания посвятил ему. Древние писатели к этим сведениям не прибавляют ничего достоверного. Видеть в Феофиле лицо символическое (*Боголюб*) нам не позволяет наименование κράτιτος (в звательном падеже κράτιστε), которым имя Феофила сопровождается в [Лк. 1:3](#). Русский перевод: «Достопочтенный», должен быть признан слишком общим. Κράτιτος есть титул высокого должностного лица (ср. [Деян. 23:26](#)). Как таковой, его надо было бы переводить: Ваше Превосходительство. В качестве высокого должностного лица, Феофил должен был быть язычник – обращенный или обращавшийся ко Христу. В науке было высказано мнение, что обращение Феофила совершилось после посвящения ему Евангелия, но ранее написания Деян., где имя Феофила уже не имеет при себе титула. Вопрос, неизбежно, остается открытым. С посвящением писаний Луки Феофилу, может быть, надо поставить в связь и ту апологетическую заботу, которая в них иногда чувствуется. В Евангелии она слышится в 20:20. Лукавые люди искали повода предать Иисуса «начальству и власти правителя». Сам Иисус повода не подавал. В истории Страстей мы улавливаем эту ж заботу в повествовании и суде Пилата (гл. 23): и явная недобросовестность обвинения ст. 2, и благоприятная экспертиза Ирода, и собственное убеждение Пилата (стт. 14, 15, 22) говорят об отсутствии политического преступления. Та же мысль о политической лояльности – уже не Иисуса, а Его учеников, в частности, Павла – несомненно, стоит за повествованием Деян.: о выступлении властей в Фессалонике (17:5–9), о суде Галлиона в Коринфе (18:12–17), о мятеже в Ефесе (19:35–40, ср. упоминание, в ст. 31, асиархов, друзей Павла), и, в особенности, об узах Павла в Иерусалиме и в Кесарии. (21–26, ср. особенно 23:29; 25:18, 25; 26:31–32). Лука не упускает случая засвидетельствовать, устами языческих властей, лояльность Павла. Эта забота, вероятно, говорит об особых условиях эпохи начавшихся гонений.

Никаких выводов о месте составления писаний Луки из этих наблюдений не вытекает. Современные ученые нередко высказывались в пользу составления писаний Луки в Риме, где Лука провел немало время с ап. Павлом. Но если Лука использовал Мк., остается непонятным,

почему он опустил – для Римских читателей! – упоминание Александра и Руфа в повествовании о Страстях (ср. Лк. 23и [Мк. 15:21](#)). Другие исследователи склонялись мыслью в пользу Ефеса, но не исключали и Ахаию, поскольку на нее могло распространяться влияние Ефесского Центра. Соображения, которые приводятся в обоснование этого мнения, заслуживают внимания, но вопроса не решают. Если бы это мнение было доказано, не только Иоанновские писания, но и писания Луки были бы связаны с Ефесским центром, и нам не пришлось бы говорить о пробеле в его истории от начала семидесятых до половины девяностых годов. Но где бы ни возникли писания Луки, несомненно, что их первые читатели были христиане из язычников, а, может быть, и шире, язычники, обращавшиеся в христианство. К таковым, как мы видели, мог принадлежать и сам Феофил. Это общее суждение о языческой среде, для которой предназначались писания Луки, подтверждается целым рядом наблюдений. Если Лука использовал Мф. и Мк., мы неизбежно приходим к заключению, что он сознательно опустил те эпизоды, которые могли быть оскорбительны для язычников. Сюда относится, в первую очередь, рассказ о жене-язычнице, которой Господь сказал жёсткие слово о детях и псах ([Мф. 15:22–28](#); [Мк. 7:25–30](#)). Не менее знаменательно, что Лука поставил в начале Евангельской истории рассказ о проповеди Иисуса в Назаретской синагоге (4:16–30). В этом рассказе общесиноптическое слово о пророке, который не принимается в своем отечестве (ст. 24, параллели: [Мф. 13:57](#); [Мк. 6:4](#); ср. еще [Ин. 4:44](#)) сопровождается ссылкой на Ветхозаветные примеры помощи свыше, дарованной не Израилю, а язычникам (стт. 25–27). Мысль о спасении язычников, которою, таким образом, вводится историческое повествование Луки, повторяется в заключении его труда, в том приговоре, который ап. Павел произносит над Римскими Иудеями ([Деян. 28:25–28](#), ср., особенно, ст. 28). Можно сказать, что мысль о спасении язычников есть доминирующая мысль в Истории Луки. Ее место в исторической концепции Луки наилучшим образом объясняется языческим происхождением его читателей. Мы помним, что и автор по рождению был язычник.

Для точного ответа на вопрос о времени написания Луки и Деян. мы не располагаем никакими положительными данными. Одно можно сказать с уверенностью: Лк. было составлено после катастрофы 70 г. В изложении эсхатологической речи Христа-Спасителя в Третьем Евангелии, как уже не раз отмечалось, проводится четкое различие между разрушением Иерусалима и концом эона ([Лк. 21:20–24](#) и слл., а также ст. 8, ср. наше толкование: ч. I, История Евангельская). Если Лк. было написано после

разрушения Иерусалима, то из тех же оснований вытекает, что оно было написано и после Мф и Мк. Не лишено вероятия, что это было осознано уже древними. Это сознание могло получить выражение в третьем месте, которое закрепилось за Лк. в каноне Четвероевангелия. Есть достаточные основания утверждать, что Евангелист Лука использовал труды двух первых синоптиков. Как он и сам свидетельствовал, в основание его исторического труда было положено тщательное исследование источников ([Лк. 1:1–4](#)). Эти источники, конечно не ограничивались Мф. и Мк., хотя бы потому, что Лк. содержит много материала, не использованного первыми двумя Евангелистами. Но сопоставление его с ними в частности позволяет думать, что он пользовался и ими.

Если Евангелист Лука писал свое Евангелие после первых двух синоптиков и ими пользовался, мы вправе думать, что ни Мф., ни Мк. не отвечали той цели, которая стояла перед Лукою. К уяснению его цели нас может привести знакомство с его трудом.

Евангелие от Луки

Лк., несомненно, во многом отличается от первых двух синоптиков, Это касается, прежде всего, плана. В частях повествовательных Лк. по содержанию часто совпадает с Мк., а в изложении учения Христова – с Мф. Но общий с другими синоптиками материал расположен у Луки иначе, чем у его предшественников. Эта особенность Лк. особенно выступает при сопоставлении его с Мф. Большие речи Мф. разложены в Лк. на их составные части. Так, Нагорная проповедь [Мф. 5–7](#) имеет параллель не только в [Лк. 6:20–49](#), но и в отдельных поучениях Христовых, попадающихся до гл. 16 включительно и отнесенных к другому историческому контексту. Главное нововведение Луки есть то внимание, которое он уделяет последнему пути Христову из Галилеи в Иерусалим. Он посвящает ему большой отрывок 9:51–19:28, тогда как в Мф. с полной ясностью говорится о пути только в гл. 19 и 20, а в Мк. – в гл. 10. В плане Лк. повествование о пути составляет его вторую часть, по объему наиболее значительную. В этих новых рамках, материал общесиноптический, в сочетании с другим, составляющим достояние одного Луки, собирается в новые группы поучений, в которых нетрудно бывает уловить объединяющие их основные мысли (ср. напр. [Лк. 14:25–16](#) и отдельные параллели в [Мф. 10:37–38](#); 5 [Мк. 9:50](#); [Мф. 18:12–14](#); 11:12–13; 5:18; [Мк. 10:11, 12](#)).

Сказанное касается плана. Но особый интерес представляет именно этот новый материал, который только в Лк. стал духовною пищею широких кругов верующих. Нижеследующий перечень, отнюдь не притязающий на исчерпывающую полноту и далекий от какой-либо системы, содержит несколько наблюдений, которые показывают, на каких сторонах Благой Вести, выражающихся в слове и в деле, сосредоточивается преимущественное внимание Луки. Первое наблюдение: в Лк. постоянно упоминаются женщины: мать Предтечи Елизавета (гл. 1), Анна-Пророчица, дочь Фануилова (2:36–39), Наинская Вдова (7:11–16), грешница, помазавшая Господу ноги в доме Симона-фарисея (7:36–50), Мария Магдалина и другие, сопровождавшие Его по городам и селам Галилеи (8:2–3), Марфа и Мария (10:38–42), скорченная женщина в синагоге (13:10–17), Иерусалимские жены на Крестном пути (23:27–31) и др. Но прежде всего – Пресв. Богородица. Только в Лк. повествуется о Благовещении (1:26–38), о посещении Мариною Елизаветы (1:39–56), и в Евангелии детства Матери Божией принадлежит место (ср. 2:19, 34–35, 41–51), которого Она не имеет в Мф. Далее, Лк. есть Евангелие о Св. Духе. Дух Святой постоянно упоминается в гл. 1 и 2 (ср. 1:15; 2:26, 27, в Духе; и, особенно, 1:35). Последнее обетование 24 раскрывается самим же Лукой в [Деян. 1:4–5](#), как обетование Св. Духа. В иных случаях, упоминание Св. Духа являет своеобразие Лк. при сопоставлении его текстов с параллельными местами (ср., например, Лк. 11 и [Мф. 7:11](#)). С другой стороны, чаще, чем в первых двух Евангелиях, упоминается сатана. Такие тексты, как 10:18; 22:2, 31 и некоторые другие, не имеют параллели в Мф. и Мк. Замечательно, что, по свидетельству Лк. (4:13), диавол, по окончании искушения, отошел от Иисуса до времени. Обращаясь к Евангельскому учению, мы убеждаемся, что у Луки с особою силою звучит призыв к милосердию. Достаточно вспомнить притчи гл. 15 – особенно последнюю из них: о Блудном сыне (стт. 11–32), Но этого мало. С первых же слов читателя поражает внимание к человеческому страданию: первая проповедь Христова в Назаретской синагоге (4:17–19 и слл.) на текст Исаии о лете Господнем благоприятном; в учении «на месте равне» убожание нищих и алчущих, и возглашение «горя» богатым и пресыщенным (6:20–21, 21–25): на пути из Галилеи в Иерусалим притча о богаче и Лазаре (16:19–31). Но страдание связано не с одним только социальным неравенством. Господь проявляет милосердие к презираемой грешнице, надо думать, блуднице (7:36–50), и к ненавидимым мытарям (19:1–10). Притчи гл. 15 о милосердии Божьем сказаны Им в ответ на соблазн, который вызывало среди фарисеев и книжников Его общение с

мытарями и грешниками (ср. 15:1–2 и сл.). Исцеление слуги Капернаумского сотника (7:1–10) и воскрешение сына вдовы Наинской (7:11–16) должны быть понимаемы, опять-таки, как проявление милосердия к опечаленному сотнику и скорбной матери. Являя любовь делом и свидетельствуя о любви Отца Небесного, Господь призывает к любви и учеников. Притча о милосердом Самарянине (10:30–37) не имеет параллели у других Евангелистов. И, наконец, последнее наблюдение: Лк. есть Евангелие молитвы. В нем повторно упоминается молитва Самого Господа в ответственные моменты Его служения (ср. 3:21; 6:12; 9:18; 9:1) и др.), и Господь опять-таки, повторно, научает молитве Своих учеников (11:1–13; 18:1–14). Можно было бы привести и другие наблюдения. Но и эти дают материал для выводов.

Христианское благовестие есть благовестие спасения. Это касается и Лк. Но спасение можно понимать по-разному. Мы видели, что в Мк. спасение есть спасение от богопротивного мира. Этот аспект спасения наблюдается и в Лк. Он слышится в библейской цитате песни Захарии ([Лк. 1:71](#)) и в притче о житницах (12:13–21). Аскетические ноты звучат в Лк., может быть, сильнее, чем у других синоптиков. В лучших текстах призыв к отречению только в Лк. распространяется и на жену (ср. 14:26). В Мф. спасение есть спасение от греха (ср. 1:21). В Лк. наблюдается и этот аспект спасения. Спасение, выражающееся в прощении грехов, возвещается, опять-таки, в песне Захарии (1:77). Сюда же относится, в рассказе о Марфе и Марии, убажнение Марии (10:41–42) и все нравственное учение Евангелия. Но для Луки показательно не спасение от мира и не спасение от греха, а спасение от страдания. Мы отметили внимание к страданию, которое проходит через все Евангелие. Первая проповедь в Назаретской синагоге (ср., особенно, 4:18–21) получает в плане Евангелия, программное значение. Служение Христово есть исцеление страдания. Мы обратили внимание на построение Лк. Его вторая часть, наиболее значительная по объему, есть путь на Страсти. Мысль о Страстях доминирует на протяжении всего Евангелия. Мы увидим, что ею в конечном счете объясняется и перераспределение Евангельского материала. Но она наблюдается и в отдельных подробностях. О неизбежности Страстей говорит в самом начале Евангелия Праведный Симеон Пресвятой Деве (2:34–35). На горе Преображения Моисей и Илия беседуют с Господом об исходе Его, который Ему предстоит в Иерусалиме (9:31). Предсказывая Свое пришествие во славе, Господь знает, что, до того, Ему предлежит путь страдания (17:25). В Иерихоне, в расстоянии одного перехода от

Иерусалима, окружающие Иисуса думают о близости Царства, и Он отвечает на их ожидания притчею о минах (19:11–28): прежде, чем утвердиться в Царстве, человеку высокого рода надо отбыть в далекую страну.

Спасение – страданием от страдания – понимается в Лк., как дело Божественной любви. В Евангелии чувствуется веяние любви. Его-то мы и улавливаем в рассказах о женщинах. Каждый из них имеет свое место в контексте учения или истории, но это только одна сторона. Важно, что все эти рассказы, вместе взятые, сообщают Лк. ту печать нежности, которой не имеют другие синоптики. Это, в особенности, касается того места, которое в Лк. принадлежит Пресв. Богородице. То милосердие Христово, о котором была речь выше, есть тоже проявление любви. Все служение Христово запечатлено духом любви. Осуществляя любовь в жизни, Господь и учеников призывает к любви. С любовью, как движущей силой служения Христова, связано и то значение, которое в Лк. имеет молитва. Молитва предполагает любовь. С молитвою любящий обращается к любимому, в уверенности, что он любовью ответит на молитву любви.

Объективно, спасение понимается в Лк., как победа над сатаною. Сатана, окончив искушение, отошел от Иисуса до времени (4:13), именно потому, что все служение Христово понимается в Лк., как борьба с сатаною. Завершаясь в Страстях, эта борьба заканчивается победою.

Человеческая сторона в усвоении спасения раскрывается в отрывке 14:25–16:31, который являет характерное сочетание элементов общесиноптических с другими, составляющими достояние одного Луки. Как уже отмечалось в изложении Истории Евангельской (ср. ч. I, История Евангельская), в этом отрывке призыв к всецелому отречению в последовании за Христом (14) уравнивается указанием на безмерность милосердия Божия (15) и приводит к учению о мудрой рассудительности в сложных конфликтах совести (16). Это путь христианина, взыскующего спасения. Считаясь с заботою Луки о хронологической точности, мы склонны были толковать этот отрывок, как достоверное свидетельство об учении Христовом во время Его последнего пути. Но учение [Лк. 14–16](#), несомненно, отвечает и его собственной концепции спасения.

Объективный фактор нашего спасения есть действие Св. Духа. Упомянутое в гл. 1 и 2 действие Св. Духа имеет отношение к подготовке и осуществлению Боговоплощения. Мария зачинает Иисуса в девственном лоне наитием Духа Святого (1:35). В 11 оценка молитвы, как молитвы о Св. Духе, должна быть понимаема в контексте учения о

молитве 11:1–13, как свидетельство об утверждении Царства Божия силою Св. Духа. Мы имели случай касаться этого вопроса (ср. ч. I, История Евангельская). Но особенно важно обетование Св. Духа, в [Лк. 24](#): ([Деян. 1](#)). В писаниях Луки им заканчивается земное служение Христово. Исполнение обетования выводит нас из границ Евангелия. О нем говорит тот же Лука в Деян.

Полнота спасения по учению Луки не знает исключений. Мы уже имели случай убедиться в том, что мысль о спасении язычников есть доминирующая мысль в писаниях Луки. В Деян. она иллюстрируется повествованием о служении ап. Павла (13–28). В Евангелии милующая любовь Христова распространяется на самарян. Мало того, что Господь отказывается свести огонь с неба на враждебное ему Самарянское селение (9:51–56). В конце пути, из десяти прокаженных, исцеленных Иисусом, благодарным оказывается один самарянин (117:11–19). И притча о милосердном Самарянине (10:30–37), который противопоставляется священнику и левиту, тоже, как мы только что отметили, не имеет параллели у других Евангелистов. Но спасение самарян и язычников не исключает спасения Иудеев. В Деян. ап. Павел, неизменно отвергаемый Иудеями, вновь и вновь обращается к ним с словом благовестия. В Евангелии ту же мысль об универсализме спасения мы вывели из поучений Христовых во время пути (ср. ч. I, История Евангельская). Вообще, вопрос о спасении Иудеев, по учению Луки, требует особого внимания. Во-первых, как уже много раз отмечалось, Лука, переживший исторический опыт 70 г., сумел провести различие между религиозно-национальной катастрофой Иудейства и эсхатологическим свершением. Тем самым, учение о последних временах отделялось от Иудейской истории. Но этот разрыв в плоскости исторической не уничтожил внутренней связи между разрушением Иерусалима и мировой катастрофой. Мы видели, что эту связь в Лк. надо понимать, как связь прообраза и его исполнения. Но судьба современного Израиля наводила Евангелиста Луку на мысль не об одной только эсхатологической катастрофе. В строгом смысле этого слова из плача Господа над Иерусалимом, который Лука отнес к Его последнему пути (13:35), вытекает, что Евангелист ожидал восстановления Израиля. Слово Христово, которое говорит об этом восстановлении, сохранил и Матфей, давший ему место в конце обличительной речи против фарисеев (23:39). Но в Евангелии Павлова ученика, Луки, оно не только связывается с упованием [Римл. 11](#) о грядущем обращении Израиля, но получает свое особое место в предварении Торжественного Входа. Вход Господень в

Иерусалим был вход на Страсти. Восстановление Израиля с ним непосредственно не было связано. Однако, благословение множеством учеников Христовых Царя, грядущего во Имя Господне (19:38), неизбежно возвращает нас к слову Христову в [Лк. 13:35](#). Если разрушение Иерусалима есть прообраз мировой катастрофы, то Торжественный Вход, в плане Лк., не может быть понимаем иначе, как прообраз чаемого восстановления Израиля. Но в толковании спасения Лука не останавливается и на этом. Он один приводит Рождественскую песнь небесных воинств (2:14), которая, в привычном трехчлене⁴⁸ сообщает спасению во Христе космическую полноту: мир на земле не ограничивается человеками благоволения. Эта полнота спасения, объемлющая весь род человеческий, независимо от религиозного и национального происхождения отдельных людей, но распространяющаяся и на всю тварь, как об этом учил и ап. Павел (ср. [Римл. 8:19–23](#)), – получает свое осуществление в эсхатологическом свершении. Как уже отмечалось (ср. ч. I, История Евангельская), ответ Господа на вопрос саддукеев о семи мужьях одной жены передан в Лк. с дополнительными подробностями. В частности, о сподобившихся достигнуть воскресения мертвых сказано, что они умереть уже не могут (20:36, ср. 38б). Для Луки, больше чем для первых двух синоптиков, полнота спасения есть слава иного бытия. Достаточно отметить, что в Лк. явление славы сопровождает не только Преображение (ср. 9:28–36, особенно стт. 29, 31, 32, 34, 35) и Воскресение (ср. 24:4, 26), но и Рождество (ср. 2:9), а в повествовании Деян. о Вознесении облако 1есть облако славы, и Апостолам предстают два мужа, тоже осиянные славою (ст. 10), и предсказывают пришествие Иисуса, подобное Его восхождению (ст. 11). Последнее особенно важно потому, что позволяет понимать явление славы на земле, как предвосхищение славы будущего века. Это распространяется в Деян. и на явление славы Стефану (7:55–56) и Савлу (9:3, 22:6, 9, 11; 26:12–13).

Таково учение о спасении в Лк. Оно представляет существенно новый аспект спасения, сравнительно с учением Мф. и Мк. Этот новый аспект должен быть поставлен в связь с потребностями читателей. Он отвечает и месту Лк. в историческом развитии Новозаветного откровения. Но благовестие спасения получает в Лк. и нарочитое обоснование, тоже связанное с условиями его написания. Обоснование было необходимо. Мк., в котором его составитель, сотрудник и Павла и Петра, запечатлел Петрово благовестие язычникам, обоснования спасения не давало. Оно и не могло его давать, будучи кратким благовестием победы. Обоснование предлагалось в Мф. Но Мф. возникло в среде Иудейской. Его первые

читатели были Иерусалимские Иудеохристиане. На них и было рассчитано обоснование благовестия на Ветхом Завете и его мессианских обетованиях. Языческим читателям Лк. это обоснование благовестия ничего не говорило. Принимая в соображение, что социальный вопрос в Римской Империи отличался значительной остротой, особое внимание Луки к социальной несправедливости, как источнику страдания, должно было встретить отклик со стороны его читателей. Но усиленный интерес к социальному вопросу не может быть понят, как обоснование благовестия. Под благовестие спасения Лука подводит в своем Евангелии основание, которое мы могли бы условно определить, как основание историческое.

