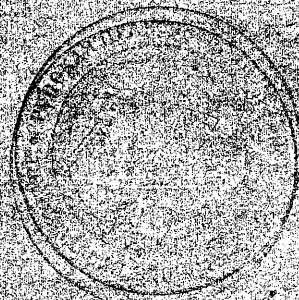


В. В. ЧЕТЫРКИНЪ.

АПОКАЛИПСИСЪ
св. Апостола Іоанна Богослова.

ИСАГОГИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНИЕ.



БИБЛИОТЕКА

ПЕТРОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМІИ

№ 57885

7055

ПЕТРОГРАДЪ.
Типографія М. Меркушева. Невскій пр.
1916.

БИБЛИОТЕКА

Московской

Православной Духовной
Академии

Инв. № 51885

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Писанія св. Апостола Іоанна Богослова представляют совершенно особое явление въ ряду другихъ книгъ новозавѣтной священной письменности. Его Евангеліе не похоже на другія Евангелія; его Апокалипсисъ является несравненною книгой. Они своимъ разнообразнымъ содержаніемъ вѣрно отражаютъ характеръ ихъ писателя. Тихій созерцатель, — Іоаннъ въ глубинахъ своего богато одареннаго духа таилъ великія силы. По виду покойный, скромный, — онъ однако отличался неудержимой пылкостью. Никто изъ учениковъ Господа не былъ такъ способенъ къ орлиному взлету въ высь, какъ Іоаннъ. Горячо любящій своего Божественнаго Учителя, — это воплощеніе жизни и свѣта, — онъ всеподающимъ гнѣвомъ пламенѣлъ къ тому, что упорно коснѣетъ во мракѣ, ко всему омертвѣвшему, не подающему надежды на оживленіе. И эту послѣднюю сторону Іоанновскаго духа собственно и отражаетъ Апокалипсисъ.

Апокалипсисъ, — это писаніе удивительной силы и красоты, — является зеркаломъ души Іоанна, полной дѣйствительной любви, — любви мощной, ненавидящей зло со всѣмъ жаромъ. Онъ — отраженіе сильной этической природы и совсѣмъ не имѣетъ элементовъ религиозно-моральнаго расслабленія, симптомомъ котораго въ сферѣ моральнаго отношенія къ людямъ часто бы-

ваетъ сантиментальность, вмѣсто дѣйствительной любви. Писатель Апокалипсиса представляется намъ не практикомъ жизни, не такою натурой, которая носить въ себѣ черты религіознаго реформатора, — нѣтъ! Это — человѣкъ необычайно глубокій. Его стихія — тихое созерцаніе, внутреннее скопленіе силъ. Но зато, когда затронуты чувствительныя струны такого человѣка, — у него обнаруживаются необыкновенное богатство духа и великая, неудержимая сила чувства. И вотъ изъ книги новозавѣтнаго пророчества мы видимъ, какъ у Апокалиптика чувство переливается черезъ край. Оно съ великою силой волнуетъ его душу, стремится какъ можно рельефнѣе выразиться въ языкѣ, что иногда вышнимъ образомъ проявляется въ нагроможденіи многихъ дополненій. Но вдругъ приходится наблюдать, какъ впечатлѣніе у него смѣняется впечатлѣніемъ, мысль быстро слѣдуетъ за мыслью, и писатель не успѣваетъ даже надлежащимъ образомъ все выразить: онъ то прерываетъ рѣчь, то пропускаетъ субъектъ. Иногда приходится наблюдать и противоположное явленіе: рѣчь льется тихо, покойно.

Дѣйствительно полна глубокаго содержанія и поэтической красоты послѣдняя книга нашего новозавѣтнаго канона. Возьмемъ ли мы посланія къ семи церквамъ, насъ поразитъ здѣсь удивительная экспрессія, мощь, которыми обусловливается особенная красота рѣчи. Достаточно обратить вниманіе хотя бы на слѣдующія слова: «знаю твои дѣла (—рѣчь идетъ объ ангелѣ Лаодикійской церкви—) ты ни холоденъ, ни горячъ; о, если бы ты былъ холоденъ или горячъ! Но какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то извергну тебя изъ устъ Моихъ. Ибо ты говоришь: я богатъ, разбогатѣлъ и ни въ чемъ не имѣю нужды; а не знаешь, что ты несчастенъ, и жалокъ, и нищъ, и слѣпъ, и нагъ» (III, 15—17). «Кого Я люблю, тѣхъ обличаю

и наказываю. Итакъ будь ревностенъ и покаяйся» (III, 19).

Если взять видѣнія, начинающіяся съ IV главы, то здѣсь встрѣтятся богатство и разнообразіе картинъ. Спокойное описаніе престола Божія и всей небесной обстановки, описаніе появленія Агнца смѣняются открытіемъ печатей и казнями, постигающими враждебный Богу міръ и т. д. Иногда эти картины получаютъ нѣсколько мрачный, зловѣщій колоритъ, но отъ этого не только не теряютъ, а скорѣе выигрываютъ въ своей красотѣ. Вообще всякій, читавшій Апокалипсисъ не разъ и съ великимъ вниманіемъ, не можетъ не любить эту книгу. Особенно же нужно сказать это о такомъ читателѣ, который ищетъ здѣсь утоленія своей жажды видѣть святой городъ — новый Иерусалимъ, сходящій съ неба отъ Бога; ищетъ разгадки жизни здѣсь на землѣ, гдѣ христіанство является мученичествомъ.

Что касается нашего изслѣдованія объ Апокалипсисѣ, то мы имѣли въ виду предложить здѣсь опытъ цѣлостнаго историко-критическаго обозрѣнія книги во всѣхъ главнѣйшихъ, основныхъ вопросахъ. Эта задача является весьма сложной и трудной для выполненія, въ виду современнаго положенія вопроса объ Апокалипсисѣ. Дѣло въ томъ, что эта книга нашего канона заподозривается, во первыхъ, не только со стороны своего апостольскаго, но и христіанскаго происхожденія. Она просто-на-просто ставится въ одинъ рядъ съ иудейскими апокалипсисами и въ настоящемъ своемъ видѣ иногда считается христіанскою редакціей основнаго иудейскаго произведенія. Въ послѣднее время, — далѣе, — кромѣ традиціонно-иудейскаго, вошло въ моду религіозно-историческое толкованіе Апокалипсиса св. Іоанна, — толкованіе, ставящее вопросъ о происхожденіи апокалипсическихъ образовъ изъ мнѳологическихъ представленій древнихъ языческихъ религій востока.

Второй вопрос, возникающий в связи с научным изучением Апокалипсиса, есть вопрос о его единстве. За последние тридцать слишком лет в этой области царит большое оживление, и нам приходится иметь дело с целым рядом разнообразнейших теорий, отрицающих единство книги новозаветного пророчества.

Этим определялись уже две части нашего исследования. Естественно, что нам необходимо было предпослать изучению истории вопроса о положении Апокалипсиса в новозаветном каноне. Вывод же из этого изучения, в связи с достигнутым взглядом на происхождение и состав писания, побудил нас заключить исследование специальным отделом о писателе Апокалипсиса.

Сообразно с этим, наше исследование распадается на четыре отдела:

Отдел I. Апокалипсис в новозаветном каноне.

Отдел II. О происхождении Апокалипсиса.

Отдел III. О составе Апокалипсиса.

Отдел IV. О писателе Апокалипсиса.

Такое расположение разнообразных научных материалов, касающихся Апокалипсиса, кажется нам наиболее удобным. Правда, в этом случае придется говорить иногда об одном и том же предмете в различных местах. Так, специально о XII главе Апокалипсиса идет речь в двух местах во втором и однажды в третьем отделе, равно как с теологией Апокалипсиса имеют дело и второй и четвертый отделы. Но это обстоятельство не могло побудить нас к выработке иного плана, так как если в предлагаемом исследовании иногда и говорится о соприкосновенных предметах в разных отделах, то основание для разсуждения во всяком случае вездѣ различное, материалы разсматриваются

с совершенно различных точек зрения. Задача нашего исследования — критическая, и расположение материала определяется в нем теми вопросами, которые ставят относительно Апокалипсиса критика.

Что касается частных, то во втором отделе, прежде всего, идет речь о религиозно-историческом изъяснении Апокалипсиса, при чем для того, чтобы ввести читателя в эту область, изложению взглядов, касающихся специально Апокалипсиса, предпосылаются общия замечания о религиозно-исторической гипотезе. В этом же отделе, во второй его части, дано и изложение учения иудейской апокалиптики в главных пунктах и изложение соответствующих пунктов учения новозаветного Апокалипсиса. Основанием для выбора материалов в данном случае служило исключительно стремление сопоставить иудейския псевдоэпиграфическия писания с книгой христианского пророчества в их главных пунктах. Думаем, что все это не будет излишним, так как и иудейская апокалиптика с кругом ее понятий должна занять внимание исследователя новозаветного Апокалипсиса, в виду постановки вопроса о происхождении последнего. Здесь, конечно, могут сделаться возражения по поводу того, что, излагая учение Апокалипсиса, мы предполагаем его единство, между тем как гипотезы иудейского его происхождения это единство отрицают: повидимому, нужно было с указанного отрицания и начинать. Но мы совершенно не считаем возможным излагать отдел о происхождении и единстве Апокалипсиса совместно, между тем как при раздельном изложении, с чего бы ни начали, другую сторону вопроса придется оставить в тени. При том, в виду характера изучения во втором отделе теологии Апокалипсиса, изложение ее является там вполне законным и при нашем предположении единства книги.

Вѣдь, мы не оставили въ сторонѣ тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ изслѣдователи находятъ иудейскій элементъ Апокалипсиса, но дали имъ надлежащее объясненіе. Кромѣ того, самая возможность представить ученіе Апокалипсиса въ систематическомъ видѣ, безъ констатирования противорѣчащихъ другъ другу элементовъ, располагаетъ къ признанію его единства, и такимъ образомъ, изложеніе ученія служить въ изслѣдованіи естественнымъ дополненіемъ и переходомъ къ вопросу о единствѣ книги.

Въ третьемъ отдѣлѣ мы не считали возможнымъ ограничиться критикою отрицательныхъ гипотезъ, но предлагаемъ эту критику съ точки зрѣнія положительнаго взгляда на составъ Апокалипсиса.

Такъ какъ, далѣе, вопросъ о писателѣ Апокалипсиса является очень сложнымъ, потому что преданіемъ приписываются Апостолу Іоанну такіа различныя по содержанію и языку писанія, какъ, съ одной стороны, Апокалипсисъ и, съ другой, — 4 Евангеліе съ посланіями, — мы выдѣлили его въ особый, четвертый, отдѣлъ, отнесши обслѣдованіе патристической традиціи къ первому. Въ четвертомъ отдѣлѣ у насъ и идетъ рѣчь о самосвидѣтельствѣ Апокалипсиса о писателѣ, даются біографическія свѣдѣнія объ Апостолѣ Іоаннѣ и разбирается вопросъ объ отношеніи столь различныхъ его писаній со стороны ихъ содержанія и языка. И здѣсь мы не упустили изъ виду критической задачи своего труда, подбирая матеріалъ лишь только для того, чтобы придти къ тому или иному выводу по вопросу: могли ли отъ одного и того же писателя произойти всѣ приписываемыя Іоанну книги новозавѣтнаго канона?

Объ Апокалипсисѣ и по другимъ затронутымъ въ настоящемъ изслѣдованіи вопросамъ существуетъ очень большая литература. Изъ этой массы въ качествѣ

источниковъ и пособій намъ служили слѣдующія книги и статьи:

- Abbott E. A.*, *Johannine Vocabulary*, London 1905.
 — *Johannine Grammar*, London 1906.
Adeney, W. F. Prof., *The Theology of the New Testament*, London 1894.
Auberlen Ch. Aug., *Le prophète Daniel et l'apocalypse de saint Jean*, Lausanne—Paris 1880.
 ✓ *Баженковъ И. В.*, Характеристика четвертаго Евангелія со стороны содержанія и языка, Казань 1907.
Baldensperger W. Prof., *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. Erste Hälfte: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums. Dritte Auflage*, Strassburg 1903.
Baur Fr. Chr., Prof. *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864.
 — *Geschichte der christlichen Kirche. Erster Band*, Tübingen 1863.
Belser Joh., Prof., *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. B. 1901.
Bensly R. L., Prof. and *James M. R.*, *The fourth Book of Ezra*, Cambridge 1895 («Texts and Studies» by *A. Robinson* vol. III, 2).
Benson E. W., *The Apocalypse: an Introductory Study of the Revelation of St. John the Divine*, London 1900.
Beyschlag Willibald, Prof., *Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen* («Theologische Studien und Kritiken» 1888, S. 102—138).
 — *Neutestamentliche Theologie*, B. I—II, Halle 1891. 1892.
 • *Blasz Fr.*, Prof., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vierte Auflage*, Göttingen 1913.
Bleek Fr., Prof., *Vorlesungen über die Apokalypse*, Berlin 1862.
Böcklen E., *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, Göttingen 1902.
Bonnet J., *Eclaircissement de l'Apocalypse*, Fribourg 1908.
 • *Boussset W.*, Prof., *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen 1895.
 — *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*, Berlin 1903.
 — *Die Offenbarung Johannis*. Göttingen 1906 (Kritisch-exegetischer Kommentar über d. N. T. v. Meyer, 16 Abth, 6 Auflage).
 — *Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter. Zweite Auflage*, Berlin 1906.
 — *Textkritische Studien zum Neuen Testament*, Leipzig 1894. («Texte und Untersuchungen» B. IX, H. 4).
Bovon J., Prof., *L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse* («Revue de Théologie et de Philosophie» 1887, p. 329—362).
 — *Théologie du Nouveau Testament*, t. I—II, Lausanne 1893—1894.
Brückner A., *Der Sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältniss zum Christentum*, Tübingen 1908.

- Bruston C.*, Prof., Les origines de l'Apocalypse («Revue de Théologie et de Philosophie» 1888, p. 255—279).
- Bullinger E. W.*, Die Apokalypse oder der Tag des Herrn, Barmen 1904.
- Bungeroth H.*, Die Offenbarung Johannis erläutert unter dem Gesichtspunkte einer Theodicee, Leipzig 1907.
- Burkitt F. C.*, Prof., Jewish and Christian Apocalypses, London 1914.
- Calmes Th.*, L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique, Paris 1907.
- Chapman J.*, John the Presbyter and the Fourth Gospel, Oxford 1911.
- Charles R. H.*, The Apocalypse of Baruch, London 1896.
- The Assumption of Moses, London 1897.
- The Book of Enoch, Oxford 1893.
- A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity or Hebrew, Jewish and Christian Eschatology, London 1899.
- Chavannes H.*, Que penser de l'Apocalypse («Revue de Théologie et de Philosophie» 1907, p. 418—471).
- Clemen C.*, Prof., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Giessen 1909.
- Die Zahl des Tieres Apk. 13, 18 («Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 1901, S. 109—114).
- Corssen P.*, Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apokalypse (ibid. 1902, S. 238—242).
- Zur Verständigung über Apok. 13, 18 (ibid. 1903, S. 264—267).
- Die Entstehung der Zahl 666 (ibid. 1904, S. 86—88).
- Couard L.*, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apophryphen und Pseudepigraphen, Gütersloh 1907.
- Dalman G.*, Prof., Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Berlin 1888.
- Die Worte Jesu, B. I, Leipzig 1898.
- Dannemann C.*, Wer ist der Verfasser der Offenbarung Johannis? Hannover 1841.
- Deane W. I.*, Pseudepigrapha, Edinburgh 1891.
- ✓ *Деливъ Фридр.*, проф. Библия и Вавилонъ, Спб. 1906.
- Dieterich A.*, Abraxas, Leipzig 1891.
- Nekyia, Leipzig 1893.
- Dillmann A.*, Prof., Das Buch Henoch, Leipzig 1853.
- Ebrard I. H. A.*, Prof., Die Offenbarung Johannes, Königsberg 1853 (H. Olshausen, Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des N. Testaments, B. VII).
- Erbes K.*, Die Offenbarung Johannis, Gotha 1891.
- Ewald H.*, Prof., Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, Lipsiae 1828.
- Die johanneischen Schriften, B. II: Johannes' Apokalypse, Göttingen 1862.
- ✓ *Евдокилъ* (Мещерскій), іером. (нынѣ архієпископъ), Св. Апостолъ и Евангелистъ Иоаннъ Богословъ, Сергіевъ Посадъ 1898 (2 изд.—1912 г.).

- ✓ *Ждановъ А. А.*, доц., Откровение Господа о семи азійскихъ церквахъ. Опытъ изъясненія первыхъ трехъ главъ Апокалипсиса, Москва 1891.
- Farrar F. W.*, The Early Days of Christianity. Third Edition, Vol. II, London—Paris—New-York 1882.
- Faye E.*, Les apocalypses juives, Paris 1892.
- Feine P.*, Prof., Theologie des Neuen Testaments, Leipzig 1910.
- Fiebig P.*, Babel und das Neue Testament, Tübingen 1905.
- Die Offenbarung des Johannes und die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit, Gotha 1907.
- Der Menschensohn, Tübingen und Leipzig 1901.
- Franke A. H.*, Das Alte Testament bei Johannes, Göttingen 1885.
- Gebhardt H.*, Der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältniss zur Lehrbegriff des Evangeliums und der Episteln des Johannes, Gotha 1873.
- Geffcken I.*, Komposition und Entstehungszeit der Oraacula Sibyllina, Leipzig 1902 («Texte und Untersuchungen», N. F. VIII, 1).
- Gloag P. J.*, Introduction to the Johannine Writings, London 1891.
- Godet F.*, Prof., Bibelstudien. Zweiter Theil, Hannover 1878.
- Grass K. K.*, Privatdocent, Grundriss der Offenbarung Johannis für gebildete Bibelleser, Riga 1904.
- Gregory C. R.*, Prof. Canon and Text of the New Testament, Edinburgh 1907.
- Textkritik des Neuen Testaments, B. I—III, Leipzig 1900, 1902, 1909.
- Gry L.*, Le Millénarisme dans les origines et son développement, Paris 1904.
- Guerike F.*, Prof., Fortgesetzte Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins Neue Testament. Erste Lieferung: Offenbarung Johannis, Halle 1831.
- Gunkel H.*, Prof., Aus Wellhausen's neuesten apokalyptischen Forschungen («Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 1899, S. 581—611).
- Israel und Babylonien, Göttingen 1903.
- Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895.
- Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments («Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. T.»), herausgegeben v. W. Bousset u. H. Gunkel, B. I, II, 1) Göttingen 1903.
- Harnack Ad.*, Prof., Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, B. I, Leipzig 1897.
- Haussleiter I.*, Prof., Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes und ihres ältesten lateinischen Auslegers Victorinus von Pettau, Griefswald 1900.
- Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Th. IV), Erlangen und Leipzig 1891.
- Helin J.*, Prof., Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, Leipzig 1907.
- Hengstenberg E. W.*, Prof., Die Offenbarung des heiligen Johannes, B. I—II, Berlin 1861—1862.
- Hertlein E.*, Die Menschensohnfrage im letzten Stadium, Berlin-Stuttgart-Leipzig 1911.

- Hilgenfeld Ad.*, Prof., Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875.
- Die Johannes—Apokalypse und die neueste Forschung («Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 1890, S. 385—468).
- Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857.
- Messias judaeorum, Lipsiae 1869.
- Hirscht A.*, Die Apokalypse und ihre neueste Kritik, Leipzig 1895.
- Holtzmann H. J.*, Prof., Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Zweite Auflage. Freiburg i. B. und Leipzig 1893. (Hand-Comentar zum Neuen Testament, B. IV).
- Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, B. I—II. Zweite Auflage, Tübingen 1911.
- Hort F. I. A.*, Prof., The Apocalypse of st. John I—III, London 1908.
- Huschke E.*, Prof., Das Buch mit sieben Siegeln in der Offenbarung St. Johannes 5, 1 u. fg., Leipzig u. Dresden 1860.
- Jeremias Alf.*, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 2 Auflage, Leipzig 1906.
- Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905.
- Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, Leipzig 1904.
- Jülicher Ad.*, Prof., Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i. B. und Leipzig 1894.
- Kabisch R.*, Das vierte Buch Esra, Göttingen 1889.
- Kautzsch E.*, Prof., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Zweiter Band. Die Pseudepigraphen d. Alten Testaments, Tübingen 1900.
- Keferstein S.*, Die Offenbarung St. Johannis nach rein symbolischer Auffassung, Gütersloh 1907.
- Keim Th.*, Prof., Geschichte Jesu von Nazara B. I, Zürich 1867.
- Kliefoth Th.*, Die Offenbarung des Johannes B. I—III, Leipzig 1874.
- Köberle J.*, Babilonische Kultur und biblische Religion, München 1903.
- Kohlhofer M.*, Die Einheit der Apokalypse. Freiburg i. B. 1902 («Biblische Studien», herausgegeben v. Bardenhewer B. VII, II. IV).
- König E.*, Prof., Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion, Langensalza 1906.
- Köstlin K. R.*, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe, Berlin 1843.
- Krüger P.*, Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter, Leipzig 1908.
- Larfeld W.*, Prof., Die beiden Johannes von Ephesus der Apostel und der Presbyter, der Lehrer und der Schüler, München 1914.
- Leipoldt Joh.*, Privatdocent, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Th. I—II, Leipzig 1907—1908.
- Lightfoot I. B.*, Essays on the Work entitled Supernatural Religion, London 1889.
- Lindenbein A.*, Erklärung der Offenbarung des Johannes, Braunschweig 1890.

- Lücke Fr.*, Prof., Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1832.
- Laucken W.*, Michael: eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzeugen Michael, Göttingen 1898.
- Lützelberger E. C. I.*, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit, Leipzig 1840.
- Macdonald I. M.*, The Life and Writings of St. John, Second Edition, London 1880.
- Marti K.*, Prof., Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, Tübingen 1906.
- Ménégoz, E.*, Prof., Une nouvelle hypothèse sur la composition de l'Apocalypse de Jean («Revue de Théologie et de Philosophie» 1887, p. 168—189).
- Messner H.*, Die Lehre der Apostel, Leipzig 1856.
- Michaelis J. D.*, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. Zweiter Theil. Dritte Ausgabe, Göttingen 1777.
- Moffatt J.*, An Introduction to the Literature of the New Testament, Edinburgh 1911.
- ✓ *Молчановъ Н. Д.* († архиеп. Никандръ). Подлинность четвертаго Евангелія и отношеніе его къ тремъ первымъ Евангеліямъ, Тамбовъ 1883.
- Moulton J. H.*, Prof., A Grammar of New Testament Greek. Third Edition, Edinburgh 1908.
- Müller M. W.*, Die apokalyptischen Reiter («Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 1907, S. 290—316).
- Neander A.*, Prof., Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamburg 1847.
- ✓ *Норовъ А.*, Путешествіе къ семи церквамъ, упоминаемымъ въ Апокалипсисѣ, Спб. 1847.
- Nösgen C. F.*, Prof., Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, B. II, München 1893.
- ✓ *Ньютономъ И.*, Замѣчанія на книгу пророка Даниила и Апокалипсисъ св. Іоанна, Петроградъ 1915.
- ✓ *Орловъ Н.*, свящ., Апокалипсисъ св. Іоанна Богослова, Москва 1904.
- Pfleiderer O.*, Prof., Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie, Halle 1904.
- Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, Zweite Auflage, B. II, Berlin 1902.
- Prager L.*, Die Offenbarung Johannis, B. I—II, Leipzig 1901.
- Das Tausendjährige Reich, Leipzig 1903.
- Radermacher L.*, Prof., Neutestamentliche Grammatik, Tübingen 1911.
- ✓ *Ramsay W. M.*, Prof., The First Christian Century, London-New-York-Toronto 1911.
- The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse. Second Edition, London 1906.
- Rauch Chr.*, Die Offenbarung des Johannes, Haarlem 1894.

- Heinrich Th.*, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme, Paris 1895.
- Renan E.*, Der Antichrist, Leipzig-Paris 1873.
- Reymond A.*, L'Apocalypse, t. I—II, Lausanne 1904, 1906.
- Rohr Prof.*, Die apokalyptischen Sendschreiben in ihrer Bedeutung für die Verfassungsgeschichte («Theologische Quartalschrift» 1906, S. 369—390).
- Zur Einheitlichkeit der Apokalypse (ibid. 1906, S. 497—541).
- ✓ *Рыбинский Вл. П.*, проф., Библия и Вавилонъ, Спб. 1904.
- Вавилонъ и Библия (по поводу рѣчи Ф. Делича на тему «Babel und Bibel»), Киевъ 1903.
- Rückert Prof.*, Die Begriffe *καρθένος* und *ἀπαρχή* in Аpos. 14, 4. 5 («Theologische Quartalschrift» 1886, S. 391—448; 1887, S. 105—132).
- Exegetisch-kritische Beleuchtung von Аpos. 22, 14 und 15 (ibid. 1888, S. 531—589).
- Sabatier A.*, Prof., Les origines litteraires et la composition de l'apocalypse de saint Jean, Paris 1888.
- ✓ *Сагарда Н. И.*, проф., Первое соборное посланіе святаго Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова, Подтава 1903.
- Schiaparelli G.*, Die Astronomie im Alten Testament, Giessen 1904.
- Schlatter A.*, Prof., Das Alte Testament in der Johanneischen Apokalypse, Gütersloh 1912.
- Die Theologie des Neuen Testaments, Th. II, Calw und Stuttgart 1910.
- Schmid Chr. Fr.*, Prof., Biblische Theologie des Neuen Testaments. Fünfte Auflage, Leipzig 1886.
- Schmidt P.*, Prof., Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, Freiburg i. B. 1891.
- Schmiedel P.*, Prof., Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung, Tübingen 1906.
- Scholten J. H.*, Der Apostel Johannes in Kleinasien, Berlin 1872.
- Schrader E.*, Prof., Keilinschriften und das Alte Testament. Dritte Auflage, neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin 1902.
- 1 Hälfte: Geschichte und Geographie von H. Zimmern. 2 Hälfte: Religion und Sprache von H. Zimmern.
- Schürer E.*, Prof., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4 Auflage, B. III, Leipzig 1909.
- Selwyn E. C.*, The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse, London 1900.
- ✓ *Славянская книга Еноха* («Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ» 1899, IV).
- ✓ *Смирновъ А. В.*, прот.-проф., Книга Еноха, Казань 1888.
- Книга юбилеевъ или малое бытіе, Казань 1895.
- Псалмы Соломона, Казань 1896.
- Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около времени Іисуса Христа (отъ Маккавейскихъ войнъ до разрушенія Іерусалима римлянами), Казань 1899.
- Заветы двѣнадцати патриарховъ, сыновей Іакова, Казань 1911.
- Spitta Fr.*, Prof., Die Offenbarung des Johannes, Halle 1889.
- Stanton V. H.*, Prof., The Jewish and the Christian Messiah, Edinburgh 1886.

- Stave E.*, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898.
- Steinmetzer Fr.*, Prof., Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe, Münster i. W. 1910.
- Stevens G. B.*, Prof., The Theology of the New Testament, Edinburgh 1899.
- The Johannine Theology, New-York 1895.
- ✓ *Swete H. B.*, Prof., The Apocalypse of St. John. Third Edition, London 1911.
- Thiersch H.*, Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, Dritte Auflage, Augsburg 1879.
- Thomson I. E. H.*, Books which influenced our Lord and his Apostles, Edinburgh 1891.
- Tiefenthal Fr. S.*, Prof., Die Apokalypse des hl. Johannes, Paderborn 1892.
- ✓ *Успенский И. И.*, Вопросъ о пребываніи св. Апостола Іоанна Богослова въ Малой Азій («Христіанское Чтеніе» 1879, ч. I, стр. 3—31; 279—332).
- Дѣятельность св. Апостола Іоанна Богослова въ Малой Азій («Христіанское Чтеніе» 1879, ч. II, стр. 245—271).
- Vischer E.*, Prof., Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlichen Bearbeitung, Leipzig 1886 («Texte und Untersuchungen» B. II, H. 3).
- Die Zahl 666 Apk. 13, 18 («Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 1903, S. 167—174).
- Die Entstehung der Zahl 666 (ibid. 1904, S. 84—86).
- Volkmar G.*, Prof., Commentar zur Offenbarung Johannes, Zürich 1862.
- Völter D.*, Prof., Die Entstehung der Apokalypse, Freiburg i. B. und Tübingen 1882.
- Die Entstehung der Apokalypse. Zweite, völlig neu gearbeitete Auflage, Freiburg i. B. 1885.
- Das Problem der Apokalypse, Freiburg i. B. und Leipzig 1893.
- Die Offenbarung Johannis. 2 Auflage, Strassburg 1911.
- ✓ *Volz P.*, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen und Leipzig 1903.
- Weber Ferdinand*, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. Zweite Auflage, Leipzig 1897.
- Weber Otto*, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1907.
- Weidner R. F.*, Prof., Biblical Theology of the New Testament, Vol. II, New York and Chicago 1891.
- Weiss Bernhard*, Prof., Apokalyptische Studien («Theologische Studien und Kritiken» 1869, 1, S. 7—59).
- Die Johannes—Apokalypse. Leipzig 1891 («Texte und Untersuchungen» B. VII, H. 1).
- Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. Sechste Auflage, Berlin 1895.
- Das Neue Testament, B. III. Zweite Auflage, Leipzig 1902.
- Weiss Johannes*, Prof., Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 1904. («Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. d. N. T.» Heft 3).

- Weizsäcker C.*, Prof., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Zweite Auflage, Freiburg i. B. 1892.
- Wellhausen J.*, Prof., Analyse der Offenbarung Johannis, Berlin 1907.
- Israelitische und jüdische Geschichte. Sechste Ausgabe. Berlin 1907.
- Skizzen und Vorarbeiten, H. VI (статьи: Des Menschen Sohn S. 187—215; Zur apokalyptischen Litteratur S. 215—249) Berlin 1899.
- Wendland P.*, Prof., Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Zweite und dritte Auflage, Tübingen 1912.
- Westcott B. F.*, Prof., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament, Cambridge and London 1889.
- Winckler H.*, Prof., Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, Leipzig 1892.
- De Wette W. M. L.*, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, Leipzig 1848 (Kurzgefasster exegetisches Handbuch zum Neuen Testament B. III, Th. II).
- Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments, Berlin 1860¹
- X (аноним), Die hebräische Grundlage der Apokalypse («Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 1887, S. 167—171).
- Zahn Th.*, Prof., Einleitung in das Neue Testament B. II, Dritte Auflage, Leipzig 1907.
- Apokalyptische Studien (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886, S. 32—45. 77—87. 337—352. 393—405).
- Geschichte des neutestamentlichen Kanons, B. I—II, Erlangen und Leipzig 1888—1892.
- Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, Th. VI: Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, Leipzig 1900.
- Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Leipzig 1901.
- Zimmern H.*, Prof., Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang, Berlin 1903.

Произведения древне-церковной письменности цитуются: мужи апостольские по изданию Funk'a: *Patres apostolici*, vol I; Ипполитъ—по Hippolytus' Werke herausgegeben v. Bonwetsch und Achelis, Leipzig 1897; Церковная история Евсевія—по изданию Heinichen'a, Lipsiae 1868; другие отцы и писатели церковные цитуются по изданию Migne'я съ обозначениемъ серии, тома и столбца текста.

Для текстуально-критическихъ справокъ намъ служили слѣдующія изданія:

- 1) Η Καινή Διαθήκη. Novum Testamentum, Textus Stephanici curante F. H. A. Scrivener. Editio quarta, Londini MDCCCVI.

- 2) Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle, Stuttgart 1912.
- 3) Tischendorf C., Novum Testamentum graece, Volumen II, Editio octava, Lipsiae 1872.
- 4) Westcott B. F. and Hort F. J. A., The New Testament in the original Greek: Introduction, London 1896.
- 5) — Text, Cambridge and London 1881.
- 6) Hermann Freiherr von Soden, Prof., Griechisches Neues Testament: Text mit kurzem Apparat (Handausgabe), Göttingen 1913.

Всѣ использованныя нами книги, не вошедшія въ этотъ списокъ, сполна цитуются въ надлежащихъ мѣстахъ подъ строкою.

Отдѣлъ I.

Апокалипсисъ въ ново-завѣтномъ канонѣ.

Въ ряду свидѣтельствъ о происхожденіи и значеніи Апокалипсиса первое мѣсто занимаютъ свидѣтельства вѣщія. Если бы среди этихъ свидѣтельствъ оказались весьма древнія, то они должны бы были имѣть рѣшающее значеніе въ вопросѣ о подлинности свящ. книги. Что касается ученыхъ мнѣній болѣе поздняго времени, то разборъ ихъ имѣетъ значеніе опредѣляющаго начала лишь въ ходѣ дальнѣйшаго нашего изслѣдованія, цѣль котораго критическая. Въ виду всего этого, обслѣдованіе различныхъ мнѣній объ Апокалипсисѣ, начиная съ древнѣйшаго и до самаго послѣдняго времени, мы помѣщаемъ въ первомъ отдѣлѣ своей работы.

Ставя себѣ такую задачу, мы ожидаемъ особенно плодотворныхъ научныхъ результатовъ отъ критическаго разсмотрѣнія свидѣтельствъ объ Апокалипсисѣ, идущихъ изъ устъ древнихъ отцовъ и учителей церкви. Но въ этомъ случаѣ мы встрѣчаемся съ разнообразіемъ ученыхъ мнѣній относительно значенія извѣстныхъ намъ древнихъ свидѣтелей или идущихъ отъ нихъ свидѣтельствъ. Такое разнорѣчіе имѣетъ мѣсто уже по отношенію къ древнѣйшимъ церковнымъ писателямъ св. Игнатію и Папію Іерапольскому.

I—III вв.

Св. Игнатий и Паний ¹⁾. На послания св. Игнатия Богоносца часто смотрят, какъ на основаніе къ отрицательнымъ выводамъ при рѣшеніи «Иоанновскаго вопроса» ²⁾. Ссылаются на то, что, во-первыхъ, онъ въ посланіи къ Ефессянамъ, среди которыхъ, по преданію, долго жилъ Ап. Іоаннъ Богословъ, не упоминаетъ о послѣднемъ и, наоборотъ, говоритъ о св. Павлѣ; а во-вторыхъ, не цитуетъ писаній сына Зеведеева. Все это, будто бы, непонятно, если принять во вниманіе, что во время путешествія Игнатія, въ случаѣ вѣрности церковнаго преданія, память объ Ап. Іоаннѣ, умершемъ въ началѣ царствованія Трояна, должна бы быть жива. Но сила перваго аргумента весьма ослабляется указаніемъ на обстоятельства литературной дѣятельности св. Игнатія. Извѣстно, что онъ писалъ свои посланія во время путешествія въ Римъ на казнь. И объ Апостолѣ Павлѣ онъ упоминаетъ потому, что находилъ сходство въ его судьбѣ со своею. Кромѣ того, въ посланіи къ Ефессянамъ можно найти указаніе и на признаніе назван-

¹⁾ Св. Игнатій Богоносецъ умеръ мученикомъ въ царствованіе Траяна (27 янв. 98—8 авг. 117 г.), послѣ 107 г. (См. *Gregory, Canon and Text of the N. Testament*, p. 71; *Prof. O. Bardenhever, Patrologie*³, Freiburg i. B. 1910, S. 27). Хронологія Панія іерапольскаго только предположительная. Zahn ставитъ его жизнь въ предѣлы годовъ 60—140 (*Forschungen*, VI, S. 112). По *Gregory*, онъ родился ок. 80 г. (*Canon and Text of the N. T.*, p. 97); по *Larfeld'u*, родился ок. 70 г., писалъ ок. 125 г., ум. ок. 130—140 (*Die beiden Iohannes von Ephesus*, S. 15). По *Bardenhever'u* Паний писалъ ок. 130 г. (*Patrologie*, S. 104). По *Harnack'u* же, лишь ок. 140—160 (*Chronologie I*, S. 357).

²⁾ Такъ *Lützelberger*, *Die kirchliche Tradition über den Apostel Iohannes*, S. 42—69; *Scholten*, *Der Apostel Iohannes in Kleinasien*, S. 34—35; *Keim*, *Geschichte Jesu von Nazara B. I.* (Zürich 1867) S. 161; *Pfleiderer*, *Urchristentum*, B. II, S. 413—414; *Moffatt*, *Introduction to the Litteratur of the N. Testament*, p. 613—614.

нъмъ апостольскимъ мужемъ того факта, что Ефесскіе христіане соприкасались не съ однимъ Апостоломъ. Это указаніе содержится у него въ словахъ Ad Ephes XI, 2 *ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφρεσίων εὐρεθῶ τῶν Χριστιανῶν οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ* ¹⁾

По вопросу о литературной зависимости св. Игнатія отъ Апостола Іоанна можно положительно сказать, что посланія св. Игнатія какъ бы насыщены терминологіей Іоанновыхъ писаній ²⁾, хотя о значеніи этого факта и существуетъ двоякое сужденіе. Одни видятъ здѣсь дѣйствительную зависимость Игнатія отъ св. Іоанна, а другіе ³⁾ утверждаютъ, что и посланія Игнатія и писанія св. Іоанна имѣютъ общій источникъ въ теологіи своего времени ⁴⁾. По нашему мнѣнію, св. Игнатій зналъ Евангеліе Ап. Іоанна. Онъ же является и первымъ свидѣтелемъ существованія Апокалипсиса. Ничѣмъ инымъ, какъ отношеніемъ къ послѣдней книгѣ, и можемъ мы объяснить выраженія апостольскаго мужа въ его посланіяхъ Ad Ephes XV, 3: *ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν* — ср. Апк. XXI, 3; Ad Philad: *οὗτοι ἐμοὶ στήλαι εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων* — ср. Апк. III, 12 ⁵⁾.

Такимъ образомъ, Игнатій Богоносецъ является древнѣйшимъ свидѣтелемъ существованія Апокалипсиса.

Несравнимую ни съ чѣмъ важность для исторіи новозавѣтнаго канона вообще имѣютъ свидѣтельства Панія, отъ сочиненія котораго *Λογίων κοριακῶν ἐξηγήσεις* сохранились только незначительные по количеству отрывки. Значеніе Панія обусловливается его отношеніемъ къ апостольскому вѣку, которое хорошо опредѣляетъ Иринеѣ въ словахъ: *Πανίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ.* ⁶⁾

¹⁾ *Funk*, *Patres apostolici*, vol I, p. 222.

²⁾ См. *Н. Д. Молчановъ*. Подлинность четвертаго Евангелія, стр. 90—93. По мнѣнію *Prof Gregory*, евангелія Маттея и Іоанна были у Игнатія или любимыми или лучше ему извѣстными (*Canon and Text of the N. T.* p. 72).

³⁾ Такъ *Lützelberger*, *op. cit.*, S. 47—48; *Pfleiderer*, *Urchristentum*² II, S. 413.

⁴⁾ См. между прочимъ, *Westcott*, *A. General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, p. 35—36.

⁵⁾ *Funk*, vol. I, p. 224—226, 268. Ср *Bousset*, *Die Offenbarung Johannis*, S. 19.

⁶⁾ Adv. haer. V, 33. M. gr. VII, col. 1214. „Паний, бывшій слушателемъ Іоанна, товарищемъ же Поликарпа, древній мужъ“.

Остановимся на послѣднемъ опредѣленіи. Никого изъ пресвитеровъ, кромѣ Папія, Ириней не называетъ ἀρχαῖος ἀνὴρ. Смыслъ же этого названія заключается ни въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, что Папій принадлежалъ къ болѣе раннему поколѣнію, чѣмъ всѣ другіе пресвитеры, которыхъ зналъ Ириней, не исключая и Поликарпа, Если Ириней не говоритъ о выдающемся долготѣи Папія, то смерть его можно обозначить довольно ранней датой ¹⁾, а жизнь его ограничить предѣлами годовъ 60—140 ²⁾.

Этотъ «древній мужъ», по Иринею, былъ слушателемъ Іоанна, т. е. Апостола Іоанна, сына Зеведея. Если имѣть въ виду время жизни Папія, то это сообщеніе не только не можетъ возбуждать никакого недоумѣнія, но, наоборотъ, безъ свидѣтельства Иринея, а priori можно бы было предположить о фактѣ обращенія Папія по крайней мѣрѣ съ Апостоломъ Іоанномъ. Однако Евсевій, проявившій въ отношеніи къ Папію крайнюю тенденціозность, отрицаетъ достовѣрность свидѣтельства Иринея и ссылается при этомъ на слова самого же Папія изъ предисловія къ сочиненію послѣдняго ³⁾. Но выдержка, приведенная Евсевіемъ, свидѣтельствуеетъ противъ его же тезиса. Въ ней Папій ясно различаетъ два источника своихъ свѣдѣній. Первымъ и, очевидно, самымъ главнымъ служили слова пресвитеровъ, воспріятыя самимъ Папіемъ: οὐκ ὀκνήσω δὲ σοὶ καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν ⁴⁾. Вторымъ же источникомъ для Папія служили лица, обращавшіяся съ пресвитерами: Εἰ δὲ ποὺ καὶ παρηκολούθηκός τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους ⁵⁾. Подъ пресвитерами, о которыхъ здѣсь говорится,

¹⁾ Zahn, Forschungen VI, S. 109—112 предположительно относитъ ее къ 135 г. Сообщеніе Chronicon paschale о мученичествѣ Папія въ 164 г. невѣрно. Дѣйствительное происхожденіе этого извѣстія изъ Евсевія Н. Е. IV, 15, 48, при чемъ имя Παπίας, было поставлено на мѣсто имени Παπλος, указалъ съ несомнѣнной очевидностью Lightfoot, Essays on the Work entitled Supernatural Religion, p. 147-149.

²⁾ Zahn Forschungen, VI, S. 112. Ср. Lightfoot, Essays, p. 150.

³⁾ Euseb. Н. Е. III, 39 p. 147—148.

⁴⁾ „Не премину тебѣ и то что нѣкогда хорошо узналъ отъ пресвитеровъ и хорошо запомнилъ, присовокупить къ истолкованіямъ для подтвержденія ихъ истины“.

⁵⁾ „И если какъ-либо заходилъ кто-либо изъ обращавшихся съ пресвитерами, я вызывалъ отъ нихъ слова пресвитеровъ“.

вѣроятнѣе всего, имѣются въ виду Апостолы; фактъ, который, правда, иногда оспаривается ¹⁾, но безъ достаточно убѣдительныхъ основаній. Для насъ важно то обстоятельство, что самъ Евсевій не находитъ препятствій къ отождествленію πρεσβύτεροι Папія съ ἀπόστολοι: Καὶ ὁ ὄν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας, говоритъ онъ, τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολούθηκόντων ὁμολογεῖ παρεληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησὶ γενέσθαι ²⁾. Новѣйшій же отрицатель связи между πρεσβύτεροι и ἀπόστολοι у Папія Prof. W. Larfeld вынужденъ однако признать и тотъ фактъ, что Папій былъ ученикомъ Ап. Іоанна, равно какъ и тотъ, что названный Апостолъ именовался πρεσβύτερος и даже слылъ въ Асіи, какъ πρεσβύτερος κατ' ἐξοχήν ³⁾.

Такимъ образомъ, приведенная Евсевіемъ выдержка не говоритъ въ его пользу. А если имѣть въ виду, что ея толкованіемъ онъ внесъ великую путаницу въ библейскую критику и, имѣя всю возможность представить дѣло въ ясномъ свѣтѣ, однако допустилъ тенденціозныя умолчанія ⁴⁾, то будетъ несомнѣннымъ, что отрицаніе Евсевіемъ свидѣтельства Иринея о самовидествѣ Папіемъ Апостоловъ не имѣетъ ровно никакой цѣны, поскольку для него нѣтъ никакихъ основаній ни въ сочиненіи Папія, ни въ другихъ источникахъ для исторіи послѣапостольскаго вѣка. Можно еще замѣтить, что Евсевій здѣсь не повліялъ на убѣжденіе послѣдующихъ церковныхъ писателей, которые всегда считали Папія ученикомъ Апостоловъ (Аполлинарій Лаодикійскій, Андрей Кесарійскій, Максимъ Исповѣдникъ, Анастасій Синаитъ).

Что касается специально Апокалипсиса, то Евсевій не даетъ намъ ясныхъ свѣдѣній объ отношеніи къ нему Папія. Но, къ счастью, епископъ Андрей Кесарійскій (VI в.) во

¹⁾ О значеніи термина „πρεσβύτερος“ въ древне-церковной литературѣ см. Lightfoot, p. 145; Zahn, Forschungen VI, S. 78-88. Что пресвитеры фрагмента изъ Папія не Апостолы, это утверждаютъ Lützelberger, op. cit., S. 80-81. 84-85; Scholten, op. cit., S. 53; Moffatt, p. 599. Ср. Chapman, John the Presbyter, p. 10-11.

²⁾ Н. Е. III, 39, 7. p. 148. «И Папій, о которомъ у насъ теперь рѣчь, признаетъ, что слова Апостоловъ онъ пріянулъ отъ обращавшихся съ ними; объ Аристіонѣ же и пресвитерѣ Іоаннѣ говоритъ, что онъ самъ былъ ихъ слушателемъ».

³⁾ Die beiden Johannes von Ephesus, S. 40. 143—144. 165—167.

⁴⁾ Имѣется въ виду вопросъ о пресвитерѣ Іоаннѣ, о чемъ специально рѣчь будетъ ниже, въ отдѣлѣ о писателѣ Апокалипсиса.

Ср. ВАСИЛЬЕВЪ

введеніи къ своему толкованію на Апокалипсисъ пишетъ: «дальнѣйшія разсужденія о сей боговдохновенной книгѣ считаемъ совершенно излишними, потому что ея достовѣрность засвидѣтельствовали блаженные Григорій Богословъ и Кириллъ и еще древнѣйшіе: Папій, Иринея, Меоодій и Ипполитъ»¹⁾. Изъ этой выдержки видимъ, что Папій здѣсь относится къ поручителямъ за достоинство Апокалипсиса. Свидѣтельство Андрея Кесарійскаго имѣетъ тѣмъ болѣе цѣну, что онъ, конечно, читалъ самъ сочиненіе Папія, слѣды существованія котораго находятся еще и въ гораздо болѣе позднее время. Въ самомъ дѣлѣ, въ своемъ толкованіи онъ и еще цитуетъ Папія буквально по поводу Апк. XII, 7—8. «И Папій говоритъ: «нѣкоторымъ изъ нихъ, т. е. изъ прежнихъ божественныхъ ангеловъ,—позволилъ владѣть и управлять устройствомъ земли и поручилъ начальствовать хорошо»; но говоритъ далѣе, «случилось, что они ни во что обратили свой чинъ»²⁾. Нельзя думать, что Андрей сдѣлалъ заключеніе о знакомствѣ Папія съ Апокалипсисомъ изъ его хилиазма, потому что, во-1-хъ, хилиазмъ какъ автора посланія Варнавы, такъ и Папія гораздо понятнѣе, если предположить его происхожденіе у нихъ главнымъ образомъ изъ Апокалипсиса. Во-2-хъ, наше мнѣніе о происхожденіи хилиазма Папія не исключается и словами самого Евсевія. Вотъ его относящееся сюда сужденіе: *Καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡς ἂν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἤκοντα παρατέθειται, ξένας τὲ τινὰς παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ, καὶ τινὰ ἄλλα μυστικώτερα. Ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινὰ φησὶν ἔσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησί τῆς γῆς ὑποστησομένης. Ἄ καὶ ἠγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνωραχότα*³⁾. Но изъ этихъ словъ

¹⁾ Funk, vol. I, p. 362: Παρὶ μέντοι τοῦ θεοπνεύστου τῆς βιβλίου περιττόν μὴ κόνειν τὸν λόγον ἠγοῦμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου φησὶ τοῦ θεολόγου καὶ Κορίλλου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἰππολύτου ταύτη πρὸς μαρτυροῦντων τὸ ἀξιόπιστον. *Андрей Кесарійскій*, Толкованіе на Апокалипсисъ, Ярославль 1892, стр. 3. То-же, переводъ П. М. Б., Москва 1884, стр. 5.

²⁾ Funk *ibid.*, p. 362; русск. пер. стр. 92 (101—102).

³⁾ Euseb. Н. Е. III, 39, 11—12, p. 149. „Передаётъ тотъ же самый (Папій) и другое, какъ бы дошедшее до него изъ неписаннаго преданія и нѣкоторыя неизвѣстныя притчи Спасителя и Его наставленія и нѣчто иное близкое къ баснословію. Между прочимъ онъ говоритъ, что послѣ воскресенія мертвыхъ будетъ продолжаться въ теченіе тысячи лѣтъ имѣющее наступить на этой землѣ тѣлесное царство Христова. И

видимъ, что вовсе нѣтъ принудительныхъ основаній думать, будто Евсевій производилъ хилиазмъ Папія изъ неписаннаго только преданія. Есть основанія предполагать, что διηγήσεις, которыя, по Евсевію, ложно истолковалъ Папій, были извѣстны и первому и, что, слѣдовательно, онѣ существовали въ письменной формѣ, а въ такомъ случаѣ это и былъ Апокалипсисъ Апостола Іоанна¹⁾. Наконецъ, замѣтимъ еще, что и другія ссылки Андрея свидѣтельствуютъ о его осведомленности и достовѣрности.

Андрей Кесарійскій не говоритъ подробно и ясно, что именно Папій засвидѣтельствовалъ относительно Апокалипсиса. Однако, если вспомнить, что Папій далъ довольно точный отчетъ относительно происхожденія Евангелій Маттея и Марка, то можно предположить, что написаніе Апокалипсиса «*Іоанномъ, ученикомъ Господа*», было удостовѣрено и Папіемъ²⁾. Это подтверждается и армянскими извлеченіями изъ сочиненія Ипполита De antichristo, которыя надписаны двумя именами Папія и Ипполита. Указываютъ, какъ на фактъ, что Ипполитъ въ комментаріи на книгу пророка Даниила пользовался сочиненіемъ Папія безъ всякой цитации. Въ такомъ случаѣ весьма вѣроятна зависимость Ипполита отъ Папія и въ сочиненіи De antichristo,—тѣмъ болѣе, что Папій занимался вопросами эсхатологіи и былъ въ этомъ случаѣ авторитетомъ, такъ что и самъ Евсевій считаетъ его виновникомъ хилиастическихъ убѣжденій другихъ церковныхъ писателей, какъ, напр., Иринея³⁾. Но Ипполитъ по обыкновенію выписывалъ изъ Папія съ небольшими измѣненіями и безъ всякой цитации;—армяне же, среди которыхъ трудъ Папія хранился очень долго, отмѣтили на основаніи сличенія дѣйствительное происхожденіе нѣкоторыхъ отрывковъ изъ Ипполита,

я полагаю, что онъ вывелъ это изъ апостольскихъ повѣствованій, не появивши сказаннаго въ нихъ таинственными образами“

¹⁾ Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in d. Off. Joh., S. 268—269.

²⁾ Ср. Zahn, Forschungen, VI, S. 118. Anm. 2. Что касается имени „ученикъ Господа“, то нужно обратить вниманіе на указаніе, что обозначеніе Іоанна, какъ Апостола, не было свойственно Ефесской церкви, такъ какъ атрибутировать „Апостолъ“ существенно *насилистическій*. Папій не употребляетъ послѣдняго именования, а Иринея неизмѣнно называетъ Іоанна „ученикомъ Господа“, тогда какъ Петра, наприм., называетъ Апостоломъ (Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, S. 167—168).

³⁾ Н. Е. III, 39, 13, p. 149.

надписавъ ихъ именами сего послѣдняго и Папія ¹⁾. Рѣчь въ нихъ идетъ, между прочимъ, относительно Апк. гл. XI и XII, и главное, дважды называется имя Іоанна предъ цитатами изъ Апокалипсиса: λέγει γάρ Ἰωάννης. Ἰωάννης φησίν.

Такимъ образомъ, фактъ удостовѣренія Папіемъ достоинства Апокалипсиса является несомнѣннымъ, а что онъ приписывалъ его «Іоанну, ученику Господа»,—весьма вѣроятно.

Свв. Поликарпъ (род. 69, ум. 155) и Иринея (род. ок. 130 г. ²⁾, ум. 202). Въ ряду тѣхъ звеньевъ, которыя соединяютъ апостольскій вѣкъ съ послѣдующими поколѣніями, не обращавшимися съ Апостолами, первое мѣсто принадлежитъ св. Поликарпу Смирнскому. Онъ является главнымъ и непосредственнымъ свидѣтелемъ апостольскаго преданія для своего ученика Иринея, а черезъ послѣдняго и для всей церкви ³⁾. Иринея свидѣтельствуемъ ⁴⁾, что Поликарпъ не только былъ наученъ Апостолами и обращался со многими, видѣвшими Господа, но Апостолами же былъ поставленъ и во епископа Смирнскаго. Достоверность этого свидѣтельства ничѣмъ серьезнымъ не подрывается убѣдительно. Оно совмѣстимо и съ хронологіей жизни Поликарпа и съ исторіей Апостоловъ; вѣдь, возможно, что есть даже историческое основаніе разсказа Мураторіева фрагмента о пребываніи Апостола Андрея въ М. Азіи при написаніи Іоанномъ Евангелія.

Изъ числа Апостоловъ особенно близокъ былъ Поликарпъ къ св. Іоанну, что засвидѣтельствовало Иринея въ посланіяхъ къ Флорину и къ Виктору Римскому ⁵⁾. Все значе-

¹⁾ Zahn, Forschungen VI, S. 128—129. S. 128. Anm. 2. Самыя мѣста изъ Ипполита см. въ Hippolytus' Werke, изд. Achelis'a, Leipzig 1897, p. 7, 2—9; 29, 19—30, 15; 39, 12—40, 13.

²⁾ Многие принимаютъ болѣе позднюю дату рожденія св. Иринея. Такъ Harnack относитъ его къ 135—142 г., а 130 г. считаетъ уже крайней границей (Chronologie I. S. 329). По Bardenhewer'у, онъ родился ок. 140 г. (Patrologie³, S. 96), а по Gregory, какъ и по Harnack'у, между 135—142 гг. (Canon and Text, p. 147).

³⁾ Ср. у Prof. C. R. Gregory о св. Поликарпѣ: he is the keystone of the arch that supports the history of Christianity, and therefore of the books of the New Testament, from the time of the Apostles to the close of the second century (Canon and the Text of the N. T., p. 74). Поликарпъ соединяетъ Ап. Іоанна, который видѣлъ Господа, съ началомъ третьяго вѣка чрезъ одного только Иринея (ibid., p. 75).

⁴⁾ Adv. haer. III, 3—4. M. gr. VII, col. 851—852.

⁵⁾ Euseb., H. E. V, 20, 6 (p. 246); V, 24, 16 (p. 253).

ніе Поликарпа и зиждется на его отношеніи къ Іоанну и другимъ самовидцамъ Господа, а затѣмъ на томъ фактѣ, что Иринея является, конечно, устами Поликарпа и другихъ пресвитеровъ. Слѣдовательно, и сообщенія Иринея объ Апокалипсисѣ мы можемъ возводить къ тому же источнику. Поликарпу здѣсь должно принадлежать первенствующее мѣсто; это слѣдуетъ изъ того, что изъ ряда пресвитеровъ ему приписывается Иринеемъ особенная роль, какъ ученику Іоанна въ какомъ-то особенномъ преимущественномъ значеніи.

Если для подрыва авторитета Иринея ¹⁾, какъ проводника апостольскаго преданія, возводятъ свидѣтельства пресвитеровъ въ его сочиненіи только къ произведенію Папія, то въ этомъ случаѣ основываются не на словахъ Иринея, а на чемъ-то слишкомъ субъективномъ. Епископъ Ліонскій ясно различаетъ между устными изреченіями пресвитеровъ и письменными подтвержденіями Папія; отличаетъ и то, что является у Папія лишнимъ сравнительно съ изреченіями пресвитеровъ. Описавъ на основаніи разсказовъ пресвитеровъ необыкновенное плодородіе въ будущемъ царствѣ Христа, Иринея прибавляетъ: ταῦτα δὲ καὶ Παπίας... ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων. Здѣсь устные преданія подтверждаются письменнымъ свидѣтельствомъ Папія; въ слѣдующихъ же словахъ: et adjecit, dicens, отмѣчается даже, что сочиненіе Папія содержитъ лишняго сравнительно съ отчетами пресвитеровъ ²⁾.

На основаніи всего вышеизложеннаго, свидѣтельство Иринея вообще мы можемъ считать достовернымъ, какъ первоизвѣстіе, а не простое преданіе. Впрочемъ, и отъ одного изъ пресвитеровъ Иринея, именно, Поликарпа сохранилось посланіе къ Филиппійцамъ, въ которомъ, однако, мы не находимъ разительныхъ параллелей съ выраженіями Апокалипсиса, а найденныя Tiefenthal'емъ нельзя считать убѣдительными ³⁾.

Что касается самого Иринея, то онъ является свидѣтелемъ признанія боговдохновенности Апокалипсиса, какъ происходящаго отъ Св. Духа ⁴⁾. Писателемъ его онъ считаетъ

¹⁾ Harnack считаетъ совершенно устраненнымъ авторитетъ Иринея въ сферѣ Іоанновскаго вопроса (Chronologie I. S. 657).

²⁾ Adv. haer. V, 33, 4. M. gr. VII, col. 1214. См. Zahn, Forschungen VI, S. 88—90.

³⁾ Tiefenthal, Die Apokalypse d. hl. Johannes, S. 4—5.

⁴⁾ Adv. haer., V, 30, 4. M. gr. VII, col. 1207.

«Иоанна, ученика Господа» — стереотипная фраза для обозначения Апостола Иоанна. Писатель этой свящ. книги тоже-ствененъ съ писателемъ четвертаго Евангелія. Приводятся Иринеи и буквальный выдержки изъ Апокалипсиса ¹⁾. Затѣмъ, св. Иринеи удостоверяетъ подлинность числа 666 и разсуждаетъ о его значеніи, высказываясь болѣе всего въ пользу имени τετάν и приводя еще возможныя обозначенія антихриста: εὐανθᾶς и λατεῖνος. Впрочемъ, ничего несомнѣннаго о имени антихриста сказать нельзя: здѣсь у Иринея изслѣдывающему разуму рекомендуется скромность. Наконецъ, высказывается св. Иринеи и относительно времени происхожденія Апокалипсиса: οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς ²⁾

Св. Иустинъ Мученикъ († ок. 165 г.) и др. писатели II вѣка. Перешедши отъ разсужденія о Поликарпѣ прямо къ свидѣтельству Иринея, мы пропустили цѣлый рядъ древнихъ церковныхъ писателей, свидѣтелей относительно достоинства Апокалипсиса. Ихъ голоса, происходящіе изъ того же источника, какъ вышеизложенные, хотя иногда и не вполне опредѣленны вслѣдствіе потери цѣлага ряда важныхъ сочиненій, однако въ своемъ согласіи представляютъ нѣчто стройное и весьма внушительное.

Первое мѣсто въ ряду этихъ, можно сказать, случайныхъ свидѣтельствъ объ Апокалипсисѣ принадлежитъ свидѣтельству св. Иустина мученика въ «Разговорѣ съ Трифономъ иудеемъ». Приводимъ его полностью: Καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνὴρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ χίλια ἔτη ποιῆσει ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεῦσαντας προφήτευσεν καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καὶ συνελόντι φάναι αἰώνιαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ χρίσιν ³⁾. Кромѣ того, зависимою отъ Апокалипсиса объясняется выраженіе: ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος (Апк.

¹⁾ Ibid., IV, 20, 11. M. gr. V^{II}, col. 1040 и дал.

²⁾ Adv. haer., V, 30—1—3. M. gr. VII, col. 1203—1207. „Ибо оно (откровеніе) видно было не много времени тому назадъ, но почти въ нашъ вѣкъ,—въ концѣ царствованія Домиціана“.

³⁾ E. Preuschen, Analecta², Theil II, Tübingen 1910, S. 11. „Затѣмъ и нѣкій мужъ изъ нашей среды, которому имя Иоаннъ, одинъ изъ Апостоловъ Христовыхъ, въ бывшемъ ему откровеніи пророчествовалъ, что върующіе въ нашего Христа проведутъ въ Иерусалимъ тысячу лѣтъ и, что послѣ этого произойдетъ всеобщее и, словомъ, вѣчное всѣхъ вмѣстѣ воскресеніе и судъ“.

XII, 9), относительно чего и замѣчается: ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων... μαθεῖν δύνασθε. Подлинность словъ εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ отрицалъ Rettig, но былъ основательно опровергнутъ Lücke ¹⁾. Слова Иустина важны въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, они отличаются такою опредѣленностью, что большаго не остается и желать; во-вторыхъ, этотъ церковный писатель является свидѣтелемъ преданія церкви Ефесской ²⁾—первой изъ семи апокалипсическихъ церквей, такъ-какъ именно въ Ефесѣ онъ принялъ ок. 130 г. крещеніе и прожилъ тамъ довольно продолжительное время, углубляясь въ истину христіанства и его первоисточники. Самый «Разговоръ съ иудеемъ Трифономъ» переноситъ насъ въ Ефесъ, какъ мѣстопребываніе автора, въ обстановку 135 года, хотя написано это сочиненіе уже не въ Ефесѣ и между 155—160 гг. ³⁾. Намъ кажется совершенно даже излишнимъ вопросъ о томъ, являются ли слова св. Иустина выраженіемъ его личного только убѣжденія на основаніи экзегетическихъ изысканій, или же они представляютъ изъ себя голосъ преданія.

По поводу св. Иустина Евсевій только и могъ замѣтить μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως, σαφῶς τοῦ ἀποστόλου αὐτὴν εἶναι λέγων ⁴⁾.

Къ плодовитымъ писателямъ второго вѣка принадлежитъ Мелитонъ Сардійскій, перечень несохранившихся сочиненій котораго находится у Евсевія. Между этими сочиненіями называются τὰ περὶ τοῦ διαβόλου, καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου ⁵⁾. Мелитонъ, вѣроятно, выражался о писателѣ Апокалипсиса въ такой формѣ, какъ и другіе мужи той эпохи, за исключеніемъ Иустина, который называлъ Иоанна прямо Апостоломъ. Но, конечно, у Евсевія не было ни малѣйшаго основанія къ различенію на основаніи сочиненія Мелитона двухъ Иоанновъ.

То же должно сказать и о Феофилѣ Антиохійскомъ, который въ сочиненіи противъ ереси Термотена пользовался, по сообщенію Евсевія, и свидѣтельствами изъ Апокалипсиса

¹⁾ Lücke, S. 278 ff.

²⁾ Cp. Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 34. Anm. 2.

³⁾ Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons B. I, H. 2, S. 459. Harnack, Chronologie, I, S. 283—284.

⁴⁾ Euseb., H. E. IV, 18, 8. p. 185. „Упоминаетъ же и объ Апокалипсисѣ Иоанна, ясно говори, что онъ принадлежитъ Апостолу“.

⁵⁾ H. E., IV, 25, 2 (p. 193—194).

Иоанна: ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίας ¹⁾). Этот фактъ указываетъ на общее признаніе Апокалипсиса въ то время въ Антиохійской церкви.

Еще важнѣе то обстоятельство, что Апокалипсисъ признавалъ церковный писатель (ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς) **Аполлоній**. Важность признанія съ его стороны достоинства Апокалипсиса обусловливается тѣмъ, что Аполлоній былъ противникомъ мон-танистовъ, противъ которыхъ было направлено и его сочиненіе, а известно, что монтанисты дѣлали изъ Апокалипсиса широкое употребленіе. Если бы мы имѣли сочиненіе Аполлонія, то, вѣроятно, нашли бы тамъ опытъ ортодоксальнаго истолкованія нѣкоторыхъ апокалипсическихъ образовъ. Къ сожалѣнію, изъ этого сочиненія до насъ дошло только нѣсколько отрывковъ у Евсевія, у котораго мы имѣемъ краткое замѣчаніе о пользованіи Аполлоніемъ свидѣтельствами изъ Апокалипсиса св. Иоанна. Возразить противъ авторства Апостола Иоанна на основаніи сочиненія Аполлонія Евсевій, конечно, не могъ; но что Аполлоній давалъ интересныя свѣдѣнія относительно пребыванія св. Иоанна въ Ефесѣ, это слѣдуетъ изъ отмѣченнаго историкомъ разсказа о воскресеніи Апостоломъ мертваго ²⁾. На основаніи всего этого нужно признать Аполлонія однимъ изъ важнѣйшихъ свидѣтелей апостольскаго происхожденія и боговдохновеннаго достоинства Апокалипсиса.

Свидѣтельство св. Иустина и Аполлонія достаточно для доказательства, что первая изъ семи апокалипсическихъ церквей всегда считала Апокалипсисъ **апостольскимъ произведеніемъ**. Но и еще у одного изъ Ефесскихъ епископовъ второй половины второго вѣка—у **св. Поликрата** мы имѣемъ упоминаніе объ Иоаннѣ: καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς, καὶ μάρτυς, καὶ διδάσκαλος οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κηλοῦρηται ³⁾. Указаніе на написаніе Иоанномъ Апокалипсиса искали въ словахъ ⁴⁾ ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς,—

¹⁾ Н. Е., IV, 24, 1 (р. 192).

²⁾ Euseb., Н. Е. V, 18, 14 (р. 244): Κέχρηται δὲ καὶ μαρτυρίας ἀπὸ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως, καὶ κερὸν δὲ δυνάμει θεῖα πρὸς αὐτοῦ Ἰωάννου ἐν τῇ Ἐφέσῳ ἐγγεράται ἱστορεῖ.

³⁾ Euseb., Н. Е. V, 24, 3 (р. 250—501); III, 31, 3 (р. 137). „И Иоаннъ, возлежавшій на персяхъ Господа,—который былъ священникомъ, носившимъ дщцу, и свидѣтелемъ и учителемъ,—этотъ погребенъ въ Ефесѣ“.

⁴⁾ Такъ, Tiefenthal, S. 16—17. Противъ этого см. Zahn, Forschungen IV, S. 209—213, который, между прочимъ, указываетъ, что Епифаніемъ πέταλον приписывается и Иакову, брату Господню.

однако неосновательно. Указаніе на Апокалипсисъ можно находить скорѣе въ словѣ μάρτυς, которое хорошо подходитъ къ терминологіи Апокалипсиса. Тутъ μάρτυς не означаетъ мученика, ибо это обозначеніе стоитъ предъ διδάσκαλος, въ то время какъ при упоминаніи другихъ лицъ въ томъ же посланіи Поликрать по существу дѣла сначала отмѣчаетъ ихъ положеніе въ церкви, а затѣмъ мученичество. Такъ, Поликарпа, Тразея и Сагариса—каждаго въ отдѣльности—онъ называетъ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ¹⁾, Иоанна же, наоборотъ, μάρτυς καὶ διδάσκαλος. Что μάρτυς здѣсь взято изъ Иоанновой терминологіи и, можетъ быть, часто прилагалось къ любимому ученику Господа, какъ техническій терминъ,—это думать естественнѣе всего, такъ какъ въ отрывкѣ изъ посланія Поликрата рядомъ употребляется это слово въ двухъ различныхъ значеніяхъ, что могло бы подать поводъ къ недоразумѣнію. А что обозначеніе основано на Апокалипсисѣ, это слѣдуетъ изъ того, что въ Апокалипсисѣ на этомъ понятіи дѣлается особенно частое и особенно сильное удареніе. Наконецъ, μάρτυς не можетъ означать у Поликрата «мученика» потому, что это противорѣчитъ всему церковному преданію объ Ап. Иоаннѣ.

На основаніи сохранившихся скудныхъ источниковъ мы представили въ малоазійскомъ преданіи объ Апокалипсисѣ Иоанна всю, какъ бы боковую вѣтвь, которая отлично разъясняетъ и рѣшительно подтверждаетъ то, что до насъ достигаетъ чрезъ главное русло церковнаго преданія: Апостоль Иоаннъ—Поликарпъ—Ириной. Остается еще упомянуть только то, что опять же можно возвести къ св. Иринею лично,—именно, **посланіе церкви Лионской и Вьенской** къ общинамъ Асіи и Фригіи о гоненіи при Маркѣ Авреліи въ 177 году.

Здѣсь ничего не говорится о писателѣ Апокалипсиса, но изъ посланія видно, что эта свящ. книга была въ широкомъ употребленіи у христіанъ и во время гоненія служила для нихъ источникомъ утѣшенія. Здѣсь находятъ много параллелей къ выраженіямъ Апокалипсиса. Изъ нихъ совершенно очевидна слѣдующая: ἦν γὰρ καὶ ἔστι γνήσιος Χριστοῦ μαθητής, ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ—ср. Апк. XIV, 4 ²⁾. Однажды въ посланіи Апокалипсисъ прямо цитруется, какъ писаніе: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ὁ ἀγορὸς ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνητω

¹⁾ Euseb., Н. Е. V, 24, 4, 5 (р. 251). Ср. Zahn, Forschungen VI, S. 213.

²⁾ Euseb., Н. Е. V, 1, 10, р. 250. Подробнѣе см. Tiefenthal, S. 17—20.

ἐτι ¹⁾, хотя выдержка сдѣлана, очевидно, по памяти (ср. Апк. XXII, 11).

Изъ внѣцерковныхъ свидѣтелей апостольскаго происхожденія Апокалипсиса, за исключеніемъ монтанистовъ, мы укажемъ только на Левкія Харина, признаваемого за автора περίοδοι Ἰωάννου ²⁾. Левкій, принадлежавшій къ школѣ Валентина въ широкомъ смыслѣ ³⁾, можетъ быть отнесенъ къ свидѣтелямъ малоазійскаго преданія. Появленіе его сочиненія Zahn ставитъ въ предѣлы 140—200 годовъ ⁴⁾. По Левкію, Ап. Иоаннъ, очевидно, является писателемъ не только Евангелія и 1 посланія, но и Апокалипсиса. Въ своемъ романическомъ описаніи этотъ еретикъ, конечно, использовалъ церковное преданіе, а въ описаніи путешествія Ап. Иоанна онъ явно примыкаетъ къ посланіямъ Апокалипсиса. Поэтому вѣроятнымъ дѣлается такое предположеніе, что въ произведеніи Левкія, не сохранившемся полностью, было упоминаніе и объ изгнаніи Апостола на Патмосъ и о написаніи Апокалипсиса ⁵⁾. Впрочемъ, и безъ этого предположенія ясно, что онъ считалъ эту свещ. книгу апостольскимъ произведеніемъ.

Апокалипсисъ, какъ видимъ, въ церквахъ М. Азіи пользовался общимъ признаніемъ въ качествѣ писанія Ап. Иоанна. Только голосъ алоговъ звучитъ диссонансомъ въ этомъ согласномъ хорѣ свидѣтелей каноническаго достоинства Апокалипсиса. Но критика алоговъ настолько слаба по своему достоинству, что, вѣроятно, не нашла сколько-нибудь значительнаго признанія: по крайней мѣрѣ, самое еретическое движеніе, которое произвели алоги, представляется по источникамъ въ очень неясныхъ очертаніяхъ. Уже св. Ириней вскользь упоминаетъ о тѣхъ, которые отвергали Евангеліе Иоанна изъ-за ученія о Параклитѣ и отрицали пророческій духъ въ церкви. Они, по Иринейю, должны бы отвергать и св. Павла, который въ посланіи къ Коринтеянамъ говоритъ о пророческихъ дарахъ ⁶⁾. Ранѣе въ этихъ еретикахъ видѣли монтанистовъ ⁷⁾, но совершенно

¹⁾ Н. E. V, 51. 68—р. 216.

²⁾ По мнѣнію Zahn'a въ Acta Ioannis, Erlangen 1880, эти Acta составлены во имя Левкія, вѣроятно, дѣйствительнаго ученика Ап. Иоанна (см. S. CXLIV—CXLV).

³⁾ Zahn, Grundriss der Geschichte des neutest. Kanons, S. 30.

⁴⁾ Zahn, Forschungen VI, S. 14—15.

⁵⁾ Ibid., S. 196—199.

⁶⁾ Adv. haer., III, 11, 9. M. gr. VII, col. 890—891.

⁷⁾ См.; напр., Adv. haer. M. gr. VII, col. 890 not. 48.

несправедливо: здѣсь можно скорѣе видѣть горячихъ противниковъ монтанистовъ ¹⁾.

Затѣмъ о еретикахъ, отвергавшимъ не только Евангеліе, но и Апокалипсисъ Иоанна, говорятъ Епифаній ²⁾, — который и называетъ ихъ алогами, и Филастріи ³⁾. Последний, впрочемъ, ограничивается сообщеніемъ, что еретики, отвергая апостольское происхожденіе Апокалипсиса и Евангелія Иоанна, приписывали ихъ Керинѳу. Епифаній же говоритъ подробнѣе о критикѣ алоговъ. Замѣтимъ еще, что свидѣтельства обоихъ упомянутыхъ писателей сводятъ къ отчету св. Ипполита ⁴⁾.

Протестъ алоговъ является, вѣроятно, результатомъ горячей полемики противъ монтанистовъ. Доказательствомъ этого можетъ служить тотъ фактъ, что еретики, въ качествѣ основанія къ отверженію Апокалипсиса, ссылались на присутствіе тамъ посланія къ церкви Θιατιрской: καὶ φάσκουσιν ἀντιλέγοντες, ὅτι εἶπε πάλιν Ἐπίφρων τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας τῷ ἐν Θουατείροις, καὶ οὐκ ἐν ἑκείνῃ ἐκκλησίᾳ χριστιανῶν ἐν Θουατείρῃ ⁵⁾. Изъ другихъ возраженій можно еще отмѣтить, что алоги смѣялись надъ разсказомъ о четырехъ ангелахъ, связанныхъ при великой рѣкѣ Евфратѣ (Апк. XI, 14—15): ἐνόμισαν γάρ οἱ τοιοῦτοι, μὴ πη ἀραγελοῦτον εἶσιν ἢ ἀλήθεια ⁶⁾. Или, напр., еретики спрашивали ⁷⁾: τί με, φησὶν, ὠφελεῖ ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου, λέγουσα μοι περὶ ἑπτὰ ἀγγέλων, καὶ ἑπτὰ σαλπύγγων;

Ясно, что критика алоговъ имѣла исключительно догматическія основанія и никакихъ историческихъ ⁸⁾.

Въ то время, очевидно, историческія воспоминанія были еще такъ живы, что выдумать какого-либо другого Иоанна съ цѣлью приписать ему Апокалипсисъ и вообще Иоанновскую

¹⁾ Въ текстѣ Migne'я, — въ словахъ: qui pseudoprophetiae quidem esse volunt нужно принять съ Zahn'омъ (Geschichte d. neutest. Kanons I, 1, S. 244) и др. корректуру volunt ~~est~~ nolunt, — иначе въ текстѣ получится самопротиворѣчіе. См. Bousset, Die Offenbarung J., S. 22 Anm. 1.

²⁾ Adv. haer., XLI M. gr. XLI, col. 891.

³⁾ Liber de haeresibus, LX M. lat. XII, col. 1174—1175.

⁴⁾ Bousset, D. Off. J. S. 22.

⁵⁾ Epiphani., Adv. haer. XLI, 33. M. gr. XLI, col. 948.

⁶⁾ Ibid., XLI, 34. M. gr. XLI, col. 949.

⁷⁾ Ibid. XLI, 32. M. gr. XLI, col. 945.

⁸⁾ Слишкомъ важное значеніе придаетъ протесту алоговъ противъ писаній Ап. Иоанна Ad. Harnack, Das Nene Testament um das Jahr 200, Freiburg i. B. 1889, S. 61—70.



№ 7055

новозавѣтную литературу, не было возможности ¹⁾. Алоги и поступили очень радикально: приписали писанія Апостола Иоанна врагу церкви Кериною. Никто, конечно, не скажетъ, чтобы лицо, которому еретики приписали Иоанновскую литературу, избрано было удачно.

Мы прослѣдили преданіе малоазійской церкви объ Апокалипсисѣ и нашли, что, по общему и единодушному мнѣнію всѣхъ представителей церковнаго сознанія того времени, Апокалипсисъ является писаніемъ Иоанна, ученика Господа, т. е. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Евсевій, въ интересахъ котораго было привести основанія противъ этого тезиса, таковыхъ однако не указалъ и, конечно, потому, что не нашель.

Переходимъ теперь къ свидѣтелямъ преданія римской церкви.

Св. Климентъ Римскій († 101 г.) и *Ерма* (ум. ок. пол. 2 вѣка). Изъ Рима вышло одно изъ древнѣйшихъ произведеній древне-церковной литературы: 1 посланіе къ Коринѳянамъ св. Климента, епископа Римскаго, написанное ок. 95 г. ²⁾, т. е. около того же времени, когда, по Иринею, произошелъ и Апокалипсисъ св. Иоанна. Знакомство Климента съ Апокалипсисомъ имѣло бы большое значеніе для исторіи распространенія этой свящ. книги въ христіанскомъ мірѣ, но въ то же время отсутствіе такового не можетъ показаться удивительнымъ въ виду времени появленія обоихъ писаній. Ioh. Leipoldt считаетъ возможнымъ видѣть въ 1 посланіи св. Климента древнѣйшее римское свидѣтельство за Апокалипсисъ св. Иоанна ³⁾. Дѣйствительно одна фраза въ посланіи можетъ содержать въ себѣ отношеніе къ соответствующему мѣсту Апокалипсиса. Пролέγει γάρ ἡμῖν Ἰδοὺ ὁ Κόσμος, καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἕκαστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ (XXXIV, 3), читаемъ мы у св. Климента,—ср. Апк. XXII, 12. Однако нельзя не упомянуть, что то же выраженіе можетъ быть и комбинаціей ветхо-завѣтныхъ мѣстъ: Ис. XL, 10; LXII, 11; Прит. XXIV, 12. Въ виду этого вопросъ объ отношеніи 1 посланія св. Климента къ Коринѳянамъ къ Апокалипсису мы не можемъ рѣшить категорически.

¹⁾ Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 253—254.

²⁾ См. Harnack, Chronologie I, S. 255.

³⁾ Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 39. Также Tiefenthal, Die Apokalypse des hl. Johannes, S. 3; Н. А. Гамолко, Каноническое достоинство Апокалипсиса Св. Ап. Иоанна Богослова, въ Христ. Чт. 1913,—февраль, стр. 253 Но иначе Zahn, Geschichte d. neut. Kanons I, 2, S. 945.

Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ «Пастыремъ» Ермы, написаннымъ или изданнымъ въ Римѣ въ промежутокъ между 140—155 г.г. ¹⁾. Здѣсь авторъ созерцаетъ звѣря, съ выходящей изъ его усть саранчею (Vis. IV, I: 6), и дѣву, украшенную (κεκοσμημένη), какъ бы выходящую изъ брачнаго чертога (Vis. IV, II: 1). Послѣдній образъ приводить въ связь съ Апк. XXI, 2 ²⁾. Но такое отношеніе, хотя и весьма вѣроятно, но не вполне несомнѣнно. Въ Vis. II, II: 7 ублажаются претерпѣвшіе τὴν θλίψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην. Но ο θλίψις μεγάλη, кромѣ Апк. VII, 14, идетъ рѣчь и въ Мѡ. XXIV, 21.

Такимъ образомъ мы должны оставить открытымъ вопросъ объ отношеніи 1 посланія Климента Римскаго и «Пастыря» Ермы къ Апокалипсису. Переходимъ къ другимъ болѣе точнымъ документамъ.