Мы, наконец, подошли вплотную к вопросу о цели Лк., которую определяет его своеобразие сравнительно с первыми двумя синоптиками. Лука ее ставит сам в тех вступительных стихах, которыми начинается Евангелие (1:1–4). Упомянув о трудах своих предшественников, он отмечает предпринятое им тщательное исследование. Речь идет о работе над источниками. В числе этих источников были, как мы уже указали, и первые два синоптика. Работа над источниками свойственна историку. Но труд историка ею не исчерпывается. Историческая задача, которую мы вправе приписать Луке, выражается, прежде всего, в его решении изложить события земного служения Христова в их хронологической последовательности. Это понимание *по порядку*, ст. 4, разделяемое, надо признать, не всеми современными учеными, подтверждается теми наблюдениями, с которых мы начали наше знакомство с Лк. Разложение системы Мф., оттеняющее значение Страстей, должно служить и целям хронологической точности. Поучения Христовы, отнесенные к их историческому контексту, позволяют судить о последовательном раскрытии учения, а исторические события, в их хронологическом порядке, дают правильное представление о развитии отношений. Так, напр., в отличие от Мк. (ср. 1:16–45), Евангелист Лука ставит призвание первых учеников (5:1–11) не прежде, а *после*, первых чудес (4:31–44). В этой последовательности событий, впечатление, произведенное первыми чудесами, вполне объясняет ту готовность, с которой идут за Господом услышавшие Его призыв. Хронологической точности служат и те исторические координаты (3:1–2), которыми, в духе древних пророков, вводится повествование о служении Предтечи, и которые косвенно относятся и к общественному служению Христову. Всякая хронология нуждается в точной исходной точке. Такое значение – во всяком случае, для современников Евангелиста – имели и

хронологические координаты 3:1–2, хотя нельзя не признать, что в дальнейшем продолжительность отдельных периодов Евангельской истории и разделяющих их промежутков времени остается не отмеченной, и Лк. не дает основания для заключения, сколько лет – или месяцев? – посвятил Господь своему общественному служению. Если разложением системы Мф. достигалось ударение на Страстях, то и это ударение может быть также поставлено в связь с историческим интересом Луки, поскольку оно сообщало единство его исторической концепции.

История предполагает точность. Лука, несомненно, заботился о точности. Человеческое родословие Иисуса Христа (3:28–38) возводит Его через Иосифа к Адаму и к Богу. Оговорка *как думали*, которую начинается родословие, относится не только к Его происхождению от Иосифа, но и ко всему ряду предков, до Бога, создавшего Адама, включительно. Внешние наблюдатели согласны были считать Иисуса Сыном Божиим в том смысле, в каком каждый человек, направляющий свою жизнь в согласии с волею Божией, может именоваться Его Сыном. Для современников, смотревших извне, Иисус был великим праведником – и только. Отрицая это понимание, Лука – отрицанием – оттеняет другое, то, которое вытекает из предложенного им повествования о Рождестве и запечатлевается Отчим гласом при Крещении (ср. 1–3:22): Иисус есть Сын Божий, как зачатый Девую наитием Св. Духа. Богосыновство Христово – единственное и неповторимое. Тем самым, понятие «Сын Божий», в приложении к Нему, получает точное определение – и положительное, и отрицательное. Лука отправляется от согласного убеждения хранителей древнего предания и своего учителя Павла в Богосыновнем достоинстве Христовом и старается догматически точно осмыслить это убеждение.

Наконец, историк по представлениям древних, должен был быть художником. Забота о художественном совершенстве формы наблюдается на всем протяжении Лк. Новый материал, вводимый Лукою в Евангельское повествование, отличается необычайной художественностью. Достаточно перечитать гл. 1 и 2, или такие притчи, как притча о блудном сыне (15:11–32), о милосердном самарянине (10:30–37) и др. Мало того, Лука, пользуясь общесиноптическим материалом, тщательно избегает всего, что может произвести впечатление повторения: повествует только об одном насыщении (9:10–17); приводя притчи о великой вечере (14:15–24) и о минах (19:11–27), опускает близкие к ним притчи о брачном пире Царского Сына ([Мф. 22:1–14](#)) и о талантах ([Мф. 25:14–30](#)); говорит о помазании Господа женою-грешницею в Галилее (7:36–50) и, вероятно, по этой причине, не упоминает о помазании в Вифании ([Мф. 26:6–13](#) [Мк.](#)

[14:3–9](#), ср. [Ин. 12:1–19](#)); даже рассказ о проклятии смоковницы ([Мф. 21:18–22](#), [Мк. 11:12–14, 20–26](#)) опущен после притчи о бесплодной смоковнице ([Лк. 13:6–9](#)). Ценитель гармонии, Лука ценил ее и в духовной жизни человека. Он один, в толковании притчи о сеятеле, отметил, что приносящие плод приносят его в терпении (8:15). Это значит, что он представлял себе духовную жизнь, как органический рост. Художественное совершенство Лк. отвечало, таким образом, внутренней потребности Евангелиста. Но его к нему обязывал и его долг историка, как его понимали древние.

Для культурных язычников, к числу которых принадлежал и Феофил, обоснование благовестия, предносившееся Луке, должно было отличаться той степенью убедительности, которую не имело ни Мк. – по отсутствию обоснования, ни Мф., своим Иудейским обоснованием ничего не говорившее язычникам. И тем не менее, история не была последнею целью Луки, как он и сам говорит об этом в тех же вступительных словах (1:1–4). По его собственному свидетельству, он предпринял тот труд, который мы условно определили, как труд историка, для того, чтобы сообщить Феофилу твердое основание того учения, в котором тот был наставлен, (ст. 4). Историческая цель была для Луки только первая, ближайшая цель и, как таковая, средство. Неудивительно, поэтому, что он о ней иногда забывает, а иногда и прямо от нее отступает. В исторической хронологии недостаточно установить исходные точки: надо расставить и промежуточные вехи, которые позволили бы судить о продолжительности исторических процессов. Этих промежуточных вех, как уже было отмечено, Лука не дает, и, дойдя до Страстей, мы не можем сказать, сколько времени прошло от начала общественного служения Христова. В целом, хронология Лк. имеет только то преимущество перед хронологией Мф. и Мк., что события Евангельской истории переданы в нем в их исторической последовательности. Но даже тут необходима оговорка. В свое время мы старались показать (ср. ч. I, История Евангельская), что пребывание Господа в доме Марфы и Марии ([Лк. 10:38–42](#)) только приблизительно отвечает исторической хронологии этого эпизода, относящегося, по всей вероятности, к посещению Господом Иерусалима перед началом Его последнего пути. Это посещение, подробно описанное в Ин. (7–11), вовсе не упоминается в Лк. Отдельный эпизод [Лк. 10:38–42](#) сохранен Евангелистом исключительно ради того внутреннего смысла, который в нем заключен. В раскрытии Евангельского учения он должен быть сопоставлен с притчею о милосердном Самарянине, за которую он непосредственно следует в Лк. (ср. ч. I, История Евангельская). Это же

побуждение заставило Луку вырвать из исторического контекста проповедь Иисуса в Назаретской синагоге и поставить ее в начале Евангельской истории (4:16–30). Великие деяния, совершенные Господом в Капернауме и упоминаемые Им в ст. 23, рассказаны в Лк. не прежде, а *после* проповеди в Назарете (4и слл.). С другой стороны, первые два синоптика согласно относят случай в Назаретской синагоге к позднему моменту Евангельской истории ([Мф. 13:54–58](#), [Мк. 6:1–6](#)). Смысл перемещения для нас ясен: мы видели, что в плане Лк. Назаретская проповедь имеет программное значение. Но подобные отступления от хронологической точности ясно показывают, что история, действительно, не была для Луки последнею целью.

Можно сказать и больше. Человеческая история совершается во времени. История Евангельская в изложении Луки начинается вне времени. В гл. 1 Ангел Гавриил возвещает Захарии о рождении Иоанна (стт. 8–22), а Деве Марии – о Рождестве Христовом (стт. 25–38). Исторические события понимаются, как проекция во времени вневременного плана Божия. Но, начинаясь вне времени, история Лк. и кончается, исчезая в вечности. [Лк. 24](#) повествует о Воскресении и заканчивается свидетельством о Вознесении (стт. 50–51). В Деян. 1 тот же Лука говорит, что от Воскресения до Вознесения прошло сорок дней. В [Лк. 24](#), как было в свое время отмечено (ч. I, История Евангельская), явления Воскресшего рассказаны так, что у читателя создается впечатление, будто Вознесение имело место на вторые сутки по Воскресении. Мы истолковали это впечатление в том смысле, что Воскресение есть явление иного бытия, не знающего границ земного пространства и времени. Мы можем выразить наши наблюдения в краткой формуле: история Лк. есть временное преломление вечного.

Ударение – на вечном. Вечное – то твердое основание учения, которое Лука хотел сообщить Феофилу – и есть спасение, принесенное Христом. Понимаемое, как спасение страданием от страдания, выражая Божественную любовь и утверждаемое действом Св. Духа, оно отличается универсальною и даже космическою полнотою, получающей осуществление в эсхатологическом свершении. Показать его и было тою последнею целью Луки, к которой он шел путем истории, и которую мы попытались восстановить, воспроизводя то, что составляет своеобразие Третьего Евангелия, сравнительно с первыми двумя.

Как вторая часть исторического труда Луки, Деян. представляют собою прямое продолжение Третьего Евангелия. Тема Евангелия, как временного преломления вечного, есть осуществление Божественного плана в земном служении Иисуса Христа. По учению Евангелия, в деле спасения большое место принадлежит Св. Духу, но ожидание Духа, которым заканчивается история Евангельская, на страницах Евангелия осуществления не получает. О сошествии Св. Духа повествуется в Деян. Деян. начинаются (1:4–5, ср. 8) с уточнения обетования [Лк. 24:49](#). Его исполнение в день Пятидесятницы (гл. II) есть первое событие, о котором повествуется после восполнения Двенадцатерицы избранием Матфея на место отпавшего Иуды (1:15–26). Мы имели случай касаться повторных свидетельств Деян. (ср. напр., 4:31, 10:44, 13:2–4, 15:28, 16:6–7 и мн. др.) о присутствии Св. Духа среди верующих. По определению Св. [Иоанна Златоуста](#) (Беседа I на Деян.), Деян. есть книга о Св. Духе, пришествие Которого было обещано в Евангелии. Деян. и должны быть понимаемы, как прямое продолжение Лк.

Поэтому ближайшая задача Луки и в Деян. есть задача историческая, в том же условном смысле, в каком мы можем утверждать ее для Евангелия. Построение Деян. подчинено историческому принципу. Его проведение отличается такой ясностью, что мы имели возможность положить план Деян. в основание нашей периодизации Истории Апостольского Века. Гл. 1–5, начинающиеся с Вознесения и Пятидесятницы, должны быть понимаемы, как общая характеристика Первого Периода Истории Апостольского Века. Гл. 6–12 содержат краткие сведения о Втором, переходном, Периоде Истории Апостольского Века, начиная с поставления Семи, которым вводится дело Стефана. Гл. 13–28 посвящены служению ап. Павла до истечения двух лет его пребывания в Риме, иначе говоря, обнимают почти весь Третий Период Истории Апостольского Века. Из этого обзора исторического содержания Деян. вытекает особое ударение на ап. Павле. Ударение на ап. Павле отвечает объективному значению его служения. Но мы видели, что над распространением христианства в бассейне Средиземного моря трудился не один Павел. И о состоянии Иерусалимской Церкви в конце Третьего Периода Истории Апостольского Века мы почерпаем сведения не из Деян., а из косвенных указаний Евр., Иак. и Мф. С своей стороны, и служение ап. Павла доведено не до его естественного конца. Можно с уверенностью сказать, что Лука писал после смерти ап. Павла и даже после смерти ап. Петра. Умолчание о событиях, имевших место по истечении двух лет пребывания ап. Павла в Римских узлах, доказывает наилучшим образом, что

и в Деян. так же точно, как и в Третьем Евангелии, воспроизведение исторических событий прошлого не было последнею целью писателя.

Не подлежит сомнению, что интерес Луки к служению ап. Павла был не чисто исторический. Павел для Луки был символом, и притом более, чем в одном смысле. В науке нередко высказывалось мнение, что, в плане Деян., проповедь ап. Павла в Риме есть достижение той цели, которую Господь поставил ученикам перед Вознесением: быть «свидетелями Ему в Иерусалиме и по всей Иудее и Самарии и даже до края земли» ([Деян. 1:8](#)). Согласно этому пониманию, цель, указанная в начале книги Деян., получает осуществление в ее последней (28) главе. В буквальном смысле слова, это понимание, конечно, неправильное. Благовестие о Христе дошло до Рима задолго до прибытия туда ап. Павла. Он нашел братьев в Путеолах (28:14), а Римские братья вышли к нему навстречу (ст. 15). Не останавливаясь на подробностях достаточно сослаться на то, что было сказано выше о возникновении Римской Церкви и об условиях написания Римл. И, тем не менее, связь между проповедью ап. Павла в Риме и повелением Христовым перед Вознесением, несомненно, существует. Как уже отмечалось, понятие спасения в писаниях Луки – не только в Евангелии, но и в Деян. – отличается универсальной полнотою. Служение ап. Павла отмечено печатью универсализма: оно распространяется на Иудеев и язычников. Этот же универсализм мы улавливаем и в повелении Христовом 1, 8. В универсальной полноте спасения стираются религиозно-национальные различия. В своей Афинской речи Павел повторяет (17:24–25) мысль Стефана о культе без храма (7:48–50). Ветхозаветному строю принципиально пришел конец. Замечательно, что в Деян. работа ап. Павла среди язычников начинается, за редкими исключениями, тогда, когда его отвергают Иудеи. Все служение ап. Павла, как о нем повествует Лука в Деян., должно быть понимаемо, как история перехода благовестия от Иудеев к язычникам. Этот переход и запечатлевается тем приговором, который ап. Павел произносит над Римскими Иудеями ([Деян. 28:25–28](#)). Как мы имели случай отметить, в контексте Деян. нельзя понимать двухлетнюю проповедь ап. Павла в Римских узах (стт. 30–31), иначе, как проповедь язычникам. В этом и только в этом смысле, служение ап. Павла в Риме можно толковать, как исполнение повеления Христова в 1:8; с прибытием ап. Павла в Рим завершается тот переход благовестия от Иудеев к язычникам, который составляет главное историческое содержание Деян.

Приговор над Иудеями, в заключении Деян., вносит полную ясность в учение Луки о судьбах Иудейства, которое мы вывели из Евангелия. Если Лука ожидал обращения Иудеев, он связывал его с наступлением некоей

новой эпохи. Та эпоха, которая была отмечена приговором [Деян. 28](#), и в которой жил Лука., была эпоха язычников. Он, должно быть, думал, вместе с Павлом, о той «полноте язычников», которая должна войти в Церковь прежде обращения Израиля (ср. [Римл. 11:25](#)). Мы не знаем, каковы были эсхатологические перспективы Луки после разрушения Иерусалима. Вполне возможно, что, даже в отрыве от истории Иудейства, эсхатологическое свершение не казалось ему далеким. На закате I в., ап. Иоанн считал свое время «последним временем» (ср. [1Ин. 2:18](#)). Как бы то ни было, представляется весьма вероятным, что Лука относил грядущее восстановление Израиля к самому концу нынешнего эона. Когда он писал Деян.. у него было сознание, что эта эпоха еще не наступила.

Но путь жизни ап. Павла привлекал к себе внимание Луки, не только тем, что его служение знаменовало переход благовестия от Иудеев к язычникам. Можно думать, что вслед за Павлом (ср. [1Кор. 4:16](#); 11и, конкретно, [2Кор. 4:10, 14](#); [Гал. 6:17](#); Кол. 1и др.) и Лука понимал его жизнь, как последование за Христом. Как и Христос, ап. Павел, гоним Иудеями, и из рук Иудеев попадает в руки язычников для свидетельства перед ними (ср. особенно 17и 23:11). К этой цели устремлено повествование об узах ап. Павла, а, строго говоря, и вся его история в Деян. (ср. еще 9:15–16). если Лука ничего не говорит о самом процессе, то, может быть, потому, что повествование о процессе отодвинуло бы на задний план приговор над Иудеями. Так или иначе, путь жизни ап. Павла есть путь все возрастающего страдания за Христа и со Христом. Несомненно, что, по мысли Луки, этим путем его ведет Св. Дух (ср. 13:2, 4, 16:6, 7 и, еще более, 20:22–23, 21и др.). Можно думать, что для Луки, который видел в своем учителе Павле живой символ Церкви, путь его жизни символически выражал путь Церкви. Путь Церкви, в благодати Св. Духа, есть последование за Христом. Это понимание естественно связывается с учением ап. Павла о Церкви, как о Теле Христовом.

Значение писаний Луки

Хотя место и время составления писаний Луки нам в точности и неизвестны, из предложенного обзора вытекает с несомненностью, что они могут быть широко использованы для характеристики той исторической среды, в которой они возникли. Во-первых, историческое обоснование благовестия спасения в Лк. и посвящение книги сановнику недвусмысленно говорят о распространении христианства в культурных

слоях эллинистического общества. За этим первым выводом следует второй. Мы заключили из отдельных указаний 1 Петр., что Церковь вошла в полосу гонений и хотела отнестись к ним сознательно. В писаниях Луки мы связали с гонениями ту апологетическую заботу, которая в них повторно чувствуется. Очень возможно, что Лука находился под впечатлениями гонений и тогда, когда останавливался мыслью на страдании и прозревал в скорбях благовестнического служения ап. Павла последование за Христом. Если после смерти Нерона новая вспышка гонений произошла только при Домициане, то нельзя забывать, что память о первом гонении глубоко запечатлелась в сознании верующих. Даже в эпоху Домициана образ зверя вставал в их сознании с чертами Нерона, как об этом свидетельствует Апокалипсис. Поэтому нет ничего удивительного, если мысль о гонениях сквозит в писаниях Луки, составленных, во всяком случае, до гонения Домициана, начавшегося в 93 или 94 г. Но в писаниях Луки можно уловить и другие намеки. Ап. Павлу в последние годы его жизни пришлось иметь дело с ересями. Мы подвели эти лжеучения, о которых идет речь в посланиях к Колоссянам и Пастырских, под общее понятие Иудаистического гносиса. Из 2 Петр. и Иуд., мы заключили о дальнейшей эволюции лжеучений. Можно думать, что сообщая в [Деян. 20](#) (29–30), предсказание ап. Павла об опасности, грозящей Ефесу от еретиков, Лука уже был осведомлен об исполнении предсказания и, притом, не только в прошлом. По всей вероятности, ереси были для Луки фактом настоящего. Это – третий вывод. И, наконец, последний: писания Луки имеют значение итогов. Лука смотрит в прошлое. Это сказывается в той оценке служения ап. Павла, которую мы вывели из Деян. Это вытекает и из размышлений Луки о судьбах Израиля. Мы помним и то, что в опыте Иудейской катастрофы 70 г. он первый сумел отделить эсхатологическое свершение от исторических путей Иудейства. Это значит, что Лука жил и писал в то время, когда какие-то исторические процессы уже пришли к своему концу, какой-то цикл исторического развития уже получил завершение.

Это наблюдение распространяется и на положительное содержание учения. В писаниях Луки достигается синтез различных течений мысли Апостольского Века. Лука был ученик ап. Павла. Но его писания обнаруживают и Иудейские связи. [Лк. 1–2](#) принадлежат к самым Иудейским частям Нового Завета. То же надо сказать и о характеристике Иерусалимской Церкви [Деян. 1–5](#). Речь Луки насыщена здесь Ветхозаветными цитатами и реминисценциями. Надо думать, что Лука привлек для составления этих глав Иудеохристианские источники,

подобно тому, как в [Деян. 6–8](#), а может быть, и в некоторых других местах, им были использованы эллинистические источники. Но замечательно, что он использовал эти источники не как чужеродные тела, а сумел их сделать органической частью своего большого труда. В основном мысль Луки течет по путям, проложенным ап. Павлом. Достаточно напомнить то место, которое в учении о спасении принадлежит Страстям Христовым. В Деян. мы отметили несомненные отзвуки Павлова представления о Церкви, как о Телес Христовом. В полном согласии с Павлом отвечает Лука и на вопрос о судьбах Иудейства. И, наконец, учение Луки о космической полноте спасения также уходит своими корнями в богословие ап. Павла. Обнаруживая согласие с ап. Павлом, Лука иногда сообщает его мыслям ту степень ясности, которой они еще не имели в его посланиях. Это касается и вопроса о судьбах Иудейства, но в еще большей степени учения о Св. Духе. Тайна Св. Троицы была, несомненно, открыта ап. Павлу. Это вытекает и из тринитарной формулы [2Кор. 13:13](#) и из отдельных указаний его посланий, на которых мы, в свое время, останавливались (ср. [Римл. 8](#); [2Кор. 1:17–22](#) и др.). Дар Св. Духа, подаваемый верующему, был для ап. Павла «залогом» [2Кор. 1:22](#); 5:5; [Ефес. 1:14](#)) или «начатком» ([Римл. 8:23](#)) в обеспечение полноты усыновления в жизни будущего века. Но учение о Св. Духе, с которым мы встретились в писаниях Луки, идет дальше тех исходных точек, которые даны в посланиях ап. Павла. Это, в особенности, касается сошествия Св. Духа в день Пятидесятницы, во исполнение обетования Христова, и пребывания Его в Церкви.

Синтез Луки, как мы уже сказали, обращен к прошлому. Это смысл всякого синтеза. В его писаниях получают внутреннее единство различные течения первохристианской религиозной мысли. Осознание этого единства было делом и заслугой Луки. Подведение итогов завершает эпоху и ставит точку. Но последнее слово не было сказано и Лукою. Многие и в его писаниях остаются недоговоренным. Это касается, прежде всего, учения о Св. Духе. В учении о Св. Духе Лука идет дальше Павла и, все-таки, не доходит до конца. Для того, чтобы договорить недосказанное, нужно было перейти в иную плоскость, необходимо было новое откровение. Это новое откровение и есть откровение Иоанновских писаний, последнее слово Нового Завета.

4. Ефес

Церковь Ефесская в конце I века

Памятниками Церкви Ефесской в каноне Нового Завета являются пять писаний, носящих имя ап. Иоанна: Четвертое Евангелие, три послания и Апокалипсис. В либеральной науке было много споров об этих книгах. Эти споры не окончательно замолкли и в наше время. Но с годами все большее и большее число либеральных исследователей соглашается принять свидетельство Предания, утверждающее единство автора Иоанновских писаний и составление их в Ефесе на исходе I века. Даже по вопросу о том, кто был этот единый автор, либеральная наука проявляет склонность не настаивать на гипотезе пресвитера Иоанна, которая казалась ее последнею уступкою, и готова согласиться на авторство ап. Иоанна Зеведеева, одного из Двенадцати.