Мураторіевъ фрагментъ ³⁾. Драгоценнымъ для исторіи новозавѣтнаго канона памятникомъ является, такъ называемый, Мураторіевъ фрагментъ, который свидѣтельствуешь о состояннн римскаго канона около времени папы Пія I († около 155 г.), или даже позднѣе. Изъ отношенія автора фрагмента къ монтеизму Th. Zahn выводитъ, какъ его вѣроятную дату,—210 годъ ⁴⁾. Въ этомъ памятникѣ Апокалипсисъ упоминается дважды. Сначала, сказавъ объ общецерковномъ значенн посланій Павла, авторъ замѣчаетъ (lin. 57—59): et Iohannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Затѣмъ назвавъ другія подлинныя и подложныя посланія Павла, также высказавъ сужденіе о посланн Иуды и двухъ Иоанновыхъ, Мураторіевъ фрагментъ содержитъ слѣдующее (lin. 71—73): Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Послѣдняя выдержка является не вполне свободной отъ недоумѣній. Во-первыхъ, оно законо уже вслѣдствіе tantum-quamis, а во-вторыхъ, странно отсутствіе упоминанія въ

¹⁾ Bardenhewer, Patrologie³, S. 109; Harnack, Chronologie I, S. 259.

²⁾ Н. А. Гамолко—въ Хр. Чт. 1913, февраль, стр. 253.

³⁾ Напечатанъ, вмѣстѣ съ репродукціей греческаго и первоначальнаго латинскаго текста, въ соч. Hilgenfeld'a, Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments, Halle 1863. См. также E. Preuschen, Analecta², Th. II, Tübingen 1910, S. 27 ff. Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, I, S. 5 ff.

⁴⁾ Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 134—136.

фрагментъ о 1 посл. Ап. Петра, которое было общепризнаннымъ ¹⁾. Въ виду этого, Th. Zahn предполагаетъ здѣсь порчу текста, при чемъ первоначально рѣчь шла, вѣроятно, о 1 посланіи Ап. Петра, къ которому и относилось tantum, тогда какъ о 2 посланіи того же Апостола говорилось, что нѣкоторые не хотятъ его читать въ церкви ²⁾.

Ипполитъ († ок. 236 г.). Другимъ свидѣтелемъ признанія Апокалипсиса въ римской церкви является св. Ипполитъ, ученикъ Иринея, который, между прочимъ, писалъ и толкованіе на Апокалипсисъ ³⁾ и составилъ апологию его подъ заглавіемъ: «Главы противъ Кая» ⁴⁾. Кроме того, Апокалипсисъ цитруется Ипполитомъ еще въ другихъ его сочиненіяхъ. Между прочимъ, Ипполитъ рѣшалъ вопросъ и о значеніи числа звѣря и указывалъ нѣсколько словъ, сумма цифръ которыхъ равняется 666 ⁵⁾.

Кай. Св. Ипполитъ долженъ былъ выступить апологетомъ Апокалипсиса противъ римскаго пресвитера Кая, написавшаго при папѣ Зефиринѣ (199—217 г.) діалогъ противъ монтеаниста Прокла. У Евсевія сохраненъ одинъ отрывокъ изъ этого сочиненія Кая, вызывающій много споровъ. Приводимъ его: Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένους φεοδόμενος, ἐπεισάγει λέγων, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάλιν ἐπιθυμίας καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ, ἀριθμὸν χιλιοταετίας ἐν γὰμψ ἐορτῆς, θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι ⁶⁾. Вопросъ состоитъ въ томъ, имѣется ли въ виду въ приведенномъ отрывкѣ изъ сочиненія Кая канониче-

¹⁾ Zahn, Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 108—110.

²⁾ Восстановленный Zahn'омъ текстъ отрывка: „Apocalypsin etiam Iohannis et Petri (unam) tantum recipimus (epistulam); fertur etiam altera quam quidam ex nostris“ etc. (Ibid. S. 110, Anm. 1).

³⁾ См. Fragmente aus dem arabischen Kommentar zur Apokalypse въ Hippolytus' Werke, изд. Achelis'a, S. 231—238.

⁴⁾ Отрывки, взятые изъ комментарія Дионисія Баръ-Салиби, въ нѣмецк. переводѣ см. ibid. S. 241—247 и „Texte u. Untersuchungen“ v. Gebhardt u. Harnack VI, 3, S. 121—133.

⁵⁾ Hippolytus' Werke, S. 235. Ср. Андрей Кесарійскій, Толкованіе на Апокалипсисъ, стр. 106 (по Моск. изд. 115).

⁶⁾ Euseb., Н. Е. III, 2 (р. 133—134). „И Керинеъ, баснослова намъ въ откровеніяхъ, какъ бы написанныхъ великимъ Апостоломъ, о диковинахъ, будто бы показанныхъ ему ангелами, прибавляетъ, говоря, что

скій Апокалипсисъ или же нѣчто другое. Harnack, отвѣчая на это, утверждаетъ, что описаніе вымысла Керинеа подходитъ къ нашей свящ. книгѣ «wie die Faust auf's Auge», поскольку въ Апокалипсисѣ совершенно отсутствуетъ указаніе на чувственный характеръ тысячелѣтняго царства. Фрагменты изъ сочиненія Ипполита противъ Кая, сохранившіеся въ комментаріи Баръ-Салиби, повидимому, подтверждаютъ это. Дѣло въ томъ, что мы имѣемъ фрагментъ, касающійся прямо ученія о тысячелѣтіи. Въ немъ по поводу Апк. XX, 2—3 приводится возраженіе Кая, что діаволь уже связанъ, ибо написано, что Христосъ вошелъ въ домъ сильнаго и связалъ его и расхитилъ его вещи для насъ (Мтѣ. XII, 29) ¹⁾. Больше никакихъ возраженій не сообщается. Если бы Ипполитъ зналъ, что Кай представляетъ тысячелѣтнее царство по Апокалипсису въ чувственныхъ чертахъ, то онъ долженъ бы былъ это отмѣтить. Между тѣмъ самъ онъ совершенно невинно упоминаетъ о томъ, что тогда праведные будутъ ѣсть и пить съ Господомъ. Такъ думаетъ Harnack ²⁾. Но Prof. D. Völter вслѣдъ за Prof. Th. Zahn'омъ ³⁾ держится того мнѣнія, что отрывокъ изъ Кая у Евсевія имѣеть въ виду нашъ новозавѣтный Апокалипсисъ и въ подтвержденіе этого онъ приводитъ вѣскія доказательства. Во-первыхъ, онъ считаетъ неосновательнымъ то возраженіе Harnack'a, что описаніе тысячелѣтняго царства въ отрывкѣ изъ Кая несогласно съ апокалипсическимъ представленіемъ этого царства: Кай въ своемъ общемъ изложеніи могъ основываться не только на Апк. XX, 4—9, но могъ судить, дѣлая выводы изъ Апк. XIX, 7 . 9; XX, 4—9 и XXI, 2 . 9. Затѣмъ, если Ипполитъ въ фрагментѣ, найденномъ у Баръ-Салиби, не возражаетъ противъ представленія тысячелѣтняго царства Каемъ на основаніи Апокалипсиса въ чувственныхъ чертахъ, то это объясняется тѣмъ, что онъ имѣеть дѣло съ замѣчаніями Кая къ Апк. XX, 2—3, тогда какъ о тысячелѣтнемъ царствѣ

послѣ воскресенія будетъ земное царство Христа и, что плоть, живя въ Иерусалимѣ, опять будетъ рабствовать страстямъ и удовольствіямъ. И будучи врагомъ Божіихъ писаній, желая обольстить, онъ говоритъ, что тысячелѣтія пройдетъ въ брачномъ празднованіи“.

¹⁾ „Texte u. Untersuch.“ VI, 3, S. 125; Hippolytus' Werke, S. 246.

²⁾ Harnack въ „Theologische Literaturzeitung“ 1888, 644.

³⁾ Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 230—233.

говорится только ниже ¹⁾. Все это устраняет препятствия къ отнесенію словъ Кая къ Апокалипсису св. Апостола Іоанна. Главнымъ же основаніемъ видѣть въ нихъ указаніе на послѣдній является то обстоятельство, что Діонисій Александрійскій, говоря о тѣхъ, которые приписывали Апокалипсисъ Керинеу ²⁾, имѣетъ въ виду, повидимому, Кая, что основательно утверждаетъ тотъ же Völter. Такъ, положеніе Діонисія, что главнымъ пунктомъ ученія Керинеа было: ἐπίγειον ἕσσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν совпадаетъ съ сообщеніемъ Кая объ ученіи Керинеа: μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασιλεῖον τοῦ Χριστοῦ. Далѣе, слова Діонисія: καὶ ὢν αὐτὸς (Κήρινθος) ὠρέγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὄνειροπολεῖν ἕσσεσθαι, γαστρός καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς соотвѣтствуетъ по существу выраженію Кая: καὶ πάλιν ἐπιθυμίας καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Ὀνειροπολεῖν Діонисія усилено у Кая черезъ ὁ δι' ἀποκαλύψεων—τερατολογίας... φευδόμενος ³⁾. Наконецъ, если Діонисій говоритъ о τινές τῶν πρὸ ἡμῶν, т. е. высказывается о лицахъ, приписывавшихъ Апокалипсисъ Керинеу во множ. числѣ, то это указываетъ только на то, что епископъ Александрійскій, вмѣстѣ съ Каемъ, имѣлъ въ виду и алоговъ ⁴⁾. На основаніи всего этого мы считаемъ возможнымъ думать, что во фрагментѣ изъ Кая у Евсевія имѣется въ виду Апокалипсисъ св. Апостола Іоанна.

Судить о критикѣ Кая кромѣ отрывка, имѣющагося у Евсевія, мы можемъ еще по сохранившимся фрагментамъ въ комментаріи на Апокалипсисъ Діонисія Баръ-Салиби. Выше

¹⁾ Völter, Das problem der Apokalypse, S. 349—350.

²⁾ Eusebius, H. E. VII, 25, 1—3 (p. 352—353): τινές μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντῃ τὸ βιβλίον, καὶ καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες ἄγνωστον τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες, ψεύδεσθαι τε τὴν ἐπιγραφὴν. Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι, τὴν σφιδρῆ καὶ παλεῖ κεκαλυμμένην τῆ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματος καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινά, ἀλλ' οὐδ' ὄλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ συγγράμματος, Κήρινθον δὲ τὸν καὶ ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστησάμενον ἀρσεῖν, ἀξιοπίστον ἐπιφηρῖσαι φελέσαντα τῆ ἐαυτοῦ πλάσματι ὄνομα, τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἕσσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὢν αὐτὸς ὠρέγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὄνειροπολεῖν ἕσσεσθαι, γαστρός καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς, τούτῃσι σιτίσις καὶ ποτοῦς καὶ γάμοις καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα φήθη ποιεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καίτεροιων σφραγῖς.

³⁾ Völter, D. Problem d. Apokalypse, S. 353; cp. Zahn, Geschichte d. neut. Kanons I, 1, S. 227—230.

⁴⁾ Ibid., S. 355.

упомянуто уже о возраженіи по поводу Апк. XX, 1—3. Далѣе, по поводу Апк. VIII, 8 Кай говорилъ, что тамъ описанное невозможно, потому что какъ воръ приходитъ ночью, такъ будетъ и пришествіе Господа ¹⁾. По поводу Апк. VIII, 12 сдѣлано было возраженіе, что какъ передъ потопомъ не было никакихъ чрезвычайныхъ потрясеній въ области небесныхъ свѣтилъ, такъ не будетъ ихъ и передъ концомъ, по написанному у Павла: «когда будутъ говорить: миръ и безопасность, тогда внезапно постигнетъ ихъ пагуба» (1 Θεсс. V, 3) ²⁾. Судя по возраженіямъ, можетъ быть, подумали бы, что Кай былъ человѣкомъ такого направленія въ области религіозной жизни, которое не мирилось съ пластическими образами Апокалипсиса. Однако такъ думать было бы неосновательно. Полемика его не выше по достоинству полемики алоговъ и вызывалась догматическими основаніями въ связи съ полемическимъ задоромъ. Евсевій не нашель, очевидно, ее достойной вниманія историка. Въ самой римской церкви она, конечно, не имѣла ни малѣйшаго успѣха.

Конецъ третьяго вѣка далъ перваго въ латинской церкви толкователя Апокалипсиса—Викторина Пиктавійскаго въ Панноніи († 303 г.).

Сирийская національная церковь въ Едессѣ. Весьма оригинальнымъ является Новый Заветъ сирийской церкви въ Едессѣ. Свѣдѣнія о немъ мы получаемъ изъ сирийской легенды, которую издалъ Phillips подъ заглавіемъ The Doctrine of Addai, 1876. Этотъ литературный памятникъ, по мнѣнію Zahn'a, появился ок. 250—300 г. Фиксированный въ немъ канонъ свящ. книгъ Н. Завета не имѣетъ ни Апокалипсиса, ни соборныхъ посланій ³⁾. Вообще мы не имѣемъ никакихъ слѣдовъ существованія Апокалипсиса въ древне-сирийской церкви и имѣемъ право предположить, что его и совсѣмъ не было въ древне-сирийскомъ переводѣ. Объяснить этотъ фактъ мы затруднимся. Онъ дѣлается болѣе или менѣе понятнымъ лишь въ томъ случаѣ, если согласиться съ Harnack'омъ, что канонъ сирийской легенды появился въ Едессѣ лишь въ III вѣкѣ ⁴⁾, хотя въ данномъ объясненіи остается темный пунктъ

¹⁾ Hippolytus' Werke, S. 241; „Texte u. Unt.“ VI, 3, S. 122.

²⁾ Hipp.' Werke, S. 241—242; „Tex. u. Unt.“, S. 122—123.

³⁾ Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 373—374; Grundriss, S. 45.

⁴⁾ Harnack, Das Neue Testament um das Jahr. 200, S. 107, Anm. 1.

въ фактъ отсутствія въ этомъ канонѣ всѣхъ семи соборныхъ посланій. Кромѣ того, еще указанное объясненіе Негнаск'а предполагаетъ не вполне обоснованный, но весьма радикальный тезисъ, что первоначальный канонъ древне-сирійской церкви состоялъ только изъ одного Диатессарова ¹⁾). Можно ограничиться здѣсь указаніемъ на тотъ несомнѣнный фактъ, что Н. Завѣтъ церкви Едесской дѣйствительно отличался оригинальностью и неустойчивостью даже въ то время, когда въ греческой и латинской церквахъ онъ былъ болѣе или менѣе опредѣленно фиксированъ. Объясняется это, вѣроятно, слабостью греческаго вліянія на эту окраинную церковь.

Африканскія церкви. Тертуллианъ (род. ок. 160 г.—перешолъ въ монтанизмъ—213 г.) и Киприанъ († 14 сент. 258). Въ Африкѣ большое значеніе имѣли двѣ церкви: Карфагенская и Александрійская. Къ первой принадлежалъ и отецъ латинской церковной литературы Тертуллианъ—пресвитеръ. Онъ, повидимому, не знаетъ никакого серьезнаго сомнѣнія въ подлинности Апокалипсиса и одно извѣстное ему возраженіе со стороны Маркіона затрогиваетъ только мимоходомъ. Въ Adv. Marc. VI, 5 читаемъ: habemus et Iohannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsim ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensens in Iohannem stabit auctorem ²⁾). Кромѣ этого, Тертуллианъ очень часто цитуетъ Апокалипсисъ ³⁾. Если принять во вниманіе, что Тертуллианъ не былъ человѣкомъ, который могъ бы оставить безъ вниманія и опроверженія значительныя возраженія противъ свящ. книги ⁴⁾, то ясно, что таковыхъ и не существовало, и положеніе Апокалипсиса было весьма прочнымъ. Точно также цитуетъ Апокалипсисъ, приписывая его Ап. Іоанну, и св. Киприанъ. Онъ называетъ его divina scriptura или scriptura sancta ⁵⁾.

¹⁾ Harnack, ibid., S. 106—107.

²⁾ Migne, Patrologia latina t. II, col. 366.

³⁾ Наприм., De praescr. 33: Ioannes vero, in Apocalypsi, idolothyta edentes et sturpa committentes jubet castigare: sunt et nunc alii nicolaitae, Caiana haeresis dicitur (Migne, Patrologia lat. II, col. 46). Adv. Marc. III, 14: Apostolus Ioannes in Apocalypsi ensem describit ex ore Dei prodeuntem, bis acutum, praeacutum (Migne, ibid., col. 340). De anima, 8: Ioannes, in spiritu Dei factus, animas martyrum conspicit (Migne, Ibid., col. 658; ср. Апк. VI, 20) и др.

⁴⁾ Lücke, S. 302.

⁵⁾ Tiefenthal, S. 25.

Александрійская церковь. Посланіе Варнавы. Отъ Карфагенской переходимъ къ Александрійской церкви, отъ запада къ востоку Африки. Древнѣйшимъ египетскимъ свидѣтельствомъ за Апокалипсисъ св. Іоанна, по мнѣнію Joh. Leipoldt'a, является, такъ называемое, посланіе Варнавы ¹⁾, мѣстомъ происхожденія котораго обыкновенно считаютъ Александрію. Датированіе оно различно. Въ то время какъ Негнаскъ относитъ посланіе къ 130 г. ²⁾; по мнѣнію Bardenhewer'a, оно написано въ царствованіе Нервы (96—98) ³⁾. Можно думать, что Варнава, въ которой содержится хилиастическое ученіе, предпологаетъ Апокалипсисъ св. Іоанна. Правда, представленія родственныя хилиазму, довольно обычны и въ іудейской апокалиптикѣ; но въ посланіи Варнавы они высказаны мимоходомъ и, какъ нѣчто само собою разумѣющееся, въ виду чего естественнѣе всего предположить для него здѣсь базисъ въ священномъ литературномъ памятникѣ христіанства ⁴⁾. Изъ всего остальнаго содержанія посланія Варнавы только VII, 9 можно поставить въ связь съ Апк. I, 7. 13. Приводимъ это мѣсто посланія: επειδή οφονται αὐτὸν τότε τῆ ἡμέρᾳ τὸν ποδῆρῃ ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα καὶ ἐρούσιν· οὐχ οὗτος ἐστίν, ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακτενῆσαντες. Эта выдержка дѣйствительно рисуетъ картину, какая имѣется и въ Апк. I, 7. 13, хотя, правда, въ то же время бросается въ глаза и различіе: κατακτενῆσαντες и ἐξεκέντησαν ⁵⁾.

Климентъ († ок. 215 г.) и Оригенъ († 254). Климентъ Александрійскій вовсе не сомнѣвался въ апостольскомъ происхожденіи Апокалипсиса, а его голосъ можно возвести еще далѣе—къ Пантону. Тѣмъ не менѣе справедливо, что на критицизмъ Климента полагаться нельзя, такъ какъ у него еще каноническое не отдѣлено строго отъ неканоническаго: онъ признаетъ, напр., апокалипсисъ Петра, дѣлаетъ извлеченія изъ посланія Варнавы ⁶⁾. Въ Quis dives Климентъ сообщаетъ кое-что изъ сохранившагося въ преданіи относительно Іоанна и, между прочимъ, о его изгнаніи на Патмосъ при Домиціанѣ и о возвращеніи послѣ смерти этого императора въ Ефесъ.

¹⁾ Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 39.

²⁾ Harnack, Chronologie I, S. 427.

³⁾ Bardenhewer, Patrologie³, S. 22.

⁴⁾ Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 2, S. 955.

⁵⁾ Ср. Zahn, Ibid., S. 956, Anm. 4.

⁶⁾ Euseb. H. VI, 14, 1 (p. 279).

Большее значение имѣть въ данномъ случаѣ Оригенъ, поскольку онъ началъ уже критическое изученіе Писанія. Между прочимъ и онъ ни мало не сомнѣвается въ апостольскомъ происхожденіи Апокалипсиса. Τί δεῖ περί τοῦ ἀναπεσόοντος ἐπὶ τὸ στήθος λέγειν τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου ὡς Εὐαγγέλιον ἐν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τσαῦτα ποιῆσαι ἃ οὐδὲ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο; ἔγραψε δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν, κλεισθεὶς σιωπῆσαι καὶ μὴ γράφαι τὰς τῶν ἑπτὰ βρόντων φωνάς ¹⁾. Фактъ такого безусловнаго признанія Апокалипсиса ²⁾ очень важенъ и не ослабляется никакими сомнѣніями въ достоинствѣ Оригенова критицизма ³⁾. Оригенъ, можетъ быть, и зналъ возраженія алоговъ, но не считалъ ихъ достойными опроверженія или упоминанія. Никакихъ основательныхъ сомнѣній онъ, очевидно, не встрѣчалъ, потомучто въ другихъ случаяхъ,—напр., при вопросѣ о 2 посланіи Петра и 2 и 3 Иоанна,—онъ отмѣчалъ сомнительность писаній, усвоенныхъ этимъ Апостоламъ ⁴⁾; точно также осторожно въ нѣкоторыхъ случаяхъ ссылается на посланія Іуды и Іакова ⁵⁾; особенно же замѣчательно его сужденіе о посланіи къ Евреямъ ⁶⁾. Если имѣть въ виду широкой опытъ Оригена, побывавшаго и въ Римѣ, и въ Палестинѣ, и въ Аѳинахъ и въ Аравіи, то должно согласиться, что въ его время Апокалипсисъ пользовался общимъ признаніемъ, какъ произведеніе св.

¹⁾ Ibid. VI, 25, 9 (p. 294—295). „Что сказать объ Иоаннѣ, возлежащемъ на персяхъ Исуса, который оставилъ одно Евангеліе, признавая, что можно написать ихъ столько, сколько не могъ бы вмѣстить и міръ? Написалъ же и Апокалипсисъ, между тѣмъ какъ ему было приказано молчать и не писать голоса семи громовъ“.

²⁾ По интерпретаціи Leiboldt'a, въ послѣдней фразѣ приведенной выдержки изъ Оригена содержится упрекъ Иоанну за неисполненіе повелѣнія не писать голоса семи громовъ, причѣмъ это неисполненіе и выразилось въ самомъ фактѣ написанія Апокалипсиса (Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 63). Толкованіе, очевидно, странное, такъ-какъ въ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса, Оригенъ, вѣдь, читалъ повелѣніе Божіе созерцателю писать то, что онъ видитъ или слышитъ. И вообще заключеніе Ioh. Leiboldt'a, что разсматривать Апокалипсисъ, какъ Свящ. Писаніе, не соотвѣтствуетъ истинному мнѣнію Оригена,—заключеніе, выведенное изъ разсмотрѣнія общаго духа ученія великаго Александрійскаго наставника,—является ни на чемъ неоснованнымъ.

³⁾ См., напр., Westcott, op. cit., 362—363.

⁴⁾ Euseb. H. E. VI, 25, 8. 10.

⁵⁾ См. Westcott; op. cit., p. 363.

⁶⁾ Euseb. H. E. VI, 25, 11—14 (p. 295).

Апостола Иоанна Богослова; сколько нибудь достойныхъ вниманія сомнѣній по этому вопросу тогда не возникало.

Діонисій Александрійскій († 264 г.) Новую эру въ исторіи критики Апокалипсиса въ древней церкви открываетъ св. Діонисій, бывший сначала преемникомъ Иракла въ должности наставника огласительной школы въ Александріи, а съ 247 г. сдѣлавшійся преемникомъ того же Иракла и на епископской кафедрѣ. Критика Діонисіемъ Апокалипсиса по своей научности и сдержанности поистинѣ замѣчательна ¹⁾. Поводъ къ ней дала борьба съ хилиастами, вождѣмъ которыхъ былъ епископъ Непотъ, оставившій въ руководство своимъ сторонникамъ сочиненіе «Ἐλεγχον ἀλλοτριωτῶν». Св. Діонисій въ опроверженіе его написалъ сочиненіе Περὶ ἐπαγγελῶν, въ которомъ и разсуждаетъ подробно объ Апокалипсисѣ св. Иоанна. Онъ сообщаетъ, что нѣкоторые отвергали эту книгу и не только отрицали ея апостольское происхожденіе, но даже приписывали еретикъ Кериноу. Самъ Діонисій не рѣшается совершенно отвергать книгу въ виду уваженія къ ней со стороны многихъ вѣрующихъ,—наоборотъ, онъ признаетъ, что она выше его ума, заключаетъ въ себѣ таинственный и удивительный смыслъ.

Писатель Апокалипсиса называетъ себя Иоанномъ. Что таковымъ былъ Иоаннъ,—съ этимъ ученый Александрійскій епископъ не споритъ; соглашается и съ тѣмъ, что это былъ какой-то святой и боговдохновенный человѣкъ; однако сомнѣвается, чтобы это былъ Апостоль Иоаннъ, сынъ Зеведея и братъ Іакова, писатель Евангелія и соборнаго посланія. Свои доводы св. Діонисій получаетъ путемъ сравненія этихъ писаній, т. е. Евангелія съ соборнымъ посланіемъ съ одной стороны и Апокалипсиса съ другой. Здѣсь мы имѣемъ удивительный для того времени образецъ отрицанія единства автора нѣсколькихъ произведеній по внутреннимъ только основаніямъ. Вотъ эти основанія.

Ап. Иоаннъ никогда не называетъ своего имени, какъ писателя, ни въ Евангеліи, ни въ соборномъ посланіи. Даже въ приписываемыхъ ему 2 и 3 посланіяхъ стоитъ просто ὁ πρεσβύτερος. Наоборотъ, писатель Апокалипсиса съ самаго начала выдвигаетъ себя и далѣе, не довольствуясь однократнымъ наименованіемъ, называетъ себя по имени нѣсколько разъ. Все это,—

¹⁾ См. о ней Euseb. H. E. VII, 24—25.

думаетъ Діонисій,—несогласно съ литературнымъ обычаемъ Апостола Иоанна, сына Зеведеева.

Если, далѣе, обратятъ вниманіе на мысли, слова и соединеніе ихъ въ Апокалипсисѣ и Евангеліи съ посланіемъ, то и здѣсь найдутъ подтвержденіе предположенія о нетождествѣ автора перваго и вторыхъ. Евангеліе и посланіе одинаковы по началу: въ первомъ читаемъ: «въ началѣ было Слово»; во второмъ: «о томъ, что было отъ начала»; и далѣе все излагается въ одинаковыхъ обобщеніяхъ и терминахъ (τῶν αὐτῶν κεφαλαίων καὶ ὀνομάτων). Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ изъ этихъ двухъ писаній мы встрѣчаемъ часто одни и тѣ же понятія: ὁ δὲ προσεχῶς ἐντογγάτων εὐρήσει ἐν ἑκατέρῳ πολλὴν τὴν ζωὴν, πολλὸ τὸ φῶς, ἀπότροπὴν τοῦ σκότους, συνεχῆ τὴν ἀλήθειαν, τὴν χάριν, τὴν χαρὰν, τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, τὴν κρίσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην τοῦ θεοῦ, τὴν πρὸς ἀλλήλους ἡμᾶς ἀγάπης ἐντολὴν, ὡς πάσας δεῖ φυλάσσειν τὰς ἐντολάς, ὁ ἔλεγχος τοῦ κόσμου, τοῦ διαβόλου, τοῦ ἀντιχρίστου, ἡ ἐπαγγελία τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἡ υἰοθεσία τοῦ θεοῦ, ἡ διόλου πίστις ἡμῶν ἀπαταιομένη, ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς πανταχοῦ *). Совершенно инымъ характеромъ отличается Апокалипсисъ, который не имѣетъ ни одного общаго съ первыми слога (μηδὲ συλλαβὴν πρὸς αὐτὰ κοινὴν ἔχουσα). Да кромѣ того еще, ни въ посланіи, не говоря о Евангеліи, не упоминается объ Откровеніи, ни въ Откровеніи не дѣлается указанія на посланіе.

Наконецъ, различны эти писанія и по языку. Евангеліе и посланіе написаны не только на хорошемъ греческомъ языкѣ, но и показываютъ особенное искусство автора въ томъ, что касается выражений, умозаключеній и связи рѣчи: τὰ μὲν γὰρ οὐ μόνον ἀπταιστῶς κατὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνήν, ἀλλὰ καὶ λογιώτατα ταῖς λέξεσι, τοῖς συλλογισμοῖς, ταῖς συντάξεσι τῆς ἐρμηνείας γέγραπται. Языкъ Апокалиптики, наоборотъ, не чисто греческій, но отличается барбаризмами и иногда солецнизмами: διάλεκτον μέντοι καὶ γλῶσσαν οὐκ ἀκριβῶς Ἑλληνίζουσαν αὐτοῦ βλέπω, ἀλλ' ἰδιώμασί τε βαρβαρικοῖς χρώμενον, καὶ ποῦ καὶ σολοικίζοντα.

*) „Внимательный читатель въ каждомъ изъ двухъ писаній (Евангеліе и 1 соб. посланіе Ап. Иоанна) многократно будетъ находить жизнь, часто святъ, переходеніе тьмы, безпрестанно—истину, благодать, радость, плоть и кровь Господа, судъ, оставленіе грѣховъ, любовь Божію къ намъ, заповѣди намъ о взаимной любви, о томъ, что должно хранить всѣ заповѣди; обличеніе міра, діавола, антихриста, обѣтованіе Св. Духа, сыноположеніе Богу, во всемъ требуемая отъ насъ вѣра, вездѣ Отецъ и Сынъ“.

Хотя и нужно вѣрить, что писателемъ Апокалипсиса былъ Иоаннъ, но на основаніи всего сказаннаго сомнительно, чтобы это былъ Ап. Иоаннъ, тѣмъ болѣе, что самъ онъ не усволяетъ себѣ ни одного изъ наименованій, которыя обычны для возлюбленнаго ученика Господа или вообще для Апостола, но просто называетъ себя братомъ, соучастникомъ (συγκοινωνόν), свидѣтелемъ Иисуса, блаженнымъ отъ созерцанія и слышанія откровенія (μακάριον ἐπὶ τῇ θεᾷ καὶ ἀκοῇ τῶν ἀποκαλύψεων). Определить точнѣе Иоанна—Апокалиптика трудно, такъ какъ и святыхъ, одноименныхъ съ Ап. Иоанномъ, было, конечно, много—подобно тому, какъ часто приходится встрѣчать между вѣрующими лицъ носящихъ имена Петра и Павла. Изъ исторіи апостольской извѣстенъ Иоаннъ Маркъ, но эта же исторія и не даетъ права считать его писателемъ Откровенія Иоанна. Вѣроятнѣе всего, что въ Асїи былъ другой Иоаннъ, тѣмъ болѣе, что и въ Ефесѣ, говорятъ, существуютъ двѣ могилы, причѣмъ каждая изъ нихъ приписывается Иоанну. Ἄλλον δὲ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.

Таково сужденіе Діонисія Александрійскаго относительно Апокалипсиса. Его критика является первымъ опытомъ изслѣдованія Иоанновской литературы, который нашелъ своихъ продолжателей только уже въ новое время, хотя она сдѣлала свое дѣло и въ близкихъ къ Діонисію поколѣніяхъ, оказавъ большое вліяніе на судьбу Апокалипсиса. До послѣдняго времени находятся люди, которые считаютъ разсужденіе Діонисія «образцомъ филологическаго и критическаго изслѣдованія» ¹⁾. Однако, признавая охотно все великое достоинство изслѣдованія Александрійскаго епископа, мы при современномъ положеніи вопроса объ Иоанновой литературѣ должны отнести къ его критикѣ гораздо сдержаннѣе. Еще Lücke замѣчаетъ, что Діонисій утрируетъ различія между Апокалипсисомъ и другими писаніями св. Иоанна и упускаетъ изъ вида дѣйствительно существующее сходство ²⁾: едва ли ужъ кто теперь согласится съ утвержденіемъ, что эти писанія не имѣютъ и слога общаго. При всемъ различіи языка, новѣйшее изслѣдованіе обнаруживаетъ между ними замѣчательныя параллели, вынуждающія признать ихъ происхожденіе, по крайней мѣрѣ, изъ одного

¹⁾ Renan, Der Antichrist, Leipzig—Paris. 1873, S. XXIV Anm. 2.

²⁾ Lücke, S. 329.

круга, который находился под влиянием, скажем, Иоанна Ефесского ¹⁾. Впрочем, идти еще дальше. Утверждая близкое родство Евангелия и Апокалипсиса в отношении места, времени и языка, заставляющее признать их происхождение из одного и того же круга, говорят, что такое положение дѣла является важною проблемой, такъ какъ, при несомнѣнномъ сходствѣ Апокалипсиса и Евангелия Иоанна, не можетъ помочь дѣлу признание различныхъ писателей ²⁾.

Критика Діонисія Александрийскаго не можетъ поколебать и того убѣжденія, что до него Апокалипсисъ занималъ въ канонѣ очень твердое положеніе, какъ писаніе св. Иоанна, Апостола и Евангелиста. Ни откуда не видно, чтобы онъ ступилъ на путь внутренней критики потому, что не находилъ для убѣжденія въ апостольскомъ происхожденіи Апокалипсиса никакихъ точекъ опоры въ историческомъ преданіи ³⁾. Если бы преданіе было не твердо или запутано, то, несомнѣнно, Діонисій воспользовался бы такимъ положеніемъ дѣла. Что ему былъ извѣстенъ только ничего не стоящій протестъ алоговъ,— это удостовѣряетъ отрывокъ изъ *περί ἐπαγγελῶν*, сохранный Евсевіемъ. Наконецъ, ясно, что мысль о различіи писателей Евангелия и Апокалипсиса принадлежитъ только ученому Александрийцу: онъ упоминаетъ и Иоанна Марка и самъ же отвергаетъ возможность приписать ему откровеніе и, наконецъ, уже высказываетъ, какъ личное мнѣніе: "Ἄλλον δὲ τινα (т. е. Ἰωάννην) οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων. Историческихъ основаній къ этому не было никакихъ, почему св. Діонисій и обратился къ слухамъ о двухъ могилахъ въ Ефесѣ, изъ которыхъ о каждой говорили, что она Иоаннова.

На основаніи всего этого нельзя не согласиться съ тѣмъ, хотя и рѣзкимъ, сужденіемъ, согласно которому здѣсь въ Діонисіи мы имѣемъ дѣло не съ католическимъ епископомъ, а съ рационалистомъ, который дѣло вѣры рѣшаетъ по своему усмотрѣнію, а не по церковному преданію ⁴⁾.

¹⁾ Bousset, Die Offenbarung Iohannis, S. 177—179.

²⁾ Joh. Weiss, D. Offenbarung d. Johannes, S. 155—156.

³⁾ Противъ Lücke, S. 330.

⁴⁾ Tiefenthal, S. 30.

Съ IV вѣка до реформаціи.

Въ первые три вѣка Апокалипсисъ былъ почти общепризнаннымъ писаніемъ Апостола Иоанна. Только Діонисій представилъ дѣйствительно заслуживающіе вниманія доводы противъ этого тезиса. Конечно, критика этого ученаго александрийца не могла совершенно уничтожить уваженіе къ Апокалипсису, какъ апостольскому писанію, — традиція была весьма сильна. И мы видимъ, что такіе мужи, какъ Меѳодій († ок. 311 г.), Памфилъ († 309 г.), Лактанцій (ум. въ I пол. IV вѣка), Викторинъ († 303 г.), Коммодіанъ (2 пол. III вѣка), считаютъ и употребляютъ Апокалипсисъ, какъ писаніе Апостола Иоанна ¹⁾. Первый, на комъ ясно сказалось влияніе Діонисія Александрийскаго, былъ историкъ Евсевій Кесарійскій († 340). Въ своемъ спискѣ каноническихъ книгъ ²⁾ онъ говоритъ, что должно помѣстить на первомъ мѣстѣ четыре Евангелія, книгу Дѣяній апостольскихъ, посланія св. Павла, первое посланіе Иоанново и Петрово, «затѣмъ, если угодно, должно поставить Апокалипсисъ Иоанна» — *ἐπι τούτοις ταχτέον, εἴγε φανεῖται, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου*. Это общепризнанныя писанія — *καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις*. Далѣе, считая *ἀντιλεγόμενα*, Евсевій вовсе не упоминаетъ объ Апокалипсисѣ св. Иоанна; но перечисливъ *νόθα*, прибавляетъ опять: «еще, какъ я сказалъ, и Апокалипсисъ Иоанна,—если угодно,—который нѣкоторые, какъ я сказалъ, отвергаютъ, другіе же относятъ къ общепризнаннымъ» — *ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἴ φανεῖται, ἣν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις*. Здѣсь поражаетъ странная двойственность сужденія Евсевія относительно Апокалипсиса, — странная тѣмъ болѣе, что онъ упоминаетъ его подъ двумя столь противоположными рубриками, какъ *ὁμολογουμένα* и *νόθα*; при томъ въ обоихъ случаяхъ помѣщается характерная оговорка: *εἴγε φανεῖται, εἴ φανεῖται*.

Болѣе свѣта проливаетъ на отношеніе Евсевія къ Апокалипсису его рѣчь по поводу извѣстнаго отрывка *οὐκ ὀκνήσω* изъ предисловія Папія къ своему сочиненію: «Изъясненія Господнихъ изреченій» въ Н. Е. III, 39. Разбирая этотъ отрывокъ, историкъ пишетъ: «Здѣсь достойно замѣчанія, что онъ

¹⁾ Lücke, S. 331.

²⁾ Euseb. Н. Е. III, 25 (р. 130 — 131). См. E. Preuschen, Analecta² II, Tübingen 1910, S. 77—79.

(Папій) дважды считает имя Иоанна, изъ которыхъ перваго ставить въ рядъ съ Петромъ, Иаковомъ, Матѳеемъ и остальными Апостолами, ясно показывая въ немъ Евангелиста; второго же Иоанна, прервавъ рѣчь, онъ ставитъ въ средѣ тѣхъ, которые не принадлежатъ къ числу Апостоловъ, — поставивъ предъ нимъ Аристіона, — и ясно называетъ его пресвитеромъ. Такимъ образомъ и оказывается истиннымъ сказаніе о двухъ мужахъ въ Асіи, носившихъ одно и то же имя; при чемъ и въ Ефесѣ существуютъ двѣ могилы и каждая изъ нихъ еще и теперь, говорятъ, называется Иоанновою. На это и необходимо обратить вниманіе, ибо, вѣроятно, Откровеніе, посвящее имя Иоанна, видѣлъ второй, если кто не желаетъ приписать его первому» ¹⁾).

Опять и въ данномъ мѣстѣ отношеніе Евсевія къ Апокалипсису неопредѣленно, — онъ не можетъ безъ оговорокъ отрицать его подлинность: *εἰκὸς γὰρ τὸν δεῦτερον, εἰ μὴ τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι*. Однако здѣсь уже ясно видна скудость данныхъ въ доказательство отрицательнаго положенія, имѣющихся въ распоряженіи историка. Выдержкою изъ Папія, говоритъ онъ, подтверждается сказаніе о двухъ мужахъ, бывшихъ въ Асіи и носившихъ имя Иоанна. Но откуда онъ почерпнулъ это сказаніе? Несомнѣнно, только изъ Діонисія, потому что, если бы у Евсевія былъ другой источникъ, то онъ его отмѣтилъ бы; да и самъ Діонисій сообщаетъ въ рѣчи о двухъ Иоаннахъ только свое предположеніе и совсѣмъ не даетъ замѣтить, что онъ заимствовалъ это сказаніе изъ какого-нибудь письменнаго или устнаго источника.

Наконецъ, подтверждается фактъ отсутствія данныхъ у Евсевія для различія Иоанна-Евангелиста отъ Иоанна-Апокалиптика и тѣмъ, что онъ ограничивается только повтореніемъ слабого аргумента св. Діонисія, — именно указаніемъ на существованіе въ Ефесѣ двухъ могилъ, приписываемыхъ Иоанну.

¹⁾ Euseb., H. E. III, 39, 5 — 6: „Ἐνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἀξιὸν δις καθαρῶσιν αὐτῶ τὸ Ἰωάννου ὄνομα ὡς τὸν μὲν, πρότερον Πέτρον καὶ Ἰακώβον καὶ Ματθαίον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους σοφρατάζει, σαφῶς δηρῶν τὸν εὐαγγελιστὴν, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην διαστελλὰς τὸν λόγον ἑτέροις παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει, προτάξας αὐτοῦ τὸν Ἀριστίωνα, σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει, ὡς καὶ δια τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμῶς κελρησθαι εἰρηκότων, δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἐκίστερον Ἰωάννου ἐπὶ νῦν λέγεσθαι. Οὗς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν εἰκὸς γὰρ τὸν δεῦτερον, εἰ μὴ τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι.

Выходя изъ всего сказаннаго, мы не находимъ, чтобы Евсевій имѣлъ какія-либо данныя изъ преданія, которыя могли бы поколебать убѣжденіе, что Апокалипсисъ съ древнѣйшихъ временъ считался писаніемъ Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Его замѣчанія съ фактической стороны не идутъ дальше того, что сказалъ Діонисій. Мы оставляемъ здѣсь въ сторонѣ то обстоятельство, что историкъ на основаніи сочиненія Папія пытался доказать дѣйствительное существованіе Иоанна-пресвитера ¹⁾). Можно еще замѣтить, что въ Н. Е. III, 18 Евсевій сообщаетъ преданіе объ изгнаніи Иоанна при Домиціанѣ на Патмосъ, хотя здѣсь же Апокалипсисъ называется ἡ Ἰωάννου λεγομένη ἀποκάλυψις; затѣмъ въ Хроникѣ говоритъ о томъ же фактѣ съ прибавленіемъ, что Иоаннъ видѣлъ на островѣ откровеніе, хотя и замѣчаетъ осторожно: «какъ сообщаетъ Иринея» ²⁾). Въ Demonstr. evang. онъ цитуетъ Апокалипсисъ Иоанна, какъ повозавѣтный авторитетъ ³⁾).

Что касается послѣдующаго времени, то оно не даетъ ничего достопримѣчательнаго для исторіи вопроса о положеніи Апокалипсиса въ новозавѣтномъ канонѣ. Предъ отцами стояла дилемма: или послѣдовать преданію церкви, или же своему личному вкусу, по большей части опредѣляемому направленіемъ школы. Поэтому далѣе и нельзя встрѣтить какихъ-либо изслѣдованій о нашей книгѣ, а просто приходится отмѣчать, какой церковный писатель признавалъ Апокалипсисъ, или просто цитовалъ его, и какой нѣтъ. Иногда объ отношеніи къ книгѣ извѣстнаго писателя нельзя высказаться опредѣленно.

Св. Кириллъ Иерусалимскій (315—386) ⁴⁾ въ четвертомъ огласительномъ словѣ пересчитываетъ всѣ свящ. книги нашего канона, за исключеніемъ Апокалипсиса. Перечисливъ, онъ прибавляетъ: *τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἔσω κείσθω ἐν δευτέρῳ*. При изложеніи эсхатологіи въ 15-мъ словѣ св. Кириллъ ссылается на книгу пр. Даниїла: *οὐκ ἐξ ἀποκρύφων λέγομεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ Δανιήλ*. Не относитъ ли онъ Апокалипсисъ прямо къ *ἀπόκρυφα*? ⁵⁾).

¹⁾ Объ этомъ будетъ сужденіе въ отдѣлѣ о писателѣ Апокалипсиса.

²⁾ Lücke, S. 333 Anm. 1.

³⁾ Lücke, S. 333. Westcott, A General Survey of the History of the Canon of the N. Testament, p. 424—425.

⁴⁾ См. E. Preuschen, Analecta², Th. II, Tübingen 1910, S. 79—82; Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 177—180.

⁵⁾ Cyril. IV, 36; XV, 16: M. gr. XXXIII, 500, 892. Zahn, указываетъ случаи невольнаго пользованія у Кирилла Апокалипсисомъ вопреки

Наоборотъ, св. **Епифаній Кипрскій** († 403 г.) принимаетъ и Апокалипсисъ и подробно опровергаетъ возраженія противъ этой свящ. книги со стороны алоговъ. Отмѣтимъ здѣсь еще, что **Епифаній сообщаетъ объ изгнаніи Іоанна на Патмосъ и написаніи Апокалипса при императорѣ Клавдіи** ¹⁾.

Переходимъ къ церквамъ собственно сирійскимъ. **Іоаннъ Златоустъ** († 407 г.), сначала пресвитеръ Антиохійскій и послѣдствіи архіепископъ Константинопольскій, не цитуетъ Апокалипсиса. Тѣмъ не менѣе, говорятъ, онъ зналъ его. Указываютъ даже мѣста въ его гомиліяхъ на Евангелиста Маттея, въ которыхъ образы откровенія царства Божія и будущаго блаженства стоятъ въ связи съ Апокалипсисомъ ²⁾. Однако, Gregory считаетъ незаслуживающимъ вниманія извѣстіе Свиды о пользованіи Златоуста Апокалипсисомъ ³⁾. Синописисъ Златоуста также проходитъ эту свящ. книгу молчаніемъ ⁴⁾.

Мнѣніе объ Апокалипсисѣ **Теодора Мопсуестійскаго** († 428 г.) неизвѣстно. Но все же можно предполагать, что онъ относился къ нему неблагоклонно, какъ и вообще къ ἀντιλεγομένα ⁵⁾. Между прочимъ онъ отвергалъ посланіе Іакова, не считаясь даже съ обычаемъ сирійской церкви ⁶⁾. Точно также и блж.

Θεодоритъ († ок. 458 г.) нигдѣ не цитуетъ Апокалипсиса ⁷⁾.

Юнилій, африканскій епископъ VI вѣка († скоро послѣ 550 г.), объ Апокалипсисѣ замѣчаетъ, что относительно его «между восточными христіанами существуетъ значительное сомнѣніе» ⁸⁾. У Юнилія мы имѣемъ отчетъ о низибійскомъ канонѣ VI вѣка ⁹⁾.

Св. Ефремъ Сиринъ († 373 г.) не цитуетъ Апокалипсисъ. Ранѣе держались на этотъ счетъ другаго мнѣнія ¹⁰⁾. Но изслѣ- сознательному отверженію его (Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 176, Anm. 2).

¹⁾ Adv. haer., LI, 33; M. gr. XLI, 949.

²⁾ Westcott, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 442 not. 3. У Lücke, S. 337.

³⁾ Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 279.

⁴⁾ Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 228—230; Leiboldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 92—93.

⁵⁾ Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 281.

⁶⁾ Lücke, S. 347.

⁷⁾ Westcott, p. 443.

⁸⁾ Junil., De partibus divinae legis I, 4; M. lat. LXVIII, 18.

⁹⁾ Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 281.

¹⁰⁾ Lücke, напр., S. 334. Даже позднѣе Leiboldt, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 93.

дованіе Burkitt'a (St. Ephraims Quotations from the Gospel, въ «Texts and Studies» VII, 2, Cambridge 1901) обнаруживаетъ неподлинность произведенія Ефрема, содержащаго выдержку изъ Апокалипсиса ¹⁾.

Точно также и **Афраатъ**, писавшій въ 336—337, 343—345 г.г., не знаетъ Апокалипсиса ²⁾.

Сирійскій переводъ Библии «Пешитта» Апокалипсиса не имѣлъ. Впервые онъ появился здѣсь, вѣроятно, только въ Philoxeniana, — сирійскомъ переводѣ Н. Завѣта, сдѣланномъ епископомъ Поликарпомъ, по порученію Филоксена ³⁾.

Обзоръ исторіи положенія Апокалипсиса въ сирійскомъ канонѣ показываетъ, что съ IV вѣка онъ исключается, какъ изъ Антиохійскаго, такъ и изъ Едесскаго канона. Сравненіе этихъ канонныхъ за тотъ же періодъ и въ другихъ отношеніяхъ обнаруживаетъ между ними достойное вниманія сходство, а именно и въ томъ и въ другомъ отсутствуютъ также малыя соборныя посланія (2 и 3 Іоан., Іуд. и 2 Петр.) ⁴⁾. Между тѣмъ извѣстно, что Сирійская церковь первоначально не принимала соборныхъ посланій совершенно, а въ Антиохійской былъ признаваемъ Апокалипсисъ, отвергаемый сирійцами. Въ виду этого правдоподобно мнѣніе, что Н. Завѣтъ Антиохійской церкви есть результатъ компромисса между церквами Антиохіи и Едессы. Первая оказала вліяніе на вторую, заставивъ ее принять три соборныхъ посланія (Іак., 1 Петр. и 1 Іоан.). Воздѣйствіе же послѣдней на первую сказалось въ исключеніи въ Антиохіи изъ канона Апокалипсиса. Виновиномъ этого компромисса является, можетъ быть, Лукіанъ Антиохійскій, уроженецъ Самосаты, получившій образованіе въ Едессѣ, а потомъ сдѣлавшійся пресвитеромъ въ Антиохіи († 7 янв. 312 г.). Къ его текстуально-критическимъ занятіямъ считаютъ возможнымъ возвести Н. Завѣтъ того времени по тексту и составу. И вообще отрицательное отношеніе Востока съ IV в. къ Апокалипсису можно объяснить вліяніемъ сирійской церкви въ Едессѣ, проводникомъ котораго былъ Лукіанъ, пресвитеръ Антиохійскій ⁵⁾.

¹⁾ Ср. Bousset, D. Off. Joh., S. 27.

²⁾ Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 374—375.

³⁾ Zahn, Grundriss, S. 53; Ср. Leiboldt, Geschichte d. nt. Kanons I, S. 97—98.

⁴⁾ Ср. Пешитта и Синописисъ Златоуста.

⁵⁾ См. Zahn, Grundriss, S. 54; Leiboldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 88—90.

Въ началѣ VI в. — въ Philoxenia и въ ревизіи этого перевода, предпринятой въ 616 г. Фомой Гераклеѣскимъ, Сирійская церковь получила канонъ Н. Завѣта, какой имѣемъ мы въ настоящее время ¹⁾. Св. Іоаннъ Дамаскинъ († 750 г.) считаетъ Апокалипсисъ среди каноническихъ писаній ²⁾.

Что касается **церквей малоазійскихъ**, то и здѣсь въ этотъ періодъ не замѣчается устойчивости въ отношеніи къ Апокалипсису. Въ каталогѣ священныхъ книгъ Новаго Завѣта въ правилахъ **собора Лаодикійскаго** (во Фригіи около 360 г.) ³⁾ Апокалипсисъ не числится. Правда, каталогъ этотъ не признается подлиннымъ, тѣмъ не менѣе онъ, вѣроятно, древняго происхожденія и существовалъ отдѣльно ранѣе, чѣмъ присоединенъ къ 59 правилу Лаодикійскаго собора ⁴⁾. Westcott признаетъ, что онъ восточнаго, а не западнаго происхожденія и дѣлаетъ предположеніе ⁵⁾: не внесенъ ли онъ копіями на основаніи писаній Кирилла Іерусалимскаго или — вѣроятнѣе — на основаніи практики церкви, которую Кириллъ представлялъ?

Св. Григорій Богословъ († 389 г.), въ своемъ сочиненіи περί τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς, перечисливъ всѣ каноническія книги, за исключеніемъ Апокалипсиса ⁶⁾, пишетъ: πάσας ἔχεις εἰ τι δὲ τούτων ἐκτός, οὐκ ἐν γνησίοις ⁷⁾. Тѣмъ не менѣе онъ однажды дѣлаетъ ссылку на Апокалипсисъ, говоря: ὡς Ἰωάννης διδάσκει με διὰ τῆς ἀποκαλύψεως (Or. XLII, 9) ⁸⁾.

Амфилохій Иконійскій († послѣ 394 г.) говоритъ объ Апокалипсисѣ: τὴν δ' ἀποκάλυψιν τὴν Ἰωάννου πάλιν τινὲς μὲν ἐχρῆνον, οἱ πλείους δὲ γε νόθον λέγουσιν ⁹⁾. Но **Василій Вели-**

¹⁾ Zahn, Grundriss, S. 53.

²⁾ De fide orthodoxa IV, 17. M. gr. XCIV, 1180.

³⁾ См. E. Preuschen, Analecta², Th. II, Tübingen 1910, S. 71; Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 202.

⁴⁾ Zahn, Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 201. По Leiboldt'у списокъ появился въ IV или V в., но не въ Египтѣ, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 94.

⁵⁾ Westcott, General Survey, p. 437.

⁶⁾ См. у Zahn'a, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 216—217; у Leiboldt'a, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 91 Anm.

⁷⁾ Carmen dogmatic. 12. M. gr. XXXVII, 474.

⁸⁾ Gregory, Canon and Text of the New Testament, p. 274.

⁹⁾ См. списокъ Амфилохія у Zahn'a, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 217—219; у Leiboldt'a, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 91 Anm.

кій († 1 янв. 379 г.) и **Григорій Нисскій** († послѣ 394 г.) употребляютъ Апокалипсисъ, цитую его по дважды ¹⁾.

Въ **Кесарійской церкви** епископъ Андрей, вѣроятно, въ VI вѣкѣ, пишетъ толкованіе на Апокалипсисъ. Въ предисловіи онъ считаетъ нужнымъ доказывать его каноничность и ссылается на авторитетъ Папія, Иринея, Меодія, Ипполита, Григорія Богослова и Кирилла Александрійскаго.

Позднѣе (ок. 900 г.) написанъ комментарий на Апокалипсисъ другимъ кесарійскимъ епископомъ **Арееою**, который къ свидѣтелямъ каноническаго достоинства Апокалипсиса прибавляетъ еще Василя Великаго. Ареоа, между прочимъ, занимался и критикой текста Свящ. Писанія.

Въ VI в. Апокалипсисъ достигъ, очевидно, признанія и въ **Іерусалимской церкви**. По крайней мѣрѣ Іерусалимскій монахъ **Леонтій Византійскій** († ок. 543 г.) относитъ Апокалипсисъ къ свящ. книгамъ Н. Завѣта ²⁾.

Пресвитеръ Евстратій въ Константинополѣ ок. 580 г. обсуждаетъ Откровеніе, какъ писаніе Ап. Іоанна Богослова ³⁾.

Въ **Александрійской церкви** критика Діонисія совсѣмъ не имѣла успѣха. Здѣсь оказывалъ вліяніе въ изслѣдуемый періодъ авторитетъ св. **Аѳанасія Великаго** († 2 мая 373 г.), который въ пасхальномъ посланіи 367 г. ⁴⁾ въ заключеніи перечня каноническихъ книгъ говоритъ (§ 9): καὶ πάλιν Ἰωάννου ἀποκάλυψις. Далѣе, онъ принимается **Кирилломъ** Александрійскимъ († 27 июня 444 г.), **Дидимомъ** († 398 г.), **Ниломъ** († ок. 430 г.), **Исидоромъ Пелусіотомъ** († ок. 440 г.) ⁵⁾.

Если мы теперь обратимся къ **западной церкви**, то увидимъ, что тамъ Апокалипсисъ всѣми церковными писателями считается писаніемъ Ап. Іоанна и принимается въ канонъ: таковы прежде всего: **Иларій Пиктавіскій** († 366 г.), **Амвросій** († 4 апр. 397 г.), донатистъ **Тихоній** — авторъ знаменитаго комментарія на Апокалипсисъ (писалъ прежде 380 г.), Юлій Фирмикъ Матернъ († во 2 пол. IV в.) и др. Фила-

¹⁾ Leiboldt, Geschichte d. neut. Kanons I, S. 92 Anm. Gregory, Canon and Text of the N. T. p. 274—275.

²⁾ См. у Zahn'a, Geschichte d. nt. Kanons II, 1, S. 294.

³⁾ Leiboldt, Geschichte d. nt. Kanons I, S. 97.

⁴⁾ См. E. Preuschen, Analecta² II, S. 42—45; Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 210—212.

⁵⁾ Westcott, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 448. Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 277.

стрий († предъ 397 г.) въ перечнѣ книгъ, которыя должны читаться въ церкви, не упоминаетъ объ Апокалипсисѣ ¹⁾, но онъ же говоритъ о еретикахъ, отрицавшихъ подлинность Евангелія и Апокалипсиса Иоанновыхъ ²⁾. Находится Апокалипсисъ въ спискѣ каноническихъ книгъ въ правилахъ соборовъ Иппонскаго—393 г. ³⁾ и третьяго Карфагенскаго—397 г. ⁴⁾ и въ декретѣ папы Иннокентія I (405 г.) ⁵⁾.

Блаж. Августинъ († 430 г.) принимаетъ Апокалипсисъ, какъ каноническую книгу ⁶⁾, и цитаты изъ него вводитъ чрезъ: *Ioannes apostolus in apocalypsi, idem Ioannes Evangelista in eo libro, qui dicitur apocalypsis* и под. ⁷⁾.

Блаж. Иеронимъ († 30 сент. 420 г.) знаетъ и о неблагоприятномъ отношеніи на востокѣ къ Апокалипсису: *quod si eam (т. е. посл. къ евреямъ) latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec graecorum quidem ecclesiae apocalypsin eadem libertate suscipiunt,—и въ то же время свидѣтельствуетъ, что его принимаютъ на западѣ, nequaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes. Онъ лично принимаетъ Апокалипсисъ въ качествѣ писанія Апостола Иоанна ⁸⁾ Наконецъ, Сулпицій Северъ († ок. 420—425 г.) говоритъ уже, что Апокалипсисъ Иоанна не принимается многими по глупости или безбожію: *a plerisque aut stulte aut impie non recipitur* ⁹⁾.*

Отрицательныя мнѣнія относительно Апокалипсиса представителей богословской мысли того періода, который мы только что обследовали, не могутъ имѣть никакого значенія въ виду тѣхъ условій, въ которыхъ они высказаны. Въ самомъ дѣлѣ, они не являются ни плодомъ основательнаго изученія древне-церковнаго преданія, ни плодомъ свободнаго критическаго изслѣдованія книги. Отношеніе къ ней того или другого писателя, повидимому, просто опредѣлялось tradi-

¹⁾ Liber de haeresibus, 88: M. lat. XII, 1199—1200. У Zahn'a, Geschichte d. nt. Kanons II, 1, S. 236—237.

²⁾ См. у Zahn'a, Ibid. S. 236.

³⁾ См. Zahn, Ibid. S. 246—252.

⁴⁾ См. E. Preuschen, Analecta², Th. II, S. 72—73.

⁵⁾ См. у Zahn'a, Geschichte d. nt. Kanons II, 1, S. 244—246.

⁶⁾ De doctrina christiana II, 13,—см. у Zahn'a, Ibid. S. 258.

⁷⁾ De civit. Dei, XX, 7: M. lat. XLI, 666—668.

⁸⁾ Epist. 129, s: M. lat. XXII, 1103.

⁹⁾ Historia sacra II, 31: M. lat. XX, 146.

ціями школы или даже личнымъ вкусомъ. Значительную роль, кажется, сыграли въ исторіи положенія Апокалипсиса въ новозавѣтномъ канонѣ церкви сирійскія, а также Евсевій Кесарійскій. Prof. Th. Zahn, указывая на тотъ фактъ, что Евсевию поручено было императоромъ Константиномъ Великимъ приготовить 50 экземпляровъ Библии на пергаментѣ, предполагаетъ, что церковный историкъ при исполненіи этого дѣла устранилъ Апокалипсисъ изъ числа книгъ Н. Завѣта и тѣмъ самымъ содѣйствовалъ изъятію его изъ канона въ греческихъ церквахъ Азіи болѣе чѣмъ на столѣтіе ¹⁾. Во всякомъ случаѣ мы должны признать фактъ, что на Западѣ и въ Александріи Апокалипсисъ всегда занималъ твердое положеніе въ канонѣ свящ. книгъ. Въ церквахъ Азіи въ древнее время онъ всюду, кромѣ Едессы, считался за каноническое писаніе, но съ IV вѣка отношеніе къ этой свящ. книгѣ измѣнилось, при чемъ возможныя причины этого мы старались выяснитъ. Неблагоприятное отношеніе къ Апокалипсису на Востокѣ (за исключеніемъ Египта) продолжалось болѣе столѣтій. Но замѣчательно, что и въ этотъ періодъ отрицаніе Апокалипсиса было крайне неустойчиво, потому что, въ то время, какъ одни церковные писатели исключали его изъ числа каноническихъ книгъ, другіе не высказывались о немъ опредѣленно и ясно, а третьи—какъ Василій Великій и Григорій Нисскій—и прямо признавали его достоинство. Въ виду всѣхъ этихъ фактовъ мы не можемъ признать большого значенія за отрицаніемъ Апокалипсиса въ качествѣ канонической книги Н. Завѣта, которое имѣло мѣсто на Востокѣ (кромѣ Египта) въ IV—V вѣкахъ. Въ началѣ VI вѣка Апокалипсисъ былъ принятъ въ канонъ національной Сирійской церкви, равно какъ въ томъ же вѣкѣ опять признано было его достоинство и въ другихъ церквахъ Востока.

Новый періодъ въ исторіи Апокалипсиса начинается съ XVI вѣка.

¹⁾ Zahn, Grundriss, S. 57.

Отъ реформаціи до нашего времени.

Немногимъ ранѣе Лютера опубликовалъ свое мнѣніе относительно Апокалипсиса знаменитый Эразмъ (1467—1536 гг.). Онъ ссылается на блаж. Иеронима, именно, на его сообщеніе, что Апокалипсисъ не принимается греками, и подвергается книгу жестокой критикѣ, какъ произведеніе, не отличающееся чертами апостольскаго достоинства. Эразма смущаетъ, во-первыхъ, то обстоятельство, что «авторъ при написаніи откровенія заботливо вводитъ свое собственное имя: Я Иоаннъ, я Иоаннъ,—какъ будто онъ пишетъ какой-либо вексель, а не книгу,—что не только не согласно съ обычаемъ другихъ Апостоловъ, но еще гораздо болѣе несогласно съ его собственнымъ обычаемъ, такъ какъ въ своемъ Евангеліи, хотя предметъ его и не менѣе возвышенъ, онъ нигдѣ не даетъ своего собственнаго имени, но указываетъ его незначительными намеками; и Павелъ, когда былъ вынужденъ говорить о своемъ видѣніи (2 Кор. XII, 2 сл.), предлагаетъ его такъ, какъ будто оно принадлежит другому лицу. Какъ часто, наоборотъ, нашъ авторъ вводитъ фразу: Я Иоаннъ при описаніи самыхъ таинственныхъ разговоровъ съ ангелами!» Далѣе, Эразмъ ссылается, что въ просмотрѣнныхъ имъ манускриптахъ въ заглавіи Апокалипсиса Иоаннъ не обозначается, какъ Евангелистъ; упоминаетъ также о большомъ различіи въ стилѣ Апокалипсиса и Евангелія съ посланіемъ. Заключаетъ онъ свое разсужденіе слѣдующими словами: «хотя мы можемъ допустить, что немного нужно труда для объясненія нѣкоторыхъ мѣстъ книги, на которыя нападали на томъ основаніи, что они имѣютъ еретическую окраску, однако, говорю я, эти аргументы (т. е. вышеприведенные) способны отклонить меня отъ вѣры, что писаніе принадлежит Евангелисту Иоанну, развѣ только общее согласіе всего міра призывало бы меня къ другому заключенію, или особенно авторитетъ церкви,—если бы, по крайней мѣрѣ, церковь, одобряя эту книгу, желала бы, чтобы она разсматривалась, какъ писаніе Евангелиста Иоанна и признавалась въ равномъ достоинствѣ съ другими каноническими книгами. На дѣлѣ я замѣчаю, что древніе богословы цитуютъ выдержки изъ этой книги скорѣе для иллюстраціи и украшенія, чѣмъ для подтвержденія серьезнаго положенія. Вѣдь даже между драгоцѣнностями есть нѣ-

которое различіе, и одно золото лучше и чище, чѣмъ другое. И въ вещахъ священныхъ одна вещь болѣе священна, чѣмъ другая. Духовный, какъ говоритъ Павелъ (1 Кор. II, 15), судить обо всемъ, а о немъ судить никто не можетъ ¹⁾).

Критика Эразма, какъ мы видимъ, опять начинается съ того, что еще въ III вѣкѣ было высказано Діонисіемъ Александрійскимъ. Карлштадтъ, выпустившій въ 1520 г. сочиненіе «О каноническихъ писаніяхъ», вводитъ въ отношеніи къ книгамъ Н. Завѣта нѣчто новое: онъ дѣлитъ ихъ по степени ихъ авторитета на три класса. Къ первому принадлежатъ 4 Евангелія; ко второму 13 павловыхъ посланій, 1 посланіе Петра и 1 Иоанна; къ третьему классу, наименѣе авторитетному, относятся новозавѣтныя ἀντιλεγόμενα и среди нихъ Апокалипсисъ ²⁾).

Критика Эразма, отрицая авторство Апостола Иоанна, уклончиво высказывается вообще о достоинствѣ Апокалипсиса. Карлштадтъ приравниваетъ его къ еврейскимъ агиографамъ ³⁾. Нѣсколько болѣе смѣлымъ является сужденіе Лютера въ предисловіи къ Откровенію Иоанна—1522 г. «Относительно этой книги Откровенія Иоанна,—пишетъ онъ,—пусть всякій руководствуется своимъ мнѣніемъ; пусть никто не связывается моимъ мнѣніемъ или сужденіемъ. Я говорю, что я чувствую. По моему, въ этой книгѣ нѣтъ ничего, что побуждало бы считать ее апостольской или пророческой. Во-первыхъ и главное, Апостолы имѣютъ дѣло не съ видѣніями, но пророчествуютъ ясными и опредѣленными словами (sagen und dörigen Worten), какъ дѣлаютъ Петръ, Павелъ, Христосъ въ Евангеліи, потому что достоинству Апостоловъ приличествуетъ говорить о Христѣ и Его дѣлѣ ясно и безъ образа или видѣнія. Также нѣтъ ни одного пророка въ Вѣтхомъ Завѣтѣ,—не говоря о Новомъ,—который имѣлъ бы дѣло сплошь съ видѣніями и образами, что я замѣчаю почти всюду въ четвертой книгѣ Ездры и,—конечно, не въ пользу мнѣнія, что она написана Св. Духомъ». Далѣе, упомянувъ объ усиленной рекомендаціи Апокалиптикомъ своей книги, объ угрозахъ и обѣтованіяхъ соблюдающимъ и не соблюдающимъ слова ея (все

¹⁾ Westcott, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 472—473.

²⁾ Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons II, S. 108—109.

³⁾ Westcott, General Survey, p. 485.

это очень смущает нѣмецкаго реформатора), Лютеръ продолжаетъ: «также много было отцевъ, которые издавна отвергали эту книгу; и пусть Иеронимъ возвышенно разсуждаетъ и говоритъ, что она выше всякой похвалы и заключаетъ въ себѣ столько тайнъ, сколько словъ, онъ однако ничего этого не можетъ доказать и, конечно, во многихъ мѣстахъ своей похвалы слишкомъ снисходителенъ. Наконецъ, пусть всякій думаетъ то, что ему подскажетъ его умъ (Geist). Мой умъ не можетъ примириться съ этою книгой (kann sich in das Buch nicht schicken), и для меня этой причины достаточно, чтобы я не высоко цѣнилъ ее, потому что она не учитъ и не знаетъ Христа, что прежде всего должны дѣлать Апостолы, какъ Онъ говоритъ въ Дѣян. I, 8: вы должны быть Моими свидѣтелями. Поэтому я остаюсь съ книгами, которыя ясно и чисто говорятъ мнѣ о Христѣ»¹⁾.

Въ 1545 г. въ предисловіи къ Апокалипсису Иоанна Лютеръ далъ уже иной отзывъ о немъ. На этотъ разъ онъ находитъ въ писаніи пророчества въ тройной формѣ. Во-первыхъ, пророчество высказывается ясными словами безъ образовъ, какъ Моисей, Давидъ и др. пророки предсказываютъ о Христѣ; а Христосъ и Апостолы объ антихристѣ (Endchrist) и лжеучителяхъ. Ко второй категоріи относятся пророчества въ образахъ, но такъ, что къ нимъ присоединяется истолкованіе точными словами. Наконецъ, въ третью категорію помѣщаются пророчества въ образахъ безъ истолкованія. Но пока не найдено вѣрное изъясненіе пророчества этой категоріи, оно является скрытымъ, нѣмымъ пророчествомъ (verborgene, stumme Weissagung) и не приноситъ того плода, который должно бы дать христіанству. «Такъ, — продолжаетъ Лютеръ, — обстояло доселѣ дѣло съ этою книгой (Апокалипсисомъ). Многие, конечно, дѣлали попытки (ея изъясненія), но до сихъ поръ не дали ничего вѣрнаго, выдумали же много нелѣпостей. Вслѣдствіе такого невѣрнаго истолкованія и потаенности смысла этой книги, мы оставляли ее до сихъ поръ въ сторонѣ, тѣмъ болѣе, что также нѣкоторые древніе отцы полагали, что она не принадлежитъ Апостолу Иоанну, какъ написано въ церковной исторіи кн. 3, гл. 25 (т. е. у Евсевія). Подъ этимъ сомнѣніемъ она еще также остается у насъ.

¹⁾ *Luthers' Werke für das christliche Haus, herausgegeben v. Buchwald, Kawerau, Köstlin u. A., B. VII (Braunschweig 1892), S. 23—24.*

Этимъ однако никому не возбраняется считать ее за принадлежащую Апостолу Иоанну, или какъ кто желаетъ¹⁾.

Отзывы Лютера объ Апокалипсисѣ отличаются крайней субъективностью. Вообще признаніе или непризнаніе Апокалипсиса онъ предоставлялъ личному вкусу каждаго. Однако мы видимъ, что въ послѣдующее время перевѣсъ взяло болѣе благоприятное отношеніе къ Апокалипсису св. Иоанна, и лютеранская церковь склонилась къ принятію семи *ἀντιλεγομένα*, между которыми считался и Апокалипсисъ. Теорія семи *ἀντιλεγομένα* особенно ясно развита у Chemnitz а († 1586), который становится на историческую точку зрѣнія и дѣлитъ книги Н. Завѣта на два класса: къ первому принадлежатъ тѣ, которые церковь всегда признавала, а ко второму тѣ, относительно которыхъ существовало мѣстами сомнѣніе²⁾. Brenz († 1570) въ *Confessio Wurttembergica* (1551 г.), повидимому, держится того же мнѣнія, но позднѣе — въ апологіи Вюртембергскаго исповѣданія (1555 г.) — прямо называетъ *ἀντιλεγομένα* апокрифами³⁾.

Возраженія противъ Апокалипсиса появлялись и въ XVII вѣкѣ, при чемъ онъ иногда относился къ апокрифамъ. И только послѣ того какъ Joh. Gerhard сдѣлалъ различіе между писаніями каноническими и *libri canonici Novi Testamenti secundi ordinis*, — различіе совершенно не существенное, — въ лютеранской церкви прекратилась на время всякая критика⁴⁾.

Что касается швейцарскихъ реформаторовъ, то Цвингли (1484—1531 г.) относится къ Апокалипсису весьма недружелюбно, замѣчая, что онъ «не принимаетъ его въ расчетъ, потому что это не библейская книга». Но его другъ Эколампидій (1482—1532 г.) высказывается уже снисходительно, — въ духѣ, пожалуй, Карштадта: «въ Новомъ Завѣтѣ мы принимаемъ четыре Евангелія съ книгою Дѣяній Апостольскихъ, 14 посланій св. Павла и 7 соборныхъ посланій вмѣстѣ съ Апокалипсисомъ, — хотя мы не сравниваемъ Апокалипсисъ, посланія Іакова, Іуды, 2 Петра и 2 и 3 Иоанна съ остальными книгами»⁵⁾.

¹⁾ *Ibid.*, S. 22—23.

²⁾ *Leipoldt, Geschichte d. neutest. Kanons II, S. 127—129.*

³⁾ *Ibid.*, S. 129—130.

⁴⁾ *Bousset, D. Off. Joh., S. 32.*

⁵⁾ *Westcott, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 487—488.*

У Кальвина (1509—1564 г.) мы не находимъ возраженія противъ Апокалипсиса, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, замѣчаемъ, что онъ въ своемъ комментарий проходитъ его безъ упоминанія—равно какъ и 2 и 3 посланія Іоанна. Интересно мнѣніе Безы (+ 1605) о писателѣ Апокалипсиса: «Я былъ бы склоненъ, — говорить онъ, — приписать книгу Апостолу Іоанну скорѣе, чѣмъ кому-либо другому... Если бы, однако, было позволено сдѣлать поправку на основаніи стила, то я приписалъ бы ее не кому иному, какъ Марку, который также назывался Іоанномъ. Характеръ этой книги подобенъ и почти тождественъ съ характеромъ Евангелія Марка не только въ словахъ, но также и въ общей фразеологій»¹⁾.

Начало собственно научной критики Апокалипсиса относится къ первой половинѣ XVIII столѣтія, когда Абазуи выпустилъ свое сочиненіе *Discours historique sur l'apocalypse*²⁾. Этотъ ученый на основаніи изслѣдованія церковнаго преданія пришелъ къ неблагоприятному мнѣнію относительно Апокалипсиса. Ему отвѣчалъ Twells въ *Critical Examination of the Late New Text and Version of the New Testament in Greek and English* (1732 г.). Въ Германіи изслѣдованіе въ этомъ духѣ началъ Hermann Oeder, приписавшій Апокалипсисъ Керину со ссылкой на авторитетъ Кая. Этотъ ученый безпоощаденъ въ своей критикѣ: онъ указываетъ на іудейскій фанатизмъ, различныя суевѣрія, дикія фантазіи, беспорядокъ въ представленіяхъ и, наконецъ, на языкъ Апокалипсиса. Далѣе, въ Германіи были продолжены изслѣдованія объ Апокалипсисѣ Vogel'емъ и Semler'омъ—последнимъ въ *Freie Untersuchung des Kanons*, Halle 1771. Ему возражалъ Knittel изъ *Wolfenbüttel's* (*Beiträge zur Kritik über Johannesoffenbarung*, Braunschweig 1773), на что Semler, въ свою очередь, отвѣчалъ въ *Neue Untersuchungen über Apocalypsin* (1776 г.), гдѣ онъ опирался на мнѣніе алоговъ и призналъ происхождение Апокалипсиса изъ монтианистическихъ круговъ. Semler осмарируетъ свидѣтельство Иринея, говоря, что или неподлинно все его сочиненіе или интерполированы идущія къ дѣлу мѣста.

Изъ апологетовъ Апокалипсиса, относящихся къ этому времени, нужно назвать Hartwig'a (*Apologie der Apk. wider falschen Tadel und falsches Lob*. 1780—83) и Storr'a (*Neue*

¹⁾ Westcott, General Survey, p. 490—491.

²⁾ См. у Bousset'a, D. Off. Joh. S. 33.

Apologie der Offenbarung Johannis, 1783). Этимъ отвѣчалъ M. Merkel. Замѣчательно сочиненіе Corrodi—«*Geschichte Chiliasmus*», въ которомъ онъ отрицаетъ подлинность Апокалипсиса¹⁾. По мнѣнію Michaelis'a, если бросить на вѣсы отрицательныя и положительныя сужденія объ Апокалипсисѣ, то ни одна чашка вѣсовъ не перетянетъ другую²⁾.

Въ теченіи XIX вѣка смѣнилось нѣсколько направлений въ критикѣ Апокалипсиса. Его значеніе было поднято трудами Herder'a и Eichhorn'a. Умѣренное направленіе сказалось въ трудахъ de Wette, Bleek'a, приписывавшаго Апокалипсисъ пресвитеру Іоанну, Н. Ewald'a Lücke и др. Чтобы судить о характерѣ этого критицизма, достаточно заглянуть въ труды двухъ послѣднихъ ученыхъ. Ewald время написанія книги опредѣляетъ по тѣмъ мѣстамъ Апокалипсиса, въ которыхъ и до послѣдняго времени большинство ученыхъ видитъ указаніе на легенду о Nero redivivus. На основаніи этихъ-то указаній онъ и считаетъ, что Апокалипсисъ написанъ къ концу царствованія Гальбы (9 июня 68 г.—15 января 69 г.) или лучше, — такъ какъ Апокалиптикъ былъ вдали отъ Рима, — немного спустя послѣ смерти этого императора т. е. въ 69 году³⁾. Что касается вопроса о писателѣ, то Ewald ссылается на неудовлетворительность преданія, — даже Иринея погрѣшилъ въ установленіи даты происхожденія Апокалипсиса. Изъ данныхъ, взятыхъ изъ самой книги, важную роль играетъ признаніе различія между Апокалипсисомъ и Евангеліемъ съ посланіями Іоанна. Если принадлежность послѣднихъ Апостолу является болѣе несомнѣнной, то Апокалипсисъ не можетъ быть считаемъ за писаніе сына Зеведеева. Дѣло идетъ сначала объ языкѣ. 1) Колоритъ рѣчи въ Апокалипсисѣ еврейскій, въ Евангеліи и посланіяхъ болѣе греческій. 2) Вокабуляръ въ томъ и другихъ писаніяхъ различный; въ Евангеліи и посланіяхъ, напр., употребляются θεάομαι и θεωρέω, въ Апокалипсисѣ βλέπειν, ὁρᾶν и под. 3) Большое различіе въ рѣчи замѣчается въ томъ случаѣ, когда всѣ писанія, приписываемыя Ап. Іоанну, употребляютъ одно и то же слово, обозначая имъ совершенно раз-

¹⁾ См. у Bousset'a, D. Off. Joh., S. 33—34.

²⁾ Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes II, S. 1304.

³⁾ Ewald, Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, p. 47—50.

личные понятия, — напр., *κρίσις* въ Евангелии и посланіи и обычное употребленіе слова въ Апокалипсисѣ — *ἀπό καταβολῆς τοῦ κόσμου* XIII, 8. XVII, 8 и под. 4) Наконецъ, нужно отмѣтить большое различіе и въ общемъ строѣ рѣчи. Здѣсь наблюденіе Ewald'a интересно потому, что оно еще и до сихъ поръ не потеряло своего значенія для многихъ критиковъ, но въ безусловной правильности котораго мы однако имѣемъ основанія сомнѣваться. Вотъ что думаетъ этотъ ученый: *qui enim in evangelio et epistolis sermonem cognovit ubique lenem, morantem atque fusius et repetitis vocabulis omnia explanantem, is profecto stupebit, ubi abruptum, concisum, properantem, qualis per totam fere apocalypsin conspicuus est, comparaverit, ut tantum discrimen non ab argumento diverso, neque ab aetate fortasse scriptoris diversa, sed ab ipso diverso scriptorum ingenio et habitu pendere intelligat* ¹⁾.

Далѣе, Ewald обращается къ доктринѣ Апокалипсиса и Евангелія съ посланіями и находитъ здѣсь существенныя различія. 1) Въ первомъ замѣчаемъ образы іудейскіе, второе рисуетъ Мессію чертами возвышенными и премірными. 2) Духъ этихъ писаній различенъ: Евангелистъ, — онъ же и писатель посланій, — рекомендуетъ взаимную искреннюю любовь, о чемъ напрасно искать упоминанія въ Апокалипсисѣ. 3) Наконецъ, замѣчательна простота Евангелія и посланій и іудейско-раввинистическая образованность Апокалиптика ²⁾.

На основаніи явной для Ewald'a невѣрности преданія и совершенной невозможности отождествить Апокалиптику съ писателемъ четвертаго Евангелія и посланій, онъ заключаетъ, что писателемъ Апокалипсиса былъ не Апостоль Іоаннъ. Но кто же? Таковымъ нельзя признать ни пресвитера Іоанна, такъ какъ эта гипотеза не имѣетъ прочныхъ основаній ³⁾; ни Керинеа, какое мнѣніе не имѣетъ уже никакихъ основаній; ни Іоанна Марка, стиль Евангелія котораго такъ различенъ отъ стили Апокалипсиса. Писателемъ послѣдняго былъ неизвѣстный пророкъ изъ Іерусалима Іоаннъ, который, переселившись въ М. Азію, и издалъ свое произведеніе. Во вто-

¹⁾ Ibid., p. 65—72.