О значении Ефеса в течение Третьего Периода Истории Апостольского Века мы говорили не раз. Наше суждение о состоянии Ефесской Церкви отправляется не только от свидетельства Деян., но и от посланий ап. Павла к Ефессянам, к Колоссянам и обоим к Тимофею. В начале Четвертого Периода Истории Апостольского Века мы почерпаем косвенные сведения об Ефесе из обоих посланий ап. Петра, и из послания Иуды. Свидетельство этих источников в основном совпадает. Усиленное внимание руководящих деятелей первого христианского поколения к Церквам Малоазийским, в частности и в особенности, к Церкви Ефесской, говорит о ее особом значении. Большая важность Ефесского Центра доказывается способностью Ефесских христиан вместить возвышенное догматическое учение. Эта способность должна быть поставлена в связь с преизобильным изливанием Св. Духа в первые же годы Ефесской Церкви (ср. [Деян. 19:1–20](#)). Она подтверждается учением Ефес., представляющим, как мы отмечали, вершину мистического богословия ап. Павла. В Ефес. возвышенная христология есть основание учения о Св. Духе и учения о Церкви. Мы отметили возвышенную христологию и в отдельных замечаниях посланий к Тимофею (ср., напр., [1Тим. 3:16](#)), а учение о Церкви есть тема, к которой непрестанно возвращаются и Павел в этих же посланиях (ср., напр., [1Тим. 3:15](#); [2Тим. 2:19–21](#)) и Петр – в Первом послании (ср., напр., 2:4–10). Ударение на учении о Церкви и обращении к Ефесским христианам представляет особый интерес: оно связано с тем положением, которое закреплялось за Ефесской общиною в христианском мире: не будучи положением иерархического центра, оно, тем не менее, было настолько заметно, что не могло не содействовать росту церковного сознания. Но эти же писания свидетельствуют и о распространении еретических заблуждений в Ефесе. Ап. Павел предвидел их появление, возвращаясь из третьего путешествия (ср. [Деян. 20:29–30](#)). Из Римских уз

он боролся с ересью в Колоссах (ср. [Кол. 2:8–23](#)). Но, как мы видели, полемика Кол. слышится и за положительным учением Ефес. (ср. [Ефес. 1:20–21, 3:10](#)). Мы вправе думать, что Колосское лжеучение имело приверженцев и в Ефесе. О наличии лжеучений свидетельствуют и послания к Тимофею и 2 Петр. и Иуд. Расположенные в этом порядке, наши источники позволили нам усмотреть и эволюцию ереси, отнесенной нами к общей категории Иудаистического гносиса. Этого рода лжеучения были распространены во всем христианском мире. На острове Крите Титу приходилось бороться с теми же заблуждениями, что и Тимофею в Ефесе. Но укоренение ереси в Ефес могло быть связано и с местными условиями. Жизнь, бывшая ключом в Ефесе, вела к скрещиванию разнообразных влияний. Ереси были неизбежным следствием центрального положения Ефеса в жизни общекультурной и в жизни церковной. Есть и особая опасность высоты. Чем больше духовный успех человека, тем большим опасностям тонкого обольщения он подвергается. Этих опасностей не избежали и Ефесские Христиане. Как и возвышенная христология, Ефесские ереси говорят о том же исключительном значении Ефесского центра. В начале Четвертого Периода Истории Апостольского Века Малоазийским христианам пришлось пережить и первые гонения за Христа. Это вытекает из 1 Петр., положительное свидетельство которого не обесценивается молчанием других источников. Правда, общий характер тех отрывков 1 Петр., где говорится о гонении, не позволяет ответить на вопрос, задело ли оно Ефес, или имело место в других провинциях Малой Азии, упомянутых в обращении [1Петр. 1:1](#), Но даже если оно и не коснулось Ефеса, оно не могло не произвести сильнейшего впечатления на Ефесских христиан. В Четвертый Период Истории Апостольского Века весь христианский мир вступил под знаком начавшегося гонения на Церковь.

Затем наступает молчание. В течение семидесятых и восьмидесятых годов мы не имеем никаких сведений об Ефесской Церкви. Нам пришлось касаться современных теорий, относящих писания Луки к Ефесу. Если бы это мнение было доказано, те выводы общего характера, к которым нас привело знакомство с писаниями Луки, имели бы ближайшее отношение к жизни Ефесских Христиан в эти темные годы. Но состояние науки не позволяет настаивать на этом мнении. Тем не менее, внимательное чтение писаний Луки дает основание утверждать, что в то время, когда они составлялись, ап. Иоанн уже занимал выдающееся положение в христианском мире. Это вытекает из того места, которое ему отводится в истории первых лет христианской Церкви, рядом с Петром (ср. [Деян. 3–8](#)),

при чем активным неизменно оказывается Петр, а не Иоанн. В Евангелии Лука уточняет (22:8) глухое указание Марка (ср. 14:13) и прямо говорит, что те два ученика, которым Господь поручил приготовить последнюю Пасху, были Петр и Иоанн. В Деян. 12ап. Иаков, убитый Иродом, определяется, как «брат Иоаннов». Последнее определение особенно интересно, если принять во внимание, что у первых двух синоптиков Иоанн нередко называется братом Иакова (ср. [Мф. 4:21](#); 10:2; 17:1; [Мк. 1:19](#); 3:17; 5:37) и, при одновременном упоминании обоих братьев, имя Иоанна неизменно стоит на втором месте (ср., напр., [Мк. 1:29](#); 9 и др.). Вероятно, он был младший. Лука, кое-где сохраняющий этот порядок, в других случаях от него отступает (ср. 9:28, некоторые древние рукописи 8 и лучшие рукописи [Деян. 1:13](#)). Это перемещение показательно. Лука отдает дань влиянию Иоанна. Значит ли это, что Лука писал в Ефесе, или влияние Иоанна в годы составления писаний Луки, было уже фактом общецерковного значения – мы сказать не можем. Во всяком случае, позволительно думать, что влияние Иоанна, возросшее после составления Мф. и Мк., было связано с его служением в Ефесе, начавшимся ранее девяностых годов. Дальше этой догадки мы идти не можем.

В девяностые годы мы снова встречаемся с Церковью Ефесскою. Тайнозритель обращается к семи Церквам в Азии (ср. Апк. 1:4). Они перечисляются в 1:11, а содержание гл. 2–3 составляют обращения к отдельным Церквам. Фактическим центром провинции Азии был Ефес. Это ясно и из словоупотребления ап. Павла. Находясь в Ефесе ([1Кор. 16:8](#)), он посылает привет от «всех Церквей Азийских» (ст. 19, ср. 2Кор. 1и [Деян. 19:10](#)). Церковь Ефесская и называется на первом месте в перечне Апк. 1:11, и обращения к семи Церквам (Апк. 2–3) начинаются с обращения к Церкви Ефесской (2:1–7). Можно думать, что число церквей в Азии не ограничивалось семью. В состав провинции Азии входили и Трояда и Фригия, где, кроме церкви Лаодикийской, были и другие Христианские общины (ср. [Деян. 20:5–12](#) и [Кол. 4:13](#)). Если в Апокалипсисе упоминаются только семь Церквей, то это сделано, вероятно, для соблюдения седемичного принципа, по которому построена книга. Важно, что Церковь Ефесская всегда стоит на первом месте. Можно с уверенностью сказать, что к концу I века она была центром большой церковной области, которая жила общею жизнью. Это же, до известной степени, подтверждается и тою иерархией Иоанновских посланий, о которой будет речь ниже. Если «избранная госпожа» 2 Ин., 1 есть одна из Азийских Церквей, а в «возлюбленном Гаии», которому посвящено третье послание (ст. 1), мы вправе видеть ее предстоятеля, то и

учение второго послания есть приложение к частичным случаям жизни общего учения большого послания (ср. напр. [2Ин. 7](#) и [1Ин. 4:3](#)). При таком понимании, 1 Ин. было написано для более широкого круга церквей, в число которых входила и та Церковь, к которой Иоанн обращается во втором послании. Этот большой круг естественно отождествлять с Асийской Церковной областью, центром которой был Ефес.

Если первыми читателями Евангелия от Иоанна были Ефесские Христиане, мы должны признать, что их духовный уровень был чрезвычайно высокий. Замечательно, при этом, что догматическое содержание Четвертого Евангелия есть, опять-таки, христология и связанное с христологиею учение о Св. Духе и о Церкви. Можно сказать, что темы Иоанновского богословия были поставлены в Ефесе с первых же лет существования Ефесской Церкви. Догматическое учение Иоанновских писаний, отправляющееся от того синтеза, который был достигнут в писаниях Луки, представляет собою и прямое развитие богословия Павлова Ефес.

Из Иоанновских писаний мы узнаем и то, что мирное течение жизни Ефесских христиан нарушалось и в девяностые годы (так же точно, как при жизни Павла и Петра) деятельностью лжеучителей. В обращениях к семи Церквам дважды упоминаются Николаиты (Апк. 2:6, 15). Тайнозритель прямо отмечает их присутствие в Пергамской Церкви (ст. 15). А ненависть к их делам, которую он ставит в заслугу Ефесским христианам (ст. 6), позволяет думать, что они были и в Ефесе. Не они ли те «развратные» (собственно «злые», ср. 2:2), которых Ефесские христиане оценили по достоинству, и от которых они страдают (ср. ст. 3)? Древние писатели связывают Николаитов с Николаем, одним из Семи (ср. [Деян. 6:5](#)), якобы впавшим в ересь, но в тех сведениях, которые они сообщают о Николаитах, трудно уловить элементы предания, независимого от Апк. По-видимому, Николаиты были последователи какой-то гностической секты, отличавшиеся в жизни либертинизмом (ср. стт. 14–15). Совпадение пространного обличения 2:20–24 с теми двумя стихами (14–15), которые относятся к Николаитам в обращении к Пергамской Церкви, позволяет думать, что Николаиты были и в Фиатире. Но древние писатели говорят и о других еретиках, с которыми боролся Иоанн в Ефесе. Ириней называет имя Керинфа. (ср. Евсевий, История Церкви III, 28, 6). То, что древние писатели о нем сообщают, вполне подтверждается полемикою Иоанновских посланий. Ересь Керинфа, заключалась в различении Иисуса и Христа. На человека Иисуса, по учению Керинфа, сошел Христос, или Дух, так, что страдал Иисус, а не Христос, по существу бесстрастный. В 1

Ин. целый ряд замечаний становятся до конца понятными, как полемика против Керинфа (ср. 2и 22–23). Из того, что было сказано, ясно, что ересь Керинфа представляла собою гностическое лжеучение докетического характера. Как таковое, она оправдывала и предостережение [1Ин. 4:1–3](#) (ср. [2Ин. 7](#)). Но наибольший интерес представляет свидетельство [1Ин. 5:6](#), направленное против основного положения Керинфа. Иоанн, во-первых, противится смешению Христа и Духа. Дух есть свидетель о Христе и, как таковой, не допускает отождествления со Христом. Во-вторых, Иисус Христос пришел не водою только, но водою и кровью. Это значит, что утверждение Керинфа, будто Христос, соединившийся с Иисусом в крещении, оставил Его в страстях, должно быть отвергнуто. Иоанн настаивает на страдании Христа. Не исключена возможность, что все построение Ин. с особым ударением на воде и крови в земном служении Христовом и с подчеркнутым вниманием к истечению воды и крови из Его прободенного ребра ([Ин. 19:34–35, 37](#)) получает свой полный смысл, как раскрытие Божественного свидетельства [1Ин. 5:6–8](#), направленного против Керинфа. Подобно тому, как за положительным учением Ефес. стоит полемика Кол., так же точно и положительное учение Четвертого Евангелия в целом противопоставляется лжеучению Керинфа, обличаемому в посланиях.

Нам остается отметить, что из свидетельства Апк. вытекает факт гонения, обрушившегося на Асийские Церкви. Всю тяжесть этого гонения Тайнозритель испытал, прежде всего, на себе самом (1:9). Но он говорит не только о себе. В 2он упоминает о гонении, только что пережитом Пергамскою Церковью, и о мученичестве Антипы. Выпало страдание и на долю Смирнских христиан. Из II, 9 можно вывести, что гонения навлекли на них Иудеи. А недолгое гонение, предсказанное в ст. 10, действительно, имело место лет шестьдесят спустя, в 155 г., когда, тоже не без участия Иудеев, пострадал за Христа Священномученик Поликарп. К гонению на Церковь относятся и те образы, которые проходят перед Тайнозрителем при снятии пятой печати (6:9–11), но особый интерес представляют образы Апк. 13. Зверь, выходящий из моря (ст. 1 и сл.), по общему мнению толкователей, символизирует Римскую Империю, требовавшую для себя, в лице своих повелителей, божественного почитания. Стт. 6–8 содержат ясный намек на гонения, возникшие на почве римского императорского культа. И во втором звере, выходящем из земли (ст. 11 и сл.) современные толкователи видят жречество императорского культа в Азии. Не исключена возможность, что и «престол сатаны» в Пергаме (2:13) имеет отношение к императорскому культу. Как известно, отказ

христиан воздавать императору божеские почести был ближайшим поводом гонения на Церковь. Образы Апк. доказывают, что эта причина была уже налицо в Церквях Асийских в конце I века. Образ семиголового зверя гл. 13 возвращается с новыми подробностями в образе зверя, и на этот раз семиголового, на котором сидит блудница (17). Этот образ «Вавилона» (ст. 5) недвусмысленно относится к Риму (ст. 18, ср. еще ст. 9). Тайнозритель снова говорит о гонении – и пережитом (ст. 6) и предстоящем (ст. 14). Он возвещает суд над Вавилоном (стт. 12–17, ср. 16: 19 и гл. 18).

Свидетельство Апк. о гонении на Церковь представляет интерес не только потому, что позволяет установить исторический факт гонения в конце I века в Азии, но и потому, что наглядно показывает, насколько изменилось отношение христиан к государственной власти. От Павлова призыва к послушанию ([Римл. 13:1–7](#)) и молитве ([1Тим. 2:1–2](#)), который повторяется и в начале Четвертого Периода истории Апостольского Века в 1 Петр. (2:13–17), не остается больше ничего. Рим есть страшная богоборческая сила, на которую обрушиваются проклятия христиан. Они ждут отмщения. Тексты Апк. ясно говорят, что заповедь [Римл. 13](#) нельзя принимать в безусловном смысле. Государственная власть, восстающая против Бога, не имеет права на послушание верующих.

Апостол Иоанн

Во главе Ефесского центра стоял в конце I века ап. Иоанн. Свидетельство Предания о происхождении Иоанновских писаний может быть выражено в следующей формуле. Ученик, которого любил Иисус, свидетель и писатель Четвертого Евангелия (ср. [Ин. 13: 23](#) и слл., 19:26–27, 20:2–10, 21:7, 20–24), *старец* малых посланий (ср. 2: [Ин. 1](#); 3: [Ин. 1](#)) и Иоанн, Тайнозритель Апк. (ср. 1:4, 9 и др.) представляют собою одно лицо. Суждение Предания заключается в отождествлении этого Иоанна с ап. Иоанном Зеведеевым, упоминаемым в Синоптических Евангелиях, Деян. и Гал.

Евангельские сведения об ап. Иоанне Зеведееве общеизвестны. Вместе со своим братом Иаковом, который был, вероятно, старше его, он принадлежал к той первой четверице учеников, которые были прежде всех других призваны к апостольскому служению (ср. [Мф. 4:18–22](#) и паралл.). Среди апостолов Христовых он был один из трех ближайших и, как таковой, свидетель важнейших событий евангельской истории (ср. [Мк.](#)

[5:37](#); 9:2; 14:33 и паралл.). В списках Двенадцати имя Иоанна стоит неизменно одним из первых ([Мф. 10:2](#); [Мк. 3:17](#); [Лк. 6:14](#); [Деян. 1:13](#)). Синоптики рассказывают ряд случаев из его жизни, свидетельствующих о его пламенной – подчас даже неумеренной – ревности нечуждой, в эти молодые его годы, и честолюбия. По сведениям Луки (ср. 9:54–56), Иоанн, как и брат его Иаков, готовы были свести огонь с неба на враждебное Иисусу Самарянское селение. Господь осудил их движение. В другом случае, Иоанн поведал Господу о том, что ученики запретили человеку, не входившему в их среду, изгонять бесов именем Христовым ([Мк. 9](#) и слл., [Лк. 9:49–50](#)). Господь и на этот раз не одобрил поведения учеников. В запрещении сказала, опять-таки, ревность, та огненная ревность, которая побудила, должно быть, и Господа наречь Иакова и Иоанна именем «Воанергес»: Сыны Громы (ср. [Мк. 3:17](#)). Но в том, что Иоанн рассказал о происшедшем Господу, проявилась и его искренность и его любовь. Благословение детей, за которым этот эпизод следует и в Мк. и Лк., заставило его усомниться в правильности его поведения. Дети, ведь, ничем не проявили своей приверженности ко Христу и, тем не менее, удостоились Его благословения. Заклинатель, хотя бы и посторонний, но именем Христовым, не имел ли тем большее право на Его благоволение? Усомнившись, Иоанн принес свое поведение на суд Учителя. Последний случай: на пути в Иерусалим Иаков и Иоанн просят о почетных местах в Царстве ([Мк. 10:85–45](#); ср. [Мф. 20:20–28](#)). Они и на этот раз не правы. На просьбу о славе Господь им отвечает обещанием страдания и возмущенным десяти говорит о служении в умалении. Но значение момента они оценили, может быть, лучше, чем другие члены Апостольской Дванадцатерицы. Они поняли, что последний путь Христов – хотя бы и чрез Страсти – но ведет Его к Славе.

Если мы принимаем свидетельство предания, то рядом с этими сведениями, почерпаемыми из Синоптических Евангелий, должно быть поставлено и то, что рассказывается о Возлюбленном Ученике в Четвертом Евангелии. К тем текстам, которые были перечислены выше, надо прибавить [Ин. 18:15–16](#) и, должно быть, 1:35–42. В свое время было показано (ср. ч. I, История Евангельская, стр. 104), что мы имеем все основания видеть в «другом ученике» [Ин. 18:15–16](#) ученика, которого любил Иисус. Что же касается гл. I, то весьма вероятно, что товарищ Андрея, одновременно с ним призванный и тоже имевший брата среди Двенадцати⁴⁹, был Иоанн Зеведеев. При таком понимании [Ин. 1:35–42](#), Иоанн был учеником Предтечи, и его первая встреча с Господом имела место на берегах Иордана до начала общественного служения Христова.

На страницах Деян., ап. Иоанн повторно упоминается рядом с Петром. Последнее упоминание относится к их пребыванию в Самарии для преподания дара Св. Духа Самарянам, крещенным Филиппом (8:14–15). Мы не имеем никакого основания сомневаться в точности тех сведений, которые сообщает Лука, но молчание Иоанна рядом с деятельным Петром, позволяет думать, что особою активностью Иоанн не отличался. Мы с ним встречаемся в последний раз в начале Третьего Периода Истории Апостольского Века на Иерусалимском Соборе, но его присутствие отмечает не Лука, а ап. Павел. В Гал. 2он причисляет его, вместе с Иаковом, братом Господним, и Петром к «Столпам» Иерусалимской Церкви. Иоанн принадлежал к иудео-христианским кругам и занимал в этих кругах выдающееся положение.

С начала пятидесятых годов жизнь ап. Иоанна окутана мраком. Пробел в наших сведениях об ап. Иоанне продолжается до девяностых годов. Он не восполняется даже сказаниями о том попечении, которое ап. Иоанн, несомненно, имел о Пресв. Богородице, будучи усыновлен Ей Господом на Голгофе (ср. [Ин. 19:25–27](#)). Дело в том, что, по одному преданию, Успение Пресв. Богородицы, пребывавшей на попечении ап. Иоанна, имело место в Гефсимании, т. е. в Иерусалиме, а по другому преданию – в Ефесе. Несовпадение двух линий предания оправдывает наше утверждение, что до девяностых годов жизнь апостола Иоанна теряется во мраке. Этот пробел в наших сведениях о нем оказывается еще более продолжительным, чем пробел в истории Ефесской Церкви, отмеченный выше. Единственным исключением – и для ап. Иоанна – является тот косвенный вывод, который вытекает из писаний Луки. Когда Лука писал свою историю – после 70 года и до девяностых годов, – ему уже было известно то влиятельное положение, которое занимал Иоанн, – вероятно, в Ефесе.

В девяностые годы мы вновь встречаемся с Иоанном, как с великим Ефесским старцем. По Новому Завету мы знаем его, как предстоятеля Асийской Церкви и составителя тех пяти книг, которые ему приписывает предание. Как исповедник Христовой веры, он был сослан на остров Патмос (Апк. 1:9). О служении Иоанна в старости до нас дошли многочисленные сообщения древних церковных писателей. Они знали, уже во II веке, что Иоанн претерпел страдания в Риме, но, будучи опущен в кипящее масло, вышел из него невредимым. Когда это было, они не говорят, но последовавшая за этим ссылка, на остров связывается некоторыми писателями с гонением Домициана. По свидетельству Иринея, Иоанн получил откровение к концу его правления. В 96 г. Домициана

сменил Нерва, и Иоанн мог поселиться в Ефесе. Было бы неосторожно настаивать на том, что это обозрение событий последних лет жизни Иоанна, сделанное на основании не одного, а нескольких источников разновременного происхождения, отличается необходимою точностью. Если оно обязывает нас к утверждению, что Иоанн до воцарения Нервы в Ефесе не был, мы окажемся в противоречии с тем выводом, к которому мы пришли от писаний Луки. Несомненно одно: большая часть тех сведений, которая сохранена преданием о деятельности Иоанна в Ефесе, относятся к самым последним годам I века.

Эти рассказы часто отличаются большою красочностью и дают, в целом, живой и яркий образ. Вышеупомянутое свидетельство Иринея о борьбе Иоанна с Керинфом содержит характерный рассказ о том, как Иоанн, увидев Керинфа в бане, спешно оттуда вышел, чтобы не оказаться погребенным – вместе с еретиком – под развалинами здания. В этом рассказе мы узнаем в старце-апостоле огненную ревность юноши Иоанна, Сына Громова. Еще одно предание сообщает, что Иоанн носил на челе золотую дщицу Иудейского первосвященника. Если и другие предания о Иоанне не могут быть доказаны, то это, в буквальном понимании, конечно, не отвечает истине. Иоанн не был Иудейским первосвященником и не мог носить присвоенный этому сану *дщицу*, тем более, что древние писатели связывают этот образ и с другими деятелями первого христианского поколения. Но в символическом толковании, этот образ имеет глубокий смысл. Мы помним, что в Иерусалиме Иоанн был одним из столпов Иудеохристианства. С другой стороны, в Четвертом Евангелии нас поражают многочисленные цитаты из Ветхого Завета, а Апк. насыщен Ветхозаветными образами. Эти и другие сказания ясно говорят о том глубоком впечатлении, которое оставило по себе служение Иоанна в Ефесе. О том, что не могло быть иначе, свидетельствуют его писания, нашедшие место в Новозаветном Каноне: неисчерпаемая глубина Евангелия и исключительный диапазон учения, совмещающий отрешенность Евангелия и красочные образы Апк.

Иные сказания могли возникнуть, как толкование Иоанновских писаний. Это касается, прежде всего, предания о Иоанне, как об апостоле любви. Дошедшие до нас рассказы могут быть своеобразным преломлением в устном предании учения Евангелия и посланий, хотя, по существу, вполне правдоподобно утверждение, что проповедь старца-апостола ограничивалась призывом к любви, и нет ничего невероятного в том, чтобы он – тоже в преклонном возрасте – предпринял изнурительное путешествие в горы для обращения ученика, ставшего разбойником. Таким

же толкованием Евангелия могут быть и сказания о смерти Иоанна: передавали, что он лег в могилу живым, и что могила поднималась от его дыхания. Другая легенда утверждала, что могила по проверке оказалась пустою. Возможно и даже вероятно, что эти предания восходят к молве, вызванной загадочным словом Иисуса, и Иоанном не подтвержденной, но и не опровергнутой: «будто ученик сей не умрет» (ср. [Ин. 21:20–23](#)). Это предание нашло отражение даже в богослужении Православной Церкви. Совершая 26 Сентября память преставления Святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, Церковь ублажает, в стихирах на «Господи воззвах», «Иоанна приснопамятного, от земли переселяющегося и земли не оставляющего, но живуща и ждуща страшное Владыки второе пришествие».

Место Иоанновых писаний в истории новозаветного откровения

Как последнее слово Новозаветного откровения, Иоанновские писания не останавливаются на точке богословского синтеза Луки.

Так, эсхатология Апк. представляет собою дальнейшее раскрытие того учения о грядущих судьбах мира, которое составляет содержание эсхатологической речи синоптических Евангелий. Между эсхатологиею синоптиков и эсхатологиею Апк. наблюдается несомненный параллелизм, но он не идет в Апк. дальше гл. 6, т. е. дальше снятия шести печатей. Между тем, нельзя не отметить, что те бедствия, которые, при этом, проходят перед взором Тайнозрителя, почти сполна покрывают эсхатологическое откровение синоптиков. Предсказание ужасов войны (Апк. 6:3–4), голода (ст. 5–6), мора (ст. 7–8), гонения (ст. 9–11) и стихийных бедствий (ст. 12–17) имеют место и в синоптической эсхатологии. Особенно поучительно сопоставление Апк. с [Мф. 24](#), где за предсказанием войн (ст. 6–7а) следует предсказание голода (ст. 7в)⁵⁰, гонений (ст. 9–10) и страшных космических знамений (ст. 29). Грозные явления тождественные с теми, о которых идет речь в Апк., следуют одно за другим в том же порядке, какой они имеют в Апк. Но в том-то и дело, что в Мф. эти события и знамения непосредственно предшествуют явлению Сына Человеческого (ср. ст. 28 и 29), тогда как главные предсказания Апк., составляющие его существенное содержание, начинаются только по снятии последней, седьмой, печати (8 и сл.). В построении Апк. образы главы 6, отвечающие эсхатологии синоптиков,

имеют значение предваряющее. Основное пророчество Апк. начинается там, где кончается эсхатология синоптиков. Оно должно показать, как надо понимать то явление Сына Человеческого, о котором говорят и синоптики; как о цели эсхатологического свершения. Первая особенность Иоанновской эсхатологии заключается в том, что она представляет собою прямое продолжение эсхатологии синоптиков. Непрерывность откровения подтверждается тем, что Ап. Иоанн, Тайнозритель Апк. был одним из тех четырех учеников, которым Господь сказал о будущих судьбах мира накануне своих Страстей (ср. [Мк. 13:3](#)).

От этих общих наблюдений мы можем перейти к сопоставлению эсхатологии Апк. с эсхатологией Лк., как последнего слова Новозаветного откровения до Иоанна. Эсхатология Апк. изобилует ветхозаветными образами. Достаточно указать для примера, запечатление ста сорока четырех тысяч из двенадцати колен Израилевых в гл. 7 (стт. 4–9), образы двух свидетелей в гл. 11 (стт. 3 и слл.), жатвы и сбора винограда в гл. 14 (стт. 14–20) и мн. др. В науке вновь и вновь возникает спор, надо ли понимать эти образы буквально или переносно, иначе говоря, относятся ли они к Израилю по плоти, или к Израилю духовному, т. е. к Церкви. Первое толкование представляется маловероятным после 70 года. Одно время ученые старались доказать, что в составе Апк. нашли место разнообразные источники, в том числе и чисто-иудейские. Но в настоящее время, единство Апк. защищается и большинством либеральных ученых, и составление его в девяностые годы считается наиболее вероятным. При таком понимании, относить все иудейские образы Апк. к Иудейству, хотя бы и в лоне Церкви, представляется в высшей степени неправдоподобным. Наоборот, из отдельных указаний Апк. (ср. напр. 2:9; 3:9) можно вывести, что, в сознании Тайнозрителя, пути Церкви уже не совпадают с путями Иудейства. В этой точке философия истории Апк. оказывается тождественною с философией истории писаний Луки. Но это совпадение идет и дальше. Лука осмысливает связь разрушения храма и эсхатологического свершения, как связь прообраза и его исполнения. Это же прообразовательное значение имеют иудейские образы и в эсхатологии Апк. Оно может быть наиболее ясно в образах гл. 11, связывающих судьбы храма с эсхатологическими судьбами мира (ср. стт. 1–2 и слл.). Но Лука не ограничивался тем, что прозревал в катастрофе Иудейства прообраз мировой катастрофы. Он ждал перед наступлением мирового конца восстановления Израиля. И тут встает вопрос. Если верно, что *все* Иудейские образы Апк. не могут относиться к Израилю, то значит ли это, что *ни один* иудейский образ не допускает такого толкования? Это мнение

было бы тоже преувеличением. В этой связи нашего внимания требует образ Тысячелетнего Царства в гл. 20. Образ этот является одним из самых трудных, если не самым трудным, в Апок. Древние толкователи переходили от его буквального понимания к самому утонченному спиритуалистическому толкованию. Последнее утвердилось на Западе. Склонность к буквальному пониманию держится до сего времени в русском богословии. Одно не подлежит сомнению: учение о Тысячелетнем Царстве возвращает нас к Иудейской апокрифической письменности. Это представление Иудейское. Если оно требует исторического понимания, не заключена ли в нем мысль о духовном восстановлении Израиля перед мировым концом? Эта мысль была бы в прямой связи с учением Луки, связанным, в свою очередь, с упованием ап. Павла.

Представление об эсхатологической полноте, как о Царстве Славы, проходит через все новозаветные писания. Мы видели, что оно получает свое закрепление в синтезе Луки. Ударение на славе доминирует и в эсхатологии Апок., продолжая таким образом основные линии эсхатологического учения Нового Завета вообще и писаний Луки, в частности. Достаточно сослаться в Апок. на образ Подобного Сыну Человеческому в гл. 1, на обетования побеждающему в обращениях к семи Церквам гл. 2 и 3, на небесную литургию в гл. 4 и 5 и на образ Небесного Иерусалима в гл. 21 и 22, чтобы отдать себе отчет в том значении, какое идея славы имеет в эсхатологии Апок. О явлениях славы в писаниях Луки было сказано выше. Учение Апок. и в этом отношении имеет за собою синтез Луки и должно быть понимаемо, как новое, последнее, слово Новозаветного откровения. В этой связи уместно напомнить, что учение Евр. о спасении, как сослужении Небесному Первосвященнику в Небесной Скинии, и учение 1 Петр. о царственном священстве тоже получает свое завершение в образах Апок., которые содержат указания и на космическую полноту спасения (ср. образ четырех животных в гл. 4 и 5 и отдельные намеки, как-то 5и др.), столь дорогую Павлу и Луке.

Но, как уже отмечалось, та точка синтеза Луки, с которой наиболее связано новое откровение Иоанновских писаний, есть не эсхатология, как таковая, а учение о Св. Духе. Учение о Св. Духе занимает важное место и в Апок. Он является в первых же стихах книги в образе Св. Троицы (1:4–6), как семь духов пред престолом Божьим (ст. 4, ср. еще 3:1, 4: 5, 5:6). Как и другие образы Апок., образ семи духов имеет Ветхозаветное происхождение (ср. [Ис. 11:2](#)) и относится к Божественной Ипостаси Св. Духа в Ее седмичастном действии. Но, каково бы ни было происхождение и

ближайшее значение этого образа, представляется в высшей степени вероятным, что все построение Апк. по седмичному принципу обусловлено этою первою седмерицею. При таком понимании, вся эсхатология Апк., от начала до конца поставлена под знак богословия Св. Духа.

Но с особою силою пневматологическое ударение проступает не в Апк., а в Четвертом Евангелии и Первом послании Иоанна. Поскольку Дух Святой, или, в терминологии Ин., Дух Истины (ср. 14:17, 15:26, 16:13), определяется, как Истина, в [1Ин. 5:6⁵¹](#), явление Истины чрез служение Воплощенного Слова в Прологе Четвертого Евангелия (1: 14, 17) должно быть понимаемо, как явление Св. Духа. Полной ясности это учение Пролога достигает в свидетельстве Предтечи в 1о Христе, как крестящем Духом Святым. В контексте Ин. это синоптическое свидетельство (ср. [Мф. 3:11](#), [Мк. 1:8](#), [Лк. 3:16](#)) получает свой полный смысл, и Иоанновское благовестие с первых же слов звучит, как откровение о Св. Духе. Мы снова встречаемся с мыслями о Св. Духе в беседах Господа с Никодимом (Зи слл.) и с Самарянкою (4:23–24) и в заключении беседы о Хлебе Животном (6:63). В конце Ин. первое явление Господа, во славе ученикам связано с дарованием Св. Духа (ср. 20:19–23). Но еще до того обетование Духа Утешителя есть главная тема Прощальной Беседы (13:31–16; ср. особенно 14:15–17, 26; 15:26–27; 16:7–15), предваряемая замечанием Евангелиста в 7:39. А в Первосвященнической Молитве гл. 17, продолжающей, в молитвенном обращении Сына к Отцу, основные мысли Прощальной Беседы, к Духу Святому снова относится слово об истине (стт. 17–19, ср. и дальше 18:37–38).

В Иоанновской пневматологии Новозаветное откровение о Святом Духе отличается наибольшею полнотою. Только в Ин. указано Ипостасное свойство Св. Духа: исхождение от Отца (15:26), и ниспослание Св. Духа ученикам поставлено в зависимость от прославления Иисуса (ср. 7:39; 16:7), т. е. от завершения Его земного служения. По учению Прощальной Беседы, с сошествием Св. Духа, связано и возвращение Господа (ср. 14:18–21; 16:16–28), объясняющее обетование Мф. 28о пребывании Господа с учениками во все дни до скончания века. Это – пребывание Св. Духа в Церкви, которая понимается в учении ап. Павла, Евр. и писаний Луки, как Тело Христово. Мы имели случай показать, что учение о Церкви, как Теле Христовом, подразумевается и в Ин. Иоанновское учение о возвращении Христа во Св. Духе подводит догматическое основание под это учение. С другой стороны, возвращение Христа во Св. Духе делает понятной и другую мысль Прощальной Беседы: завершение дела Христова в служении

Духа-Утешителя (ср. 14:26; 16:12–15). Сказанное убеждает нас в том, что в Иоанновском откровении ниспослание Духа Утешителя и возвращение в Духе Христа есть цель спасительного домостроительства Божия в Новом Завете. Но путь Церкви, которую живит своим присутствием Дух, лежит во времени, и пребывание Христа с верующими заключено в рамки земной истории. Спасительная цель достигает своего исполнения с концом истории в эсхатологическом свершении на грани времени. В Иоанновском богословии эта мысль получает выражение в учении о Св. Духе, который имеет «возвестить грядущее» (16:13). В этом учении мы узнаем мысль Лк. (11:1–13) о Царстве Божьем, утверждаемом действием Св. Духа.

Можно сказать и больше. По свидетельству Климента Александрийского (около 190–200 г., ср. Евсевий, И. Ц. VI, 14, 7), Иоанн написал свое «духовное Евангелие» в восполнение синоптиков, изобразивших только внешнюю «телесную» сторону в служении Христовом. Ин., действительно, имеет право именоваться «Евангелием духовным», как сосредоточивающее особое внимание на учении о Св. Духе. Но это определение можно понимать и в более общем смысле. Ин., по своему содержанию, догматическое. Его догматическое учение, отчасти, предвосхищается учением ап. Павла – особенно в посланиях из уз, в частности, в Ефес., – оно считается и с синтезом Луки. Но в истории Новозаветного откровения оно представляет высшую ступень. Это касается не одного только учения о Св. Духе. К учению Ин. в целом мы будем иметь случай возвратиться.

Мы сопоставляли с учением ранних Новозаветных писаний эсхатологию Апк. и учение о Св. Духе Четвертого Евангелия. Иоанновское богословие являет, вообще говоря, два аспекта. Откровение о грядущих судьбах мира составляет содержание Апк. С другой стороны, учение Евангелия и посланий сосредоточено на жизни верующего в Церкви и в мистическом опыте являет преодоление эсхатологии. Это различие двух аспектов, эсхатологического и имманентного, настолько заметно, что единство происхождения Иоанновских писаний вызвало сомнения не только у либеральных критиков нового времени, но и у толкователей Древней Церкви. Но, как мы видели, и либеральная наука пошла путем Предания, и с каждым годом все большее и большее число ее работников соглашаются признать Четвертое Евангелие и Апокалипсис порождениями, если не одного автора, то одной богословской школы. Не останавливаясь на частностях, иногда очень поучительных и наглядно иллюстрирующих это положение, достаточно напомнить, что и в Евангелии и в Апк. Божественный фактор эсхатологического свершения

есть Дух Святой. Мы, конечно, должны помнить, что и Ин. не вовсе чуждо эсхатологии, хотя ударение его и не лежит на эсхатологии. Мало того, что дело Духа есть возвешение будущего (16:13). В 6:39, 40, 44, 54 ясно проводится различие между жизнью вечною и воскресением в последний день. Понятие воскресения есть понятие эсхатологическое (ср. еще 5:25, 28–29; 9:24). Не случайно все заупокойные Евангельские чтения Православной Церкви заимствованы из Ин. Можно привести и другие тексты Четвертого Евангелия и посланий ап. Иоанна, требующие эсхатологического толкования. Соотношение Апк. и Ин. мы позволили бы себе выразить следующей формулой: за эсхатологическими намеками Четвертого Евангелия стоит *все* эсхатологическое учение Апк. В этих двух своих аспектах – эсхатологическом и имманентном – существенно различных и, однако, тесно связанных, учение Иоанновских писаний и является последним словом Нового Завета.

Апокалипсис

По своей литературной форме, Апк. представляет собою послание. За вступительными словами, в которых сообщаются сведения об источнике и содержании откровения, и ублажаются приемлющие и хранящие его (1:1–3), следует эпистолярное обращение обычного типа (стг. 4–5а) и книга заканчивается в 22 заключительным пожеланием благодати, представлявшим в посланиях ап. Павла (ср. [1Кор. 16:24](#); [2Кор. 13:13](#); [Гал. 6:18](#); [Ефес. 6:24](#); Филипп. 4и др.) его обычную подпись. Отправитель послания – Иоанн, адресаты – Семь Церквей в Азии. Для понимания Апк. важно отметить, что книга в целом представляет собою послание к *семи* Церквам, и потому те семь обращений к отдельным Церквам, которые составляют содержание гл. 2 и 3, нельзя толковать, как самостоятельные послания, возникшие независимо от Апк. и действительно отправленные каждое – к той Церкви, к которой оно обращено. Замечательно, что каждое обращение кончается словами, относящимися ко *всем* Церквам: «имеющий ухо, да слышит, что Дух говорит *Церквам*» (ср. 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22). Вопрос об обращениях к семи Церквам представляет интерес не только в связи с вопросом об источниках Апк., которого мы касались выше, но и в связи с другим вопросом: о дате Апк. Если бы обращения к семи Церквам представляли собой самостоятельные послания, мы имели бы право утверждать, что они были отправлены по назначению, когда Апк. в целом еще не был составлен. Тот вывод, к которому мы пришли, не дает

нам этого права. Но на вопрос о времени составления Апок, даже древние писатели отвечали по-разному. В настоящее время подавляющее большинство исследователей различных направлений приурочивают составление Апок. к концу правления Домициана, когда Иоанн был в ссылке на Патмосе (около 95 г.). Эта датировка основана на свидетельстве Иринейя (ср. Евсевий, И. Ц. III, 18, 3), совпадающем с другими свидетельствами древних (ср. Евсевий И. Ц. III, 18, 1; 20, 9; 23, 1), которые относят ссылку Иоанна на Патмос к последним годам Домициана. О том, что откровение было дано ему на Патмосе, где он разделял, как свидетель, страдания своих братьев в Азии, говорит и сам Иоанн в Апок. 1:9–11. Таким образом, свидетельство древних восполняет хронологическую дату самосвидетельство книги. К этому надо добавить, что сведения Иринейя, слушавшего в детстве Иоаннова ученика Поликарпа, представляют особый интерес: в древней Церкви Ириней был носителем Иоанновского предания. О составлении Апок. в эпоху Домициана говорят и отдельные намеки, рассеянные на протяжении книги. Кроме того, ученые отмечают особенности греческого языка Апок. Те неправильности, которыми он отличается, и которые не имеют параллели на протяжении всей многовековой истории греческого языка, иногда, объясняются условиями спешного составления Апок., в тяжелой ссылке, может быть, связанной с каторжными работами.

В построении Апокалипсиса толкователи обычно различают две части, предуказанные повелением 1:19. То, что относится к обращениям к семи Церквам (глл. 2–3); и то, что будет после сего – к пророчеству о будущих судьбах мира (глл. 4–22). Это разделение, вообще говоря, может быть принято. Но нельзя упускать из виду, что обе части Апок. тесно между собою связаны, и обетования побеждающему в обращениях к семи Церквам имеют тоже резко выраженный эсхатологический характер.

Толкование Апок. представляет большие трудности. Уже в христианской древности один экзегетический метод сменял другой. И, в конце концов, нет возможности указать такого, который выражал бы церковное понимание Апок. Замечательно, что Апок. не читается на литургии наравне с другими апостольскими писаниями. Можно сказать, что и в священном каноне Нового Завета Апок. остается запечатанною книгою.

Трудности начинаются с понимания плана Апок. Основной вопрос сводится к тому, располагаются ли события, предсказываемые в Апок., в один последовательный ряд, или мы имеем дело с несколькими повторными рядами образов, в которых одни и те же события освещаются

с разных сторон (теория «рекапитуляции»). В этом последнем понимании, в построении Апк. усматривается резкая грань между гл. 11 и гл. 12, и все, что за этой гранью следует, понимается как пророчество о тех же событиях, о которых была речь в первой половине книги, но под новым углом зрения. Теория «рекапитуляции» имела защитников в древности, она имеет их и в наше время. Однако, она представляется менее естественною, чем понимание Апк. – в смысле предсказания последовательно сменяющихся событий. Это предсказание иногда прерывается отступлениями, которые, по большей части, относятся к будущему и имеют целью подчеркнуть его глубочайший смысл. Но в целом течение Апк. имеет поступательный характер. Это понимание и положено в основание нижеследующего, очень краткого, обозрения содержания Апк.

Гл. 1 имеет значение Введения. Тайнозрителю является во славе Подобный Сыну Человеческому и повелевает ему написать Семи Церквам в Азии. Обращения к Семи Церквам следуют в гл. 2 и 3. Эти обращения построены по одному плану. Каждое обращение начинается с образного описания Говорящего (ср. напр., 2:1, 6, 12 и т. д.) и кончается эсхатологическим обетованием побеждающему, которое вводится или заключается вышеприведенною формулою (ср. напр. 2:7, 11, 17, 26–29 и т. д.). Обетование побеждающему, по большей части, находится в связи с характеристикой Говорящего и отвечает состоянию Церкви (ср. напр. ст. 11 со ст. 8 и со стт. 9–10). Но в том-то и дело, что характеристика Говорящего неизбежно возвращает нас к отдельным чертам явления во славе Подобного Сыну Человеческому в гл. I. Это соотношение представляет большой догматический интерес. Оно показывает, что эсхатологические ценности, которые получит побеждающий, сделают его причастником Божественной славы Подобного Сыну Человеческому. Побеждающему обещается обожение. При таком понимании, обращения к Семи Церквам выходят из хронологических пределов эпохи Тайнозрителя. Они устремлены в эсхатологическое будущее, правда, недалекое и по мысли Иоанна (ср. 1:3, 7 и др.).