²⁾ Ibid., p. 74—76.

³⁾ Ibid., p. 78: Cum Eusebius probabiliter (εὐλόγ) tantum diversum hunc Johannem intelligi posse operis auctorem dicat, rumorem sane habemus vagum, cujus originem et fidem nescimus.

ромъ вѣкъ это сочиненіе легко могло быть приписано по тожеству имени Іоанну болѣе выдающемуся—Апостолу ¹⁾.

Что касается авторитета книги—по Эвальду, то онъ вовсе не рушится съ отрицаніемъ авторства Апостола ²⁾. *Stet et stabit sua auctoritate liber; apostolum tamen ejus auctorem esse negamus* ³⁾.

Совершенно на той же точкѣ зрѣнія стоитъ Lücke, выпустившій въ 1832 году первое изданіе своего труда *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur* (второе дополненное его изданіе вышло въ 1852 году); но только по поводу защиты каноническаго достоинства Апокалипсиса у него подробнѣе развита теорія каноничности книгъ, не ставящая эту послѣднюю въ безусловную зависимость отъ апостольскаго ихъ происхожденія.

На основаніи Апк. XI, 1 сл. и XVII, 10. 11—ср. XIII 3 Lücke заключаетъ, что эта книга написана въ царствованіе Гальбы ⁴⁾. Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ и ея апостольское происхожденіе, признавая невозможнымъ приписать Апокалипсисъ и четвертое Евангеліе одному писателю. Къ этому выводу онъ приходитъ въ виду различія, во-первыхъ, языка ихъ ⁵⁾, во-вторыхъ, общаго тона и, въ-третьихъ, — идейнаго, содержанія. Различія въ языкѣ общеизвѣстны. Что касается различія въ общемъ характерѣ писаній, то Lücke указываетъ на нѣжный тонъ Ап. Іоанна (*ἀγαπῆτοί; τεχνία*), который не сказался даже въ семи апокалипсическихъ посланіяхъ, и затѣмъ—на іудейскую ученость Апокалиптика и простоту Евангелиста ⁶⁾. Наконецъ, интересны замѣчанія Lücke о различіи идейнаго содержанія писаній, приписываемыхъ Ап. Іоанну. 1) Въ Апокалипсисѣ «парусія» понимается внѣшне, въ другихъ писаніяхъ Іоанна—духовно, какъ моментъ совершенства общины, когда все слушаютъ голосъ Единого Пастыря. 2) Антихристъ апокалипсическій—историческая личность, время выступленія которой опредѣляется хронологически. Антихристъ посланія—

¹⁾ Ibid., p. 76—79.

²⁾ Ibid., p. 79: Librum vero si non spurium, sed apostolo tamen non tribuendum esse statuimus, nihil inde auctoritati ejus detragitur justae.

³⁾ Ibid., p. 81.

⁴⁾ Lücke, S. 246—261; ep. S. 409—417.

⁵⁾ Ibid., S. 361—372.

⁶⁾ Ibid., S. 374—377.

духъ невѣрія и отрицанія, который исторически проявляется во многихъ личностяхъ. 3) Въ Апокалипсисѣ находимъ учене о двойномъ воскресеніи:—первое—частное, когда воскреснуть только святые, и второе—общее (Апк. XX, 4—15). Эта идея заимствована изъ іудейскаго богословія и Евангелистомъ, но ей данъ совершенно иной духовный смыслъ. Первое воскресеніе есть воскресеніе къ жизни по вѣрѣ. Уже слышится гласъ Сына Божія, оживляющій духовно мертвыхъ. Для тѣхъ, кто услышалъ этотъ голосъ, сейчасъ же открывается и вѣчная жизнь. (Іоан. V, 24—29). 4) Съ этимъ различіемъ связано другое: по Евангелію и посланіямъ вѣчная блаженная жизнь вѣрующихъ начинается съ возрожденія. Зло уже побѣждено и господствуютъ дѣти Божіи. Въ Апокалипсисѣ, наоборотъ, господствуетъ іудейски-мрачный взглядъ на міръ: радость и миръ представляются далекою цѣлью, а не настоящимъ состояніемъ. 5) Наконецъ, въ Апокалипсисѣ сказано у автора іудейско-раввинистическое образованіе, котораго вовсе не замѣчаемъ у Евангелиста. Евангелистъ представляетъ простой ветхозавѣтный греческой формѣ, Апокалиптикъ связанъ путями раввинизма. По Евангелисту, всѣ формы божественнаго откровенія имѣютъ свое основаніе въ Логосѣ, между тѣмъ Апокалиптикъ говоритъ о семи духахъ предъ престоломъ Божіимъ. Евангелистъ называетъ Бога по преимуществу Отцемъ и Его сущность полагаетъ въ любви, Апокалиптикъ называетъ Его Вседержителемъ и под. ¹⁾ Выводъ изъ этого изслѣдованія представляется въ такомъ видѣ: «Ап. Іоаннъ, если онъ написалъ Евангеліе и посланія, не можетъ быть писателемъ Апокалипсиса» ²⁾.

Отъ точнаго опредѣленія, кто былъ писателемъ Апокалипсиса, Lücke отказывается; авторство пресвитера Іоанна онъ отрицаетъ; несогласенъ также и съ утвержденіемъ Ewald'a, что Апокалиптикъ по рожденію принадлежалъ Іерусалиму или вообще Палестинѣ, не находя для этой гипотезы принудительныхъ основаній. Во время написанія Апокалипсиса авторъ его жилъ въ М. Азіи,—болѣе намъ ничего неизвѣстно ³⁾.

Остается еще вопросъ о каноническомъ достоинствѣ Апокалипсиса. Въ этомъ случаѣ Lücke примыкаетъ къ тѣмъ бо-

¹⁾ Ibid., S. 378—388.

²⁾ Ibid., S. 388.

³⁾ Ibid., S. 400—402.

гословамъ прежняго времени, которые раздѣляли свящ. письменность на классы. Онъ придаетъ первенствующее значеніе писаніямъ самихъ Апостоловъ, но считаетъ необходимымъ включить въ канонъ и писанія ихъ учениковъ и спутниковъ, при чемъ за послѣдняго рода произведеніями признаетъ меньшее достоинство. Условія включенія въ канонъ писаній учениковъ апостольскихъ таковы: во-первыхъ, необходимо ихъ согласіе по содержанию и характеру съ подлинно апостольскими писаніями; во-вторыхъ, нужно имѣть свѣдѣнія объ ихъ писателяхъ и объ отношеніяхъ того времени, когда они написаны.

Ко второму классу каноническихъ писаній принадлежитъ и Апокалипсисъ, удовлетворяющій условіямъ каноничности. 1) Онъ произошелъ въ то время, когда апостольскій духъ еще былъ живъ, и покоится на практическихъ потребностяхъ того времени. 2) По содержанию онъ носитъ характеръ каноническаго писанія, поскольку трактуетъ о «парусіи», являющейся однимъ изъ существенныхъ предметовъ апостольскаго благовѣстія. 3) Наконецъ, что касается формы, то Апокалипсисъ является продуктомъ первохристіанскаго духовнаго дарованія—пророческаго духа. Такимъ образомъ, ни съ какой стороны нѣтъ основаній къ отрицанію каноническаго достоинства Апокалипсиса ¹⁾.

De Wette и Bleek приписываютъ Апокалипсисъ пресвитеру Іоанну ²⁾.

Ново-тубингенская школа Новое направленіе изслѣдованію Іоанновой литературы дала Ново-тубингенская школа, основанная Ваг'омъ. Принявъ за точку отправленія въ своемъ изслѣдованіи древнѣйшей христіанской литературы свою теорію объ острой противоположности между павлинизмомъ и іудеохристіанствомъ, во главѣ котораго стоялъ Ап. Петръ, Вагъ съ этой точки зрѣнія и классифицировалъ новозавѣтныя писанія. И эта классификація, принципъ которой коренится въ положеніяхъ гегеліанства, дала въ отношеніи къ новозавѣтнымъ писаніямъ, приписываемымъ Ап. Іоанну, результаты совершенно противоположные тѣмъ, какіе мы отмѣтили у преж-

¹⁾ Ibid., S. 468—479.

²⁾ De Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher d. N. Testaments, S. 423. Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse, S. 136—138.

нихъ изслѣдователей этой литературы. Ново-тубингенская школа также крайне рѣзко противопоставила Апокалипсисъ другимъ писаніямъ Іоанна и раздѣлила ихъ значительнымъ промежуткомъ времени. Но при этомъ подлинность Евангелія и посланій Іоанна рѣшительно отрицается, такъ какъ здѣсь сказанъ совершенный разрывъ съ іудействомъ; Апокалипсисъ же, наоборотъ, приписывается Ап. Іоанну. Такого взгляда на Апокалипсисъ держатся Baur, Schwegler, Zeller, Köstlin, Hilgenfeld. Остановимся теперь подробнѣе на приемахъ ново-тубингенской критики Апокалипсиса.

Что касается ея писателя, то таковымъ, какъ уже мы сказали, считается Ап. Іоаннъ, сынъ Зеведея ¹⁾. Въ Апокалипсисѣ, не исключая и семи посланій съ ихъ николаитами и гоненіями ²⁾, нѣтъ ничего, что вело бы за предѣлы апостольскаго вѣка. Но Ап. Іоаннъ принадлежалъ къ столпамъ іудео-христіанства; былъ однимъ изъ тѣхъ, которыхъ св. Павелъ, становясь на точку зрѣнія своихъ противниковъ, называлъ *οἱ δοκοῦντες, δοκοῦντες εἶναι τι, οἱ δοκοῦντες στόλοι εἶναι* ³⁾. Какъ таковой, св. Іоаннъ, конечно, принадлежалъ къ врагамъ Павла, что и согласно съ содержаніемъ Апокалипсиса, въ семи посланіяхъ котораго яко бы находится особенно много намековъ на Апостола языковъ, изобличающихъ крайне враждебное къ нему отношеніе со стороны Апокалиптика. Чтобы объяснить появленіе такого произведенія въ М. Азіи, церкви которой обяваны своимъ существованіемъ главнымъ образомъ св. Павлу, Hilgenfeld въ особой статьѣ объ Апокалипсисѣ проводитъ тезисъ объ отпаденіи М. Азіи отъ благовѣстія Апостола языковъ. Такъ, между прочимъ, обстояло дѣло въ Ефесѣ; Троада и Колоссы, можетъ быть, еще были во время дѣятельности Іоанна вѣрны Павлу, а потому и не упомянуты въ посланіяхъ; отсутствіе упоминанія объ Іераполѣ объясняется дѣятельностью тамъ Филиппа ⁴⁾.

Гдѣ же критика видитъ эту полемику со св. Павломъ? Въ посланіи къ ангелу Ефесской церкви Апокалиптикъ хвалитъ его за отверженіе лже-апостоловъ (II, 2) и затѣмъ въ концѣ

¹⁾ Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in d. N. T., S. 448—451.

²⁾ Hilgenfeld въ ZWTh. 1890, S. 419.

³⁾ Baur, Geschichte der. chr. Kirche, S. 50—51.

⁴⁾ Hilgenfeld въ ZWTh. 1890, S. 402—403. Ср. Baur, Gesch. d. chr. Kirche, S. 81—82.

еще за ненависть къ николаитамъ (II, 6). Въ посланіи ангелу Пергамской церкви говорится о держащихся ученія Валаама, научившаго Валака ввести въ соблазнъ сыновъ израилевыхъ, чтобы они бѣли идоложертвенное и любодѣйствовали. Эти валаамиты тождественны съ николаитами (II, 14—15). Въ Фіатирѣ нѣкая Іезавель, называющая себя пророчицею, учитъ любодѣйствовать и бѣсти идоложертвенное (II, 20). Во всѣхъ этихъ случаяхъ,—по мнѣнію представителей ново-тубингенской школы,—имѣется въ виду Ап. Павелъ и его сторонники. Они являются, по убѣжденію св. Іоанна, лже-апостолами. Точно также и николаиты-павлинисты, и въ концѣ-концовъ на Павла ложится тяжесть обвиненія въ попустительствѣ разврата и яденія идоложертвеннаго. Гдѣ источникъ этого обвиненія? Что касается яденія идоложертвеннаго, то Апостоль вообще смотрѣлъ на это съ точки зрѣнія христіанской свободы и снисхожденія къ немощной совѣсти брата (1 Кор. VIII). Обвиненіе же въ попустительствѣ разврата явилось,—говорятъ,—слѣдствіемъ широкаго содержанія, вложеннаго противниками во фразу Апостола языковъ: *πάντα μοι ἔξεστιν* (1 Кор. VI, 12; X, 23). Наконецъ, въ Фіатирѣ, очевидно, была значительная община, державшаяся принциповъ павлинизма и не хотѣвшая ничего знать объ іудейскомъ законѣ, къ которой Апокалиптикъ и обращается со своими угрозами ¹⁾. Указываютъ также и на то, что новый Іерусалимъ зиждется на 12 основаніяхъ, на которыхъ написаны имена 12 Апостоловъ Агнца (Апк. XXI, 14), чѣмъ, будто бы, Павелъ исключается изъ числа Апостоловъ ²⁾.

По вопросу о времени происхожденія Апокалипсиса ново-тубингенская школа не стала на новую точку зрѣнія. Она объявила легенду о *Nero redivivus* ключемъ къ пониманію Апокалипсиса Іоаннова. Разгадка числа 666 заключается въ имени Нерона-кесаря. По XVII, 10—11 точно опредѣляется время написанія книги. Она появилась въ концѣ 68 или въ началѣ 69 г.—прежде, чѣмъ Апокалиптикъ узналъ о смерти Гальбы ³⁾.

Вотъ главные выводы, къ которымъ пришла ново-тубингенская школа относительно Апокалипсиса. Мы не можемъ

¹⁾ Hilgenfeld, Einleitung, S. 412—417. Ср. Baur, Gesch. d. chr. Kirche, S. 80.

²⁾ Baur, Gesch. d. chr. Kirche, S. 81.

³⁾ Hilgenfeld, Einleitung, S. 411. 447.

не отмѣтить еще здѣсь, что изъ французовъ на Апокалипсисъ смотрѣлъ глазами ново-тюбингенцевъ Ренанъ. Онъ допускаетъ принадлежность Апокалипсиса Ап. Іоанну, признаетъ невозможность поддѣлки ¹⁾. Соглашается, что это — самое іудейское писаніе, тогда какъ четвертое Евангеліе — менѣе всего іудейское произведеніе ²⁾. Имя іудей, являющееся въ Евангеліи синонимомъ врага Іисуса, въ Апокалипсисѣ — почетнѣйшій титулъ ³⁾. Эта книга дышетъ ненавистью къ Павлу ⁴⁾. Предполагается также Ренан'омъ и борьба, возгорѣвшаяся между іудео-христіанскими общинами, во главѣ которыхъ стоялъ Ап. Іоаннъ, и общинами павлинистическими ⁵⁾. Въ семи посланіяхъ Ренанъ видитъ намеки на Павла не только въ вышеуказанныхъ мѣстахъ ⁶⁾, но также подъ синагогой сатаны въ посланіи въ Смирну и Филадельфію разумѣтъ общины павлинистовъ ⁷⁾. Наконецъ, написаніе Апокалипсиса ставится въ связь съ появленіемъ лже-Нерона на островѣ Китнѣ (одинъ изъ Кикладскихъ, — нынѣ Ѳермія), и онъ точно датируется концомъ января 69 года ⁸⁾.

Ново-тюбингенскій критицизмъ доведенъ до крайностей Volkmar'омъ. Этотъ критикъ указанія на Ап. Павла находитъ въ такомъ мѣстѣ Апокалипсиса, гдѣ ихъ ранѣе и не предполагали. Такъ, второй звѣрь-лжепророкъ въ XIII гл. Апокалипсиса есть, по Volkmar'у, ничто иное, какъ Павелъ въ томъ видѣ, въ какомъ его образъ и дѣятельность представлялись сознанию Апокалиптика, и Рим. XIII, 1—11 представляетъ, будто бы, полный комментарий къ этому описанію лжепророка ⁹⁾.

Насчетъ писателя Апокалипсиса Volkmar соглашается, что, съ одной стороны, есть внутреннія основанія приписать его Ап. Іоанну, а съ другой — есть въ самой книгѣ и такія указанія, которыя вынуждаютъ отрицать ея принадлежность самому Апостолу. Такъ, I, 1—3, очевидно, являются предисло-

¹⁾ Renan, Antichrist, S. XXV—XXVII.

²⁾ Ibid., S. XXIV.

³⁾ Ibid., S. XXIV Anm. 3.

⁴⁾ Ibid., S. XXVII.

⁵⁾ Ibid., S. 166—167.

⁶⁾ Ibid., S. 289. Anm. 2—3; 290 Anm. 6; 291 Anm. 3.

⁷⁾ Ibid., S. 289 Anm. 4—5; 293 Anm. 4.

⁸⁾ Ibid., S. 278—282.

⁹⁾ Volkmar, Commentar zur Offenbarung Iohannes, S. 205—213.

віемъ писателя, а не созерцателя. Затѣмъ, XXI, 14. 19 едва ли могли выйти изъ-подъ пера одного изъ 12 Апостоловъ. Точно также замѣтною въ книгѣ раввинистическою ученостію, вѣроятно, не обладалъ сынъ Зеведея. Наконецъ, Апокалипсисъ обнаруживаетъ юношескую силу воображенія, которою едва ли уже могъ отличаться престарѣлый Апостоль ¹⁾.

Послѣднія два десятилѣтія XX вѣка остро поставили относительно Апокалипсиса новую проблему, которая занимаетъ умы критиковъ до нашихъ дней, — проблему о единствѣ книги. Тѣмъ не менѣе старые вопросы о писателѣ и времени происхожденія Апокалипсиса Іоаннова не потеряли совершенно значенія. Въ рѣшенія этихъ вопросовъ мы можемъ указать слѣдующія направленія. Въ прошлое время то отрицали подлинность Апокалипсиса, утверждая въ то же время подлинность Евангелія и посланій іоанновыхъ; то, наоборотъ, Апокалипсисъ приписывали Ап. Іоанну, отнимая у него Евангеліе и посланія. Въ настоящее время свободная критика по большей части отрицаетъ подлинность всей новозавѣтной іоанновской литературы. Такъ, Weizsäcker, рѣшительно утверждающій малоазійское пребываніе Ап. Іоанна и ставящій даже въ связь съ его именемъ расцвѣтъ христіанской науки въ М. Азій, который выразился въ появленіи вскорѣ послѣ смерти Іоанна значительнаго числа произведеній по различнымъ ея отраслямъ ²⁾, отнимаетъ однако у Апостола приписываемыя ему преданіемъ писанія. Въ Евангеліи онъ указываетъ рядъ выраженій, которыя понятны только въ устахъ чловѣка, принадлежащаго ко второму христіанскому поколѣнію ³⁾. Кромѣ того, въ немъ, какъ и въ Апокалипсисѣ, нѣтъ слѣдовъ личнаго обращенія писателя съ Господомъ ⁴⁾.

Не былъ Апостоль писателемъ и Апокалипсиса, потому что 1) апокалиптики вообще имѣли обыкновеніе скрываться за какимъ-либо древнимъ славнымъ именемъ; 2) Іоаннъ никогда не называется здѣсь Апостоломъ; 3) даръ пророчества приписывается (Апк. XIX, 10) всякому свидѣтелю Іисуса;

¹⁾ Ibid., S. 38—43.

²⁾ Weizsäcker, D. Apostolische Zeitalter, S. 480—483. Также Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 249; cp. S. 265—266.

³⁾ Weizsäcker, S. 518—519.

⁴⁾ Ibid., S. 517.

4) авторъ предполагаетъ, что храмъ сохранится отъ разрушенія; 5) наконецъ, авторъ однажды невольно (въ написаніи книги, — Апк. I, 1—2) ссылается на свидѣтельство Іоанна ¹⁾. Pflieger итеть еще далѣе и старается подорвать достовѣрность всего преданія объ Ап. Іоаннѣ.

Критика, подобная той, какую находимъ у Pflieger'a въ отношеніи къ писаніямъ св. Іоанна не нова: онъ повторяетъ то, что давно сказано Lützelberger'омъ и другими отрицателями малоазійскаго пребыванія Ап. Іоанна. Стоитъ прочитать трактатию Pflieger'омъ насчетъ преданія объ Ап. Іоаннѣ ²⁾, которая приводитъ его къ отрицательнымъ выводамъ, чтобы убѣдиться въ прочности этого преданія. Къ древнимъ писателямъ критикъ, по примѣру своихъ предшественниковъ, предъявляетъ такія требованія относительно полноты и точности свѣдѣній, которыя могли бы быть исполнены ими только въ томъ случаѣ, если бы они писали специально для убѣжденія отрицательной критики XIX и XX столѣтія. Той же точки зрѣнія на пребываніе Ап. Іоанна въ М. Азій, какъ Pflieger, держится и Moffatt ³⁾.

Не руководствующаяся преданіемъ критика потеряла всякую почву для опредѣленія писателя Іоанновой литературы. Пресвитеръ Іоаннъ теперь совсѣмъ не нуженъ; это темная личность, о которой намъ почти ничего неизвѣстно, которая способна даже внести путаницу въ изслѣдованіе ⁴⁾. Образецъ всей критической мудрости этого направленія въ изслѣдованіи Іоанновой литературы можно найти изъ извѣстныхъ намъ трудовъ въ общедоступной брошюрѣ Prof. P. Schmiedel'я: *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung* (1906).

Однако, съ другой стороны, и съ пресвитеромъ Іоанномъ у нѣкоторыхъ ученыхъ дѣло еще не совсѣмъ покончено. Такъ, Prof. W. Bousset на основаніи фрагмента изъ сочиненія Пампія, сохранившагося у Георгія Амартола и Филиппа Сидскаго, признаетъ, что Іоаннъ-Апостоль умеръ мученически въ Іерусалимѣ до 70 г. ⁵⁾, писателемъ же Апокалипсиса, по его

¹⁾ Ibid., S. 487—488.

²⁾ Pflieger, *Urchristentum* B. II, S. 399—415.

³⁾ An Introduction to the Litterature of the New Testament, p. 602—606. 613—614.

⁴⁾ Pflieger, *Urchristentum* B. II, S. 420.

⁵⁾ Bousset, *D. Off. Joh.*, S. 35—38.

мнѣнію, былъ Іоаннъ-пресвитеръ ¹⁾. Временемъ происхожденія книги является царствованіе Домиціана (81—96 г.) ²⁾ Selwyn въ сужденіи о писателѣ Апокалипсиса, подобно Н. Ewald'у, утверждаетъ, что писателемъ этой священной книги былъ старецъ Іоаннъ, членъ синадріона ³⁾. Lindenbein приписываетъ его пресвитеру Іоанну ⁴⁾; къ этому же склоняется и Moffatt ⁵⁾.

Встрѣчаются, впрочемъ, и среди протестантовъ критики, главной опорой сужденій которыхъ является преданіе. Таковы, между прочимъ, Th. Zahn, который смотритъ на Апокалипсисъ, какъ на пророческую книгу, написанную Ап. Іоанномъ въ царствованіе Домиціана. Онъ находитъ въ Апокалипсисѣ и слѣды личныхъ отношеній писателя къ Господу и согласіе въ ученіи Апокалипсиса съ четвертымъ Евангелиемъ ⁶⁾.

Умѣренную критику встрѣчаемъ часто и на англійской почвѣ. Такъ Prof. Hort, приписывая Апокалипсисъ Апостолу Іоанну, принимаетъ только раннюю дату его написанія въ виду указаній книги на время Нерона ⁷⁾. По его мнѣнію, удобнѣе было бы приписать Апокалипсисъ неизвѣстному Іоанну, чѣмъ приписать его и Евангеліе одному и тому же автору. Вотъ изъ затрудненія его и выводитъ признаніе значительнаго промежутка времени между появленіемъ того и другого произведенія ⁸⁾. Крайне перѣшительнымъ является въ сужденіи о писателѣ Апокалипсиса Н. В. Swete находящій основанія за и противъ происхожденія его отъ Апостола Іоанна ⁹⁾. Но воплѣ на традиціонной точкѣ зрѣнія стоитъ Prof. Ramsay, полагающій, что Апокалипсисъ распространился въ М. Азій въ послѣдніе годы царствованія Домиціана, хотя точка зрѣнія этой книги на историческія обстоятельства и относится къ началу изгнанія Апостола на Патмосъ ¹⁰⁾. Вмѣстѣ

¹⁾ Ibid., S. 38—46.

²⁾ Ibid., S. 131—136.

³⁾ Selwyn, *The Cristian Prophets and the Prophetic Apocalypse*, p. 126—128.

⁴⁾ Lindenbein, *Erklärung der Offenbarung des Joannes*, S. 2—3.

⁵⁾ Moffatt, *Introduction*, p. 513.

⁶⁾ Zahn, *Einleitung*, B. II, S. 626—627; 628 Anm. 3; 628—629 Anm. 5.

⁷⁾ Hort, *The Apocalypse of st John*, p. XXVI—XXXIII.

⁸⁾ Ibid., p. XL.

⁹⁾ Swete, *The Apocalypse of st. John*, p. CLXXVII—CLXXXII.

¹⁰⁾ Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, p. 89—90.

съ тѣмъ Ramsay признаеть, что нѣтъ нужды предполагать слишкомъ большого промежутка времени между написаніемъ Апокалипсиса и четвертаго Евангелія ¹⁾.

Въ заключеніе нашего обзора отмѣтимъ, что въ послѣднее время широкое признаніе получило обсужденіе апокалипсическихъ матерій съ религіозно-исторической точки зрѣнія. Основоположительнымъ въ этомъ случаѣ является трудъ Prof. H. Gunkel'я *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* 1895, въ которомъ авторъ рѣшительно высказывается за религіозно-историческій методъ изслѣдованія Апокалипсиса, и самъ особенно подробно трактуетъ о XII гл. этой книги. Многие новѣйшіе изслѣдователи для объясненія апокалипсическихъ образовъ дѣйствительно по тому или иному поводу обращаются къ мифологическимъ параллелямъ. Въ этомъ случаѣ можно указать на второй трудъ того же Gunkel'я, изданный въ 1903 г.: *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*. Упомянемъ еще сочиненіе Jeremias'a: *Babylonisches im Neuen Testament*; Clemen'a, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* и под. Религіозно-историческая проблема затрогивается иногда и въ специальныхъ трудахъ объ Апокалипсисѣ: такъ у Völtera, *Die Offenbarung Johannis*, Strassburg ²1911.

Вопросъ о составѣ Апокалипсиса.

Вопросъ о составѣ Апокалипсиса заслуживаетъ преимущественнаго вниманія новѣйшаго изслѣдователя этой книги, потому что въ послѣднія три десятилѣтія эта проблема отъяснила всѣ другія, и на рѣшеніе ея тратится очень много труда и остроумія. По первоначальной постановкѣ она относится къ раннему времени: еще Гуго Гроцій (1583—1645 г.) сомнѣвался въ единствѣ Апокалипсиса, признавая, что онъ составленъ изъ записей многихъ, въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ воспринятыхъ, видѣній. Единство автора и апо-стольское происхожденіе книги Гроцій не отрицалъ. Въ началѣ XIX вѣка извѣстенъ, какъ отрицатель единства Апокалипсиса, Vogel. Этотъ принималъ двухъ авторовъ, составившихъ его въ четыре приема. IV, I—XI, 19 написаны Еван-

¹⁾ Ibid., p. 38.

гелистомъ Іоанномъ предъ гоненіемъ Нерона. Нѣсколько позднѣе имъ написаны: I, 9—III, 22. Далѣе XII, 1—XXII, 20 принадлежатъ, вѣроятно, пресвитеру Іоанну и появились при Гальбѣ. Наконецъ, онъ же, вѣроятно, — быть можетъ, съ вѣдома Евангелиста, — соединилъ эти части въ цѣлое, прибавивъ I, 1—8, XXII, 21 и XI, 19. Bleek признаеть написаніе Апокалипсиса въ три приема, но удерживаетъ единство автора, каковымъ былъ пресвитеръ Іоаннъ ¹⁾.

Въ свое время подобныя попытки отрицать единство Апокалипсиса не нашли признанія. И только въ послѣднія три десятилѣтія вопросъ этотъ сдѣлался предметомъ горячаго обсуждения. Первымъ, кто въ новѣйшее время поднялъ вопросъ объ единствѣ Апокалипсиса св. Іоанна, былъ Prof. D. Völter, выпустившій въ 1882 г. сочиненіе *Die Entstehung der Apokalypse*. Въ 1885 году это сочиненіе, вполне переработанное, вышло вторымъ изданіемъ. Съ этого времени появилось много книгъ и статей, посвященныхъ этой интересной проблемѣ, связанной съ другой не менѣе интересной, — съ проблемой о происхожденіи Апокалипсиса. Въ 1886 г. выступили со своими гипотезами Vischer и Weyland. Vischer'у въ томъ же году возражалъ Völter въ *Die Offenbarung Joh. keine ursprünglich jüdische Apk.* Въ 1887 г. выступилъ Schön съ сочиненіемъ *L'origine de l'apocalypse*, а въ 1888 г. — Sabatier. Въ 1889 г. издалъ свое сочиненіе, посвященное Апокалипсису, Spitta, въ 1891 г. — Erbes и Schmidt; въ 1893 г. Völter, — *Das Problem der Apokalypse*, въ 1894 г. — Rauch, въ 1904 — Joh. Weiss и Völter, — *Die Offenbarung Johannis* (второе изданіе послѣдняго сочиненія вышло въ 1911 г.). Кромѣ того, въ книгахъ общаго характера, трактующихъ о ново-за-вѣтной литературѣ, помѣщаются отдѣлы, посвященные вопросу о единствѣ Апокалипсиса, — такъ труды Weizsäcker'a, Pfele-derer'a, Moffatt'a и др. О журнальныхъ статьяхъ мы здѣсь не упоминаемъ. Переходимъ теперь къ самому изложенію гипотезъ о составѣ Апокалипсиса.

1. Гипотезы христіанскихъ источниковъ или переработокъ.

Изъ критиковъ, раздѣляющихъ Апокалипсисъ на части, происходящія изъ различнаго времени и отъ различныхъ лицъ,

¹⁾ Lücke, S. 420—424.

признают его силою христианское происхождение Völter, Erbes, Bruston. Какъ выше было замѣчено, Völter впервые выступилъ со своею гипотезой въ 1882 г. въ сочиненіи Die Entstehung der Apokalypse. Здѣсь онъ утверждаетъ происхождение Апокалипсиса отъ четырехъ или пяти рукъ. Такъ, 1) первоначальный Апокалипсисъ, написанный, вѣроятно, пресвитеромъ Иоанномъ, относится къ 65 или 66 г. Его составляютъ: I, 4—6; I, 9; IV; V, 1—10; VI; VII, 1—8; VIII—XI; XIV, 1—3; 6—8; XIV, 14—20; XVII—XVIII; XIX, 1—10a. Объ этой части нужно замѣтить, что она написана въ два приема: гл. X; XI, 1—13; XVII—XVIII, 21—24 вставлены нѣсколько позднѣе тѣмъ же авторомъ подъ вліяніемъ смерти Нерона и легенды о Nero redivivus.

2) Въ первоначальный Апокалипсисъ пресвитера Иоанна сдѣлана вставка при Антонинѣ III между 140—150 г. Сюда относятся; XII—XIII; XIV, 9—12, XV; XVI (безъ 15 ст.); XIX, 11—XXI, 8. Эта вставка самостоятельно никогда не существовала.

3) Въ 150 г. была сдѣлана новая вставка, куда относятся: I, 7—8; V, 11—14; VII, 9—17; XXI, 9—XXII, 5. 6. 8. 9. 10. 11. 14. 15. Въ ней отразилось монархическое.

4) Наконецъ, послѣдняя вставка сдѣлана при Маркѣ Аврелии около 170 г. Ее составляютъ: I, 1—3; I, 10—III, 22; XIV, 13; XVI, 15, XIX, 10; XXII, 7. 12. 13. 16—21.

Во второмъ изданіи того же сочиненія гипотеза совершенно уже переработана,—хотя первоначальный Апокалипсисъ и сохраняетъ свои части и свою дату. Писателемъ его однако признается Апостоль Иоаннъ, сынъ Зеведея. Вставки сдѣланы: 1) въ 68 г.—авторомъ первоначальнаго апокалипсиса; 2) въ царствованіе Траяна; 3) въ 129 или 130 г. 4) и, наконецъ, около 140 г.

По сочиненію Das Problem der Apokalypse, надъ книгою новозавѣтнаго пророчества работало шесть писателей. Первоначальный апокалипсисъ былъ написанъ въ Палестинѣ Апостоломъ Иоанномъ. Древнѣйшую вставку въ него составляютъ гл. X, 1—11; XVII, 1—18; XVIII, 1—XIX, 4 и XI 1—13, при чемъ въ настоящемъ своемъ видѣ эти главы еще интерполированы. Написаны гл. X, XVII и XVIII во второй половинѣ 68 года, а гл. XI послѣ пасхи 70 г. Вопросъ о тождествѣ автора этой вставки съ писателемъ первоначальнаго апокалипсиса сомнителенъ: скорѣе можно склоняться къ отри-

цательному отвѣту на него. Затѣмъ слѣдуютъ четыре переработки апокалипсиса: 1) при Титѣ, авторомъ которой является Кериней, 2) при Домиціанѣ,—вѣроятно, въ концѣ его царствованія, 3) при Траянѣ и, наконецъ, 4) при Адрианѣ.

Въ первомъ изданіи своего Die Offenbarung Johannis (Strassburg 1904) Völter различаетъ въ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ: 1) апокалипсисъ Иоанна Марка, написанный въ 65 г.; 2) апокалипсисъ Керинея—отъ 70 г., 3) редактора времени Траяна и 4) редактора (Uebersetzer) времени Адриана. Мы не будемъ подробно останавливаться далѣе на этихъ опытахъ Völter'a и перейдемъ прямо къ его гипотезѣ въ Die Offenbarung Johannis, 2 Auflage, Strassburg 1911.

Здѣсь гипотеза Völter'a является уже въ нѣсколько измѣненномъ видѣ: онъ предлагаетъ теорію о происхожденіи Апокалипсиса изъ различныхъ источниковъ, обработанныхъ редакторомъ. 1) На долю первоапокалипсиса изъ 65 г. относятся: гл. IV (съ измѣненіемъ въ ст. 1), V (кромѣ 66, 8, 11—14, 106; въ ст. 9 и 10 предполагается позднѣйшая корректура); VI гл. (кромѣ словъ въ ст. 16: *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρτίου*); VII, 1—8; VIII; IX; XI, 14—19 (за исключеніемъ словъ въ ст. 15: *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*, и въ ст. 18: *τῶν νεκρῶν κριθῆναι*); XIV, 1—3 (кромѣ словъ въ 1 ст.: *τὸ ὄνομα αὐτοῦ*); XIV, 6—8. 14—20; XIX, 1—10 (кромѣ словъ въ ст. 2: *ὅτι ἔκρινεν κτλ.*, въ ст. 3: *καὶ ὁ καπνὸς κτλ.* и въ ст. 10 *ἡ γὰρ μαρτυρία κτλ.*). Кромѣ того, къ первоначальному же апокалипсису относятся и I, 4—6. Писателемъ первоапокалипсиса на этотъ разъ считается Иоаннъ Маркъ.

2) Въ 68 г. въ царствованіе Гальбы сдѣлана первая вставка въ первоначальный Апокалипсисъ. Эту вставку составляютъ гл. X; XVII, 2—XVIII; XI, 1—13. Отсюда выдѣляются слѣдующія интерполяціи позднѣйшаго происхожденія. Въ XVII, 6 нужно выбросить *καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ*, что вѣрнѣе отнести на счетъ автора семи посланій. Затѣмъ, выбрасываются: XVII, 14; въ XVIII, 20 слово *καὶ οἱ ἀπόστολοι* и, наконецъ, въ XI, 8 выраженіе: *ἔπου καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐσταυρώθη*. Вставка эта,—предполагается,—сдѣлана самимъ первоапокалиптикомъ подъ впечатлѣніемъ смерти Нерона, молвы о его возвращеніи и подъ вліяніемъ подготовляемой осады Иерусалима.

3) Затѣмъ, въ Апокалипсисѣ есть вставка Керинея. Къ ней относятся: гл. XII (за исключеніемъ 11 ст.); XIII (кромѣ

ст. 8); XIV, 9—12 (за исключениемъ словъ въ ст. 10: *καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου*); XV—XVI (за исключениемъ словъ въ XV, 3: *καὶ τὴν φῶσιν τοῦ ἀρνίου*; XVI, 15. 19); XIX, 11—XXI, 8 (XIX, 13б—интерполяция). Сюда же принадлежатъ выражения въ V, 10: *καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*; въ XI, 15: *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* и въ XI, 19: *τῶν νεκρῶν κριθῆναι καί*. Вставка сдѣлана въ царствованіе Веспасіана.

4) Редактору, работавшему, можетъ быть, при Домиціанѣ, принадлежатъ: I, 7—8; V, 6. 9. 11—14; VI, 16; VII, 9—17; XI, 8—*ἔπου καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐσταυρώθη*; XII, 11; XIII, 8; XIV, 1. 4—5. 10; XV, 3; XVI, 19б; XVII, 1. 14; XIX, 26. 36. XXI, 9—XXII, 5; XXII, 6. 8—9. 10—11. 14—15. 21. Намѣреніемъ редактора было устранить, съ одной стороны, іудейскій партикуляризмъ, а съ другой, — керинеіанское раздѣленіе Иисуса и Христа.

5) Наконецъ, отдѣльному отъ редактора автору введения принадлежатъ: I, 1—3; I, 9—III, 22; XIV, 13; XVI, 15; XVII, 6—*καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ*; XIX, 10б; можетъ быть, XIX, 13б; XXII, 7. 12. 13. 16—20. Особенность этого автора та, что у него откровеніе даетъ Самъ Христосъ. Ничто въ семи посланіяхъ не ведетъ насъ съ необходимостью далѣе времени Домиціана, что согласно и съ преданіемъ о времени происхожденія Апокалипсиса. Можетъ быть, можно отнести его къ первымъ годамъ Траяна.

Egbes видитъ въ Апокалипсисѣ работу трехъ рукъ. Онъ выдѣляетъ прежде всего 1) апокалипсисъ изъ времени Калигулы, который составляютъ: XII, 1—XIII, 18 и XIV, 9б—12. Въ XIII, 3. 12. 14 слова о рагѣ на одной изъ головъ звѣря принадлежатъ писателю гл. XVII. Въ XIV, 10 слова *ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου*—прибавка редактора. Составленъ этотъ апокалипсисъ около 40 г. 2) Апокалипсисъ, написанный при Калигулѣ, впоследствии былъ принятъ авторомъ основного апокалипсиса въ его произведеніе, составленное въ 62 году. Къ нему относятся: I, 4—19; II (кромя стиховъ 7. 11. 17. 26—29); III (кромя ст. 6, 13); IV; V, 1—10 (11—14? См. S. 101—102); VI; VII, 1—3. 9. 12; VIII—XI (кромя IX, 12 и XI, 14); XIV, 1—17. 13—20; XV, 2—4; XIX, 5—9а; XX, 11—15; XXI, 1—4; XXII, 3—21. 3) Наконецъ, на счетъ редактора отъ 80 г. нужно отнести I, 1—3. 20; II, 7. 11. 17. 26—29; III, 5—6. 12—13; VII, 4—8. 13—17; IX, 12; XI, 14; XIV, 8—9а; XV, 1; XV, 5—XIX, 4; XIX, 9б—XX, 10; XXI, 5—XXII, 2.