Вторая часть Апк. начинается в гл. 4 и 5 образом Небесной Литургии. Троидиному Богу воздаёт прославление вся тварь, в том числе, и прославленное человечество (ср. 4:4, 10; 5:8–14). Образ четырех животных (4:6–9 и дальше), восходящий к пророчеству Иезекииля (1:5 и слл.) и усвоенный Церковью, начиная с Иринея, для символического обозначения Четырех Евангелий, сообщает видению славы характер космической полноты. Но – что особенно важно – в образе двадцати четырех старцев повторяются отдельные черты, с которыми мы

встречаемся в обетованиях побеждающему в обращениях к Семи Церквам (ср., напр. 4и 3:21, 5; 2и др.). Мало того, отдельные образы гл. 4 и 5 повторяются в видении Нового Иерусалима в гл. 21 и 22 (ср. напр. 4и 21:11, 18–21, 23; 22:5). Эти наблюдения подтверждают предложенное эсхатологическое толкование обращений к Семи Церквам. Но они оправдывают и дальнейшие выводы. Если видение Нового Иерусалима должно быть понимаемо, как видение славы будущего века, то такое же значение имеет и образ гл. 4–5. Своим литургическим характером он возвращает нас к концепции спасения Евр. Но, как мы уже имели случай отметить, временно входит во вневременное, и на фоне небесной Литургии совершается явление запечатанной книги (5и слл.), которую один только Агнец, стоящий, но как бы закланный (ст. 6) – он же – Лев от колена Иудина (ст. 5) – достоин взять и снять с нее печати.

Снятие печатей (6и слл.) и проводит перед Тайнозрителем последовательный ряд апокалиптических образов, которые относятся к событиям, имеющим совершиться во времени.

В гл. 6: снятие первой печати (ст. 1–2), по мнению многих толкователей, и древних и современных, не влечет за собою бедствия (войны), но, совершенно наоборот, имеет значение утешения. Оно говорит о милосердии Божьем, которое не умалется апокалиптическими ужасами и определяет конечную цель эсхатологического свершения. Некоторые толкователи видели во всаднике на белом коне Самого Христа (ср. 19 и слл.). Снятие печатей со второй по шестую (6:3–17) влечет за собою бедствия. Мы видели, что эти же бедствия – и в том же порядке – были предсказаны Господом в эсхатологической речи накануне Страстей. В сопоставлении с светскими памятниками эпохи, в этих образах Апк. иногда вскрываются интересные намеки на события времени Домициана. Семь печатей представляют собою первую апокалиптическую седьмерицу, за которую следуют две другие: седьмерица труб (гл. 8–11) и седьмерица чаш (гл. 15–16). В построении Апк. каждая последующая седьмерица заключена в последнем звене предыдущей седьмерицы. Это особенно ясно из того, что возгласение апокалиптических труб непосредственно следует за снятием седьмой печати (8 и слл.).

Но снятие седьмой печати отделено от снятия первых шести печатей отступлением гл. 7. Запечатление рабов Божиих в числе ста сорока четырех тысяч, по двенадцати тысяч от каждого из двенадцати колен Израилевых⁵² относится к числу Ветхозаветных образов Апк., но его значение было бы неправильно ограничивать Иудейскими членами Церкви. Речь идет о тех избранниках (ср. [Мф. 24:21–22](#)), которые,

изволением Божиим, ограждаются от падения (ср. Апок. 3:10–11 о христианах в Филадельфии), а ради этого вероятно, и от чрезмерных страданий (ср. еще Апок. 9:4). В стт. 9–17 являются, надо думать, они же во славе (ср., особенно стт. 9, 15, 17), пришедшие от великой скорби (ст. 14). Явление стт. 9–17 относится, как и небесная Литургия гл. 4 и 5, к жизни будущего века. В плане Апок. оно представляет собой отступление от хронологической последовательности образов, но его смысл заключается в том, чтобы показать конечную цель запечатления.

В гл. 8 и 9 говорится о возглашении первых шести труб, предваряемом снятием последней, седьмой, печати (8:1). бедствия, вызываемые возглашением труб, связаны с молитвами святых (ср. 8: 3–5), но смысл происходящего не ограничивается отмщением за кровь мучеников (ср. 6:10, 11). Ближайшая цель есть обращение одних злых ценою наказания других (ср. 9:20–21), хотя бы эта цель и не достигалась. Образы стихийных бедствий, которыми сопровождается возглашение первых четырех труб, навеяны или историческими событиями (может быть, страшным извержением Везувия в 79 г. нашей эры), или библейскими реминисценциями: в 8:7, 8, 12 мы видим отзвуки египетских казней (ср. [Исх. 9:23–26](#); 7:20 и слл.. 10:21–23). Последние три трубы (из которых в гл. 9 речь идет только о двух: пятой и шестой) вводятся, как троекратное: горе (8:13). Первое горе – это саранча из бездны (9:1–12, ср. Исх. 10и слл., [Иоил. I](#)), второе горе – адская конница (9:13–21), умерщвляющая третью часть людей (ст. 15). Толкователи думают, что этот образ был навеян Парфянскими полчищами, представлявшими в это время самого страшного врага Римской Империи.

Гл. 10 знаменует новое отступление. Ангел сильный (ст. 1) дает Иоанну съесть книжку (стт. 9–10), которую он держит в руке (ст. 2). Повеление пророчествовать, которым кончается это видение (ст. 11), заставляет думать, что последующие пророчества Апок. мыслятся, как содержание этой книжки, не выходя, в то же время, в иерархии печатей, труб и чаш, и из рамок запечатанной книги гл. 5. В плане Апок. этот образ должен напоминать читателю о близости решающих свершений. Он требует особого внимания к содержанию последующих видений.

Тайнозритель переходит к общей характеристике той обстановки, в которой имеет совершиться возглашение седьмой трубы и изливание семи чаш. Закрывающий эту характеристику образ двух свидетелей (11:1–14) тоже принадлежит к числу Ветхозаветных образов Апок., но привычное толкование, которое видит в двух свидетелях Илию и Еноха, едва ли отвечает мысли Иоанна. Образные подробности ст. 6а, несомненно,

относятся к Илии, но ст. 6б относится не к Еноху, а к Моисею. Как и в явлении Преображения, Моисей и Илия представляют закон и Пророков. В приложении к Израилю духовному, этот Ветхозаветный образ говорит о свидетельстве Церкви пред лицом зверя (ср. ст. 7). Возглашение седьмой трубы (11:15–19), которое вводится, как третья горе (ст. 14), отмечает решающий момент эсхатологического свершения: в космической катастрофе утверждается Царство Божие. Но в плане Апк. отрывок 11:15–19 не идет дальше общей оценки этого момента. Подобно тому, как возглашение семи труб связано с снятием седьмой печати (ср. 8:1 и слл.), так же точно и возглашение седьмой трубы приводит к излиянию семи чаш (гл. 15–16), в котором и совершается суд. Но прежде, чем перейти к излиянию семи чаш, Тайнозритель проводит перед взором читателей ряд образов (гл. 12–14), которые могут быть понимаемы в плане Апк., как дальнейшее развитие той характеристики исторической обстановки, которая дана в образе двух свидетелей 11:1–14. В гл. 12 жена, облеченная в солнце (ст. 1), родит младенца мужского пола, против которого восстает семиголовый дракон. В этом мифологическом образе, весьма распространенном в языческих религиях древнего мира (ср., особенно рождение Аполлона от Латоны и восстание на Аполлона дракона Пифона), для Иоанна должен был раскрыться глубокий смысл. Возможно, что он думал о тайне Боговоплощения, получающей, при таком толковании, космическое значение. Но несомненно, что он думал о Церкви. Екклесиологическое толкование Апк. 12 есть толкование древних. В построении Апк. образ гл. 12 относится к борьбе в плане небесном, т. е. вневременном. В гл. 13 эта ж борьба переносится в план земной, т. е. временный. В тот момент, как дракон стоит (3 лицо: он стал, в лучших рукописях 12 13:1а русского перевода) на песке морском, Тайнозритель видит семиголового зверя, выходящего из моря (13:1). Мы уже имели случай отметить, что толкователи относят этот образ к Римской империи, а образ второго зверя, выходящего из земли (стт. 11 и слл.) – к жречеству Императорского культа в Азии. Речь идет о восстании зла на земле. Термин «Антихрист» в Апк. не упоминается, но зверь всеми своими чертами противостоит Христу (ср. 13: 3, 12 и 5:6, а также, в образе второго зверя, «два рога подобные агнчим», ст. 11). Мы увидим, что это толкование подтверждается и символикою чисел (ср. особенно 13: 18). В 14:1–5 зло противопоставляется добро. Это – все те же запечатленные сто сорок четыре тысячи главы 7. Они стоят с Агнцем на горе Сионе (ст. 1). Как начаток (*первенцы*), они живут еще в этом мире, но слава ст. 3 есть слава будущего века. Явление трех Ангелов в 14:6–13 предваряет суд (ср. ст. 7 и

предварение приговора в стт. 8 и слл.). Образ суда дан в явлении Подобного Сыну Человеческому (14:14–20). Двойкий исход, возможность которого мыслится в понятии суда, выражен в благодетельном образе жатвы (стт. 14–16) и грозном образе сбора винограда (стт. 17–19). В отличие от жатвы, сбор винограда совершает не Подобный Сыну Человеческому, а Ангел. Образом суда кончается отрывок, начинающийся с явления двух свидетелей (11:1–14) и долженствующий обрисовать в плане Апк. ту обстановку, в которой совершается возгласение седьмой трубы и излияние семи чаш, а равно и показать смысл этих событий.

Излияние семи чаш, которые определяются, как «последние язвы» (15:1, ср. 6, 8) или как «семь чаш гнева Божия» (16:1, ср. 15:7), происходит в гл. 15–16. В этом образе опять временное – излияние семи чаш – соединяется с вневременным – с явлением Небесного Храма (15:5, 6, 8; 16:1) и Царства Славы (гл. 15, ср., в частности, «стеклянное море» в 15и 4:6). Тот параллелизм, который наблюдается между чашами и трубами (ср., напр., 16и слл. и др.), дал основание для теории «рекапитуляции». Но нельзя забывать, что, в плане Апк., в излиянии семи чаш совершается суд над Царством зверя (ср. 16:2, 10, 19 и, по контрасту, 15:2), и те муки, которые оно вызывает (ср. 16:9, 10–11, 21), могут быть понимаемы, как предвосхищение адских мук (ср. 14:9–11). В излиянии последней, седьмой, чаши (16:17–21), сопровождаемом космической катастрофой (ср. 11:19), совершается суд над Вавилоном. Поэтому отступление гл. 17 обращено не к будущему, а к прошлому. Суд над Вавилоном уже совершился, и образ блудницы, сидящей на семиголовом звере (17:3) на водах многих (ст. 1). должен дать понятие о блуднице уже после исполнения приговора. Мы имели случай коснуться этого образа и связать его в целом и в частностях с Римскою Империей. В символике Апк. блудница на звере главы 17 не может быть отделена от первого зверя главы 13. Мысль о суде над Вавилоном доминирует в образах гл. 18, тем самым, тесно связанных с излиянием седьмой чаши в гл. 16 (17–21). Небесный голос, призывающий к воздаянию (18 и слл.) дает место плачу царей (стт. 9–10) и купцов (стт. 11–19) и веселию святых (ст. 20). Гл. 18 кончается символическим актом Ангела, заключающим приговор над Вавилоном (стт. 21–24). Небесное славословие 19:1–10 тоже связано с осуждением Вавилона. Оно переносит нас в Царство Славы и возвещает брак Агнца (ср. стт. 7–9), но в стт. 11–21 совершается явление Всадника на белом коне, Слова Божия (ст. 13), Царя Царей и Господа Господствующих (ст. 16), выходящего на последнюю брань. Из стт. 17–21 вытекает, что осуждение блудницы еще не означало поражения зверя и лжепророка (ср. стт. 19 и

слл.). Упоминание царей в стт. 18 и слл. возвращает нас и к образам гл. 18 (ста. 9–10, ср. еще 17и слл.). Суд совершается с некоторою постепенностью. Но и эта победа Слова Божия не есть еще окончательное поражение зла. В гл. 20 после скования дракона (ср. 12и слл.) перед читателем проходит образ тысячелетнего Царства мучеников с Иисусом (стт. 4–6), за которым следует восстание Гога и Магога (стт. 7–8), и только с их поражением связано низвержение дьявола (ст. 10) – он же дракон ст. 2 (ср. еще 12:9), – общее воскресение, суд и вторая смерть (стт. 11–15). Как уже было сказано, образ тысячелетнего Царства является едва ли не самым трудным в Апок. и понимается по-разному. Против буквального понимания говорит упоминание «душ» в ст. 4 и число «тысяча лет», заключающее идею неопределенно большой продолжительности. С другой стороны, и «духовное» понимание тысячелетнего Царства в смысле Церкви, распространенное на Западе, не находит для себя надлежащего места в контексте. Главная трудность этого образа заключается в том, что, поставленное до последнего суда, тысячелетнее царство принадлежит еще к нынешнему эону, и тем не менее должно чем-то существенным от него отличаться. Спрашивается: чем? Оно не может быть вторым явлением Христа в уничижении и не есть еще Его грядущее пришествие во славе. Понимание тысячелетнего Царства в смысле духовного восстановления Израиля, о котором была речь выше, тоже не свободно от очень больших трудностей (ср. ст. 4). Но в пользу его могла бы говорить история этого представления, восходящего к Иудейскому апокрифическому учению о «промежуточном» Царстве, а равно и те Ветхозаветные образы, с которыми мы встречаемся в ближайшем контексте (ср. к ст. 7 – Иезек. 38–39, и к ст. 8 – [Пс. 77:68](#); 86:2).

Видение 21:1–22 есть видение Нового Иерусалима. В плане Апок. оно представляет собою последнюю точку эсхатологического свершения. Новая тварь (ст. 5) относится уже к иному бытию. Новому Иерусалиму присуща универсальная полнота (стт. 12–14). В ст. 16 с ним связан образ мировой горы или пирамиды: Новый Иерусалим объемлет весь мир. К нему принадлежат люди и ангелы (ср. стт. 9, 12, а также ст. 17). Его явление есть явление славы (ср. стт. 11, 18–21). Пребывание в Новом Иерусалиме связано с богообщением. Наряду с упоминанием Бога и Агнца (ср. 21:22–23; 22:3, 5), упоминание воды живой, исходящей от престола Бога и Агнца (22:1, ср. 21:6), может относиться ко Св. Духу (ср. [Ин. 7:37–39](#)).

Отрывок 22:6–21 есть эпилог Апок. Голоса Ангела (стт. 6, 9–11), Христа (стт. 7, 12–16) и Иоанна (ст. 8) звучат один за другим. В них

слышится напряженность эсхатологического ожидания ничуть не меньшая, чем в начале апостольского века и накануне Иудейской войны (ср. стт. 6–7, 10, 12, ср. еще 1:3). И Церковь-Невеста в Духе зовет Жениха-Христа (ст. 17). После грозного предостережения искажителям сообщенного Иоанном откровения (стт. 18–19), эта устремленность снова слышится в последнем диалоге – обетовании и призыве – ст. 20. Как уже было отмечено, ст. 21 есть заключительное эпистолярное благословение.

Обозрение содержания Апк. дает материал для выводов. Мы видели, что яркие и друг на друга непохожие образы Апк. имеют разное происхождение. Многие восходят к Ветхому Завету, корень других теряется в мифологических представлениях древних языческих религий. Наиболее наглядным примером последних является, как мы видели, образ жены, облеченной в солнце, в гл. 12. Языческое происхождение этого образа не должно смущать христианских читателей Апк. Откровение на языке эпохи было понятно и Тайнозрителю и его читателям. Но в языческих образах он прозревал и своим читателям указывал глубокий христианский смысл. Это же касается и очень многочисленных исторических образов. Мы с ними имели дело на всем протяжении Апк. Они часто отличаются такую конкретностью, что дают материал для суждения об исторических отношениях эпохи. Так, мы имели возможность широко использовать исторический материал в обращениях к семи Церквам. Мы видели, что о гонении на Церковь свидетельствуют и другие подробности, рассеянные на протяжении всей книги, и что образ адской конницы в гл. 9 мог быть навеян войнами с Парфянами.

Особого внимания требует толкование Вавилона, зверя и блудницы на звере в смысле Рима. В чередовании образов, семь голов зверя не только символизируют семь холмов, на которых построен Рим (ср. 17:9), но и семь его Царей (ст. 10). При этом, не одни только головы зверя означают Римских императоров, но и зверь как таковой, олицетворяя Рим, отождествляется с одним из его императоров, именно с тем, который, как первый гонитель, произвел на христиан особенно сильное впечатление. В гл. 17 к нему относятся стт. 8 и 11. Речь идет о Нероне. В народных массах Римской Империи жила молва, что Нерон не кончил самоубийством, как об этом официально сообщалось, а бежал на Восток и оттуда имеет вернуться во главе Парфянских полчищ (*Nero redivivus*). Эта молва и получила выражение в образе гл. 17. Ожидая перед мировым концом нового страшного гонителя, христиане рисовали его себе с чертами Нерона. Антихрист будет, как Нерон. Мы узнаем его черты и в образе первого зверя гл. 13 (ср., особенно, ст. 3). К Нерону относится и «число

зверя» в 13:18. Подавляющее большинство ученых всех направлений читает в наше время 666, как гематрию, т. е., как сумму числовых значений тех букв еврейского алфавита, из которых составляются два слова Kesar Neron.

Это чтение числа зверя представляется тем более оправданным, что в некоторых древних рукописях и переводах встречается и параллельная форма: 616, известная и Иринею. Читаемое, как гематрия, это число дает в еврейской транскрипции два слова: Kesar Nero. Nero есть латинская форма имени императора в именительном падеже. Существование параллельной формы доказывает правильность предлагаемого толкования. Но для читателей Апк. в большинстве эллинистического происхождения, оно ни в какой мере не было самоочевидным. Надо думать, что распространение Апк. сопровождалось устным комментарием. В третьем поколении, Иринею, главному хранителю Иоанновского предания в Церкви, это толкование уже не было известно. Он тоже склонялся к пониманию числа зверя, как гематрии, и предлагал свое решение, и даже не одно, а несколько. Точного значения он уже не знал.

В этой связи уместно остановиться на символике чисел, не ограничивающейся в Апк. числом зверя, а представляющей одну из главных особенностей книги. Наряду с образами мифологическими и историческими, эта особенность должна быть понимаема, как дань Тайнозрителя его эпохе. И так же, как в образы мифологические и исторические, он вкладывал глубокий христианский смысл и в священные числа. В основании символики чисел лежит значение числа «семь». Седьмерица означает полноту. Но мы видели, что первая апокалиптическая седьмерица (1:4) есть седьмерица Св. Духа, и построение Апк. по седьмеричному принципу может выражать ударение на эсхатологической активности Св. Духа. Эсхатологическая полнота будущего века утверждается действием Св. Духа, который являет Христа в Царстве Славы. Но в символике чисел Апк., наряду с седьмерицею, встречаются и другие числа. Сокрытие жены в пустыне в течение времени, времен и полувремени (12:14), т. е. трех с половиной лет (ср. ст. 6: тысяча двести шестьдесят дней), соответствует сорока двум месяцам власти зверя (ср. 13:5). Три с половиной есть половина седьмерицы. Сорок два – это семь, умноженное на Шесть, т. е. на семь без единицы. Власть зверя в течение этого срока есть прямое отрицание седьмеричной полноты. Поскольку Апокалиптическая седьмерица есть седьмерица Св. Духа, и действие Св. Духа являет Христа, зверь в своей умаленной седьмерице, противостоит Христу. Мы уловили черты

Антихриста в 13:3. Этот вывод подтверждается числом зверя в 13:18. Ведь надо помнить, что имя Нерона могло быть написано и не по-еврейски. Написанное по-гречески, оно дало бы в гематрии другое число. Очевидно, для Тайнозрителя имело значение и самое число. Число 666, состоящее, из трех шестерлиц: сотен, десятков и единиц, иначе говоря, три раза свидетельствующее об отрицании седемерицы, было, несомненно, задумано, как символ Антихриста. Это подтверждается тем, что в Сивиллиных книгах мы встречаемся с гематрией имени «Иисус», написанного по-гречески: 888. Восемь, как семь плюс единица, есть преизобилующая полнота. Для древних христианских писателей «восемь» было символом вечности. Литургические тексты говорят о восьмом дне будущего века.

Эта оценка апокалиптических образов и чисел наглядно свидетельствует о важности заключенного в Апк. догматического учения. Его основное содержание – эсхатология. В этом учении не все ясно. Мы видели, напр., какие трудности – может быть, непреодолимые – связаны с толкованием Тысячелетнего Царства. Но в главных чертах эсхатологическое учение Апк. для нас ясно. Оно говорит о жизни будущего века, как последней цели Божественного домостроительства и понимает ее, как богообщение и обожение. Историческое толкование апокалиптических символов позволяет видеть в них прообразы. Так, гематрия числа зверя и образы 13:3; 17:8, 11 вовсе не должны получить выражение в лице будущего Антихриста. Они относятся к Нерону и говорят только о том, что Антихрист будет, как гонитель, подобен Нерону. Так, факты исторического прошлого становятся прообразами будущего. Но эсхатологическое учение Апк. составляет часть его обще-догматического учения. Христианское учение о Св. Троице, о Воплощении, об Искуплении, о Церкви получает в текстах Апк. новое твердое основание. При всем различии формы, оно совпадает в основных чертах, с учением других Иоанновских писаний. Особенно поучительно совпадение в учение о Св. Духе. Не останавливаясь на частностях, отметим, в учении о Церкви, то место, которое принадлежит в ней Иоанну. Не будучи мучеником, он равен Ангелам и мученикам (19:10; 22:9, ср. 6:9–11). Иоанн – свидетель Иисусов (1:9). Его свидетельство закреплено в Апк. (ср. 22:9–10, 18–19). В Четвертом Евангелии то же место принадлежит ученику, которого любил Иисус (ср. Ин, 21:20–24).

Евангелие от Иоанна

Можно думать, что Четвертое Евангелие и три Иоанновские послания были написаны одновременно. Мы видели, что малые послания могут быть понимаемы, как приложение к частным случаям жизни учения большого послания, которое, в свою очередь, и по форме и по содержанию теснейшим образом связано с Евангелием. Составитель малых посланий называет себя «старцем», ср. [2Ин. 1](#); [3Ин. 1](#). Косвенным подтверждением этого указания является и молва, приводимая в [Ин. 21:23](#), «что ученик тот не умрет». К какому бы времени ни восходила эта молва, она могла вызвать к себе доверие только тогда, когда этот ученик вышел за пределы обычного человеческого долголетия. Мы вправе думать, что и Евангелие и послания были составлены Иоанном в глубокой старости. Их написание естественно относить к последним годам его служения в Ефесе, после его возвращения из ссылки. При таком понимании, Четвертое Евангелие и три Иоанновских послания являются последними по времени Новозаветными писаниями. В переводе на наше летосчисление, дата около 100 года представляется наиболее вероятной.

Можно с уверенностью утверждать, что на человеческом языке не было и едва ли когда-либо будет сказано слово, которое действовало бы на душу с такою силою, как Евангелие от Иоанна. И, что еще замечательнее, оно питает простеца, который услаждается духовною музыкою его речей – в Прощальной беседе, в Первом Евангелии Страстей Господних, – и ученый мудрец останавливается перед ним с изумлением, бессильный исчерпать эту бездонную глубину своим богословствующим умом. Это впечатление, до известной степени, объясняется тем, что глубочайшее догматическое содержание Ин. облечено в соответствующую ему форму. Можно говорить об особом «Иоанновском» ритме. Оно выражается в однообразии синтаксического построения – сказуемое, по большей части, стоит перед подлежащим (ср., напр., 1:32, 36; 2:2), писатель избегает сложных периодов и соединяет предложения по способу сочинения (ср., напр., 1и слл.). Ритмическое звучание достигается и многочисленными повторениями (ср., напр., 1:15, 27, 30 или 1:29, 36). Нередко, на протяжении довольно значительных отрывков Евангелия, отдельные мысли связаны друг с другом как звенья одной нерасторжимой цепи (ср., напр., 1:7–11; 10:25–30). Кроме того, Иоанн часто прибегает к обычному в библейской поэзии (ср., напр., весь пс. 50) параллелизму – по большей части – отрицательному (ср. особенно 8:12, 14, 15, 23, 35, 38). Но «Иоанновский» ритм достигается не только этими внешними средствами. По сравнению с первыми тремя Евангелиями, в Ин. поражает отсутствие поступательного движения. Его главное содержание составляют большие

речи отвлеченного догматического содержания, и те немногие притчи, которые Иоанн приводит – например о дворе овчем в гл. 10 (стт. 1 и слл.), или о лозе в Прощальной Беседе (15и слл.), – отличаются от синоптических притч этим же отсутствием движения. Они дают как бы моментальный разрез: нечто постоянно существующее или неизменно повторяющееся. Они совсем непохожи на притчи синоптиков, часто представляющие собою настоящие маленькие рассказы увлекательного содержания (ср. напр., [Лк. 10:30–37](#), или 15:11–32). Один из исследователей недавнего времени сравнил синоптиков с быстро текущею рекою, а Ин. – с морем, которое мерно колышется в своих берегах. Еще одна особенность поражает читателя Ин. Она касается, в равной мере, и фактов и речей. В Ин. многое остается неясным. Догматические беседы Ин. построены по одному плану: слова Иисуса вызывают недоумение, требующее разъяснения (ср., напр., 3:3–4). Господь его дает (там же, стт. 5–8), но у собеседника – и у читателей – возникают новые вопросы (там же, стт. 9–10), до конца не разрешимые. Это же касается и истории. В гл. 5 Господь исцеляет больного в Овчей купели в Иерусалиме. К Иерусалиму относится и его большая догматическая речь в ответ на обвинения Иудеев. Между тем, гл. 6 начинается с переправы Господа на другую сторону моря Галилейского (ст. 1). О том, что Иисус из Иерусалима возвратился в Галилею, Евангелист не сказал ни слова. В гл. 12, после Торжественного Входа, Еллины, пришедшие на праздник, выражают желание видеть Иисуса. Об этом желании Филипп и Андрей доводят до Его сведения (ср. стт. 20–22). Но мы остаемся в неизвестности, была ли сказана речь 12и слл., последняя перед народом, в присутствии Эллинов или в их отсутствии. Неясности в речах и пропуски в истории говорят об одном: благовестие Христово не может быть выражено немощным человеческим словом. Непередаваемое словом передается гармониею звуков. Отсюда – ритм.

Соответствие между формою и содержанием наблюдается в Ин. еще и в том, что исторические факты получают в нем значение символов. Между фактами и речами устанавливается теснейшая внутренняя связь. Иногда повествование о фактах дает символическую иллюстрацию учения, уже преподанного. Так, заочное исцеление сына Капернаумского царедворца по вере отца (4:46–54) иллюстрирует учение первых догматических бесед Ин.: с Никодимом (3и слл.) и с Самарянкою (4и слл.), об Иисусе, как источнике жизни для верующих в Него. Но чаще наблюдается обратное соотношение. Исторический факт представляет собой исходную точку, от которой отправляется последующее учение. Это касается и исцеления

больного в Овчей Купели (5и слл.) и насыщения пяти тысяч в пустыне (6и слл.), от которого отпроявляется учение о хлебе животном (8 и слл.), и символического акта омовения ног (13и слл.), представляющего собою исходную точку Прощальной Беседы (13и слл.). Некоторые факты имеют в своем символическом значении двоякую обращенность: к предыдущему и к последующему. Так, Воскрешение Лазаря (гл. 11) иллюстрирует учение ранних речей Ин. о жизни, которую дает Иисус, и которая достигает своей полноты в эсхатологическом свершении, но, в еще большей мере, оно обращено к последующему, предвещая Страсти Христовы и прообразуя Его Воскресение, как начало общего Воскресения. Символическое толкование событий Евангельской истории нисколько не умаляет их исторической достоверности и не приписывает Евангелисту мыслей, которых он не имел. Для него самого в фактах истории раскрывался высший духовный смысл. Из построения Евангелия можно заключить, что к этому пониманию его привел Господь. Но в научном изучении Ин. это соотношение фактов и учения относится к общему вопросу о форме Евангелия.

На Иоанновской концепции Евангельской истории нам приходилось останавливаться, поскольку воспроизведение событий земного служения Христова и изложение Его учения требуют согласования синоптиков и Ин. В настоящей связи мы должны, не возвращаясь к частностям, показать те основания, на которых покоится построение Ин., и дать, в общих чертах, его план. Вышеуказанное соотношение формы и содержания делает разрешение этой задачи настоятельно необходимым для понимания учения Ин.

Первое – и пока еще общее – наблюдение заключается в том, что через Ин. проходит противоположение света и тьмы. Мы его наблюдаем уже в прологе (ср. 1:5). Оно неизменно возвращается в последующих речах (ср. 3:19–21; 8 и др.). Общественное служение Христово есть служение в свете дня (ср. 9:4–5, 11:9–10 в контексте, 12:35–36). Приближение Страстей в Ин. обозначается, как близкое наступление ночи. Поэтому, краткое указание *и была ночь* в 13 является одной из главных вех в построении Ин. Замечательно, что и Мария Магдалина приходит к пустому гробу еще во тьме (20:1). В Ин. не только Страсти, но и Воскресение происходят ночью. Тем самым, Евангельская история в построении Иоанна разделяется на две главные части: служение днем и служение ночью.

Но история в собственном смысле слова начинается в Ин. только с 2:23. Предшествующее представляет собой введение, распадающееся, в свою очередь, на две части. Первая – Пролог (1:1–18) – говорит о Слове,

Его Божественном Бытии, Его отношении к Богу и к миру и о Его воплощении. Постепенно суживая и уточняя свою мысль, Иоанн полагает на воплощении Слова (ср. ст. 14) главное ударение. Отрывок 1:19–2 представляет собою вторую часть Введения, дальше развивающую мысли Пролога. Евангелист берет в ракурсе всю Евангельскую историю от свидетельства Предтечи до очищения храма накануне Страстей и показывает, что Воплощенное Слово есть обетованный Мессия (отрицательно, эта мысль выражена в 1:19–27, положительно – в 1:37–51). Как Агнец Божий (1:29, 36), Он неизбежно идет путем Страстей. Эта мысль, прямо не высказанная, подтверждается символическими чудами в Кане Галилейской (2:1–11) и словом о разрушении храма в толковании Евангелиста (2:19–22). Смысл Его служения есть Крещение Духом Святым (1:33). Мы видели, что это общеевангельское свидетельство развивает неясное, хотя и повторное, указание Пролога (1:14, 17).

Как уже было сказано, История в собственном смысле начинается с 2:23. Пасха 2: 23 есть некая первая Пасха земного служения Христа Спасителя. Как таковую, ее надо отличать от Пасхи Страстей 2:13, которая была Его последнею Пасхой. В том отрывке Евангельской истории, который начинается в 2и кончается гл. 6, действие происходит то в Иудее, то в Галилее, а в гл. 4 – в Самарии. Но, при всем разнообразии содержания, этот большой отрывок объединен одною общою мыслью. Не останавливаясь на частностях, можно сказать, что эта общая мысль есть мысль об Иисусе, как начале жизни для верующих в Него. Она слышится уже в беседе с Никодимом (ср. 3и слл.), в свидетельстве Предтечи (3:36), в беседе с Самарянкою (ср. 4:10, 14 и др.). В Иерусалимской беседе, после исцеления больного, она объясняется той связью, которую Иисус, как Сын Божий, имеет с Отцом. Эта связь и получает выражение в даровании жизни (5:19–21, 26 и др.). С новою силой эти же мысли повторяются в беседе о хлебе животном (ср. 6:27, 29, 32–35, 39–40 и др.). Но, мало того, что Иисус есть начало жизни для верующих в Него, и что Его животворящая сила основана на Его единении с Отцом. В первой же беседе, с Никодимом, наследование Царства Божия ставится в зависимость от действия Св. Духа (3и слл.). Это же, хотя и другими словами, Иисус говорит и Самарянке (4и слл.) и в беседе о Хлебе Животном (6:63), где эта мысль находит свое место в учении о Евхаристии. Принятие в пищу Тела и Крови Сына Человеческого, являющееся, как исполнение веры, условием жизни вечной и воскресения в последний день (ср. 6:51, 53–54 и параллелизм стт. 26–47 и 48–58), ставится в зависимость от действия Св. Духа. Но принятие в пищу Плоти и Крови Сына Человеческого

предполагает Его Страсти. Неудивительно, поэтому, что мысль о Кресте слышится уже в беседе с Никодимом (ср. 3:14), а исцеление больного в Овчей купели приводит к обострению (ср. 3:2; 4:1–3) конфликта: Иудеи принимают решение убить Иисуса. (5:18)⁵³.

Конфликту и посвящен следующий отрывок (глл. 7–8). Господь в Иерусалиме на празднике Кущей (ср. 7:2, 10, 14, 37). Память о чуде в Овчей купели и о решении Иудеев убить Иисуса еще жива в Иерусалиме (ср. 7:23, 25). Отрывок кончается покушением на убийство (8:59). Сам Господь повторно останавливается на мысли о Своем скором отшествии (ср. 7:33–36; 8:21–22). Догматическая мысль отрывка – существенная в плане Ин. – есть мысль о противополжении Иисуса и грешного мира. Она заостряется до противополжения Бога, как Отца Иисусова, и диавола, как отца Иудеев (ср. 8:37–47). Но это противополжение не имеет характера дуализма онтологического, поскольку рабы греха будут освобождены Сыном (8:34–36). Господь предвидит Свое вознесение на крест и знает, что оно приведет к познанию Его миром (8:28). Вскрывая в словах Иисуса о потоках воды живой учение о Св. Духе, Евангелист ставит дарование Духа в зависимость от прославления Иисуса (7:37–39). Прославление Иисуса совершается, по учению Ин., в Страстях и через Страсти. Комментарий 7предваряет учение Прощальной Беседы.

Следующий отрывок (глл. 9–10) тоже относится к Иерусалиму и представляет собой прямое продолжение предыдущего. Он начинается исцеления слепорожденного (9 и слл.). Чудо ведет к выявлению конфликта (ст. 16, ср. ст. 22), исцеленный исповедует свою веру в Иисуса (стт. 35–38). Вместе с Иисусом, он противостоит фарисеям. Сущность нового союза Иисус раскрывает в притче о дворе овчем (10и слл.). Не употребляя термина «церковь», он говорит о Церкви и представляет ее, как единое стадо Доброго Пастыря, в которое войдут овцы и не сего двора (10:16). В основании Церкви лежит жертвенный подвиг Пастыря-Сына, пребывающего в единении любви с Отцом (стт. 17–18). В стаде Церкви верующие приобщаются к взаимному познанию Отца и Сына (стт. 14–15). На свидетельство Иисуса о Его богосыновнем достоинстве Иудеи отвечают новым покушением на убийство (стт. 31 и слл.). В плане Ин. противополжение единого стада Доброго Пастыря греховному союзу фарисеев возвращает нас к тому противополжению Иисуса и мира, Бога и диавола, которое было темою глл. 7 и 8. Иисус говорит о Своем жертвенном подвиге (ср. 10:18), а учащающиеся покушения (ср. 10:31–39, а также 9:4–5) заставляют думать о близости Страстей. Отрывок кончается удалением Иисуса на другой берег Иордана, где прежде крестил Иоанн

(10:40–42). В плане Иоанна это указание должно быть понимаемо, как возвращение к исходной точке. Служению Иисуса перед народом, по существу, пришел конец.

Фактически, оно еще продолжается в гл. 11 и 12, поскольку описываемые в них события еще происходят в свете дня. Но в плане Ин. эти две главы представляют собой переход от первой части ко второй: они вводят читателя в преддверие ночи. Главная тема отрывка – Воскрешения Лазаря (гл. 11). Оно побуждает Синедрион принять решение устранить Иисуса (11:47–53). В гл. 12 Лазарь участвует в Вифанской вечере (стт. 1 и слл.). Воскрешением Лазаря объясняется Торжественный Вход (стт. 17–18), а злоумышление первосвященников распространяется и на Лазаря (стт. 9–11). Символический смысл Воскрешения Лазаря был указан выше. Иллюстрируя учение, уже преподавшееся, оно прообразует Воскресение Христово, как начало общего воскресения. К Страстям и Воскресению устремлены и отдельные эпизоды гл. 12, связанные и не связанные с воскрешением Лазаря. Это касается и Вифанского помазания (стт. 1 и слл.) и Торжественного Входа (стт. 12 и слл.), и последней речи Иисуса перед народом (стт. 23–36): ее основная тема есть полнота жизни, утверждаемой чрез смерть (ср. стт. 23–24). Служение Иисуса в свете дня кончается в ст. 36. Его речь в стт. 44–50, вне времени и пространства, представляет собою резюме Его учения словами Его ранних речей. Но еще раньше Иисуса Евангелист подводит итоги Его служения во свете дня (стт. 37–43). Цитата из пророка Исаии (ст. 40), должна показать, что ослепление народа входило в промыслительный план Божий⁵⁴. Трудность этой мысли устраняется словом Самого Иисуса в Его последней речи перед народом: Он знает, что Своим вознесением на Крест Он всех привлечет к Себе (ст. 32). Это слово показывает, что временное ослепление Израиля не означает его конечного отвержения.

С гл. 13 начинается вторая часть Ин. Последняя вечеря Иисуса с учениками совершается уже ночью (ср. 13:30). В контексте Ин. (ср. 3:13; би др.), вводные слова гл. 13 (стт. 1–3) позволяют понимать переход Иисуса «от мира сего к Отцу», как Его восхождение. Из дальнейшего будет ясно, что восхождение не ограничивается Страстями, но продолжается и в Воскресении. Повествование о Последней Вечере начинается с рассказа об омовении ног (13 и слл.). Как было в свое время указано (ср. ч. I, История Евангельская), отдельные подробности омовения ног позволяют понимать этот акт, как символическое приобщение учеников к Страстям Иисуса, но Господь выводит из него и практический урок любви. Урок любви оттеняется присутствием предателя (стт. 21 и слл., ср. раннейшие намеки

стт. 10–11, 18–19 и указание Евангелиста в ст. 2). Предатель – вне союза любви, и указание его Возлюбленному (стт. 23–26) заостряет контраст предателя и учеников, как контраст предателя и ученика, которого любил Иисус. В своем двояком значении приобщения к Страстям и урока любви, омовение ног является символическою исходной точкой для Прощальной Беседы (13:31–16), которая начинается по выходе Иуды (ср. стт. 30–31), иначе говоря, происходит в кругу людей, объединенных союзом любви. Содержание Прощальной Беседы было изложено выше. Тогда же было показано, что главное ударение Прощальной Беседы, в которой Господь старается осмыслить разлуку и научить учеников любви, сосредоточено на обетовании Духа Утешителя. Это обетование, подразумевающееся в первых же словах Прощальной Беседы (13:31–32), повторяется четыре раза (14:15–17, 26; 15:26–27; 16:7–15). Ниспослание Утешителя обусловлено отшествием Иисуса (16:7) и знаменует Его возвращение. Как это было уже ясно Св. [Кириллу Александрийскому](#) в Древней Церкви, скорое возвращение Иисуса, о котором Он говорит в 14:18–25 и 16:16–28, не может быть понимаемо, в контексте Прощальной Беседы, иначе, как возвращение Его во Св. Духе. Мысли Прощальной Беседы продолжают в молитвенном обращении Сына к Отцу (гл. 17). Содержание Первосвященнической молитвы было тоже изложено выше. Иисус, Первосвященник и Жертва, посвящает Себя на служение жертвенное и к этому служению приобщает учеников (ср. стт. 17–19). Мы уже видели, что в упоминании истины (стр. 17 и 19) надо подразумевать действие Св. Духа. Главная мысль Первосвященнической молитвы сосредоточена на учениках. Но Господь думает и о расширении их круга (ст. 20 и сл.), может быть, до пределов мира. Как посвящение на жертву, Первосвященническая молитва, тесно связанная с Прощальной Беседою, представляет собою, в плане Ин., переход к повествованию о Страстях в собственном смысле этого слова.

Строго говоря, богословская терминология Ин. не позволяет нам противопоставлять Страсти (гл. 19–19) и Воскресение (гл. 20–21). Представляя собою, как и у синоптиков, единый спасительный акт, Страсти и Воскресенье объединяются в Ин. и одним обобщающим термином «восхождение». О неизбежности понимать переход Иисуса к Отцу, как Его восхождение, было сказано выше. Самый термин «восхождение» дан в словах Воскресшего к Марии Магдалине (20:17). Его употребление позволяет озаглавить отрывок 18:1–20:18, включающий Страсти Христовы и Его Воскресение: «Восхождение Иисуса к Отцу». Этот отрывок содержит фактическое повествование о Страстях, об

учениках у пустого гроба и о явлении Господа Марии Магдалине. Как уже было отмечено, Мария Магдалина приходит ко гробу «еще сущей тьме» (20:1). Позволительно думать, что и явление ей Господа (стт. 11–17) имело место до наступления рассвета. Возбращая ей прикосновение, Господь мотивирует свое запрещение тем, что Он еще не восшел к Отцу: не восшел, но восходит (ст. 17). Эти слова заставляют понимать Восхождение, как процесс, начинающийся в Страстях и продолжающийся в Воскресении.

Последующие явления Господа ученикам имеют место по Восхождению. Неизбежность этого толкования вытекает из того обстоятельства, что Господь Сам призывает к прикосновению Фому (20:27), а, может быть, при первом явлении, и остальных Апостолов: указание ст. 20 не исключает прикосновения. Но даже в том случае, если бы речь была только о видении, нельзя забывать, что видение, как и прикосновение, относятся к области чувственного опыта. Отсюда вытекает, что препятствие, не допускавшее прикосновения Марии Магдалины, было уже устранено, когда Господь явился ученикам. Его Восхождение уже совершилось. Отрывок 20:19–31 составляет одно целое. Это доказывается параллелизмом, иногда буквальным, который наблюдается между повествованиями о двух явлениях в стт. 19–23 и 26–29 (ср. стт. 19 и 26 в греческом подлиннике). Ударение лежит на первом явлении. В контексте Ин. его нельзя понимать иначе, как исполнение обетования Прощальной Беседы о ниспослании Утешителя⁵⁵. Не останавливаясь на подробностях, надо отметить, что, в согласии с обетованием Прощальной Беседы, дарование Духа совпадает с возвращением Господа. Иисус возвращается во Св. Духе. Повествование о явлении Господа Фоме (стт. 24–31) должно доказать, что Явившийся ученикам был, действительно, Господь. И вера, которую исповедует Фома (ст. 28), и которая облекается в догматическую формулу ст. 31, есть общая вера учеников. Поэтому распространенное в науке понимание стт. 30–31, как заключения Евангелия, должно быть признано неправильным. Эти два стиха теснейшим образом связаны с явлением Господа Фоме. Тем не менее, отрывок 20:19–31 в целом, действительно, представляет собою вершину Ин. Обещанное в Прощальной Беседе, явление Св. Духа, с которым связано и возвращение Иисуса, должно быть понимаемо, как достижение цели, поставленной Иоанном в первых же стихах его «духовного Евангелия».

Гл. 21 есть эпилог Ин. В науке ее очень часто считают позднейшим прибавлением, сделанным, может быть, даже рукою другого автора. Это

мнение должно быть решительно отвергнуто. Мало того, что на гл. 21 лежит несомненная печать Иоанновского духа. Можно указать целый ряд подробностей, например, в диалоге Господа с Петром (стт. 15 и сл.), которые заставляют думать, что Иоанн, составляя Евангелие, имел намерение закончить его эпилогом гл. 21. Значение эпилога в повествовательном произведении заключается в ответе на вопрос, как сложилась дальнейшая жизнь действующих лиц. Эту же задачу преследовал и составитель Четвертого Евангелия. Повествуя о явлении Господа тем ученикам, которые чаще других упоминались на страницах Евангелия, он показывает, что все они, в своей седемьерице символизируя полноту Церкви, пребыли в общении с Господом. В контексте Евангелия, это общение нельзя понимать иначе, как общение во Св. Духе. Именно сошествие Св. Духа, в котором совершилось и возвращение Иисуса, делает возможным и пастырское служение Апостолов, и их последование за Господом в смерть и в славу, и пребывание Возлюбленного, и его свидетельство в Евангелии.