Что касается апокалипсиса отъ 62 г., то писателемъ его Egbes считаетъ возможнымъ признать Апостола Іоанна. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ утверждаетъ и равную смерть его на основаніи фрагмента изъ Папія въ хроникѣ Георгія Амартола. Что касается, въ частности, семи апокалипсическихъ посланій, то Egbes не находитъ затрудненій отнести ихъ къ 62 г. Между прочимъ, обвиненіе николаитовъ въ блудодѣйствѣ не указываетъ на ихъ либертизмъ, а только на снисхожденіе къ бракамъ между близкими родственниками. Видѣтъ въ словахъ о лжеапостолахъ и николаитахъ намекъ на св. Павла и его сторонниковъ также нельзя,—скорѣе это были противники Ап. Павла. Подъ лжеапостолами лучше разумѣть Аполлоса, по можно вообще николаитовъ ставить въ связь съ диаконами Николаемъ и Филиппомъ.

Редакторъ (Uebearbeiter) писалъ при Титѣ. При такой датѣ можно понять комбинацію въ XVII гл. двухъ формъ саги о Nero redivivus. Между прочимъ, и XIII гл., относившуюся первоначально къ Калигулѣ, редакторъ исправилъ, объяснивъ ее въ отношеніи къ Нерону.

Упомянемъ еще здѣсь гипотезу Bruston'a, развитую имъ въ статьѣ *Les Origines de l'Apocalypse*, напечатанной въ журналѣ «Revue de Théologie et de Philosophie», за 1888 г. Каноническій Апокалипсисъ,—по мнѣнію Bruston'a,—составился изъ двухъ христіанскихъ апокалипсисовъ. Къ первому относятся пророчества книжки, поглощенной писателемъ, о чемъ говорится, въ X гл., т. е.: X, 8—11; XI, 1—13; XII—XIV; XV, 2—4; XVI, 13—16. 19б; XVII—XIX, 3; XIX, 11; XX. Написанъ этотъ апокалипсисъ къ концу царствованія Нерона:—шестой императоръ, при которомъ онъ былъ написанъ по свидѣтельству гл. XVII, именно, и есть Неронъ, а не Гальба. Раненая же голова звѣря XIII главы Юлій Цезарь. Первоначальный языкъ апокалипсиса, вѣроятно, еврейскій.

Второй христіанскій апокалипсисъ заключаетъ въ себѣ: I, 4—III; IV—IX; X, 1. 26—7; XI, 14—19; XIV, 2—3; XIX, 1—8; XXII, 8—13. 16. 17. 20. 21. Этотъ апокалипсисъ написанъ по-гречески въ царствованіе Домиціана.

Наконецъ, редактору принадлежатъ: I, 1—3; XV, 1. 5—8; XVI, 1—12. 17. 21; XXI, 9—XXII, 5; XXII, 14—15. 18—19¹⁾.

¹⁾ Можно замѣтить еще здѣсь, что Н. Bungeoth, въ общемъ придерживающійся традиціоннаго изъясненія Апокалипсиса, находитъ въ немъ

2. Гипотезы иудейских и христианских составных частей Апокалипсиса.

Соединение в нашем каноническом Апокалипсисе источников иудейского и христианского происхождения утверждает Prof. Fr. Spitta, сочинение которого, посвященное этому вопросу, полно остроумия и тонких наблюдений. Spitta исходит из того положения, что троекратная семерка видений в Апокалипсисе изобличает объединение в нем трех источников. Первый из них — христианского происхождения — состоит из видений семи печатей; сюда же относятся и I—III гл., тесно связанные с IV. Появился этот христианский апокалипсис (U) приблизительно десятилетием раньше разрушения Иерусалима. Видение семи труб относится к первому иудейскому апокалипсису (J¹), который датируется царствованием Калигулы. Видение семи чаш относится ко второму иудейскому апокалипсису (J²), который составлен около времени завоевания Иерусалима Помпеем (63 г. до Р. X.), и по своему внутреннему характеру сходен с псалмами Соломона. Наконец, около начала второго христианского столетия все эти источники были соединены христианским редактором. Операции Spitt'ы над Апокалипсисом представить следующая таблица:

U.	J ¹	J ²	R.
I, 4—6. 9—19.			I, 1—3. 7—8. 20.
II, 1—III, 22 ¹⁾			II, 7. 11. 17. 26—29.
			III, 5—6. 12—13.
			21—22.
IV—VI.			IV, 1. V, 56. 66.
			(8) VI, 16).

ряд интерполяций и прибавлений толкователя. В лицѣ послѣдняго, по мнѣнію Bungeoth'a, мы имѣем дѣло съ фанатикомъ, который былъ самаго высокаго мнѣнія о себѣ и о своемъ „духѣ“, вмѣстѣ съ тѣмъ былъ полонъ ненависти къ враждебнымъ силамъ, угрожавшимъ христианству, — спеціально къ Римской имперіи. Онъ занималъ важное положеніе въ церкви и былъ „свидѣтелемъ“ въ томъ смыслѣ, что претерпѣлъ страданія за Христа (S. 32). Интерполяции, открытыя Bungeoth'омъ, слѣдующія: I, 1—3. 46. 5a. 7. 20; II, 6. 11. 136; III, 9. 12. 13. 21—22; VII, 5—8; VIII, 13; IX, 10—12. 17a. 18; X, 8—11; XI, 4—6. 11—14; XIII, 3. 56. 8—10. 12. 15. 18; XIV, 106—12. 136. 17—20; XV, 1. 8; XVI, 5—7. 11. 15. 196. 21; XVII, 1—3a. 66—17; XVIII, 1—24; XIX, 2—3. 5. 8—10. 15; XX, 8—9; XXI, 9—XXII, 19 и множество еще болѣе мелкихъ вставокъ.

¹⁾ Кромѣ II, 7. 11. 17. 26—29 и III, 5—6. 12—13. 21—22.

U.	J ¹	J ²	R.
VIII, 1, VII, 9—17.	VII, 1—8.		IX, 9. 156.
XIX, 96.—10.	VIII, 2—IX.		X, 4. 86. 9a.
XXII, 8. 10—13.	X, 1a. 26. 3. 5—7.	X, 16. 2a. 8a. 96.	XI, 76. 86. 14. 16.
16a. 17. 18a.		10—12.	
206.—21.			
	XI, (15). 19.	XI, 1—13.	XII, 6. 11.
	XII, 1—17.	XI, 15. 17. 18.	XIII, 3a. 46. 56. 7a.
	XII, 18—XIII, 8.	XIV, 14—20.	XIV, 26.—4a. 8.
			10a. 116.—13. 17.
	XIII, 11—18.	XV, 2—6. 8.	XV, 1. 7.
	XIV, 1—2a. 46.—	XVI, 1—12. 7a. 21.	XVI, 15.
	7. 9. 106. 11a.		
	XVI, 13. 14. 16.	XVII, 1—6a.	XVII, 66.—18.
	176.—20.		
	XIX, 11—21.	XVIII, 1—23.	XVIII, 24.
	XX, 1—3. 8—15.	XIX, 1—8.	XIX, 4. 86. 9a. 15.
	XXI, 1. 5a. 6a.	XXI, 9—XII, 3a.	XX, 4—7.
		15.	XXI, 2—4. 56.
			66.—8.
			XXII, 36.—7. 9. 14.
			166. 18—20a.

Весьма интересно сочинение Prof. I. Weiss'a, въ которомъ онъ выступаетъ со своей гипотезой происхожденія Апокалипсиса. По мнѣнію I. Weiss'a, Апокалипсисъ является соединеніемъ двухъ источниковъ. Одинъ изъ нихъ древній апокалипсисъ Іоанна христианскаго происхожденія. Къ этому источнику относятся гл. I—III, за исключеніемъ I, 1—3. Да кромѣ того посланія къ семи церквамъ расширены издателемъ. Съ первыми тремя главами тѣсно связана IV, переработанная издателемъ; затѣмъ сюда же идутъ гл. V—VI; VII, 4—8. Въ гл. VIII—IX есть первоначальное зерно, принадлежащее апокалипсису Іоанна, — именно, «три горя», возвѣщенные орломъ. Затѣмъ къ нему же относятся: XII, 7—12; XIII, 11—18; XIV, 1—5. 14—20; XX, 1. XXI, 4; XXII, 3—5. 8a. 11—13. 15. 16. 20. 21. Возможно также, что въ XIX, 7—8. 9 находится что-нибудь, принадлежащее Іоанну. Временемъ происхожденія апокалипсиса Іоанна является вторая половина шестидесятихъ годовъ. Писатель его Іоаннъ, очевидно, былъ иудей, но не партикуляристъ, а наоборотъ: его отношеніе къ иудейству подобно отношенію св. Павла. Не замѣчается у него и враждебнаго отношенія къ римскому государству. Словомъ, Іоаннъ былъ павлинистомъ второй генерации. Труднѣе отождествить его съ Ап. Іоанномъ Богословомъ.

Второй источник, вошедший в состав нашего Апокалипсиса Иоанна, был иудейского происхождения. Это—книга, которую издатель поглотил, и из которой опять пророчествует. Сюда относятся: X, XI; 1—13; XII, 1—6. 14—17; (XIII, 1—7); XV—XIX; XXI, 4—27. В этом литературном комплексе замѣтны различныя составныя части, которыя однако ко времени издателя представляли единство. Что касается времени происхождения, то относительно гл. XI I. Weiss замѣчаетъ, что она сочинена между маемъ и августомъ 70 года.

Эти два источника были соединены редакторомъ, который произвелъ не механическое соединеніе, но очень много внесъ своего. Его рука видна въ семи посланіяхъ—въ общаніяхъ побѣдителя и въ приглашеніи внимать тому, что Духъ говорить церквамъ. Затѣмъ имъ переработаны IV гл. и нѣкоторыя изъ видѣній семи печатей; въ VII гл. вставлены редакторомъ ст. 9—17. «Три горя» имъ расширены въ семь трубъ. Отъ него происходят XI, 15—19; его же рука замѣтна и въ гл. XII—XIII. Редактору же принадлежатъ: XIV, 8—13; XV, 2—4; XVI, 5—7. 13—15; XVII, 6. 14. 15; XIX, 4—10 и др. Дѣятельность редактора относится къ царствованію Домиціана.

3. Гипотезы иудейскаго происхожденія и иудейскихъ составныхъ частей Апокалипсиса.

Въ 1886 г. въ «Texte u. Untersuchungen» (B. II, N. 3) появилось сочиненіе Vischer'a: Die Offenbarung Iohannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Это сочиненіе было посвящено доказательству той мысли, что нашъ каноническій Апокалипсисъ представляетъ ничто иное, какъ чисто иудейское произведеніе, къ которому какой-то христіанинъ присоединилъ введеніе (I—III), а въ срединѣ вставилъ интерполяціи, незначительныя въ сравненіи съ основнымъ писаніемъ. Исходнымъ пунктомъ для Vischer'a служатъ гл. XI и XII Апокалипсиса. Въ гл. XI,—говоритъ онъ,—выражена немислимая въ устахъ христіанина идея, что храмъ и вѣрныя приверженцы иудейскаго культа будутъ сохранены. вмѣстѣ съ тѣмъ и идея двухъ свидѣтелей—чисто иудейская: въ раннѣйшей христіанской литературѣ ничего не говорится о предуготовителяхъ ко второму Христову пришествію. Впрочемъ, о

второмъ пришествіи Христа здѣсь нѣтъ и рѣчи, такъ какъ о жизни Его на землѣ ничего не говорится. Точно также п XII гл. непонятна при признаніи ея христіанскаго происхожденія, потому что въ ней нѣтъ никакихъ указаній на Иисуса Христа. Понятна эта глава только изъ иудейскихъ чаяній, что Vischer доказываетъ ссылкой на талмудъ.

Принимая, что XI и XII главы являются ключемъ къ пониманію всего Апокалипсиса, Vischer и утверждаетъ иудейское происхожденіе всей этой книги. Онъ оставляетъ въ сторонѣ вопросъ о времени появленія основного сочиненія и только предполагаетъ, что предъ вышней IV главой, быть можетъ, первоначально стояла часть сочиненія, впоследствии выброшенная христіаниномъ, и содержавшая надписаніе съ какимъ-нибудь древнимъ именемъ и пророчества, которыя являлись vaticinia ex eventu. Христіанинъ все это отбросилъ и предпослалъ своему источнику гл. I—III и, кромѣ того, интерполировалъ сочиненіе въ срединѣ. Самыми большими интерполяціями являются VII, 9—17; XI, 86., XII, 11; XIV, 1—5. 12—13 и V, 9—14; XIII, 9—10; XV, 3; XVI, 5; XVII, 14; XIX, 9—10. 11. 13; XX, 4—6; XXI, 56—8; XXII, 6—21. Кромѣ того, вставлены мѣстами отдѣльныя слова: ἀρνίον всего встрѣчается въ Апокалипсисѣ 28 разъ; Ἰησοῦς—14 разъ. Выдѣливъ интерполяціи, Vischer отмѣчаетъ различіе въ доктринахъ иудейскаго источника и христіанскаго редактора. Harnack принялъ гипотезу Vischer'a подъ свое покровительство, но Völter назвалъ ее «Aprilscherz».

Въ томъ же самомъ году и независимо отъ Vischer'a появилась теорія Weyland'a ¹⁾, который призналъ два иудейскихъ источника: одинъ—**8**, написанный при Титѣ, и другой—**2** при Неронѣ. Христіанскій редакторъ присоединилъ первыя три главы, заключеніе и рядъ интерполяцій ²⁾.

¹⁾ Вѣ Theol. Studien, 1886, 454 ff. и въ сочиненіи Omwerkings en Compilatie—Hypothesen toegepast op de Apocalypse van Johannes, 1888. (См. Bousset, D. Offenbarung Johannis, S. 112).

²⁾ I) Источникъ **8**: I, 10. 12—17. 19; IV—VI; VII, 1—8. 9—17; VIII—IX; XI, 14—18; XIV, 2—3; XV, 5; XVI, 176—20; XIV, 14—20; XVII—XVIII; XIX, 1—6; XXI, 9—27; XXII, 1—11. 14—15. II) Источникъ **2**: X, 1—XI, 13; XII, 1—10. 12—13; XIII; XIV, 6—11; XV, 2—4; XVI, 13—14; XIX, 11—21; XX; XXI, 1—8. III) Христіанскій редакторъ: I—III; (V, 6—14); IX, 18; X, 7; XI, 86. 19; XII. 11. 17в; XIV, 1. 4—5. 12—13; XV, 1. 6—8; XVI, 1—17а. 21; XVII, 14; XIX. 7—10. 136; XXI, 9а. 146. XXII, 7а. 12—13. 16—21.

Иудейскую основу Апокалипсиса признает анонимъ, въ «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» за 1887 г. Въ частностяхъ онъ отступаетъ отъ Vischer'a. Гипотезу послѣд-
няго принимаетъ Prof. Ménégos въ «Revue de Théologie et de Philosophie» за 1887 г.

Теорія о происхожденіи Апокалипсиса изъ іудейскихъ источниковъ придерживается и Schmidt. Главныя составныя части Апокалипсиса, по его мнѣнію, слѣдующія: 1) видѣніе печатей—IV, 1—VII, 8; 2) видѣніе трубъ VIII, 2—XI, 15,— со вставкой іерусалимскаго фрагмента X, 1—XI, 13; и 3) мес-
сианская книга XII, 1—XXII, 5 съ двумя вставками XIV, 6—20 и XVII, 1—XIX, 5. Редакторъ привелъ все это въ связь, присоединивъ семь посланій,—которыя существовали самостоятельно,—и заключение, и все интерполировалъ. На долю редактора и относится все носящее христіанскій отпечатокъ. Ему принадлежитъ вставка слова ἀρνίον, а также слѣдующія мѣста: V, 9—14; VII, 9—16; IX, 11; XI, 86; XII, 11; XIII, 9; XIV, 1—5. 12. 13; XVI, 15, XVII, 14; XIX, 9—10; XX, 46—6; XXI, 56—8. Точно также редакторомъ въ XII и XIII главу перенесены изъ XVII семь головъ и десять роговъ въ описаніи звѣря; отъ него же и семь роговъ и семь глазъ Агнца, на мѣстѣ котораго первоначально въ V гл. былъ, вѣроятно, просто ангель.

Что касается времени происхожденія, то іерусалимскій фрагментъ указываетъ на время до 70 г., а видѣніе новаго Іерусалима безъ храма—на время послѣ 70 года, но до 130. Отрывокъ о гибели Рима происходитъ изъ времени Веспасіана, а мессианская книга—изъ времени Домиціана. Семь посланій произошли послѣ 70 г.,—можетъ быть, при Домиціанѣ. Противъ апостольскаго происхожденія послѣднихъ нельзя возражать. Наконецъ, окончательная христіанская редакція Апокалипсиса, вѣроятно, была вызвана положеніемъ христіанъ съ 112 г.—при Траянѣ. Опредѣлить время происхожденія видѣ-
нія печатей и трубъ невозможно.

Rauch принимаетъ первоначальный іудейскій апокалипсисъ, къ которому относятся; IV—VII; XIV, 1—5; VIII—IX; XI, 14—19; XIV, 14—XV, 4; XVI, 176. 18. 19a. 20. XIX, 11—21; XX; XXI, 1—8. Всѣ эти главы имѣютъ много редакціонныхъ вставокъ. Написанъ этотъ апокалипсисъ около 62 года. Въ него вставлены болѣе древніе фрагменты іудейскаго происхожденія. Изъ нихъ два относятся приблизительно къ 40 г.,—

ко времени Калигулы,—и состоятъ—первый изъ X (часть, главы)—XII, 17; второй—изъ X, 1—4a; XII, 18; XIII; XVI, 13—16. Одинъ фрагментъ (XVII, 1—XIX, 6. XXI, 9—XXII, 7) написанъ приблизительно въ 53 г. въ царствованіи Клавдія, такъ какъ въ XVIII, 4 указывается на изгнаніе іудеевъ изъ Рима.

Наконецъ, христіанскія добавленія произошли около 79—81 г. Поводомъ для нихъ послужили не преслѣдованія христіанъ, но страшныя явленія природы и бѣдствія, напр., изверженіе Везувія 24 августа 79 г., засыпавшее Геркуланъ и Помпею, римскій пожаръ 80 г., чума при Веспасіанѣ.

4. Гипотезы фрагментовъ.

Изъ попытокъ выдѣлить въ Апокалипсисѣ составныя части, изъ которыхъ онъ образовался, наиболѣе умѣренными являются гипотезы, предполагающія основное христіанское произведеніе, въ которое единымъ писателемъ вставлены были отдѣльные фрагменты. Такова, между прочимъ, гипотеза Sabatier. Въ основное христіанское произведеніе писателемъ его, по мнѣнію этого ученаго, были приняты слѣдующіе фрагменты іудейскаго происхожденія: XI, 1—13; XII, 1—18; XIII, 1—18; XIV, 6—20; XVI, 13. 14. 16; XVII, 1—XIX, 2; XIX, 11—21; XX, 1—10; XXI, 9—XXII, 5. Всѣ эти отрывки имѣютъ въ виду одно и то-же историческое положеніе: они произошли только-что передъ разрушеніемъ Іерусалима или сейчасъ послѣ этого событія. Это, впрочемъ, не значитъ, что они написаны сразу и составляли единое произведеніе, но они понятны въ 69—71 г., а при Домиціанѣ, напр., не имѣютъ смысла. При датированіи же христіанскаго Апокалипсиса нужно согласиться съ Иринеємъ. Такимъ образомъ, оригинальному апокалипсису христіанскаго писателя оставляется главнымъ образомъ троекратная схема видѣній семи бѣдствій послѣдняго времени.

Schön въ L'Origine de l'Apocalypse de saint Jean, 1887 ограничиваетъ іудейскія составныя части гл. XI, 1—13, XII, 1—9; XIII; XVIII; гл. X является введеніемъ къ гл. XI, 1—13, а гл. XVII—введеніемъ къ гл. XVIII ¹⁾).

Еще ранѣе Sabatier выступилъ Weizsäcker со своею гипотезой, извѣстной намъ изъ второго изданія его «Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche». Онъ утверждаетъ отсутствіе единства концепціи въ Апокалипсисѣ. Такъ, посланія

¹⁾ У Bousset'a, Die Off. Joh., S. 112—113.

къ семи церквамъ и заключительныя главы XXI—XXII не имѣютъ отношенія къ излагаемымъ между ними пророчествамъ. Затѣмъ, многое въ Апокалипсисѣ не связано со схемой автора въ качествѣ каковой имъ избраны семь казней: печати, трубы, чаши, а именно: между шестымъ и седьмымъ видѣніями печатей вставлена безъ связи гл. VII; между шестымъ и седьмымъ видѣніями трубъ — гл. XI; послѣ седьмой трубы — гл. XII—XIII, и только XIV гл. возвращаетъ къ прерванному. Также послѣ видѣнія чашъ вставлены гл. XVII—XVIII, не имѣющія связи съ этими казнями. Эпизодическій характеръ всѣхъ этихъ главъ ясенъ, при чемъ сами онѣ также не однородны. Въ гл. XI мы въ Иерусалимѣ; въ гл. XII сцена мѣняется. Видѣніе XII, 1—12 закончено, но вдругъ неожиданно слѣдуютъ ст. 13—17. Иныя видѣнія повторяются и различно въ различныхъ мѣстахъ объясняются, — ср. 144.000 въ VII и XIV гл.; встрѣчаются антиципаціи, какъ въ XI, 7; наконецъ, странна сцена поглощенія книги въ гл. X. Антиципаціи доказываютъ, что писатель Апокалипсиса имѣлъ передъ собой записку отдѣльныхъ видѣній, которыя онъ принималъ въ свою книгу. Что касается времени происхожденія, то ничто въ Апокалипсисѣ не заставляетъ выходить за предѣлы царствованія Домиціана.

По Pfeleiderer'у (во второмъ изданіи его сочиненія *Urchristentum*) Апокалиптикъ въ свое писаніе принялъ рядъ фрагментовъ, — быть можетъ, іудейскаго происхожденія. Вотъ эти фрагменты: XI, 1—13; XII—VIII; XIV, 6—11. 14—20; XVII, 1—5; XVIII; они, быть можетъ, происходятъ изъ времени Калигулы. Кромѣ этого, отдѣльный фрагментъ составляютъ XXI, 9—XXII, 5.

Этой же теоріи держится и Bousset въ своемъ комментаріи. Онъ склоняется къ признанію традиціонной матеріи въ VII, 1—8, которая, можетъ быть, была даже записана. Гл. X имѣетъ значеніе введенія для слѣдующихъ далѣе іудейскихъ фрагментовъ, которые имѣемъ въ XI, 1—13. XII гл. также представляетъ фрагментъ. Въ XIII замѣчается обработка болѣе древняго апокалипсическаго преданія. Далѣе, что касается XIV, 14—20, то возможно предположеніе, что этотъ отрывокъ первоначально слѣдовалъ послѣ XI, 1—13 и, быть можетъ, сюда же какъ-нибудь относятся VII, 1—8 и часть XIII гл. со ст. 11. Гл. XVI составлена послѣднимъ апокалиптикомъ для того, чтобы ввести въ сочиненіе такимъ пу-

темъ фрагментъ, составляющій теперь гл. XVII. Въ этой главѣ первоначальному источнику, написанному при Веспасіанѣ, принадлежатъ ст. 1—7, 9—11, 15—18 и апокалиптику при Домиціанѣ ст. 8, 12—14 и отдѣльныя слова въ ст. 6. 9. 11. При обсужденіи этой главы Bousset допускаетъ большія натяжки. Гл. XVIII въ общемъ относится къ источнику, происходящему изъ времени Веспасіана. XIX, 9—10—являются неожиданно. XXI, 9—XXII, 5—фрагментъ, принятый послѣднимъ апокалиптикомъ. XXII, 6—9—повтореніе сцены, описанной въ XIX, 9—10. Весьма вѣроятно, что апокалиптикъ нашелъ XIX, 9—10 въ своемъ источникѣ, и что эти стихи стояли въ заключеніи того апокалипсиса, который содержалъ пророчество о женѣ и звѣрѣ, угрозы Вавилону и пророчество о новомъ Иерусалимѣ.

Рѣшительными сторонниками теоріи фрагментовъ являются Proff. Ad. Jülicher и James Moffatt. Первый утверждаетъ, что Апокалипсисъ написанъ христіаниномъ около 95 г., но понять его можно только въ томъ случаѣ, если не стоять на точкѣ зрѣнія абсолютнаго единства. Въ эту книгу во многихъ мѣстахъ, несомнѣнно, приняты болѣе древніе фрагменты. Принадлежали ли эти древнѣйшія части одному апокалипсису или нѣсколькимъ, христіанскаго ли онѣ происхожденія или іудейскаго, — на эти вопросы нельзя дать несомнѣнно вѣрнаго отвѣта. Разумная критика должна отказаться отъ рѣшенія вопроса о числѣ источниковъ и отъ реконструкціи ихъ ¹⁾.

Moffatt, по мнѣнію котораго для того, чтобы понимать Апокалипсисъ, также нужно отказаться отъ признанія его абсолютнаго единства, обращаетъ вниманіе на единство стиля въ изслѣдуемой нами свящ. книгѣ. Въ виду послѣдняго, принимая теорію фрагментовъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ, что источники, использованные для новозавѣтнаго Апокалипсиса, были переработаны его писателемъ ²⁾. Первый пассажъ, гдѣ замѣтенъ источникъ, есть VII, 1—8. Въ X, 1—11 является новая фигура, и слѣдующее описывается, какъ ββλαρίδιον пророчества ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσι πολλοῖς. По какой-то причинѣ, — можетъ быть, чтобы дать мѣсто этому новому источнику, — Апокалиптикъ опустилъ циклъ семи громовъ. Далѣе, гл. XI—XIII — можетъ быть, даже XI—XIX, —

¹⁾ Jülicher, Einleitung in das N. Testament, S. 181—182.

²⁾ Moffatt, An Introduction to the Litteratur of the New Testament, p. 488. 490—492.

составляют въ цѣломъ или въ части эту βιβλίον, хотя ея происхожденіе (іудейское или христіанское) и дата (время Нерона или Веспасіана) не могутъ быть точно опредѣлены вслѣдствіе свободы, съ которой составитель работалъ надъ своимъ источникомъ. Въ XI, 14—18 пророкъ оставляетъ на время источникъ, чтобы описать седьмую трубу. XII, 1—17 представляетъ іудейскій источникъ, изданный и, вѣроятно, переведенный писателемъ Апокалипсиса. XIII, 1—13 можетъ относиться къ источнику, какъ изъ времени Калигулы, такъ и изъ времени Нерона. XIV, 14—20 принадлежитъ къ тому же циклу преданія, что и XI, 1—13, но трудно опредѣлить іудейскій ли это фрагментъ, или іудео-христіанскій, или просто оригинальный очеркъ на основаніи преданія. Относительно XVII гл. трудно рѣшить, два ли въ ней источника или одинъ. Въ XIX, 11—21 и особенно въ его ужасномъ финалѣ было бы легче всего открыть іудейскій источникъ, но ни здѣсь, ни въ гл. XX результаты литературнаго анализа не убѣдительны. XXI, 9—XXII, 5 представляетъ замысловатый эскизъ христіанскаго идеала въ терминахъ іудейскаго преданія. Нѣкоторыя черты въ очеркѣ (XXI, 12. 16. 24—27а. XXII, 26. 3а. 5) не подходятъ къ новому положенію, въ которое онѣ перенесены, но онѣ удержаны не только въ виду ихъ архаической ассоціаціи, но и для закругленія картиннаго описанія вѣчнаго города. Наконецъ, существуютъ въ текстѣ Апокалипсиса неудачныя перемѣщенія: для примѣра можно указать на XIX, 9б—10, оригинальное положеніе котораго было вблизи гл. XVII. Таково мнѣніе Moffatt'a о составѣ Апокалипсиса.

Изъ защитниковъ единства Апокалипсиса отмѣтимъ Bovon'a съ его статьей L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'apocalypse въ „Revue de Théologie et de Philosophie“ за 1887 г., направленной противъ Vischer'a. Затѣмъ за единство высказался Beyschlag въ „Theologische Studien und Kritiken“ за 1888 (Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen); даже Hilgenfeld въ „Zeitschrift für wissensch. Theologie“ за 1890 (Die Iohannes-Apokalypse und die neueste Forschung). Стихъ за стихомъ проходитъ весь Апокалипсисъ, опровергая возраженія критиковъ, отрицающихъ единство книги, Hirscht въ своемъ сочиненіи Die Apk. und ihre neueste Kritik 1895. Можно еще упомянуть Kohlhofer'a—Die Einheit d. Apokalypse 1902, и статью Rohr'a въ „Theologische Quartalschrift“ за 1906 г. (Zur Einheitlichkeit der Apokalypse), направленную противъ Völter'a.

Отдѣлъ II.

О происхожденіи Апокалипсиса.

I. Религиозно-историческая гипотеза въ примѣненіи къ истолкованію Апокалипсиса.

Одною изъ важнѣйшихъ и интереснѣйшихъ проблемъ современной библейской науки является вопросъ о положеніи іудейства и христіанства въ религиозной исторіи человѣчества. Вполнѣ научная постановка этого вопроса принадлежитъ сравнительно недавнему времени, а между тѣмъ религиозно-историческое изслѣдованіе памятниковъ свящ. письменности уже привлекло большой кругъ лицъ и самая религиозно-историческая гипотеза нашла много сторонниковъ.

Изслѣдователю Апокалипсиса особенно приходится считаться съ нею въ виду того, что эта свящ. книга по внѣшней своей формѣ многими ставится въ одинъ рядъ съ іудейско-апокалипсическими произведеніями, въ которыхъ, какъ утверждаютъ, особенно ярко сказалось вліяніе восточныхъ религій на позднѣйшее іудейство. По тому же самому намъ необходимо въ настоящемъ изслѣдованіи, не ограничиваясь ближайшимъ отношеніемъ религиозно историческаго метода изъясненія къ Апокалипсису, остановиться и на самыхъ основаніяхъ, на которыхъ зиждется эта гипотеза.

Намъ заявляютъ, что христіанство, родившееся изъ синкретическаго іудейства, и само носить явныя синкретическія черты ¹⁾. Спрашивается: когда и гдѣ христіанство вошло въ соприкосновеніе съ языческими религіями и заимствовало ихъ элементы? На этотъ вопросъ можетъ быть, кажется, только одинъ отвѣтъ, состоящій въ утвержденіи, что проводникомъ чуждыхъ элементовъ въ христіанство было іудейство.

Что же касается синкретическаго характера послѣдствіа іудейства, то утвержденіе его является довольно распространеннымъ. Впрочемъ, и всякій изслѣдователь долженъ со-

¹⁾ Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T., S. 35.

знаться, что послѣднее іудейство представляется уже инымъ въ сравненіи съ доплѣннымъ. Въ его религіи замѣтны на первомъ планѣ такіе элементы, которые ранѣе оставались въ тѣни. Это измѣненіе въ религіи евреевъ являлось неизбѣжнымъ въ виду обстоятельствъ ихъ національной жизни со времени Вавилонскаго плѣна. По всему замѣтно, что въ іудействѣ въ этотъ періодъ совершалось быстрое развитіе, достигшее, наконецъ, такого пункта, съ котораго или должно было начаться омертвѣніе, оцѣпенѣніе или же долженъ былъ совершиться переходъ въ высшую форму. Вотъ здѣсь и возникаетъ вопросъ: объясняется ли это развитіе внутренними причинами, или же его жизненные источники и стимулы мы должны искать во внѣшнихъ вліяніяхъ? Многие, въ томъ числѣ и воздающіе должное причинамъ перваго рода, отказываются объяснить позднѣйшее іудейство иначе, какъ чрезъ предположеніе, что чуждые элементы вливались широкой волной въ іудейское міровоззрѣніе. Но лишь только ставится опредѣленно вопросъ о религіи, повліявшей на іудейство, какъ начинается хожденіе ощупью.

Дѣло въ томъ, что претендовать на указанное вліяніе могутъ, по крайней мѣрѣ, три религіи или культуры: вавилонская, персидская и эллинская. Предположеніе вавилонскаго вліянія неизбѣжно вызываетъ вопросъ о времени его. Отнести это вліяніе къ послѣднему періоду препятствуютъ многія соображенія,—даже и въ томъ случаѣ, если стать на крайнюю отрицательно-критическую точку зрѣнія. Во-первыхъ, для преобразованія вавилонскихъ матерій, какое находятъ въ іудействѣ, не остается времени, а во-вторыхъ, широкое вліяніе невозможно и въ виду самого состоянія вавилонской религіи. Указываютъ, что вскорѣ послѣ іудейскаго плѣненія для Вавилона и Месопотамской долины насталъ періодъ чужеземнаго господства. Самая религія вавилонянъ, какъ не обладавшая достаточной силой сопротивленія, выродилась частію въ грубое язычество, частію стала достояніемъ замкнутыхъ ученыхъ школъ. Кромѣ того она со своимъ политеизмомъ несравненно ниже религіи Израиля ¹⁾. По словамъ Dieterich'a,

¹⁾ Prof. W. Bousset, Die Religion des Judentums, S. 2545. Попытка Alfr. Jeremias'a пайти монотеистическое теченіе въ вавилонской религіи касается частнаго и не вполне опредѣленнаго и яснаго напрвленія: см. его „Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion“,—

въ болѣе позднее время не было въ сущности никакой вавилонской культуры и никакой культурной силы ¹⁾. Самъ рѣшительный защитникъ вавилонскаго вліянія на религію іудеевъ Prof. H. Gunkel при перечисленіи вавилонскихъ матерій въ позднѣйшемъ іудействѣ дѣлаетъ только указаніе на образы новозавѣтнаго Апокалипсиса, а изъ Ветхаго Завѣта на образы кн. прор. Даниила ²⁾, Захаріи и на непонятныя фигуры Lilith (Ис. XXXIV, 14), Sedim (Вт. XXXII, 17; пс. CVI, 37) ³⁾. Что касается вѣры въ продолженіе жизни послѣ смерти, въ рай, въ адъ, въ воскресеніе, то Gunkel, утверждая ея происхожденіе не изъ Ветхаго Завѣта ⁴⁾, въ то же время говоритъ неопредѣленно: то, что она необъяснима изъ вліянія древне-вавилонской религіи ⁵⁾, то, какъ будто, не можетъ сдѣлать выбора между парсизмомъ и религіей Вавилона ⁶⁾. Трудно, по его мнѣнію, дать отвѣтъ и на вопросъ о происхожденіи представленія объ ангелахъ, хотя частности ангелологии объясняются вавилонскимъ вліяніемъ ⁷⁾.

Въ виду всего этого, сторонники признанія вавилонскаго вліянія на іудейство должны бы были отнести это вліяніе не только ко времени плѣна или послѣ плѣна, но и къ болѣе древнему времени, что и дѣлаетъ прежде всего вышеупомянутый Gunkel ⁸⁾. Онъ указываетъ на тотъ фактъ, что Ханаанъ еще до завоеванія его евреями испытывалъ вліяніе Вавилона, что будто ясно доказывается тель-амарскими таблицами, принадлежащими къ архиву Аменоиса IV и содержащими переписку фараоновъ съ царями вавилонскими, ассирийскими, месопотамскими, кипрскими и съ вассальными ханаанскими князьями. Замѣчательно, что переписка эта велась вавилонскою клинописью, на вавилонскомъ, частью тузем-

особ. S. 10—17 . 25—26. О ней у König'a, S. 38—39; у проф. Б. А. Тураева, Исторія Древняго Востока I, СПб. 1913, стр. 128—129.

¹⁾ A. Dieterich, Nekyia, S. 219 „Das war ja gar keine Kultur und gar keine Kulturmacht mehr“.

²⁾ Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 293—379.

³⁾ Ibid., S. 122—132.

⁴⁾ Ibid., S. 291—293.

⁵⁾ Gunkel, Israel u. Babylonien, S. 26—27.

⁶⁾ Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 291—293.

⁷⁾ Gunkel, Israel u. Babylonien, S. 27.

⁸⁾ Gunkel указываетъ три эпохи вліянія Вавилона на евреевъ: во-1-хъ, время около 660 г., когда и въ Иерусалимѣ служили вавилонскимъ богамъ, во-2-хъ, время плѣна и послѣ него; и въ-3-хъ, раннѣйшую эпоху,

ныхъ, языкахъ и матеріалѣ¹⁾, а не на египетскомъ, чѣмъ доказывается господство въ то время вавилонской культуры въ передней Азіи. Относится она къ 1500—1400 г.²⁾ Такимъ образомъ, Ханаанъ былъ въ культурномъ отношеніи вавилонскою провинціей прежде чѣмъ его завоевали евреи. Ссылается также Gunkel на кодексъ вавилонскаго царя Хаммураби, относящійся къ гораздо болѣе раннему времени, чѣмъ законъ Моисея. Законодательство Хаммураби свидѣтельствуетъ о сложныхъ социальныхъ отношеніяхъ и о тонко выработанномъ правѣ,—и вообще о большей культурности вавилонянъ того времени въ сравненіи съ евреями временъ Моисея³⁾. Всѣ эти факты, будто бы, дѣлаютъ несомнѣннымъ заимствованіе евреями элементовъ изъ вавилонской мифологіи, изъ того наслѣдія, которое они приняли отъ побѣжденныхъ хананеянъ. Такими заимствованіями являются, между прочимъ, рассказы о твореніи, о потогѣ и др. Эти рассказы прошли длинный путь развитія, пока, наконецъ, во время вавилонскаго плѣна они были фиксированы письменно въ кн. Бытія. Однако остроумная гипотеза Gunkel'я не можетъ быть отнесена къ числу несомнѣнныхъ научныхъ положеній, поскольку ея утвержденія, съ одной стороны, въ виду состоянія научныхъ данныхъ, не допускаютъ возможности вполне убѣдительныхъ доказательствъ, а съ другой стороны, въ виду извѣстныхъ намъ фактовъ, прямо возбуждаютъ недоумѣніе. Конечно, всякій, кто прочтетъ вавилонскій эпосъ о твореніи, описывающій борьбу Мардука съ матерью боговъ Тіаматъ⁴⁾,

когда Вавилонъ повліялъ на евреевъ черезъ посредство хананеевъ. См. Israel u. Babylonien, S. 13—14.

¹⁾ См. у проф. Б. А. Тураева, *Исторія Древняго Востока*, I, СПб. 1913, стр. 13.

²⁾ Возможность предположенія, что вавилонскій языкъ былъ только языкомъ дипломатическихъ сношеній, устриваетъ Prof. K. Marti (*Die Religion d. A. T. unter den Religionen des vorderen Orients*, S. 24—25) ссылкой на открытый Sellin'омъ при раскопкахъ небольшой архивъ князя Иштавашура, гдѣ 12 клинописныхъ таблицъ содержатъ частію переписку палестинскихъ князей между собою, частію списки именъ.

³⁾ Gunkel, *Israel u. Babylonien*, S. 7—8.

⁴⁾ Помѣщенъ въ нѣмецкомъ переводѣ у Gunkel'я, *Schöpfung u. Chaos*, S. 401—420. Также Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch*, S. 89 ff. Изложеніе по-русски см. у Б. А. Тураева, *Исторія Древняго Востока*, I, СПб. 1913, стр. 131—132; у Кондамена, *Вавилонъ и Библия*, Сергіевъ Посадъ, 1913, стр. 15—16.

тотъ не найдетъ здѣсь никакого сходства съ рассказомъ о твореніи книги Бытія: человѣкъ, незнакомый съ сочиненіемъ Gunkel'я и только прочитавшій два указанные отчета, былъ бы крайне удивленъ, если бы ему сказали, что второй произошелъ изъ перваго. Но Gunkel, признавая длинный путь развитія вавилонскаго мифа, указываетъ въ Библии и слѣды этого развитія,—указываетъ, именно, на тѣ мѣста, гдѣ рѣчь идетъ о Раави (Иса. LI, 9; Пс. LXXXIX, 10; Іов. XXVI, 12; IX, 13; Пс. LXXXVII, 4; Иса. XXX, 7; Пс. XL, 5), Левіаѳанъ (Пс. LXXIII, 12—19; Иса. XXVII, 1; Іов. XI, 25; XII, 26; Пс. CIII, 25; Іов. III, 8), Бегемотъ (Іов. XL; Пс. LXVII, 31), драконъ въ морѣ (Іов. VII, 12; Пс. XLIII, 20; Іез. XXIX, 3—6; XXXII, 2—8)¹⁾. Это—поэтическія рецензии вавилонскаго мифа, линия развитія котораго и опредѣляется такъ: 1) Мардукъ, 2) поэтическія рецензии, 3) Быт. I. Вавилонскій мифъ переносится къ евреямъ. Тамъ онъ теряетъ кое-что изъ своего мифологическаго и почти все изъ своего политеистическаго. Въ Быт. I онъ, насколько это вообще возможно, вполне иудаизируется²⁾.