Это общее знакомство с основными линиями Ин. не исчерпывает всего богатства его содержания, которое выражается, между прочим, в том, что и деление Евангелия на основные части может быть понимаемо по-разному. Но и предложенное деление дает исходные точки для выводов. Мы видели, что исторические факты получают в Ин. символическое толкование. Но можно ли сказать, что Иоанн равнодушен к истории, как таковой? Вторая половина Введения (1:19–2:22), дальше раскрывающая мысли Пролога, показала нам, что Воплощенное Слово идет в Своем земном служении путем Страстей. Ударение на Страстях наблюдается на протяжении всего Ин. Можно сказать, что в Ин. оно даже сильнее, чем в Лк. Догматическое осмысление Страстей проходит через всю книгу, начиная от намека на Крест в беседе с Никодимом (ср. 3:14) до понимания Страстей, как Славы, в единстве спасительного акта Восхождения, которым обусловлено ниспослание Св. Духа и возвращение в Духе Христа. Но Иоанн не ограничивается тем, что сосредоточивает свое внимание на догматическом осмыслении Страстей. Он старается ответить на вопрос: как дело дошло до Страстей? Только интересом к этому вопросу – по существу, историческому – можно объяснить то внимание, которое в Ин. уделяется служению Христову в Иерусалиме. Христос принял смерть в Иерусалиме. Развитие отношений в Иерусалиме и должно показать, что привело к Страстям. Настороженность слышится уже тогда, когда член Синедриона Никодим не решается придти к Иисусу иначе, как под покровом ночи (3:1–2). Чрезмерное внимание фарисеев заставляет Господа

перейти из Иудеи в Галилею (4:1–3). И покушение на Его жизнь после исцеления больного в Овчей Купели (5: 18) остается памятным Иерусалимлянам и тогда, когда Он приходит в столицу на праздник Кущей (ср. 7:25). Преимущественный интерес к Иерусалимским событиям показывает, что история представляла для Иоанна и самостоятельный (а не только символический!) интерес. Это подтверждается тою историческою точностью, которую мы часто наблюдаем в Ин. Для примера достаточно сослаться на ту роль, которая в истории Страстей приписывается Анне (ср. 18 и слл.). Должность Первосвященника в это время занимал Каиафа (ср. там же и др.). Анна был в отставке. Но, как глава большой первосвященнической семьи, он в течение долгих лет был фактическим руководителем Иудейской теократии. Это значение Анны было известно Евангелисту, и он его отмечает. Можно привести и другие примеры. Заслуживает внимания, что для построения хронологии земного служения Христова Ин. дает больше исходных точек, чем «историческое» Лк. Историческое значение Ин. получает все большее и большее признание со стороны либеральных ученых. И тем не менее, высказанное нами суждение остается в силе: исторические факты интересуют Иоанна преимущественно, как символы. Его главное ударение – все-таки, не на истории, а на учении.

На учении мы и должны остановиться. Из предложенного обозрения содержания Ин. вытекает не только особое, внимание к учению о Св. Духе, но и то место, которое это учение занимает в богословской системе Иоанна. Для понимания системы Иоанна надо отправляться от противоположения Бога и мира. Символически оно выражается, как противоположение света и тьмы, и проходит через всю книгу. Со всей ясностью контраст показан в гл. 7 и 8. Но там же показано, что дуализм Ин. не есть дуализм онтологический. Освобождение Сыном рабов греха (8:34–36) раскрывается в учении Прощальной Беседы, как приобщение учеников в союзе любви к ипостасному единению Отца и Сына (гл. 15, ср. ч. I, История Евангельская). В догматическом Ин. и любовь раскрывается не столько со стороны ее деятельного выявления, сколько со стороны ее догматической сущности. Единение Отца и Сына есть единение любви. Приобщение к единению Отца и Сына в союзе любви надо понимать, как обожение. Мыслимое в жизни здешней, оно должно быть поставлено, как имманентный аспект обожения, рядом с его эсхатологическим аспектом в Апк. Оно-то и осуществляется действием Св. Духа в Церкви. Учение о Церкви занимает в Ин. совершенно особое место. Дух Святой пребывает в Церкви, и с пребыванием Духа связано присутствие Христа. Если, в

контексте Ин., явления Воскресшего ученикам естественно понимать, как явления по Вознесении, общение учеников с Воскресшим Господом не ограничивается сорока днями от Пасхи до Вознесения. Воскресение есть делящаяся реальность. Нам приходилось указывать, что учение о Церкви, как Теле Христовом, наблюдается и в Ин., и что в Иоанновском учении о Св. Духе оно получает догматическое основание. Церковь есть тот союз любви, в котором ученики Христовы приобщаются к единению Отца и Сына. Как единое Стадо Доброго Пастыря (ср. 10:16), этот союз отличается универсальной полнотой. Мы имели случай отметить, что седемьрица учеников в гл. 21 символизирует Церковь. Но символика Церкви раскрывается, как два образа служения. Первый есть пастырство: путь Петра, а в лице Петра и всех других. Пастырь идет за Христом путем Его страстей, и в смерти прославляет Бога (стт. 15–19). Сказанное Петру относится ко всем, потому что к пастырству призваны все апостолы, и троекратное вопрошение трижды отрекшегося Петра есть восстановление его в его апостольском достоинстве. Второй образ есть образ ученика, которого любил Иисус. Если путь Петра есть общий путь апостолов, то путь Возлюбленного – единственный. Опровергая распространившуюся среди учеников молву, «что ученик тот не умрет», Евангелист не говорит, что общечеловеческого пути не избежать и ему. Он просто повторяет загадочное слово Христово (ст. 23, ср. ст. 22). О Возлюбленном ученике нельзя сказать, что он не умрет, и нельзя сказать, что он умрет. Он – на грани. И на грани он свидетельствует (ст. 24), так же точно, как и Тайнозритель Апк. По заповеди Прощальной Беседы (15:26–27), свидетельство возлагается на учеников во Св. Духе. Ученики во Св. Духе – это Церковь. В Ин. ученик, которого любил Иисус, есть живой символ Церкви. Можно думать, что великий Ефесский старец им, действительно, был для своих современников, подобно тому, как – конечно по-иному – им был и Петр для Иерусалимских Иудеохристиан. Екклесиологическая символика слышится и в Иоанновском повествовании об усыновлении Возлюбленного ученика Пресвятой Богородице (19:25–27).

Мы поставили Иоанновское учение о приобщении к полноте Божественной жизни в Церкви рядом с эсхатологической концепцией обожения в Апк. Эти две концепции друг друга не исключают. Как мы в свое время отметили, Дух Святой понимается, как фактор эсхатологического свершения и в Четвертом Евангелии (ср. 16:13) и в Апк., и за отдельными эсхатологическими намеками Евангелия мы имеем достаточные основания подразумевать эсхатологическое учение Апк. во всей его конкретности. Тем не менее, надо признать, что учение Ин. имеет,

особенно по сопоставлению с Апк., ясно выраженное имманентное ударение. Это вытекает не только из той общей характеристики Иоанновской еклисиологии, которая была только что предложена, но и из терминологии Ин., в Ин. термин «Царство Божие», с которым связываются эсхатологические ассоциации, употребляется только дважды. Правда, эти оба раза (3:3–5) относятся к началу беседы с Никодимом, первой догматической беседы Ин. Тем самым, все учение Ин. вводится, как учение о Царстве. Но замечательно, что в этой же беседе термин «Царство Божие» заменяется его синонимом «жизнь вечная» (ср. 3:15), а дальше и просто словом «жизнь» (ср. 6:53, 8 и др.). «Жизнь» есть то же Царство. В понятии «жизни» можно мыслить и эсхатологическую полноту. Но отвлеченный термин лучше отвечает отрешенности Ин. и точнее передает его имманентное ударение (ср. ко всему ч. I, История Евангельская).

Особого внимания требует вопрос об объеме спасения. Стяжание жизни вечной по вере в Воплощенного Сына Божия (ср. 3:16) можно понимать и как изъятие спасаемых из мира. Но уже в следующем стихе (3:17) спасение мира понимается, как цель посланничества Сына Божия. У читателя создается впечатление, что речь идет о мире в целом, а не об отдельных людях, изымаемых из мира. И если пребывание в доме раба есть пребывание случайное и, как таковое, временное (ср. 8:34–35), не означает ли это, что Сын освободит всех рабов (ср. ст. 36)? Трудно доказать и ту мысль, которую древние вычитывали в [Ин. 12:32](#), будто привлечение ко Христу чрез вознесение Его на крест относится к коллективам, а не к индивидуумам. Господь сказал: «всех», и ничто не препятствует буквальному пониманию этих слов. В 8Он связывает, тоже с вознесением Своим на крест, познание Его враждебными Ему Иудеями. В Новом Завете в *познании* слышится мысль о существенном единении познающего субъекта с познаваемым объектом. Если познание Христа есть единение со Христом, то в этом познании уже заключено спасение. О познании мира снова говорится в 14и 17:23. В первом случае объект познания – любовь Сына к Отцу, во втором случае – Божественное посланничество Сына и любовь Отца к Нему и к ученикам. В другом месте Первосвященнической молитвы (17:21) Господь видит цель привлечения новых учеников в том, чтобы мир уверовал в Его посланничество Отцом. Мы уже ставили вопрос, не думал ли Господь о расширении круга учеников до пределов мира. Ведь и свидетельство миру (15:26–27) и даже обличение мира (16:8–11) не может иметь чисто отрицательного значения. И какая глубокая любовь к миру (ср. 3:16) слышится в радости матери тому, что родился человек в мир (16:21). Возможно, что мысль о спасении

мира чрез Церковь подразумевается в 13:20. Это слово Христово прерывает предупреждение о предателе, присутствие которого среди учеников оттеняет мысль о союзе учеников, как союзе любви. Этот союз есть Церковь. Не думал ли Господь о расширении Церкви за счет мира до полного поглощения Церковью мира? Внимательное чтение Ин. оставляет впечатление, что мысль о спасении мира во всей полноте его членов была дорога Иоанну. Но он никогда не полагает на ней ударение, и даже не договаривает ее до конца. И это молчание, может быть, тоже не случайно. Оно – в духе Ин., вызывающего вопросы и оставляющего их без окончательного ответа.

Три Послания апостола Иоанна

Как уже было указано, три послания ап. Иоанна представляют собою иерархическую лестницу. Учение 1 Ин. прилагается во 2 Ин. к нуждам одной из окормляемых Апостолом Церквей, а 3 Ин. обращено к предстоятелю этой Церкви. При делении Новозаветных посланий на послания и письма, малые Иоанновские послания обычно относят к письмам. Этим они отличаются от других соборных «посланий». Что же касается 1 Ин., то оно вовсе не имеет эпистолярного характера. В нем не указаны ни отправитель, ни адресаты. Оно иногда понимается, как богословский трактат, сопровождавший распространение Четвертого Евангелия, или, наоборот, получивший в Четвертом Евангелии историко-догматическое раскрытие. Даже самое поверхностное чтение убеждает нас в чрезвычайной близости – и по форме и по содержанию, – которая существует между двумя памятниками.

Анализ 1 Ин. представляет почти непреодолимые трудности. 1 Ин. можно заучить наизусть, но пересказать его, строго говоря, невозможно. Послание состоит из отдельных афоризмов, часто необычайной глубины, соединение которых представляет собою, может быть, наиболее совершенный пример Иоанновской «цепи». Всякое деление 1 Ин. на его составные части должно быть признано условным. Послание отмечено несомненным развитием его основных мыслей, но провести в нем четкие грани представляется невозможным. Нижеследующее деление 1 Ин. тоже отнюдь не притязает на значение последнего слова по вопросу о его построении. Оно является столь же условным, как и все остальные, и не исключает других.

Первою частью послания можно считать отрывок 1:1 – 2:14, имеющий

значение вводное. Апостол начинает с свидетельства о Боговоплощении (1:1–3а). Ссылаясь на собственный опыт, он говорит о явлении в Боговоплощении вечной жизни. Термин «Слово жизни» (1:1) надо понимать в смысле ипостасного Слова пролога Ин., так же точно, как и Слово Божие Апк. 19:13. Цель послания – общение читателей с Апостолом, который сам пребывает в общении с Отцом и Сыном (1:3б). Условие богообщения есть хождение в свете, которое противопоставляется греху (1:4–7). В борьбе с грехом Апостол различает две стороны: очищение греха, уже совершённого, и избегание новых грехов. Первое достигается искупительным подвигом Христа (ср. 1:7), как Ходатая перед Отцом (2:1–2). Именование Иисуса Христа Ходатаем делает понятным, почему Дух Истины в [Ин. 14:16](#) именуется ἄλλος παράκλητος. В русском переводе Нового Завета παράκλητος переводится «Утешитель» в Прощальной Беседе и: «Ходатай» в [1Ин. 2:1](#). Иоанн употребляет одно слово. На западе нередко предпочитают общий в обоих случаях перевод: «Защитник». Как бы то ни было, ясно следующее: как *иной* Параклит, Дух Святой не тождествен с Сыном Божиим. Он есть другое Божественное Лицо. Но Его служение теснейшим образом связано с служением Сына Божия. Эта связь и выражается в употреблении тождественного термина. Вторая сторона борьбы с грехом есть избегание греха. Эта цель достигается соблюдением заповедей Божиих, которые сосредоточены в любви (2:3–10). Двукратное обращение к детям в стт. 12–14⁵⁶, сначала в формах настоящего времени – пишу, а затем – в формах аориста – я написал, должно подчеркнуть важность сказанного и сообщает единство всему отрывку 1:1–2:14, как первой, вводной, части послания. Апостол называет читателей «детьми», во-первых, как отец: (одного корня рождать, дети), во-вторых, потому, что они нуждаются в научении *отроки*. Но среди детей он различает две возрастные группы: более зрелых, которых он называет отцами, и менее зрелых, которых он называет юношами.

Пять стихов 2:15–19 звучат предостережением против мира. В мире, противопоставляемом Богу (ст. 15) господствует тройкая похоть: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская (ст. 16). И мир проходит. Присутствие антихристов, вышедших из среды верующих, доказывает наступление последнего времени (стт. 17–19). Как известно, термин «антихрист» встречается только в Иоанновских посланиях (ср. еще ст. 22, 4:3, [2Ин. 7](#)). В это слово употребляется дважды. В первый раз, в единственном числе, хотя и без члена, оно имеет значение имени собственного, и предполагает понятие, хорошо известное читателям. Во второй раз, во множественном числе, оно относится к современникам

Иоанна, выражающим дух Антихриста. В стт. 17–19 мы чувствуем ту же напряженность эсхатологического ожидания, которую мы уловили в Апк. Присутствие антихристов, хотя бы и не одного, а многих, говорит о близости последних сроков.

Верующие противостоят миру в обладании «помазанием от Святого» (ст. 20). Это – общая тема стт. 20–28. Помазание снова упоминается в ст. 27, и притом, дважды. Не может быть никакого сомнения в том, что «помазанием от Святого» ап. Иоанн обозначал дар Св. Духа. Верующим в Церкви дар Св. Духа преподается в таинстве миропомазания. В древности он преподавался чрез возложение рук. Поэтому и в 1 Ин. «помазание» надо понимать как приточный образ, который к форме таинства отношения не имеет. Но, по существу, учение о благодатном даре Св. Духа, о котором говорит Апостол в 2:20–28, несомненно, лежит в основании таинства миропомазания. О даре Св. Духа Иоанн говорит и в других местах Первого послания: в 3: 9 он его называет «семенем» Божиим. В 4 он говорит о даровании Духа, не прибегая ни к каким образам. В системе Иоанновского богословия обладание «помазанием от Святого» должно быть поставлено в связь с пришествием Духа Утешителя (ср. [Ин. 20:19–23](#)), во исполнение обетования Прощальной Беседы, и с пребыванием Его в Церкви. Дар Св. Духа несет с собой положительное учение о Сыне, противопоставляемое лжеучению анархистов. Из стт. 22–23 вытекает, что это лжеучение состояло в отрицании мессианства Иисуса и Его богосыновнего достоинства. С положительным учением связано для верующих пребывание во Христе (ср. стт. 24–28) и жизнь вечная (ст. 25). По мысли Иоанна, это положительное учение есть достояние всех верующих. В ст. 20 русский перевод «знаете всё» восходит к другим рукописям. Лучшие имеют не *всё*, а *все*: «вы все обладаете знанием». Знание дается «помазанием». Очевидно, христианское помазание, в отличие от ветхозаветного помазания священников и царей, распространяется на всех. Мы узнаем мысли Апк. (ср. 1и др.), которые восходят, через 1 Петр., к богословию Евр. Но учение 1 Ин., как и учение Четвертого Евангелия, имеет имманентное ударение. Помазание и связанное с ним знание уже являются достоянием верующих. Больше того, каждый верующий, как обладатель познания, есть помазанник. Апостол думает об обожении верующих, и это обожение, «христотворение», есть дело Св. Духа. Св. Дух и здесь являет Христа.

Мысль о христианской жизни, как пребывании во Христе, намеченная в стт. 24 и 28, развивается в 2:29–5:12. Начало богоуподобления есть рождение от Бога (2:29–3:3). Богоуподобление есть предел. Как к конечной

цели (ср. ст. 2), к нему ведет путь волевого усилия (ср. ст. 3). Рождение от Бога получает выражение в христианской праведности (3:4–24), которая сосредоточивается в деятельной любви, и в познании Бога (4:1–5:12). Христианская праведность предполагает некоторую объективную норму добра (3:4, 7). Ее осуществление и делается возможным благодаря рождению от Бога и пребыванию Его семени, т. е., опять-таки, дара Св. Духа, в рожденном от Бога (13:9). Объективная норма добра оттеняется, по контрасту, указанием на диавола (ср. ст. 8, 10), а в ст. 12-на Каина. Эта объективная норма дана в заповеди любви (ср. ст. 10 и сл.). На явлении любви делом и лежит усиленное ударение в ст. 16 и сл. В 3 слышится отзвук обетования [Ин. 16:23–24](#). Это неудивительно, поскольку обетование Прощальной Беседы относится к возвращению Иисуса во Св. Духе, а в основании христианской праведности лежит семя Божие (3:9), которое мы отождествили с даром Св. Духа. Но заповедь Божия предполагает и веру во имя Сына Божия (ст. 23), и мы уже сказали, что тема следующего значительного отрывка (4:1–5:12) есть познание Бога. Отрывок начинается с призыва испытывать духов (4:1–6, ср. 3:24). Критерий, по которому отличается Дух Божий от Духа антихристов, есть признание Боговоплощения. Очевидно, еретики, отрицавшие мессианство Иисуса, умаляли силу Боговоплощения. Мы имели случай отметить, что Керинф разделял Христа и человека Иисуса. Отрицание Боговоплощения имеет это же значение. Оно подчеркнуто со всею силою в древнем разночтении ст. 3: *разделяет*, вместо *не исповедует*. Положительно, познание Бога осуществляется в любви (4:7–10). Начало любви есть любовь Божия к нам, та любовь, которая получила свое выражение в служении Сына Божия. Любовь к Богу неизбежно связана с любовью к брату (ср. ст. 21), и на любви к брату Апостол полагает главное ударение. Любовь есть выражение существа Божия (ср. ст. 16). Поэтому она неотделима от истинной веры (5:1, 5, ср. 3и 4в контексте), сама есть предмет веры (4:16) и восполняет недоступность Бога (4:12, 15–16). Точное содержание веры дано в 5:6–8. В этом отрывке не все восходит к Иоанну. Ст. 7б – 8а (в русском переводе от слов «на небе» до слов «на земле» включительно), несомненно, не принадлежат к первоначальному тексту 1 Ин. Они попали в наш текст Нового Завета только потому, что в основании первых печатных изданий греческого текста новозаветных книг были положены поздние рукописи. В греческих рукописях Нового Завета ранее 15-го в. эти слова не встречаются. Они впервые стали известны на Западе: у латинских писателей (с конца 4 в.) и в латинских рукописях Нового Завета (с 8 в.). Они понятны, как толкование – вдумчивым читателем – учения 1 Ин.

Учение послания, действительно, от начала до конца, говорит о тайне Св. Троицы, но догматическая формула 5:7б-8а составителю послания не принадлежит, и цитировать ее в катехизисах, как свидетельство Писания, нельзя. На ст. 6 мы уже останавливались. Его полемическое острие направлено против ереси Керинфа. Ударение в вере лежит на Боговоплощении и Искуплении. Представление о Духе, как о свидетеле, выражает одну из основных мыслей Иоанновского богословия, с которой мы уже встречались и в Первом послании: Дух являет Христа. Удостоверение веры есть жизнь вечная в Сыне Божиим (стт. 9–12). В предложенном анализе послания, мы определили отрывок 3:4–24, как учение о христианской праведности, т. е. подчеркнули его практическое ударение, а отрывок 4:1–5 заглавили: познание Бога, выдвинув, таким образом, его умозрительное содержание. Условность нашего деления 1 Ин., может быть, нигде не проступает с такой очевидностью, как в этом противополжении. Не замечательно ли, что заповедь Божия, обращенная, как таковая, к человеческой воле, требует от человека веры во имя Сына Божия (3:23), а познание Бога осуществляется в любви к брату? Этими наблюдениями доказывается не только условность нашего, – а думается, и всякого – деления 1 Ин., но и неразделимость в Иоанновском богословии стороны умозрительной и стороны деятельной.

Отрывок 5:13–21 можно понимать, как заключение послания. Как и в [Ин. 20:30–31](#), вера в Сына Божия есть начало жизни вечной (ст. 13). В стт. 14–17 читатели поощряются к молитве, в частности, и о брате, согрешающем грехом не к смерти. При этом, надо заметить, что определение «греха к смерти» не дается, и ничто в словах Иоанна не заставляет относить к этой категории те иди иные конкретные грехи. Многие толкователи считают, что «смертным грехом» в контексте послания должно быть отступничество. Точнее говоря, всякий грех может быть смертным, поскольку он выражается в сознательном противополжении воли человеческой воле Божией. Надо еще заметить, что в словах Иоанна, поощряющих к молитве о брате, согрешающем грехом не к смерти, нет прямого запрещения молиться о людях, повинных в смертных грехах. В стт. 18–20 напоминаются основные мысли послания, в частности, противополжение Бога и мира, и конкретное предостережение ст. 21, на котором, точно на полуслове, обрывается послание, звучит символическим выражением этого же контраста. Для Ин. языческие идолы были как бы материализацией господствовавшего в мире духа.

2 Ин. написано к ἐκλεκτῇ κυρίᾳ (ст. 1). Каждое из этих двух слов

можно понимать и как имя собственное и как имя нарицательное. Последнее представляется более естественным, и русский перевод: «избранной госпоже», отвечает обычному пониманию этих слов. Равным образом, в «избранной госпоже» естественно видеть не лицо физическое, а коллектив. Ее толкование в смысле одной из Асийских Церквей является общераспространенным. Если 3 Ин. написано к ее предстоятелю, небезынтересно отметить, что в «Апостольских Постановлениях» (7:46) Гайй называется епископом Пергамским. Конечно, это позднее свидетельство может и не быть исторически достоверным. 2 Ин. начинается с обращения (стт. 1–3), в котором Апостол подчеркивает свою любовь. Истина, как основание любви, заставляет думать, в Иоанновском богословии, о действовании Св. Духа. Стт. 4–11 содержат наставления. Апостол начинает с заповеди любви (стт. 4–6) и переходит к предостережению против обольстителей и антихристов (стт. 7–11). Из стт. 10–11 вытекает, что речь идет о странствующих миссионерах, которые могли быть и распространителями лжеучения. Как и в 1 Ин., признак, по которому определяется антихрист, есть отрицание Боговоплощения. 2 Ин. показывает, что в той местной Церкви, к которой обращался Апостол, были налицо опасности, вызвавшие составление Первого Послания. 2 Ин. есть приложение наставлений 1 Ин. к потребностям одной из Асийских Церквей, которые он окормлял своим апостольским служением. 2 Ин. кончается заключением стт. 12–13. Для полноты радости, Апостол выражает пожелание личного общения и посылает «избранной госпоже» привет от «детей сестры ее избранной», надо думать, от членов другой Асийской Церкви, может быть, Ефесской, – среди которых он находится, составляя послание.

3 Ин. обращено к «возлюбленному Гаию», которого старец любит по истине (ст. 1). В Новом Завете известны три Гаия в числе сотрудников ап. Павла: Гайй Македонянин ([Деян. 19:29](#)), Гайй Дервянин ([Деян. 20:4](#)) и Гайй Коринфянин ([1Кор. 1:14](#); ср. [Римл. 16:13](#)). Для отождествления одного из этих Гаиев, в конце пятидесятих годов с Гаием [3Ин. 1](#), около 100 г., мы не имеем никаких данных. Имя «Гаий» было одно из самых употребительных. Радуюсь той верности истине, которую проявляет Гаий, старец молится о его преуспейнии (стт. 2–4). В стт. 5–12 он говорит о приеме «странствующих братьев» (ст. 5 в тексте лучших рукописей). Очевидно, и здесь, как и в 2 Ин., Апостол думает о странствующих миссионерах, но уже не о еретиках, а о служителях Божиих. Из сопоставления стт. 5–8 со стт. 9–11 можно сделать вывод, что они были посланы Иоанном. На странствующих миссионерах, которые

поддерживали связь между Церквями, мы в свое время (ср. стр. 181), останавливались. Иоанн вменяет Гаию в особую заслугу ту любовь, которую он к ним проявляет. Он оценивает ее, как служение (буквально – содействие) истине (Св. Духу? ст. 8). Но Иоанну препятствует Диотреф. Он не признает авторитета Иоанна и чинит препятствия странствующим миссионерам. Иоанн предостерегает против него Гаия (стт. 9–11). В ст. 9 он ссылается на письмо, отправленное им Церкви. Эту ссылку естественно понимать, как ссылку на 2 Ин. Из контекста вытекает, что Диотреф не хотел считаться и с этим посланием. В Димитрии, которого Апостол рекомендует Гаию (ст. 12), позволительно видеть тоже странствующего миссионера и подателя послания. Заключение 3 Ин. в стт. 13–15 параллельно заключению 2 Ин., с тем только различием, что Церковь не упоминается, а привет посылается от друзей и друзьям.

Из 3 Ин. вытекает власть Иоанна, которую он защищает против тех, кто ее отрицает. Но внимание современных ученых привлекла к себе личность Диотрефа. В конце XIX века в науке было высказано мнение, что Диотреф есть представитель монархического епископата, возникающего на месте прежнего патриархально-миссионерского строя. Это мнение подкреплялось ссылкой на 2 Ин., в котором одна из Церквей того круга, на который распространялось влияние Иоанна, именуется «госпожою», а равно и тем фактом, что послания св. [Игнатия Богоносца](#) свидетельствуют о самостоятельности отдельных Церквей. Однако, нельзя не отметить, что в предании, сохранившемся у древних писателей, Иоанн не противопоставляется епископам, а, наоборот, представляется окруженным епископами и действующим сообща с епископами. В сопоставлении с 2 Ин., в Диотрефе естественно видеть одного из тех оболстителей, против которых Иоанн предостерегает «избранную госпожу». Диотреф – носитель духа Антихриста. Его борьба с влиянием Иоанна означает попытку ереси пустить корни в Церкви. При таком понимании, 3 Ин. является, действительно, прямым продолжением 2 Ин. И поскольку Иоанн противится проискам Диотрефа, 3 Ин., вместо того, чтобы говорить о возникновении монархического епископата, как некоего новообразования в Церкви, – сильным словом утверждает апостольское основание Церковной иерархии.

Влияние Ефесского центра

Влияние Ефесского центра, которое доказывается в конце Третьего

Периода Истории Апостольского Века последними писаниями ап. Павла, а в начале Четвертого Периода – посланиями ап. Петра и Иуды, проявилось по исходе Апостольского Века в том, что возникшие в Ефесе Иоанновские писания получили распространение во всем христианском мире. Особое влияние малоазийское богословие имело на Западе. В течение всего II века долина Роны и, в частности, Лион поддерживали теснейшую связь с Ефесскою Церковью. Живым выразителем Ефесского церковного предания на Западе был Священномученик Иринеи, епископ Лионский. Слушавший в детстве Иоаннова ученика Поликарпа, он был третий от Иоанна. Этим и объясняется та исключительная ценность, которую имеет для нас его свидетельство о Иоанне.

Но Иоанновское предание оставалось живо в Церкви и в свидетельстве Иоанновских писаний. Последнее слово Нового Завета, они не могли быть и не были последним словом Откровения. Не могли быть потому, что Дух Святой пребывает в Церкви, и в жизни Церкви, в ее духовном опыте, Божественное Откровение продолжается. Не были потому, что Иоанновские писания не только дают ответы, но, в еще большей мере, ставят вопросы, которые ждут ответа. На них и отвечает Церковь, водимая Духом.

Свидетельство Иоанновских писаний есть и свидетельство о Церкви. Церковь есть союз любви, который, в единении с Отцом и Сыном, причастен любви Божественной. В Церкви пребывает во Св. Духе Христос. Принадлежность к Церкви есть – уже теперь – приобщение к Божественной жизни. Но полнота Церкви – в славе будущего века, и к этой полноте ее ведет тот же Дух, являя Христа во Славе.

В Иоанновских писаниях живым символом Церкви стоит ученик, которого любил Иисус – он же Тайнозритель Апк. На своем пути, совершенно единственном, на грани жизни и смерти, нынешнего бытия и иного бытия, он являет Христа во Св. Духе и Славу будущего века за семью печатями запечатанной книги.

Сокращения

1. Мф. – Евангелие от Матфея
2. Мк. – Евангелие от Марка
3. Лк. – Евангелие от Луки
4. Ин. – Евангелие от Иоанна
5. Деян. – Книга Деяний Св. Апостолов
6. Римл. – Послание к Римлянам
7. 1 Кор. – Первое послание к Коринфянам
8. 2 Кор. – Второе послание к Коринфянам
9. Гал. – Послание к Галатам
10. Ефес. – Послание к Ефесянам
11. Филипп. – Послание к Филиппийцам
12. Кол. – Послание к Колоссянам
13. 1 Фесс. – Первое послание к Фессалоникийцам
14. 2 Фесс. – Второе послание к Фессалоникийцам
15. 1 Тим. – Первое послание к Тимофею
16. 2 Тим. – Второе послание к Тимофею
17. Тит. – Послание к Титу
18. Филим. – Послание к Филимону
19. Евр. – Послание к Евреям
20. Иак. – Послание Иакова
21. 1 Петр. – Первое послание Петра
22. 2 Петр. – Второе послание Петра
23. 1 Ин. – Первое послание Иоанна
24. 2 Ин. – Второе послание Иоанна
25. 3 Ин. – Третье послание Иоанна
26. Иуд. – Послание Иуды
27. Апк. – Апокалипсис

Примечания

Предлагаемое понимание не совпадает с тем, которое было изложено нами в актовой речи «Евангелисты как историки» («Православная Мысль», вып. I, 1928). Но его обоснование в нашу задачу сейчас не входит.

Ср. иеромонах Лев (Жиллэ). Иисус Назарянин по данным истории. Париж 1934, стр. 78. Эту же возможность допускает С. А. Жебелев (Христос-Плотник. «Христианский Восток», изд. Российской Академии Наук, т. VI, вып. III, Петроград 1922, стр. 303–314), отмечающий, однако, понимание тектон в смысле плотника, уже у христианских писателей II века. Правда, Жебелев подвергает сомнению историческую достоверность самого предания об Иисусе, как тектоне и готов видеть в нем преломление в народном сознании слова Иисуса о разрушении и восстановлении храма ([Мк 14:57–58](#) и паралл.), но для обоснования этого мнения он не располагает никакими положительными данными.

Предлагаемое согласование Мф. и Лк. не есть единственно возможное. Так, св. Иоанн Златоуст и его продолжатели думали, что звезда явилась волхвам до Рождества Христа, и что к моменту Рождества они были уже в Иудее.

В русском переводе восполненное подлежащее «Иоанн» не отвечает контексту. Подразумеваемое подлежащее – Иисус.

О плане Ин. см. ниже, в истории Апостольского века.

В русском переводе несовершенный вид «приходивший» позволяет думать о повторных посещениях

Известная в науке попытка исключить указание на праздник Пасхи и в бопирается на недостаточные текстуальные данные.

Если лучшие тексты Мк. 1 имеют: «Евангелие Божие», а не «Евангелие Царствия Божия» (русский перевод), то содержание Евангелия Божия, как Евангелия Царствия Божия, с несомненностью вытекает из следующего (15) стиха и подтверждается такими указаниями, как [Лк.4: 43](#) и [Мф. 4:17, 23](#) (9:35).

В Мф. Царство Божие называется Царством небесным (3:2, 4:17, 5 и т. д.). Термин «Царство Божие» встречается в Мф., как исключение (напр., 19:24, ср. наше разночтение 6:33, где лучшие рукописи не имеют при Царстве никакого определения). Это различие – чисто терминологическое. Оно связано с иудейским характером Мф., о котором речь будет ниже. В после пленную эпоху неизреченность священной тетраграммы (в обычном условном произношении: Иегова, в научном, тоже небесспорном: Ягве), которую обозначалось имя собственное Бога Израилева, повела к замене ее описательными наименованиями, к числу которых принадлежало и слово «небо». «Царство Небесное» есть не что иное, как транскрипция Царства Божия в духе после пленного иудейства.

«Эсхатология» (от греческого слова последний) есть учение о «последних сроках», о грядущем явлении Господа Иисуса Христа во славе, о конце нынешнего века и о начале будущего века.

Ср., напр., иеромонах Лев (Жиллэ), ук. соч., стр. 87 слл.

В русском переводе Лк. 9 молва, дошедшая до Ирода, ограничивается служением Господа. Но восполненное курсивом «Иисус» не отвечает ни греческому подлиннику, ни контексту отрывка. Контекст говорит о служении Двенадцати, и греческое слово значит: все происходящее.

Мое проставлено только в позднейших рукописях, надо думать, для пояснения. Смысл остается неизменным.

Ст. 21, отсутствующий в лучших рукописях, по всей вероятности, не принадлежал к первоначальному тексту Мф.

Текст [Лк. 9:54–56](#) дошел до нас в нескольких разночтениях. Лучшие рукописи не имеют 54в (ссылку на Илию) и 55в – 56а (слова Господа), Мысль отрывка остается неизменною, и на топографические выводы форма текста не имеет влияния.

Как уже было указано, форме текста [Ин. 6:4](#) без упоминания Пасхи не может быть дано предпочтение перед нашею формою по всей совокупности объективных данных.

В русском переводе слова ст. 22: «и обратившись к ученикам сказал», представляют худшую форму текста и подлежат исключению. Противоположение начинается с ст. 23. Ублажение стт. 23–24 относится к одним ученикам. Из противоположения вытекает, что слова Христовы в стт. 18–22, обращенные к ученикам, были слышаны не одними учениками.

В двух последних случаях присутствие народа вытекает из указаний 12и 16

Лучшие рукописи имеют в 10при определение.

Ст. 26, по всей вероятности, не принадлежит к первоначальному тексту Mk.

Мы берем притчу о двух сыновьях в том виде, какой она имеет в нашем тексте Нового Завета. Разночтения, представленные в некоторых древних рукописях, позволяют думать, что, в первоначальной форме текста, нарушил обещание старший сын, тогда как младший сначала отказался, а затем исполнил волю Отца.

Речь Иисуса в [Ин. 12:44–50](#), вне пространства и времени, надо понимать, как принадлежащее Евангелисту резюме, словами Иисуса, всего Его учения перед народом

Русский перевод [Ин. 12:6](#): «... носил, что туда опускали», не есть единственно возможный. Словоупотребление греческого языка позволяет переводить не «носил», а «крал».

В Мф. (26:33–35) и Мк. (14:29–31) предсказание отречения Петра поставлено позже: уже по выходе Иисуса и учеников на гору Елеонскую.

Глагол в ст. 27, естественно переводить как повелительное наклонение. Этим устраняется необходимость в неточном переводе будущим временем («будете свидетельствовать»), который предлагается в русском синодальном издании. Славянский перевод изъявительным наклонением не соответствует фактическому положению вещей. В час Страстей ученики были в изнеможении и были далеки от того, чтобы свидетельствовать о Христе.

С текстом Лк. 24 связана, критическая проблема. Возможно, что слова и возносился на небо, отсутствующие в некоторых древних рукописях не принадлежат к первоначальному тексту Лк. Но и в таком случае мы должны были бы понимать их, как правильное толкование древними читателями Евангелия предыдущих слов отделился от них, применительно к вознесению. Это толкование вполне отвечает общей концепции евангельской истории в Лк., где Θ понимается, как предельная точка земного служения Христова.

Во второй половине 1930 годов была сделана интересная попытка доказать существование в начале Апостольского века второго христианского центра в Галилее. Соображения, приводимые в ее защиту, заслуживают самого серьезного внимания, однако, и они не выводят нас за пределы остроумной, но далеко еще не проверенной гипотезы.

Русское слово «шум» в ст. 6 есть перевод греческого слова φωνή (слав.: «глас»), тогда, как в ст. 2 этим же словом «шум» переведено греческое слово ἦχος. Вполне допустимо, что φωνή обозначает не звук, а молву.

Это зависит от пунктуации [Деян. 22:3](#). По всей вероятности, запятую надо ставить не после слова «Гамалиила», а после слов «в сем городе». В таком случае, «воспитанный в сем городе», т. е. Иерусалиме, было бы отлично от уроков Гамалиила и относилось бы к детским годам Апостола.

В либеральной науке одно время было очень распространено убеждение, что это предсказание не могло не исполниться и на Иоанне. В подтверждение этого мнения приводились некоторые византийские тексты и данные древних мартирологов и месяцесловов. В настоящее время это мнение оставлено. Совершенно несомненно, что Иоанн не мог быть убит одновременно с Иаковым. Этот факт был бы отмечен Дееписателем, который знал Иакова, как «брата Иоаннова» (ст. 2). О том, чтобы Иоанн был убит иудеями в позднейшую эпоху, мы не имеем достоверных свидетельств. Упомянутые свидетельства византийских писателей стоят совершенно особняком и противоречат единогласному преданию древних о том, что Иоанн достиг преклонного возраста и почил мирною смертью. Предсказание Христово исполнилось и на Иоанне, но его страдания, о которых говорят те же древние, не стоили ему жизни.

Ареопаг в [Деян. 17](#) естественно понимать в географическом смысле «холма Ареса». Несмотря на обращение [Дионисия Ареопагита](#) (ст. 34), т. е. члена Ареопага, в смысле Верховного Суда, беседа ап. Павла на Ареопаге не имеет характера судебного разбирательства.

Рассказ о суде. Галлиона представляет интерес еще и потому, что даст точку опоры для хронологии истории Апостольского Века. Имя Юния Галлиона, упоминаемое в Дельфийской надписи Клавдия, позволило современным исследователям отнести пребывание Павла в Коринфе, ко времени от половины 51 до конца 52 года нашей эры.

Нельзя не отметить, однако, что в местном предании Испанской Церкви не сохранилось памяти о благовестии ап. Павла в Испании. Апостолом Испании считается Иаков Зеведеев (Santiago). Но предание это позднее и доверия не заслуживает. Как известно, ап. Иаков Зеведеев приял мученическую смерть не позже 44 г. нашей эры (ср. [Деян. 12: 1–2](#)), когда еще не было речи о систематической миссии среди язычников.

Русский перевод Деян. 21 не отличается необходимой точностью.

Отдельные члены апостольской дванадцятницы, может быть, оставались связанными с Иерусалимом до конца шестидесятих годов. Это вытекает из повествования Евсевия (И. Ц. III. 5. 3), а также из факта составления Мф. Как будет в свое время показано, мы имеем достаточные основания считать его написанным ап. Матфеем в Иерусалиме в шестидесятые годы.

Лучшие рукописи имеют для вас.

А равно и в послании к Филиппийцам. В личном послании к Филимону Павел называет себя тоже не апостолом, а только узником Иисуса Христа, но Тимофея называет братом.

Русский перевод «наступает» неправильно передает греческий Perfectum, который значит: наступил, или настал.

Разделение Новозаветных писаний на главы было сделано только в XIII веке, и часто неудачно. В 1 Кор. первый стих гл. 11 относится к предыдущему отрывку.

В русском синодальном переводе словами «бремена» (6:2), «бремя» (6:5) переданы не один, а два греческих термина ст. 5.

Русский синодальный перевод «потому что (восполнено курсивом, как подразумевающееся) в нем» должен быть отвергнут, как произвольно соединяющий обе возможности.

Русский перевод «из Лаодикии» – буквальный и в своей буквальности неправильный. Правильный перевод был бы «Лаодикийское» (послание), что значило бы в контексте: «послание, отправленное в Лаодикию»

Рядом с этими двумя местами надо было бы поставить и 5:12, если бы наша форма текста («...в которой вы стоите», букв.: утвердились: заслуживала предпочтение. Но лучшие рукописи имеют повелительное наклонение стойте, и слова Апостола звучат не столько ссылкой, сколько призывом.

Слова «от единства веры», стоящие в русском переводе в скобках, должны быть исключены. Они отсутствуют в греческом подлиннике и представляют собою толкование переводчика.

Слова отсутствуют в некоторых древних рукописях. Поставленный в науке вопрос о принадлежности их к первоначальному тексту Мк. в настоящее время разрешается большинством исследователей в положительном смысле.

Церковь почитает Луку в лике «Семидесяти Апостолов», память которых совершается 4 января. Но эти Семьдесят не допускают отождествления с теми, о которых идет речь в [Лк. 10](#). В список «Семидесяти Апостолов» вошли все члены Церкви, упоминаемые по именам в Новом Завете, в том числе и обращенные Павлом Филимон (ср. [Филим. 19](#)), Онисим (ср. [Филим. 10](#)) и др.

В русском переводе Кол. 4 слово «оба» не, отвечает подлиннику и, как таковое, должно быть исключено.

В параллельной форме текста, имеющей за себя некоторый перевес объективных данных, вместо именительного падежа благоволение, стоит родительный падеж, сообщающий ангельской песни форму двучлена. Но внутренние данные позволяют защищать и нашу форму текста.

Это вытекает из слова, которое стоит в некоторых древних рукописях ст. 41 (русский перевод: первый). Если Андрей первый призвал своего брата Симона, значит, он мог это сделать и не первый. Но в составе апостолов было только две пары братьев: Петр и Андрей, Иаков и Иоанн.

В некоторых рукописях (и в русском синодальном переводе) за предсказанием голода следует и предсказание мора. Если оно было и в первоначальном тексте Мф., параллелизм получается полный. Мор, несомненно, предсказан в [Лк. 21:11](#), но эта часть эсхатологической речи Лк. относится не к последним временам, а к событиям иудейской истории.

В греческом подлиннике: именное сказуемое имеет при себе член. Это доказывает совпадение объемов подлежащего и сказуемого. По учению ап. Иоанна, Истиною, в полном смысле этого слова, может называться только Св. Дух.

Из колена Иосифова (ст. 8) выделено колено Манассинно (ст. 6), а колено Даново вовсе опущено: не потому ли, что, как думал уже Ириней, из него должен был произойти Антихрист?

В лучших рукописях Ин. эта мысль в ст. 16 еще отсутствует.

Точный смысл греческого подлинника Ин. правильно передан в славянском переводе и искажен в русском переводе синодального издания.

При таком понимании представляется неотвратимым толковать отрывок [Ин. 20:19–23](#), как Иоанновское свидетельство о Пятидесятнице. Будучи неизбежным в контексте Ин., это толкование оказывается, при ближайшем рассмотрении, вполне совместимым и с повествованием [Деян. 2](#). Однако, доказательство этого положения вывело бы нас за пределы нашей ближайшей задачи.

В изданиях русского перевода Нового Завета к ст. 13 относится и первая фраза ст. 14. Это, вероятно, объясняется тем, что русский перевод восходит к худшей форме текста, имеющей в ст. 13б настоящее время пишу, вместо правильного аориста я написал.