Что фигуры Левіаѳана, Бегемота и под. являются очень загадочными, этого нельзя отрицать, какъ и того, что онѣ стоятъ въ связи съ какими-то преданіями человѣческаго рода, но что онѣ имѣютъ свой корень, именно, въ вавилонскомъ извѣстномъ намъ эпосѣ о твореніи,—это весьма сомнительно. Кажется, единственное основаніе для этого у Gunkel'я то, что Левіаѳанъ, напр., имѣетъ какое то отношеніе къ морю. При томъ нужно замѣтить, что Gunkel при переводѣ нужныхъ ему отрывковъ изъ Библии слишкомъ исправляетъ чхъ обычный еврейскій текстъ, получая такимъ образомъ рельефное выраженіе искомой имъ идеи тамъ, гдѣ принятый текстъ почти совсѣмъ ея не даетъ³⁾. Такъ же смѣлъ онъ въ своихъ реконструкціяхъ мифа на основаніи допускаемыхъ имъ скудныхъ намековъ на него въ Библии⁴⁾. Поэтому, если Gunkel и указываетъ путь развитія вавилонскаго мифа въ рассказъ о твореніи въ кн. Бытія, то едва ли и принимающій его гипотезу

¹⁾ Ibid., S. 30—81.

²⁾ Ibid., S. 120. Тезисы Gunkel'я принимаетъ и Prof. H. Zimmern, *Keilinschriften und Bibel*, Berlin 1903, S. 15—17.

³⁾ См. напр., *Schöpfung u. Chaos*, S. 62. 66 и др.

⁴⁾ Ibid., S. 44.

тезу признает эти указания достаточными, так как приведенные им поэтические рецензии миеа мало сближают два отчета о творении. Но замечателен тот факт, что более ясных указаний на миеа мы вовсе не имеем из раннего времени, и такое отсутствие ничем не объяснимо. Намеки всюду однообразны, и необходимо дополнять их фантазией, чтобы найти что-нибудь действительно вавилонское. Ссылаются в этом случае на гений пророков, ревнителей национальной иудейской религии, едва ли будет научным, потому что ко времени пророков дѣло вовсе не шло о прямом заимствовании из Вавилона, а только о принятии рассказа, уже потерявшего слѣдъ своего дѣйствительнаго происхождения, ибо и самъ Gunkel соглашается, что значеніе миеологическаго остатка, замѣтнаго въ нѣкоторыхъ библейскихъ отрывкахъ, не сознавалось¹⁾. Поэтому, если угодно усматривать въ этихъ отрывкахъ миеологическое содержаніе, то это можно дѣлать развѣ только въ самомъ общемъ смыслѣ, безъ отношенія къ опредѣленному сюжету известной національной миеологии; ставить же ихъ въ связь съ вавилонскимъ миеомъ о борьбѣ Мардука и Таматъ едва ли есть достаточныя основанія.

Точно также замѣчается громадное различіе и между вавилонскимъ рассказомъ о потопѣ²⁾ и библейскимъ изложеніемъ того же событія. Утверждая безусловную зависимость послѣдняго отъ перваго³⁾, самъ Gunkel говоритъ: «Израильское преданіе ни въ какомъ случаѣ не приняло просто вавилонское, но его весьма сильно преобразовало, что по истинѣ является чудомъ міровой исторіи; оно превратило грязь въ золото»⁴⁾. Въ рядъ подобныхъ же научныхъ мнѣній должно отнести и утвержденія Н. Zimmer'a, устанавливающаго параллелизмъ между библейскими истинами и представленіями

¹⁾ Ibid, S. 107.

²⁾ Напечатанъ въ нѣмецкомъ переводѣ у Gunkel'a, Schöpfung u. Chaos S. 423—428; Winckler, Keilinschriftliches Textbuch, S. 71 ff.

³⁾ Gunkel, Israel u. Babylonien. S. 16—23. Также и Prof. H. Zimmer, Keilinschriften und Bibel, Berlin 1903, S. 8. Изложеніе вавилонскаго сказа о потопѣ и обзоръ гипотезъ относительно его связи съ библейскимъ см. у Кондамена, Вавилонъ и Библия, Сергіевъ Посадъ 1913, стр. 24—30.

⁴⁾ Ibid., S. 23. О различіи вавилонской и библейской космогоніи и рассказовъ о потопѣ см. также у проф. Б. А. Тураева, Исторія Древняго Востока I, СПб. 1913, стр. 155—156.

Вавилонянъ о своихъ богахъ¹⁾, а также и его выводы относительно содержащейся въ Библии исторіи первобытнаго человечества²⁾. О первомъ мы не считаемъ нужнымъ и распространяться, объ отношеніи же Zimmer'a къ библейской исторіи нужно сказать то же, что и объ отношеніи Gunkel'a. Самая крайняя позиція, на которую здѣсь могъ бы стать историкъ, не теряя научной почвы, состояла бы въ присоединеніи къ положенію, что въ этой области одинаково нельзя доказывать, что такъ именно должно быть, какъ нельзя оспаривать и того, что такъ могло быть³⁾. Кто не хочетъ остаться на этой позиціи, тотъ скорѣе найдетъ соображенія въ пользу самостоятельности иудейства, чѣмъ противъ этого. Мы вполне соглашаемся, что Вавилонъ вліялъ на Ханаанъ въ доизраильское еще время, и допускаемъ его вліяніе на внѣшнюю культуру евреевъ⁴⁾. Но о существенномъ вліяніи въ сферѣ религіи нельзя говорить, потому что въ пользу этого нѣтъ никакого рѣшительнаго доказательства. Сравненіе библейскихъ рассказовъ, къ которымъ находятъ параллели въ Вавилонѣ⁵⁾, обнаруживаетъ радикальное различіе міровоззрѣнія и духа двухъ религій. Если бы въ пользу возможности заимствованія сослались на увлеченіе евреевъ ханаанскими

¹⁾ Zimmer'a находятъ, напр., въ Библии отраженіе представленій вавилонянъ о богѣ Ану въ представленіи о небѣ, какъ жилищѣ Божіемъ, о тронѣ Бога, также о горѣ Бога на крайнемъ сѣверѣ (Иса. XIV, 13, Пс. XLVIII, 3). Затѣмъ, на Ягве, по его мнѣнію, перенесены нѣкоторыя черты Сина. Даже самая вѣра въ воскресеніе Христа чрезъ три дня произошла въ концѣ концовъ изъ миеа о трехдневномъ исчезновеніи луны и т. д. и т. д. У Schrader'a, II, S. 352—353 . 364—366.

²⁾ По Zimmer'u, библейское повѣствованіе о 10 допотопныхъ патриархахъ сводится къ вавилонскому повѣствованію о 10 царяхъ, при чемъ имена нѣкоторыхъ патриарховъ представляютъ ничто иное, какъ еврейскій переводъ вавилонскихъ именъ. Такъ, третій царь Amelon = amêlu—человѣкъ, третій патриархъ Еносъ—человѣкъ. Седьмой царь—Enmeduranki, по переводу Zimmer'a: Oberpriester des Verbindungsortes von Himmel und Erde, седьмой библейскій патриархъ—Енохъ (Hanôk)—посвященный (der Eingeweihte) и т. д. См. у Schrader'a, II S. 539—540. Въ исторіи Самсона и Илиа, далѣе сказалось вліяніе культа Шамаша: ibid. S. 369, и д.

³⁾ Ср. Köberle, Babylonische Kultur. u. biblische Religion, S. 23.

⁴⁾ У насъ проф. Вл. П. Рыбинскій находитъ у евреевъ „несомнѣнное заимствованіе изъ Вавилона“ въ системѣ монетъ, вѣсовъ и въ архитектурѣ. См. его „Вавилонъ и Библия“. Кіевъ 1903, стр. 21.

⁵⁾ См. у Рыбинскаго тамъ же стр. 20—21; Köberle, S. 31—33.

культами, то против этого можно возразить, что язычеству-щій слой Израиля не могъ произвести того преобразования вавилонскихъ миеовъ, какое общепризнано ¹⁾), притомъ же намъ указываютъ и на незначительность вавилонскаго вліянія въ Ханаанѣ въ сферѣ религіи и миеологіи: такъ, въ ханаанскомъ культѣ Ваала и Астарты, хотя имена звучатъ по-вавилонски, нельзя съ несомнѣнностію установить отношенія божествъ къ звѣздамъ ²⁾).

Въ виду всего этого, представляется совершенно необоснованной та рѣшительность, съ которой часто говорятъ о вліяніи Вавилона на Библию ³⁾ и для характеристики состоянія научныхъ данныхъ въ той области, которой мы сейчасъ коснулись, въ заключение можно указать на мнѣніе Köberle, что собственнымъ нервомъ движенія въ религіозной исторіи Израиля была оппозиція противъ вавилонскаго и другихъ вліяній ⁴⁾.

Второю религіей, которой усволяется притязаніе дать содержаніе позднѣйшему іудейству, является парсизмъ. О немъ говорятъ, что въ своей чистой формѣ онъ почти однороденъ съ іудействомъ. Ни въ какой другой религіи,—исключая, конечно, іудейскую,—не замѣтна столь сильная склонность къ монотеизму, какъ въ персидской религіи. Ормуздъ изъ всѣхъ божествъ окружающаго іудеевъ міра скорѣе всего можетъ быть поставленъ рядомъ съ еврейскимъ Ягве (Іегова). Отмѣчаютъ также склонность къ трансцендентному и связь религіи съ этикой. Затѣмъ указываютъ, что въ обѣихъ религіяхъ центральное значеніе имѣетъ мысль о потустороннемъ и о судѣ, здѣсь и тамъ съ ученіемъ о послѣднихъ судьбахъ міра связывается мысль объ индивидуальномъ возмездіи; въ обѣихъ религіяхъ замѣтна склонность къ дуализму, согласіе въ спекуляціяхъ о Богѣ и ипостасяхъ, забота о бѣдныхъ имѣетъ и тамъ и здѣсь большое значеніе. И въ іудействѣ и въ парсизмѣ

¹⁾ Köberle, S. 24—25.

²⁾ Ibid., S. 14—15.

³⁾ Въ частности по поводу переработки Винклеромъ и Циммерномъ труда Шредера—„Keilinschriften und das Alte Testament и второго изданія книги Jeremias'a „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients“. проф. Б. А. Тураевъ говоритъ: „Авторы привлекли къ дѣлу богатѣйшій матеріалъ клинописи и семитической археологіи, дали множество цѣнныхъ замѣтокъ и экскурсовъ, сообщили своимъ трудамъ даже общую идею, но при этомъ наполнили ихъ невозможными сопоставленіями и комбинаціями“ (Исторія Древняго Востока I, Сиб. 1913, стр. 49).

⁴⁾ Ibid., S. 7.

образовался канонъ свящ. книгъ, при чемъ у евреевъ появилось сословіе книжниковъ, а у персовъ маги постепенно стали теологами и хранителями преданій ¹⁾). На вопросъ о мѣстѣ соприкосновенія іудейства съ парсизмомъ отвѣчаютъ, что такимъ мѣстомъ былъ Вавилонъ и вавилонская долина, гдѣ со времени плѣна былъ и центръ іудейской религіи. По всему видно,—говорятъ,—что иранская религія къ тому времени, перешагнувъ свои предѣлы, проникла далѣе на западъ и даже получила тамъ господствующее положеніе. Когда Александръ Великій вступалъ въ Вавилонъ, то навстрѣчу ему вышли сначала маги, т. е. персидскіе жрецы, а затѣмъ халдеи, т. е. жрецы вавилонской религіи. Затѣмъ у грековъ Зороастръ является ассиріяниномъ или вавилоняниномъ. А все это подтверждаетъ, что греческіе путешественники по востоку находили религію Зороастра господствующею въ вавилонской долинѣ ²⁾.

Такимъ образомъ, персидское вліяніе на іудейскую религію можетъ относиться ко времени, по крайней мѣрѣ, вавилонскаго плѣна, а между тѣмъ эта дата и дѣлаетъ всю гипотезу весьма сомнительной. Мы увѣрены, что заимствование іудеями изъ религіи Зороастра не могло состоять въ прямомъ и сознательномъ усвоеніи персидской догматики, а для болѣе интимнаго, такъ-сказать, соединенія обоихъ возрѣній, думается, нѣтъ времени. При томъ же по окончаніи плѣна руководящая роль въ сферѣ религіи, принадлежала возвратившимся изъ Вавилона, а не оставшимся тамъ, между тѣмъ какъ въ Палестинѣ мѣста для персидскаго вліянія не было.

А затѣмъ еще указываемые обычно пункты соприкосновенія парсизма съ іудействомъ или такового на самомъ дѣлѣ не представляютъ, или же этими пунктами отмѣчены такіа идеи, зачатки которыхъ замѣтны въ іудейской религіи до персидскаго владычества, даже до вавилонскаго плѣна,—именно въ ученіи пророковъ и псалмистовъ. Тогда же персидское вліяніе не было возможно! Неправильно, напр., утвержденіе

¹⁾ Bousset, Die Religion d. Judentums, S. 549.

²⁾ Ibid., S. 548. Также Stave (Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 82—83) выяснилъ, что близкое соприкосновеніе іудеевъ съ персами возможно только въ Вавилонѣ. А Н. Holtzmann признаетъ, что вавилонское вліяніе на іудейство было опосредствовано парсизмомъ: см. Lehrbuch der Nentest. Theologie, B. I, S. 44.

параллелизма между Ормуздом и Ягве. Также еврейская склонность къ дуализму совершенно не можетъ быть сравниваема съ ярко выраженнымъ дуализмомъ персидскимъ, и дуализмъ іудаизма является столь несущественнымъ и этическимъ, что для своего объясненія совершенно не нуждается въ предположеніи внѣшняго заимствованія или какого-нибудь посторонняго вліянія. Спекуляціи объ ипостасяхъ, во-первыхъ, объясняются изъ трансцендентности іудейскаго понятія о Богѣ, а затѣмъ ихъ широкое развитіе относится вовсе не къ тому времени, какое является сейчасъ предметомъ нашей рѣчи, а къ болѣе позднему:—таковы, напр., спекуляціи о «тетра». Впрочемъ, склонность къ ипостизированію понятій едва ли можетъ быть считаема монополіей парсизма: не свойственна ли она вообще народамъ востока?

Что касается идей эсхатологическаго характера, то самъ Gunkel указалъ ихъ еще въ ученіи пророковъ и псалмистовъ, гдѣ мы слышимъ объ общихъ міровыхъ катастрофахъ, о сильномъ наводненіи, о страшныхъ всадникахъ, идущихъ съ сѣвера, о морскихъ чудовищахъ. Земля погибаетъ! Но тѣмъ не менѣе все идетъ не къ уничтоженію, а къ обновленію. Происходитъ великій апокатастасисъ, все возвращается въ первобытное состояніе: Богъ создаетъ новое небо и новую землю, на которой и начинается золотой вѣкъ ¹⁾. Вотъ то зерно, изъ котораго при благоприятныхъ условіяхъ возможно было систематическое развитіе эсхатологіи. Для объясненія же его едва ли нужно привлекать чуждыя религіи. Вѣдь, что бы ни говорили о вліяніи парсизма на іудейство, внутреннихъ причинъ развитія послѣдняго устранить нельзя. Такъ, Stave, считающій, что персидская религія играетъ главную роль въ вопросѣ о внѣшнихъ вліяніяхъ на іудейство ²⁾, высказываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ общее положеніе, что вліяніе чуждой религіи возможно было только тамъ, гдѣ для этого была подходящая почва ³⁾. А что касается частныхъ, то ученіе, напр., о воскресеніи у Израиля онъ считаетъ не прямымъ заимствованіемъ, а внутренне израильскимъ понятіемъ: мысль о воскресеніи подлинно израильскаго происхожденія, персидское же

¹⁾ Gunkel, Zum. rel-gesch. Verständnis d. N. T., S. 21—22. Ср. S. 23—24. Gunkel, конечно, вездѣ находитъ слѣды вліянія вавилонской мифологіи.

²⁾ Ueber den Einfluss d. Parsismus auf d. Judentum, S. 145.

³⁾ Ibid., S. 125.

вліяніе сказалося въ цѣлой связи апокалипсическихъ воззрѣній и въ ускореніи развитія самаго ученія о воскресеніи ¹⁾. Точно также и по Marti ученіе объ ангелахъ и воскресеніи у іудеевъ понятно изъ внутреннихъ причинъ, хотя, если угодно, можно принимать и внѣшніе стимулы ²⁾. А Böhlen уже утверждаетъ, что нѣкоторыя религіозныя представленія общи не только персамъ, но и многимъ другимъ народамъ: нельзя ли поэтому видѣть здѣсь одно общее преданіе, которое потомъ раскрывалось сообразно съ народной индивидуальностью? ³⁾.

Замѣтимъ еще, что можно спорить и о возрастѣ нѣкоторыхъ идей парсизма ⁴⁾.

Всѣмъ этимъ мы имѣемъ въ виду показать, что и для утвержденія зависимости іудейства отъ парсизма нѣтъ никакихъ безусловно убѣдительныхъ данныхъ, тогда какъ есть полная возможность рѣшительно утверждать самостоятельность іудейства въ дѣлѣ религіи.

Наконецъ, можно встрѣтиться еще съ признаніемъ вліянія на іудейство эллинской культуры. Конечно, объ общемъ вліяніи народной греческой религіи на іудейство не можетъ быть и рѣчи, но, что такое вліяніе возможно со стороны возвышенныхъ идей греческой философіи,—съ этимъ должно согласиться. Даже болѣе, такое вліяніе является, судя по нѣкоторымъ па-

¹⁾ Ibid., S. 168—169. Его взглядъ на іудейскую ангелологию, S. 210—215.

²⁾ Prof. K. Marti, D. Religion d. A. T., S. 75—78. Ср. далѣ Prof. E. Schürer, Geschichte d. jud. Volkes. B. II, S. 4587.

³⁾ Die Verwandtschaft der judisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie, S. 148—149.

⁴⁾ I. Darmesteter высказалъ положеніе, что считавшаяся ранѣе древнѣйшею часть Авесты, такъ-наз. Гаты, произошла только въ первомъ столѣтіи нашей эры, а потому не іудейство зависитъ отъ парсизма, а наоборотъ. См. объ этомъ у Stave, S. 2—9. Prof. W. Bousset, D. Religion d. Judentums, S. 2547. Хотя эту гипотезу большинство и отвергаетъ, тѣмъ не менѣе иные ученые о времени происхожденія идей парсизма высказываются осторожно. Такъ, E. Schürer говоритъ: „das höhere Alter der persischen Anschauungen sehr fraglich“ (Geschichte d. jud. Volkes. B. II, S. 4587) И Böhlen соглашается, что разрѣшеніе вопроса объ отношеніи парсизма и іудейства затрудняется невѣрностью датированія Авесты (S. 4—6; ср. S. 147—147). См. важныя указанія по этому вопросу у проф. Б. А. Тураева (Исторія Древняго Востока II, Спб. 1913, стр. 203—206), которыя далеко не служатъ въ пользу Авесты, какъ источника древнѣйшей религіи Ирана.

мятника, неоспоримым фактомъ. Оно, напр., сказалось въ такомъ прекрасномъ произведеніи, какъ кн. Премудрости Соломоновой. При всемъ томъ вліяніе это съ матеріальной стороны нельзя признать широкимъ. Намъ кажется несомнѣннымъ, что ортодоксальное іудейство въ виду тѣхъ отношеній, въ какія оно было поставлено къ міру эллинскому¹⁾, никакъ не могло заимствовать отъ него цѣликомъ его возвышенныхъ идей. Дѣйствительно, если мы возьмемъ палестинское іудейство, то увидимъ, что эллинистическая цивилизація оказала здѣсь поверхностное вліяніе, распространявшееся только на высшіе слои общества, въ глубины же народнаго духа ничего не проникло, такъ-какъ народъ, руководимый фарисеями, былъ одушевляемъ, по словамъ Prof. P. Wendland'a, основоположеніями строгой исключительности и недовѣрія къ эллинизму²⁾. Опять же и во вліяніи эллинизма на іудейство діаспоры нѣтъ ни глубины, ни прочности, ни широты. Вліяніе греческой философіи здѣсь не было значительнымъ. Относительно упомянутой нами книги Премудрости Соломоновой Wendland говоритъ, что усвоенные ея авторомъ эллинистическіе элементы проникнуты іудейскимъ чувствомъ, а Филонъ занимаетъ изолированное положеніе³⁾. Wendland отмѣчаетъ и то характерное обстоятельство, что іудейство не сохранило никакого вѣрнаго воспоминанія о своихъ великихъ эллинистахъ Филонѣ и Иосифѣ Флавіи⁴⁾. Кромѣ того, когда іудейство столкнулось съ греческой культурой, то оно имѣло уже въ своей религіи

¹⁾ Несомнѣнно проникновеніе эллинской культуры къ іудеямъ до Маккавейскихъ войнъ. 2 Мак. IV, 9—20 рассказываетъ о попыткѣ первосвященника Іасона ввести греческіе обычаи. Такъ, онъ построилъ въ Іерусалимѣ училище для гимнастическихъ упражненій, и вообще склонялъ къ „эллинискимъ правамъ“. Почва для этого, очевидно, была благопріятная, такъ что даже священники, оставляя храмъ, „спѣшили принимать участіе въ противныхъ закону играхъ палестры по призыву бросаемаго диска“. Іасонъ дошелъ до того, что во время празднованія въ Тирѣ игръ послалъ туда триста драхмъ на жертву Геркулесу. Неизвѣстно, къ чему бы все это привело, если бы насильственная попытка Антиоха IV не положила конецъ мирной эллинизации іудейства. Вообще со времени Маккавейскихъ войнъ вліянію эллинизма былъ поставленъ предѣлъ, и іудеи утвердили независимость своей религіи, хотя слѣды эллинизма во внѣшней культурѣ и остались. Ср. Krüger, Hellenismus u. Judentum, S. 17—19. 24—27.

²⁾ Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur, S. 189.

³⁾ Ibid., S. 201—204.

⁴⁾ Ibid., S. 208.

тѣ элементы, происхожденія которыхъ теперь такъ тщетно ищутъ. Замѣчательнъ еще тотъ фактъ, что среди палестинскихъ евреевъ увлекавшіеся греческой культурой саддукеи явились отрицателями тѣхъ догматовъ, которые въ религіи іудейства занимали такое видное мѣсто.

Если нельзя признать, что въ іудейскую религію широкой волной вливались элементы какой-нибудь чуждой религіи, то что же намъ все-таки думать о позднѣйшемъ іудействѣ со стороны отношенія его къ этимъ чуждымъ религіямъ? Въ этомъ случаѣ изслѣдователю необходимо рекомендовать большую осторожность въ сужденіяхъ. Намъ кажется, что стремленіе видѣть въ той или иной культурѣ или религіи широкое заимствованіе чуждыхъ элементовъ всегда почти объясняется незнаніемъ дѣйствительнаго положенія дѣла, которое часто и нельзя возстановить въ виду отсутствія научныхъ данныхъ, подобно тому, какъ невозможно точно возстановить процессъ развитія іудейства во время и послѣ плѣна. Объяснить же все внѣшними заимствованиями гораздо проще, чѣмъ возстановить процессъ внутренняго развитія; и при томъ, такой способъ объясненія кажется убѣдительнымъ въ виду своей наглядности. Въ позднѣйшемъ іудействѣ, однако, все понятно, если объяснять происхожденіе его главныхъ элементовъ и изъ тѣхъ зародышей, которые были заложены еще въ доплѣнный періодъ и которые во время и послѣ плѣна нашли благопріятнѣйшую почву для своего развитія: печальная судьба еврейства, какъ націи, и обстоятельства его жизни неминуемо должны были разбить тѣ національныя рамки, въ которыя ранѣе была заключена религія евреевъ, и толкнуть ее на путь универсализма. Тамъ, гдѣ развитіе пошло уже по опредѣленному пути, ему помогали также ученый экзегезисъ.

Ускоренію процесса этого развитія, можетъ быть, и способствовали чуждыя культуры,—даже *впрямую* способствовали. Но ихъ вліяніе замѣтно или въ пунктахъ несущественныхъ, или же было самаго общаго характера. И мы слышимъ отъ лицъ совершенно безпристрастныхъ, что соприкосновенія іудейства съ языческими религіями представляютъ только аналогіи; что начала позднѣйшаго іудейскаго развитія мыслей не рѣдко лежатъ въ канонѣ Ветхаго Заветъа; что, наконецъ, истинное и полное пониманіе іудейскихъ надеждъ можетъ быть достигнуто въ томъ только случаѣ, если при-муть во вниманіе внутреннее развитіе іудейства. Высказанное

положеніе имѣть значеніе и при разсужденіи о вѣрѣ въ воскресеніе, о представленіи обѣ ангелахъ и под. ¹⁾). Вообще относительно эсхатологическихъ идей Charles считаетъ возможнымъ высказать положеніе, согласно которому іудейская духовная эсхатологія развилась изъ іудейскаго монотеизма ²⁾ въ соотвѣтствіи требованіямъ индивидуума,—послѣднее касается прежде всего вѣры въ воскресеніе, которую имѣемъ и въ Иса. XXVI, 1—19 и у Дан. XII, 2—3 ³⁾). Доктрина о воскресеніи въ Иса. XXVI, 19—продуктъ подлинно іудейскаго вдохновенія, а не результатъ внѣшняго вліянія. Въ ученіи же о воскресеніи въ кн. Даниила, по мнѣнію Charles'a, если и сказалося вліяніе мадеизма, то оно было во всякомъ случаѣ незначительнымъ ⁴⁾). Политическая гибель Израиля сдѣлалась огромнымъ факторомъ въ развитіи религіи, ибо она способствовала индивидуализаціи послѣдней въ ея существенной приридѣ и въ ея ожиданіяхъ будущаго ⁵⁾). Все это мысли, съ которыми нельзя не согласиться,—мысли, подтверждаемыя какъ памятниками свящ. письменности В. Завѣта, такъ и естественными соображеніями. Духовныя эсхатологическія идеи не появились у іудеевъ сразу,—ни съ того, ни съ сего, но мы замѣчаемъ здѣсь цѣлый сложный процессъ гармоническаго развитія комплекса религіозныхъ идей въ направленіи ихъ одухотворенія. Псалмы (наприм., LXXII въ нашей Библии), книга Іова (XIV, 13—15; XIX, 25—27), пророки въ той или иной формѣ проповѣдуютъ воскресеніе и судъ Божій надъ индивидуумомъ, и въ этой проповѣди нѣтъ положительно ничего такого, что принуждало бы видѣть здѣсь внѣшнее воздѣйствіе со стороны какой-либо чуждой религіи. Мы вполне можемъ присоединиться къ мнѣнію Charles'a, что мысль о заимствованія іудеями доктрины о воскресеніи въ развитой формѣ съ востока появилась, благодаря тому антиисторическому методу, при помощи котораго изучается въ Германіи и Англій положеніе этой идеи въ В. Завѣтѣ, апокрифахъ и псевдэпиграфахъ ⁶⁾).

¹⁾ Baldensperger, D. Selbstbewusstsein Iesu, I. S. 191—192.

²⁾ Charles, A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 53—54.

³⁾ Ibid. p. 125—126.

⁴⁾ Ibid. p. 134—136.

⁵⁾ Ibid. p. 100.

⁶⁾ Ibid. p. 71, not. 1.

Если и сказалося гдѣ вліяніе чуждыхъ религій, то только въ частностяхъ. Оно, напр., замѣтно въ ангелологіи, хотя представленіе обѣ ангелахъ и нельзя объяснять происхожденіемъ извнѣ. Возбуждаетъ также подозрѣніе варіація въ представленіи о числѣ высшихъ ангеловъ. Внѣшнему вліянію нужно приписать любовь въ апокалиптикѣ къ описанію сцены суда надъ духами; а также, можетъ быть, дѣленіе 70 пастырей въ кн. Еноха на четыре части стоитъ въ связи съ ученіемъ парсизма о четырехъ періодахъ жизни міра. Но между персидскими представленіями обѣ Ариманѣ и Саошіансѣ и іудейскими о сатанѣ и Мессіи,—думается,—нѣтъ никакой связи. Затѣмъ склонность къ космологическимъ изслѣдованіямъ, сказавшаяся въ нѣкоторыхъ псевдэпиграфахъ, можетъ быть объяснена внѣшнимъ вліяніемъ. Но все это такія мелочи и носятъ онѣ такой характеръ, что едва ли даютъ право сказать, что міеологическое широкой волной вливалось черезъ іудейство въ Н. Завѣтъ.

Отмѣтимъ еще и тотъ фактъ, что, если и есть какія соприкосновенія между іудаизмомъ и христіанствомъ съ одной стороны и языческо-міеологическими представленіями съ другой, то нельзя все-таки указать между ними несомнѣнной прагматической связи: мы имѣемъ дѣло съ простыми аналогіями. Поэтому болѣе осторожные изслѣдователи и придерживаются точки зрѣнія, которая признаетъ, что вопросъ, въ какомъ національномъ отпечаткѣ найденъ извѣстнымъ, положимъ, священнымъ писателемъ міеѣ, является *circa posterior* ¹⁾). Разрѣшеніе его должно предоставить будущему, когда для этого, можетъ быть, будутъ данныя. Первая же задача историка настоящаго времени состоитъ въ томъ, чтобы установить только общую связь библейскихъ идей съ языческо-міеологическими представленіями. Простой способъ объясненія чего-либо не вполне понятнаго внѣшними заимствованіями, который широко примѣняется и къ объясненію апокалипсическихъ образовъ, пользуется кредитомъ, какъ мы имѣли уже случай замѣтить, въ виду незнанія или просто невозможности установить дѣйствительный процессъ развитія какого-либо ученія или образа. Эта-то невозможность точнаго знанія въ области религіозно-историческаго изученія источниковъ нашей религіи сознается и самими сторонниками такого изу-

¹⁾ *Jeremias*, Babylonisches im N. T., S. 12 Anm. 2.

ченія. Указываютъ, что вслѣдствіе отсутствія источниковъ невозможно изученіе духовнаго движенія на востокѣ въ періодъ персидскаго и греческаго владычества. У насъ нѣтъ для изученія какой-либо относящейся къ дѣлу религіи, кромѣ іудейства, происшедшихъ въ самый изучаемый періодъ источниковъ. Между древнѣйшей формой египетской, вавилонской и персидской религіи и формой, въ которой онѣ являются намъ въ греческо-христіанскій періодъ,—великая пропасть, которая не заполняется никакими туземными документами. Въ Вавилоніи мы едва-ли владѣемъ какими-либо текстами изъ времени послѣ Новуходоносора и т. д. и т. д. ¹⁾

Въ связи съ такимъ состояніемъ источниковъ стоитъ чисто методологическая неправильность, допускаемая иногда сторонниками религіозно-историческаго изслѣдованія. Христіанство восприняло элементы восточной міеологіи черезъ іудейство. Между тѣмъ и изъ источниковъ для изученія позднѣйшаго іудейства, представлявшаго нѣчто очень сложное, сохранились весьма немногіе. Поэтому ставится требованіе, согласно которому іудейство должно быть реконструировано по Н. Заѣту ²⁾. Это требованіе, конечно, имѣетъ относительное значеніе, но поставленное въ абсолютной формѣ и безъ всякихъ оговорокъ, оно даетъ мѣсто для широкаго произвола, и это особенно нужно сказать объ эсхатологической и апокалиптической области.

Въ связи со всѣми этими обстоятельствами и стоитъ фактъ самыхъ невозможныхъ преувеличеній и натяжекъ въ религіозно-историческихъ изслѣдованіяхъ. Такъ, изъ существованія у іудеевъ ученія о Мессіи и изъ кажущихся непонятными частностей этого ученія, заключаютъ, что здѣсь имѣемъ дѣло съ міеологической матеріей о новомъ богѣ или царѣ, который вступаетъ на престолъ міра. Точно также ипостазированіе мудрости произошло, будто бы, подъ влияніемъ міеологическихъ представленій ³⁾. Вся ново-завѣтная исторія находитъ,—говорятъ,—параллели въ міеологіи. Безсѣменное зачатіе Господа, исторія Его дѣтства, искушеніе, преображеніе, сошествіе во адъ, воскресеніе, вознесеніе,—все это не ново, все было сказано о языческихъ богахъ и ге-

¹⁾ Gunkel, Zum rel.-gesch. Verständnis d. N. T., S. 7—9.

²⁾ Ibid., S. 63—64.

³⁾ Ibid., S. 24—26.

рояхъ ¹⁾. Идутъ такъ далеко, что число 12 апостоловъ ставятъ въ связь со знаками зодіака,—и не только число, но и имена ихъ! «Θομα-близнецъ! Что за смыслъ этого имени? Θομα—по-вавилонски tuāmu, а это имя для «близнецовъ». Иоаннъ и Іаковъ—сыновья Зеведея. Зеведей соответствуетъ вавилонскому Zababanu, т. е. имени Юпитера въ древнемъ вавилонскомъ спискѣ. Отсюда объяснялось бы и прозвище: Βοανηρές, ὃ ἐστὶν οἱοὶ βρουτής, если можно читать bnê Nerig, т. е. сыны Нергала. Сыны Юпитера—сыны грома ²⁾. Указаній на подобныя параллели встрѣчается немало, и мы не знаемъ, придаютъ ли сами изслѣдователи своимъ словамъ серьезное значеніе; и если придаютъ, то получается нѣчто чудовищное по своей выдуманной теоретичности ³⁾, поскольку фактическая сторона жизни Господа представляется здѣсь построенной по образцу языческихъ міеологіи, несомнѣнно презиравшихъ въ той средѣ, изъ которой вышло христіанство.

Теперь намъ нужно рѣшить вопросъ о томъ, можно ли признать широкое распространеніе среди іудейства апокалиптическихъ образовъ и при томъ чуждаго происхожденія. Вѣдѣ дѣло часто представляютъ, по видимому, такъ, что среди евреевъ было много ходячихъ образовъ, значеніе которыхъ обычно было понятно. Были даже въ большомъ ходу апокалиптические этюды,—злободневныя произведенія, игравшія роль прокламацій, которыми іудейство отзывалось на всякое затрагивающее его событіе политической жизни. Такимъ предположеніемъ и стараются подорвать значеніе нѣкоторыхъ библейскихъ пророчествъ, какъ таковыхъ. Говорятъ, что если иной образъ предлагается вниманію читателей, то онъ былъ имъ понятенъ, и не самъ писатель его выдумалъ. Слѣдовательно,

¹⁾ Ibid., S. 64—73.

²⁾ Jeremias., op. cit., S. 89—92.

³⁾ Этотъ методъ изслѣдованія представляется намъ полнымъ ислѣдованіемъ историческаго знанія. Въ проведеніе его крайніе представители заходятъ такъ далеко, что совершенно забываютъ о серьезной исторической критикѣ источниковъ христіанства и говорятъ при разсужденіи о его происхожденіи о соціальныхъ и хозяйственныхъ отношеніяхъ въ Римской имперіи, о греческой философіи,—о чемъ угодно,—только не объ исторіи Христа и Его церкви (см., напр., A. Kalthoff, Die Entstehung des Christentums, Leipzig 1904). Развѣ только сдѣлаютъ иногда какъ бы мимоходомъ грубый историко-критическій выпадъ (см. ibid., S. 111). Все это несомнѣнно отмѣчаетъ первые шаги изслѣдованія въ новой еще и трудной области.

среди евреевъ эти образы были ходячими. Однако, намъ кажется, нѣтъ достаточныхъ основаній признавать слишкомъ широкое распространеніе апокалиптики ко времени доявленія христіанства; представлять дѣло такъ, что въ то время іудейскія головы были полны кошмарными образами какихъ-то враждебныхъ Богу и Его народу чудовищъ. Наоборотъ, умы ортодоксальнаго іудейства были настроены болѣе или менѣе трезво и, конечно, не изъ руководящихъ круговъ еврейства выходили апокалипсическія произведенія. Затѣмъ, нѣтъ основаній думать, что эсхатологическое преданіе іудеевъ отличалось какою-то особенною сложностью и таинственностью и, что область неизвѣстнаго намъ здѣсь чрезвычайно широка. Св. Іустинъ мученикъ, св. Ипполитъ, вѣроятно, были освѣдомлены въ области вопросовъ этого рода, но они не даютъ намъ ничего особеннаго. Изъ дошедшихъ до насъ псевдоэпиграфическихъ апокалипсисовъ видимъ, на что уходили силы и фантазія писателей этого рода. Мы не можемъ сказать, чтобы эти произведенія ставили предъ нашими умами какіе-то таинственные и неразрѣшимые вопросы относительно внутренней жизни іудейства того періода, который является предметомъ нашего изслѣдованія. Между тѣмъ замѣчается тенденція на основаніи одного какого-нибудь непонятнаго слова, а иногда просто на основаніи нежеланія понять и склонности все запутать предположеніями сложныхъ комбинацій, замѣчается, — говоримъ, — тенденція расширить область апокалипсического, признавъ въ ней заимствованія изъ чуждыхъ міеологій ¹⁾).

¹⁾ Объ апокалипсическомъ преданіи см. сужденія *Gunkel*'я въ ZWTh. 1899, s. 586—587: „Wie reich ist dies Gebiet an ungelösten und vielleicht für immer unlösbaren Fragen: was ist Armagedon? was bedeutet die Zahl 144.000? was ist der *κατέχων*? Der Deutungen darüber giebt ja genug, aber es befriedigt keine. Diese apokalyptische Tradition ist offenbar sehr reichhaltig gewesen, und sie war einmal ein Geheimwissen; kein Wunder, dass darin so viele *ἀπαξ λεγόμενα* vorkommen und wir darin so vielerlei nicht verstehen.“

Hören wir von, „dem Gottlosen“, „dem Hemmenden“, „den Wehen“, „dem Ende“, „dem Reich“, „dem Löwen“ (=Teufel), „dem Werkmeister“ (=Schöpfergott), „dem Gesalbten“, oder „der grossen Trübsal“, „der grossen Zeit“, „dem Greuel der Verwüstung“, dem zweiten Tode“, „der grossen Stadt“, „der grossen Buhlerin“ u. s. w. u. s. w. Solche Worte, ursprünglich nur dem Eingeweihten verständlich, zeigen, dass die eschatologische Tradition Geheimtradition ist oder wenigstens davon herkommt. Hierher gehört auch der Ausdruck „der Mensch“=der Christus, ein Ausdruck, der ohne Erklärung unverständlich ist“.

Вѣдь только при представленіи положенія дѣла въ такомъ, именно, видѣ и можетъ держаться мысль, что и въ нашемъ каноническомъ Апокалипсисѣ имѣется много элементовъ чуждаго происхожденія: не могъ же Іоаннъ самъ черпать полною рукою изъ міеологій, какихъ онъ, можетъ быть, вовсе и не зналъ.

Но согласимся на время, что образы нашего канонического Апокалипсиса происходятъ извнѣ: какое значеніе это утвержденіе можетъ имѣть для его толкованія? Совершенно никакого. Отвѣтъ этотъ не покажется удивительнымъ, если имѣть въ виду, что апокалиптикъ несомнѣнно не представлялъ дѣйствительнаго міеологического происхожденія тѣхъ матерій, надъ которыми онъ работалъ, въ чемъ, кажется, почти никто не сомнѣвается. Всѣ образы прошли, даже и съ точки зрѣнія религіозно-исторической гипотезы, длинный путь развитія и своеобразно преломились въ христіанскомъ сознаніи.

Да и вообще апокалиптики матерію своихъ произведеній, какъ правильно замѣчаетъ *Wellhausen*, почерпнули не изъ первоисточника. Они не спрашивали о ея первоначальномъ значеніи, но влагали свой смыслъ. Задачей экзегета и является угадать тотъ смыслъ, какой былъ соединенъ съ извѣстнымъ образомъ послѣднимъ апокалиптикомъ. Что касается установленія параллелизма съ міеологическими образами, то «это, можетъ быть, имѣетъ антикварный интересъ, но не является задачей богослова и экзегета» ¹⁾).

Вотъ всѣ тѣ общія основанія, которыя побуждаютъ насъ не принимать религіозно историческую гипотезу за основу при сужденіи объ Апокалипсисѣ св. Іоанна и вообще объ апокалипсическихъ матеріяхъ. Переходимъ далѣе къ частностямъ.

Число семь. Четыре животныхъ. 24 старца. Число 12 въ Апокалипсисѣ.

Цѣлый рядъ образовъ, имѣющихъ свое основаніе въ языческой міеологіи, находятъ въ I, IV и V гл. Апокалипсиса. Въ I, 4 апокалиптикъ призываетъ на адресатовъ своихъ благодать и миръ отъ семи духовъ, находящихся предъ престоломъ Божіимъ. Также и впоследствии число семь играетъ въ Апокалипсисѣ выдающуюся роль, такъ-что и посланія пи-

¹⁾ *Wellhausen*, Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 233.

шутся къ семи малоазійскимъ церквамъ, хотя ихъ въ то время было гораздо болѣе. Подобный Сыну Человѣческому въ I, 13 описывается находящимся среди семи золотыхъ свѣтильниковъ; въ десницѣ своей онъ держитъ семь звѣздъ (I, 16). Въ I, 20 этимъ символамъ дается надлежащее объясненіе. Въ II, 1 Сынъ Человѣческій также описывается, какъ держащій въ десницѣ своей семь звѣздъ и ходящій посреди семи золотыхъ свѣтильниковъ. Въ III, 1 о Христѣ говорится, что онъ имѣетъ семь духовъ Божіихъ и семь звѣздъ. Въ IV, 5 говорится о семи факелахъ, горящихъ предъ престоломъ, которые суть—семь духовъ Божіихъ. Агнецъ по V, 6 имѣетъ семь роговъ и семь очей, которые суть семь духовъ Божіихъ. Отмѣтимъ, наконецъ, что въ дальнѣйшемъ развитіи созерцанія трижды повторяется седмичное число казней: семь печатей, трубъ и чашъ; выступаетъ седмичное число ангеловъ.

Такое высокое значеніе числа семь въ символикѣ и схематизмъ Апокалипсиса нѣкоторые ученые примѣняющіе къ изслѣдованію этой книги религіозно-историческій методъ (—имѣемъ въ виду здѣсь прежде всего Prof. H. Gunkel'я—) объясняютъ его отношеніемъ къ семи планетамъ и далѣе къ семи планетнымъ богамъ Вавилона. Въ частности, соотвѣтствующій образъ семи свѣтильниковъ образъ семи лампадъ находимъ у Зах. IV, гдѣ ему дается объясненіе: «тѣ семь—это очи Господа, которыя объемлютъ взоромъ всю землю» (ст. 2. 10), чѣмъ, будто, ясно указывается дѣйствительное происхожденіе символа; очи Господа, объемлющія всю землю, очень прозрачный намекъ на звѣзды. Замѣчательно, что соотношеніе семи лампадъ Захаріи и семи духовъ Апокалипсиса можно усмотрѣть изъ почти буквального совпаденія объясненій ихъ, ибо при описаніи Агнца объ очахъ Его говорится, что это—«семь духовъ Божіихъ, посланныхъ во всю землю» (V, 6). Вообще утверждаютъ, что семь духовъ, семь звѣздъ, семь свѣтильниковъ, семь ангеловъ происходятъ изъ одного и того же источника. Такъ о семи духахъ говорится, что они находятся (стоятъ) предъ престоломъ Бога, въ чемъ заключается ихъ преимущество. А преимущество это указываетъ на то, что они ничто иное, какъ семь высшихъ ангеловъ. Они называются духами, если имѣется въ виду ихъ духовная природа; и ангелами,—если имѣется въ виду ихъ служебное отношеніе къ Богу. Если апокалиптикъ въ VIII, 2 вводитъ семь ангеловъ, которые стояли предъ Богомъ, какъ новую вели-

чину, то это означаетъ, что онъ уже не зналъ первоначальнаго тождества обоихъ именъ и, такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь два преданія, происходящія изъ одного корня¹⁾. Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ семью факелами, семью звѣздами и семью свѣтильниками,—въ рядъ этихъ символовъ нужно поставить и семь глазъ Агнца. Все это первоначально семь духовъ или ангеловъ. О семи факелахъ въ IV, 5 это прямо утверждается. Символизмъ звѣздъ и свѣтильниковъ Апокалиптикъ считаетъ тайною и предлагаетъ христіанское ихъ значеніе. Но нужно обратить вниманіе на родство этихъ символовъ, являющихся свѣтящимися тѣлами. Очевидно, въ основѣ ихъ лежитъ ничто иное, какъ представленіе о семи звѣздахъ. Звѣзды же въ древности считались одушевленными и являлись у другихъ народовъ богами, а у іудеевъ—духами или ангелами. Такимъ образомъ, всѣ эти символы имѣютъ одну и ту же основу—представленіе о семи звѣздахъ²⁾.

Что касается теперь происхожденія семи духовъ или семи ангеловъ, то его нельзя искать въ іудействѣ, потому что мысль, что звѣзды одушевлены, что онѣ являются могущественными духами, не могла быть продуктомъ іудейства. Происхожденіе семи духовъ вѣрнѣе искать въ религіи Вавилона, для которой характерно почитаніе звѣздъ. Да и вообще, гдѣ замѣчается вавилонское вліяніе, тамъ мы слышимъ о халдейской астрологіи и особенно часто о семи звѣздахъ,—такъ у орѣяковъ, гностиковъ и др.³⁾. Возможно также предположить и вліяніе персидскаго ученія о семи высшихъ духахъ, хотя это послѣднее само, вѣроятно, зависитъ отъ вавилонскаго ученія о семи планетныхъ богахъ. Словомъ, это положеніе вѣры, вмѣстѣ съ вавилонскою культурою, прошло по всему міру⁴⁾.

Подобно Gunkel'ю и W. Bousset указываетъ, что семь духовъ стоятъ совсѣмъ реально и конкретно подлѣ Христа и, что мы имѣемъ здѣсь форму представленія политеистической миѳологіи. Эта форма представленія не могла, конечно, вырости на ветхозавѣтной или новозавѣтной почвѣ, но Апокалиптикъ,

¹⁾ Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 296—298.

²⁾ Ibid., S. 298—299. Ср. Bousset, D. Offenbarung Johannis, S. 193.

³⁾ Gunkel, ibid., S. 299—302.

⁴⁾ Gunkel, Zum rel.-gesch. Verständnis d. N. T., S. 40—42. Ср. O. Pfeleiderer, Urechentum, II, S. 285—286. Но E. Slave у проп. Захаріи скорѣе согласенъ видѣть воздѣйствіе персидскаго ученія о семи Амеша-Спента (Über den Einfluss d. Parsismus auf d. Judentum, S. 217).

принимая ее, вовсе не представляя ей происхождения. Въ дальнѣйшемъ Bousset соглашается съ Gunkel'емъ, что въ образѣ семи духовъ предъ нами—отзвукъ вавилонскаго почитанія семи планетныхъ боговъ ¹⁾.

Весь этотъ рядъ доказательствъ вавилонскаго происхожденія понятія о семи духахъ совершенно ничего не даетъ для пониманія того смысла, въ какомъ названныя понятія и символы употребилъ христіанскій апокалиптикъ. Прежде всего ясно,—и Gunkel самъ съ этимъ соглашается,—что Апокалиптикъ вовсе не отождествлялъ семь ангеловъ и семь духовъ Божіихъ,—слѣдовательно, послѣдніе для него представлялись величиною совершенно отличною отъ первыхъ. Замѣчательно и то обстоятельство, что въ Апокалипсисѣ мы совершенно не замѣчаемъ яснаго выраженія ученія о семи высшихъ архангелахъ,—мы, пожалуй, приблизимся къ истинѣ, если скажемъ, что его тамъ вовсе нѣтъ. Двукратное выступленіе седмичнаго числа ангеловъ не опровергаетъ нашей мысли. Это выступленіе чисто случайное, по извѣстному поводу, а число ангеловъ объясняется исключительно числомъ казней. Кромѣ того, ангелы, какъ замѣчено, выступаютъ два раза и въ обоихъ случаяхъ въ числѣ семи. Отождествлять семь ангеловъ трубъ съ семью ангелами чашъ нѣтъ никакихъ основаній; да кромѣ того и послѣ видѣнія чашъ ангелъ, выступающій руководителемъ Апокалиптика въ его созерцаніяхъ, прямо называется однимъ изъ семи ангеловъ, имѣющихъ семь чашъ XVII, 1; XXI, 9. Наконецъ, когда рѣчь заходитъ о Михаилѣ, то не дѣлается никакого указанія на его отношеніе къ седмерицѣ, а просто, очевидно, онъ одинъ представляется высшимъ ангеломъ—«Михаилъ и ангелы его» (XII, 8). Въ выраженіи же VIII, 2 о семи ангелахъ, что они «стояли предъ Богомъ», нельзя по ходу дѣла усматривать ничего, кромѣ описанія факта, имѣвшаго мѣсто въ процессѣ воспріятія видѣній.

Если мы не находимъ выраженія ученія о семи архангелахъ въ разобранныхъ мѣстахъ Апокалипсиса, то тѣмъ болѣе ужъ не можемъ усматривать его тамъ, гдѣ говорится о семи духахъ Божіихъ. Апокалиптикъ, очевидно, ясно сознавалъ различіе между ангелами,—понятіе вполне опредѣленное,—и духами—*πνεύματα*. Замѣчательно, что въ видѣніи онъ не воспринялъ самыхъ духовъ, а только символы, которые должны дать

¹⁾ Prof. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 185—186.

понятіе объ ихъ значеніи,—семь факеловъ, семь глазъ Агнца. Это послѣднее показываетъ, что было бы слишкомъ грубо представлять семь духовъ Божіихъ отдѣльными существами на подобіе ангеловъ. Далѣе, открывается необходимость и того вывода, что Апокалиптикъ употребляетъ слово *πνεύματα*, гдѣ говорить о семи духахъ, въ томъ же значеніи, какъ и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ говорить о *πνεύμα*. Будетъ издѣшнимъ перечислять сейчасъ подробно всѣ мѣста, гдѣ это слово употребляется, и много говорить о его значеніи,—достаточно указать на одно мѣсто, гдѣ слово также употребляется во множественномъ числѣ: *ὁ θεὸς τῶν πνεύματων τῶν προφητῶν* (XXII, 6). Несомнѣнно, что здѣсь *τὰ πνεύματα*—*τὸ πνεῦμα* другихъ мѣстъ нашей священной книги и по существу своему понятіе *τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν*, конечно не допускаетъ представленія о какихъ-то многихъ духахъ—существахъ. Здѣсь мыслится единый пророческій духъ, фактически многократно и многократно открывающійся. Подъ семью духами—*τὰ ἑπτὰ πνεύματα τῶν προφητῶν*, т. е. Св. Духъ. Но почему же семь? Для объясненія выраженія, по нашему мнѣнію, нѣтъ нужды обращаться къ Иса. XI, 2—3, гдѣ семь даровъ Духа усматриваетъ только позднѣйшая интерпретація. Семь духовъ объясняютъ изъ того значенія числа семь, какое ему приписывалось Апокалиптикомъ: семь церквей, очевидно, представляютъ всю церковь, семь казней полноту казней, имѣющихъ поразить боговраждебный міръ,—словомъ, семь—символь полноты, совершенства. Въ своемъ привѣтствіи I, 4—6 Апокалиптикъ даетъ, думается, тринитарную формулу, но онъ имѣетъ явную склонность къ ея распространенію чрезъ краткое, но всеобъемлющее указаніе свойствъ или дѣйствій каждаго божественнаго лица. Дѣятельность Духа состоитъ въ пророчествѣ, въ откровеніи. Если привѣтствіе посылается отъ семи духовъ, то это указываетъ на полноту откровенія, совершавшагося исторически многократно и многообразно. И дѣйствительно, весь Апокалипсисъ проникнутъ сознаниемъ присутствія пророческаго духа.

Такое выраженіе—«и отъ семи духовъ, находящихся предъ престоломъ Его»,—носящее нѣсколько іудейскій характеръ, вполне подходитъ и къ другимъ частямъ формулы Апокалиптика. Онъ не называетъ Бога, но говоритъ о Немъ, примакая къ раввинистическому описанію имени Іегова: *ἀπὸ ὁ ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*. На третьемъ мѣстѣ называется имя

9125024

Иисуса Христа съ довольно подробнымъ для привѣтствія описаніемъ Его дѣла, — настолько подробнымъ, что обозначеніе имени и дѣла Господа Апокалиптику пришлось отнести на послѣднее мѣсто ¹⁾. Ко всему этому, — особенно къ привѣтствію отъ перваго лица Св. Троицы, носящему іудейскій отпечатокъ, — очень хорошо подходитъ формула: «и отъ семи духовъ, находящихся предъ престоломъ Его».

Такимъ образомъ обнаруживается, что подыскиваніе мѣологическихъ параллелей къ представленіямъ христіанскаго Апокалиптики способно только запутать истолкованіе Апокалипсиса. При всемъ томъ, въ виду выразительнаго употребленія здѣсь числа семь, имѣетъ самостоятельный интересъ вопросъ: насколько вообще справедливо ставить признаніе священнаго характера за этимъ числомъ въ связь съ культомъ семи планетъ?

Можно утверждать, что число семь имѣетъ священный характеръ вовсе не вслѣдствіе его отношенія къ семи планетамъ. Семь у вавилонянъ означаетъ прежде всего полную, совершенство ²⁾. Такъ, по словамъ I. Hehn'a, даже выраженіе «семь боговъ» обозначаетъ не отдѣльную группу боговъ, но въ немъ заключается резюме всего пантеона. Важную роль играетъ число семь въ заклинаніяхъ, при чемъ семь злыхъ духовъ означаютъ совокупность всего злого ³⁾. Точно также и названіе храмовой башни въ Борсиппѣ: E-ur-imin-an-ki, если его переводить: «домъ семи властителей неба и земли», можетъ не имѣть первоначальнаго отношенія къ семи планетамъ, но обозначаетъ совокупность правителей неба и земли ⁴⁾. Извѣстія о такомъ значеніи числа семь идутъ изъ очень давняго времени, почему возможно предположеніе, что оно признавалось еще сумерійцами и отъ нихъ уже было воспринято семитами вмѣстѣ съ сумерійскою культурой ⁵⁾.

Наряду съ этимъ должно отмѣтить фактъ, что представленіе о семи планетахъ (Солнце, Луна, Меркурій, Венера, Марсъ, Юпитеръ и Сатурнъ), какъ о замкнутой группѣ, принадлежитъ сравнительно позднему времени. Уже H. Zimmerн

¹⁾ Cp. *Steinmetzer*, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 124—125.

²⁾ Prof. I. Hehn, Siebenzahl u. Sabbat, S. 4, 16—17.

³⁾ Ibid., S. 20, 25—30.

⁴⁾ Ibid., S. 11—12.

⁵⁾ Ibid., S. 45—46.

считаетъ возможнымъ предположить, что связь плеядъ въ одну группу болѣе первоначальна, седмица же планетъ образовалась только по аналогіи съ ними ¹⁾. Schiaparelli справедливо замѣчаетъ, что связь солнца и луны съ остальными пятью планетами не столь замѣтна, чтобы ожидать ударенія на ней отъ примитивной космографіи ²⁾. И Hehn дѣйствительно указываетъ, что изъ древняго времени не сохранилось счисленія семи планетъ, какъ центральной группы сумерійско-вавилонскаго пантеона, но мы находимъ счисленіе ихъ въ спискѣ изъ времени только Ассурбанипала, при чемъ и здѣсь семь планетъ не характеризуются, какъ особенно достопримѣчательная седмица. Затѣмъ, если бы поводъ къ признанію священнаго характера числа семь дало почитаніе семи планетъ, то оно занимало бы центральное мѣсто въ религіи Вавилона, чего на самомъ дѣлѣ не было. Центральное значеніе въ этой религіи имѣлъ культъ бога солнца ³⁾.

Нужно еще обратить вниманіе на счисленіе времени, мѣрой котораго служило число семь, на недѣлю. Здѣсь опять открываются достопримѣчательные факты, — особенно если сравнивать вавилонскую недѣлю съ еврейскою.

У вавилонянъ несомнѣнно существовало почитаніе седьмого дня; однако, по имѣющимся даннымъ, у нихъ не было свободной семидневной недѣли, т. е. правильнаго и непрерывнаго счета времени по седмицамъ дней, но въ каждомъ мѣсяцѣ выдѣлялись 7, 14, 21 и 28 дни, при чемъ дни эти считались несчастными, — когда должно было воздерживаться отъ извѣстныхъ дѣлъ. Указываютъ, что это семидневное счисленіе у вавилонянъ не имѣло никакого значенія для гражданской жизни; наоборотъ, практическая жизнь у нихъ регулировалась пятидневной недѣлей, употреблявшейся уже въ третьемъ тысячелѣтіи до Р. X. и соответствовавшей ихъ солнечной системѣ, почему число семь тамъ и нельзя считать за принципъ дѣленія времени ⁴⁾.

¹⁾ H. Zimmerн u. Schrader'a, B. II, S. 621.

²⁾ G. Schiaparelli, D. Astronomie im A. Testament, S. 117. Cp. *Steinmetzer*, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 127—128.

³⁾ Hehn, ibid., S. 46—47.

⁴⁾ Ibid., S. 113—114; cp. S. 41—42. Въ виду этого, нельзя согласиться съ *Alfr. Ieremias*'омъ, что Spuren einer fortrollenden siebentägigen Woche zeigt die Bedeutung des 19 Tages, der als 7×7=49 Tag, vom Beginn des vorhergehenden Monats an gezählt, ausgezeichnet wird, und die Hervor-

Съ инымъ положеніемъ дѣла встрѣчаемся мы у евреевъ, гдѣ число семь строго проведено, какъ основа дѣленія времени, гдѣ находимъ свободную семидневную недѣлю. Съ правомъ утверждаютъ, что она принадлежитъ къ древнѣйшимъ установленіямъ Израиля, и помѣщаютъ ее еще во время до Моисея ¹⁾. Наконецъ, нужно отмѣтить, что еврейская суббота, какъ день покоя и благословенія, весьма отлична отъ вавилонскаго седьмого дня, считавшагося «злымъ днемъ», приносящимъ несчастье ²⁾: въ этомъ пунктѣ и Alf. Jeremias согласенъ признать одно изъ многихъ прекрасныхъ свидѣтельствъ реформирующей силы религіи Ягве ³⁾.

Въ виду всего изложеннаго, нѣтъ нужды видѣть вліяніе культа семи планетъ ⁴⁾ въ В. Завѣтѣ тамъ, гдѣ его часто

hebung der Zahl 50 ($50 \times 7 = 350$, d. i. Mondjahr) zur Bezeichnung des gesamten Jahres-bez. Weltzyklus: Marduk erhält die Zahl 50 als Ehrenname, Ninib-Ningirsu, der den Nordpunkt, die meta des Sonnenlaufs beherrscht, wo hat im „Tempel 50“ (Das A. Testament im Lichte d. A. Orients, S. 182—183).

¹⁾ Такъ, Schiaparelli, S. 116.

²⁾ Проф. Б. А. Тураевъ, Исторія Древняго Востока I, Спб. 1913, стр. 143.

³⁾ A. Jeremias. D. Alte Testament im Lichte d. Alteſt Orients, S. 186. Можно замѣтить, что G. Schiaparelli, S. 115 семидневные періоды Вавилонянъ считаетъ происшедшими изъ наблюденія надъ фазами луны. Но A. Jeremias здѣсь твердо стоитъ на признаніи вліянія культа семи планетъ: Die Siebenerwoche, говоритъ онъ, hat mit dem Mondlauf zunächst nichts zu tun; hingegen ist keine Zeit denkbar, in der man dabei nicht an die sieben Planeten gedacht haben sollte. Was die Nabatäerschrift Dimeſqi c. 10 sagt (Chwolsohn, Ssabier II, 400), gilt von dem gesamten alten Orient: „Die sieben Planeten regieren die Welt“. АТАО. S. 183. Но ср. Hehn, ibid. S. 51: Die wenigen Stellen, an denen die Planeten als geschlossene Siebenheit in der babilonischen Literatur auftreten, und die völlige Unabhängigkeit des Gebrauchs der hl. Sieben von denselben macht es höchst wahrscheinlich, dass der Kult der Planeten als der weltbeherrschenden Siebenheit, also der eigentliche Planetenkult, gar nicht im alten Babylonien, sondern erst in Alexandria zur vollen Ausbildung und zu seiner hervorragenden Bedeutung gelangte. Если это предположеніе правильно, то оно вполне объясняетъ ссылку Gunkel'a, что у орфиковъ, гностиковъ и проч. мы слышимъ о халдейской астрологіи и особенно часто о семи звѣздахъ (Schöpfung u. Chaos, S. 300). О еврейской субботѣ и ſabbatu вавилонянъ см. у H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, Berlin 1903, S. 32; ср. Кондаменъ, Вавилонъ и Библия, Сергіевъ Посадъ 1913, стр. 89.

⁴⁾ Кстати еврей, насколько можно судить по В. Завѣту, вовсе и не знали семи планетъ, какъ старается выяснитъ Schiaparelli; имъ извѣстны

усматриваютъ, напр. въ семисвѣтчикѣ скинии, или въ семи лампадахъ Зах. IV, которыя объясняются, какъ очи Иеговы IV, 10. Все это и подобное должно объяснять съ точки зрѣнія значенія числа семь, какъ обозначающаго полноту безъ привлеченія семи планетъ. То же самое должно сказать и о символахъ новозавѣтнаго Апокалипсиса: семь духовъ, семь звѣздъ, семь факеловъ, семь роговъ, семь глазъ. Это образы вполне понятныя изъ В. Завѣта, и видѣть здѣсь близкое или отдаленное вліяніе вавилонскаго представленія о семи планетахъ нѣтъ оснований.

Что касается четырехъ животныхъ, которыя описаны въ IV, 6—8, и изъ которыхъ одно подобно льву, другое—тельцу, третье—человѣку и четвертое орлу, то образъ стоитъ въ связи съ херувимами, описанными въ видѣннн пророка Іезекииля (Іез. гл. I), хотя Апокалиптикъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, принялъ черты и изъ описанія серафимовъ у пр. Исаи (гл. VI). И четыре животныхъ христіанскаго Апокалипсиса и херувимы пр. Іезекииля одинаково объясняются учеными астрономически, при чемъ относительно Апокалиптика Prof. W. Bousset увѣряетъ, что онъ мало, или даже совсѣмъ не предполагалъ первоначальнаго значенія принятыхъ имъ образовъ ¹⁾. Четыре,—говорятъ,—является числомъ неба, оно же,—равно какъ и 7 и 24,—характерно для группъ вавилонскихъ боговъ; іудейское преданіе знаетъ о четырехъ архангелахъ ²⁾. Частице, такъ какъ животныя находятся у престола Божія и при томъ исполнены очей, то мы должны искать ихъ на небесномъ сводѣ среди созвѣздій. При этомъ число животныхъ—четыре—указываетъ, какимъ, именно, созвѣздіямъ они соотвѣтствуютъ, потому что при дѣленіи неба на 4 части 1, 4, 7 и 10 знаки зодіака занимаютъ особое положеніе. Изъ этихъ знаковъ зодіака первый—знакъ Тельца, четвертый—Льва, седьмой,—по древне-вавилонскому представленію,—Стрѣльца; но десятый знакъ Водолея. Значеніе несоотвѣтствія послѣдняго устраняется чрезъ указаніе, что вблизи знака Водолея было со-

были только двѣ планеты: Венера и Сатурнъ. Правда, въ болѣе позднее время они, по мнѣнію Schiaparelli, могли обладать и болѣе точнымъ званіемъ планетъ, какъ это видно изъ В. Завѣта. См. Astronomie im. A. T., S. 43—44. 45 Anm. 1.

¹⁾ Die Offenbarung Johannis, S. 252.

²⁾ Gunkel, Zum rel.-gesch. Verständnis d. N. T., S. 45.

звѣздіе Орла. Таково мнѣніе Bousset'a ¹⁾. Съ нимъ сходно и мнѣніе Alfr. Jeremias'a, который привлеченіе сюда созвѣдія Орла, не принадлежащаго къ знакамъ зодіака, хочетъ объяснить предположеніемъ, что, можетъ быть, 4000 лѣтъ тому назадъ Орелъ находился въ области зодіака ²⁾. Последнее предположеніе С. Слемен считаетъ ненужнымъ, и онъ соглашенъ, вмѣстѣ съ Zimmern'омъ ³⁾, объяснить связь образа Апокалиптики съ Орломъ тѣмъ, что Водолей не имѣетъ ни одной особенно яркой звѣзды, тогда какъ Левъ, Телець и Орелъ имѣютъ по одной такой звѣздѣ первой величины.

Съ своей стороны Слемен предполагаетъ еще: не стоитъ ли фигура Орла въ Апокалипсисѣ въ связи съ Пегасомъ, звѣздою большой яркости, которая, вѣроятно, была извѣстна Вавилонянамъ? Возможность такой связи допускаетъ и Н. Zimmern ⁴⁾.

Мы увѣрены, что Апокалиптикъ и не предчувствовалъ той связи, которую устанавливаютъ истолкователи между образами его писанія и вавилонской астрономіей, съ чѣмъ, какъ извѣстно, соглашается и W. Bousset. Но, положимъ, образы эти заимствованы изъ преданія, впервые письменно фиксированнаго у пр. Іезекииля;—однако и въ этомъ случаѣ астрономически научное происхожденіе ихъ для насъ не совсемъ понятно. Во-первыхъ, далѣе Іезекииля возводить это,—скажемъ, исполненное научнаго духа,—преданіе мы не рискнули бы. А во-вторыхъ, и самому Іезекиилю не склонны приписывать тонкое знаніе звѣзднаго неба, какое предполагается вышеизложенными объясненіями. Вѣдь, по мнѣнію Schiaparelli, въ библейско-ветхозавѣтный періодъ развитіе астрономіи у евреевъ остановилось приблизительно на той ступени, какъ у варварскихъ народовъ Америки и Полинезіи ⁵⁾. И какія бы объясненія ни подыскивали, но фактъ, что пророкъ и Апокалиптикъ воспользовались образомъ орла, нѣсколько нарушаетъ послѣдовательность астрономическаго толкованія ⁶⁾.

¹⁾ Die Offenbarung Johannis, S. 251—252.

²⁾ D. A. Testament im Lichte d. A. Orients, S. 24—25. S. 25. Anm. 2.

³⁾ Zimmern u. Schrader'a, B. II, S. 632, Anm. 2.

⁴⁾ Rel.-gesch., Erklärung d. N. T., S. 75—76; Zimmern, ibid. S. 632. Anm. 2.

⁵⁾ Astronomie im A. T. S. 9.

⁶⁾ Это особенно справедливо, если имѣть въ виду слѣдующее замѣчаніе Prof. C. Cleman'a: Kann man den Adler auf dasjenige Sternbild

Наконецъ, мы хотѣли бы обратить вниманіе на то, что образъ новозавѣтнаго Апокалипсиса нельзя свести всецѣло къ образу Іезекииля. У Іезекииля каждое изъ четырехъ животныхъ имѣетъ по четыре лица: орла, льва, тельца и чело-вѣка; у Іоанна же произошла дифференціація образа. У Іезекииля въ описаніи имѣются колеса, ободья которыхъ исполнены очей, у Іоанна—нѣтъ колесъ, но сами животныя исполнены очей спереди и сзади; кромѣ того, они имѣютъ по шести крыльевъ, какъ у Исаи (гл. VI) серафимы. Такая свобода изображенія свидѣтельствуетъ, что здѣсь въ основѣ не лежало таинственное и строго фиксированное апокалипсическое преданіе, какъ нѣкоторые представляютъ дѣло, но мы встрѣчаемся со свободной репродукціей пророческихъ образовъ, обусловленной, по нашему мнѣнію, видѣніемъ. Эта свобода въ то же время, думается, свидѣтельствуетъ, что Апокалиптикъ соединялъ съ образомъ опредѣленную идею, которую установить съ несомнѣнностью для насъ едва ли есть возможность. По крайней мѣрѣ, ни откуда не видно, чтобы писатель Апокалипсиса видѣлъ въ четырехъ животныхъ просто ангеловъ ¹⁾.

Для объясненія образа 24 старцевъ обычно ссылаются на слова Діодора Сицилійскаго, относящіяся къ религіи вавилонянъ: μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον εἴκοσιν καὶ τέτταρα ἀφροῖζουσιν ἀστέρων, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρει, τοὺς δὲ ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτίοις τετάρθαι φασίν, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὀρωμένους τῶν ζῶντων εἶναι καθαρῶμοσι, τοὺς δὲ ἀφανείς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ὄλων προσαγορεύουσιν ²⁾. Такимъ образомъ и здѣсь видятъ 24 звѣзды, извѣстныя вавилонянамъ, хотя самое сообщеніе Діодора и не нашло еще подтвержденія и не вполне ясно ³⁾.

deuten das wir jetzt so nennen-obwohl dieser Name, soweit ich sehe, im Babylonischen noch nicht nachgewiesen ist und der Adler auch nicht dem Löwen gerade gegenübersteht (Rel.-gesch. Erkl. d. N. T., S. 75—76).

¹⁾ Противъ Bousset'a, D. Offenbarung Johannis, S. 252.

²⁾ У Bousset'a, D. Off. Joh., S. 247. Gunkel, Schopfung u. Chaos, S. 308. Также Zimmern, op. cit., S. 633. Cp. Hehn, S. 50.

³⁾ По Alfr. Jeremias'y, Babylonisches im N. T., S. 15, die 24 Ältesten müssen im Zusammenhang des kosmischen Bildes 24 Zeitteilen des Tierkreises entsprechen. На основаніи сочиненія Jeremias'a можно подумать, что новозавѣтный Апокалипсисъ былъ написанъ вавилонскимъ ученымъ, потому что въ еврейской литературѣ, если взять ее во всей совокуп-

Опять же здѣсь у Апокалиптика, конечно, соединялась съ образомъ опредѣленная христіанская идея, установить которую можно предположительно, не прибѣгая къ помощи запутывающихъ экзегета миологическихъ параллелей. Отрицать указанный параллелизмъ съ миологіей, — въ частности съ сообщеніемъ Діодора, — можно на томъ основаніи, что образъ старцевъ трудно поставить въ связь со звѣздами и съ судебскими функціями. Поскольку старцы описываются, какъ цари, и надѣляются функціями священниковъ ¹⁾, образъ этотъ является иллюстраціей къ словамъ Апокалиптика въ привѣствіи I, 6: «содѣлавшему насъ царствомъ, священниками Богу и Отцу Своему слава и держава во вѣки вѣковъ!» ²⁾.

Кромѣ уже изслѣдованныхъ, въ Апокалипсисѣ довольно часто фигурируетъ число 12. Жена, облеченная въ солнце, имѣетъ на главѣ вѣнецъ изъ 12 звѣздъ (XII, 1), Новый Иерусалимъ имѣетъ 12 воротъ и на нихъ 12 ангеловъ, на воротахъ написаны имена 12 колѣнъ сыновъ Израилевыхъ (XXI, 12). Стѣна города имѣетъ 12 основаній съ именами 12 Апостоловъ (XXI, 14).

Эта любовь къ числу 12, которую замѣчаютъ не только въ Апокалипсисѣ, сторонниками религіозно-историческаго метода изслѣдованія также объясняется миологически. Крайняя неосновательность и натянутость этихъ объясненій здѣсь особенно непосредственно ясна, и въ то же время опроверженіе этой точки зрѣнія особенно затруднительно, такъ какъ у ея сторонниковъ нѣтъ дѣйствительныхъ данныхъ для проведенія своихъ положеній. Тамъ, гдѣ мы видимъ исторію, они просто видятъ вліяніе миологическаго мотива, при чемъ та-

ности, нельзя найти болѣе или менѣе полнаго вавилонскаго міропредставленія и слѣдовъ такихъ заимствованій, какія указываетъ этотъ ученый въ Апокалипсисѣ. Prof. Schlatter свидѣтельствуетъ, что въ синопсальномъ преданіи нѣтъ никакого слѣда 24 звѣздъ, равно какъ и число 24 не имѣетъ никакихъ параллелей (Das A. Testament in d. johannischen Apokalypse, S. 16 Anm. 2).

¹⁾ Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 131—132.

²⁾ Prof. Franz Steinmetzer (Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 129) вполне правъ, когда указываетъ, что названіе „presbyteroi“ совсѣмъ не подходитъ для обозначенія небесныхъ духовныхъ существъ. Въ иномъ смыслѣ оно известно изъ Иса. XXIV, 23, гдѣ идетъ рѣчь о славѣ Бога предъ старцами: βασιλεύσει Κύριος ἐκ Σειῶν καὶ εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων δοξασθήσεται.

кимъ мотивомъ считается главнымъ образомъ представленіе о 12 знакахъ зодіака. Для характеристики этого метода мы воспользуемся толкованіемъ историческаго извѣстія о 12 Апостолахъ. А. Ieremias и P. Fiebig полагаютъ, что имя Θομῆς, по-вавилонски tuāmu указываетъ на созвѣздіе Близнецовъ. Имя отца Иакова и Иоанна Зеведей соотвѣтствуетъ вавилонскому Цалбатану—имя Юпитера ¹⁾. Иаковъ, сынъ Алфея, т. е. alpu=guttu: быкъ,—имя Мардука. Ключъ и пѣтухъ поставлены въ связь съ фигурой Петра,—но ключъ и пѣтухъ—символы Януса. Въ виду этихъ замѣчательныхъ, по мнѣнію Ieremias'a, отношеній, должно предположить, что въ Евангеліяхъ проводится далѣе сказавшійся уже въ Апокалипсисѣ (гл. XXI) мотивъ, который ставитъ Апостоловъ въ связь съ небеснымъ космосомъ ²⁾.

Въ виду всего того, что уже говорилось о вліяніи восточныхъ религій на іудейство, а черезъ него и на христіанство, намъ кажется абсолютно невозможнымъ стать на точку зрѣнія D-г'a А. Ieremias'a, и мы принимаемъ извѣстія объ Апостолахъ за чистую историческую правду. Даже Н. Zimmermann признаетъ, что нелегко рѣшить вопросъ о томъ, опредѣлялось ли число учениковъ Господа значеніемъ числа 12 по чисто іудейской связи его съ числомъ колѣнъ Израилевыхъ, или же здѣсь сказались и миологическіе мотивы. Точно также онъ ставитъ подъ вопросомъ и отношеніе фигуръ отдѣльныхъ учениковъ къ знакамъ зодіака ³⁾. С. Clemen совершенно отвергаетъ изложенныя объясненія Ieremias'a и Fiebig'a ⁴⁾.

Конечно, число учениковъ Христовыхъ имѣло символическое значеніе. Въ противномъ случаѣ не нужно бы было Апостоламъ и избирать изъ среды вѣрующихъ (Дѣян. I, 15 и дал.) одного на мѣсто Іуды. Но, повторяемъ, видѣть здѣсь миологическій мотивъ совершенно немыслимо. Зачѣмъ ходить такъ далеко—въ Вавилонъ, если все очень понятно на іудейской почвѣ? 12 Апостоловъ Агнца стоятъ въ несомнѣнной связи съ 12 колѣнами сыновъ Израилевыхъ. Что касается самаго числа колѣнъ, то почему оно не можетъ быть дѣйствительнымъ? Замѣтимъ только, что здѣсь,—въ области до-

¹⁾ См. выше стр. 89.

²⁾ Babylonisches im N. T., S. 92. Также P. Fiebig, Babel u. d. N. Testament, S. 18.

³⁾ H. Zimmermann u. Schrader'a, S. 629.

⁴⁾ Rel-gesch. Erklärung d. N. T., S. 79.

исторической,—и не возможно строго научное доказательство, а убеждение по большей части определяется вкусом. Так, напр., Н. Winckler считает невозможным признавать в Авраамъ и Моисей исторических лиц¹⁾, а А. Ieremias указывает в исторіи патриарховъ явные слѣды историческаго зерна рассказовъ²⁾. Далѣе Winckler, утверждая, что монотеистическое движеніе могло зародиться только въ великомъ культурномъ центрѣ, видитъ тенденцію рассказовъ о патриархахъ въ намѣреніи возстановить связь іудейства съ тѣми великими культурными центрами, гдѣ зародилось монотеистическое движеніе, воспринятое Израилемъ³⁾. Köberle же, какъ упоминалось выше, считаетъ нервомъ движенія въ религиозной исторіи Израиля оппозицію противъ вавилонскаго и другихъ вліяній⁴⁾.

Также возбуждаетъ подозрѣніе описаніе Новаго Іерусалима со стороны своего ориенталистическаго характера: въ немъ 12 воротъ съ 12 ангелами на нихъ; стѣна города имѣетъ 12 основаній. Указываютъ, что и у вавилонянъ существовало представленіе о 12 воротахъ на небѣ⁵⁾, стоящее въ связи со знаками зодіака. Но, по крайней мѣрѣ, апокалипсическое описаніе Новаго Іерусалима мы не можемъ поставить въ связь съ вавилонскимъ міропониманіемъ. Оно всецѣло понятно изъ Ветхаго Завѣта, ибо у пророка Іезекииля (Іез. XLVIII, 31—34) имѣется соотвѣтствующій образъ города съ 12 воротами,—по три на каждой сторонѣ. Какъ у Іезекииля, такъ и въ Апокалипсисѣ св. Іоанна, число воротъ зависитъ отъ числа колѣнъ Израилевыхъ. Если гдѣ и можно усматривать вліяніе вавилонскаго представленія о 12 воротахъ неба, такъ это развѣ только въ книгѣ Еноха. Но тому, кто 12 воротъ въ кн. Еноха сталъ бы считать однимъ изъ этаповъ вліянія Вавилона въ данномъ пунктѣ, вліянія, которое потомъ сказа-

¹⁾ Н. Winckler у Schrader'a B. I, S. 209.

²⁾ А. Ieremias, D. A. Testament im Lichte d. A. Orients, S. 325.

³⁾ Winckler, Ibid., S. 208—211.

⁴⁾ Köberle, Biblische Kultur u. babylonische Religion, S. 7. Sp. S. 13—14.

⁵⁾ См. А. Ieremias, АТАО., S. 15: Da die Stufenkreise nach dem Tierkreise zwölf Stationen haben, so wird hiermit die Vorstellung von den zwölf Toren am Himmel zusammenhängen. Но, по мнѣнію Zimmern'a, auch hier nicht die Zwölfzahl der Tierkreisbilder, sondern die Zwölfzahl der Mondwechsel im Laufe eines Sonnenjahres den ursprünglichen Ausgangspunkt für die Bedeutsamkeit dieser Zahl abgegeben haben wird (S. 627).

лось и въ Апокалипсисѣ, мы хотѣли бы только указать, что изъ этого псевдэпиграфическаго произведенія мы не получаемъ надлежащаго понятія о вавилонскомъ представленіи 12 воротъ (Ен. LXXII, 2 и LXXV, 47). Космографія автора слишкомъ примитивна и ненаучна.

Наконецъ, и 12 звѣздъ въ вѣнцѣ жены (Апк. гл. XII) несомнѣнно по числу стоятъ въ связи съ 12 колѣнами Израиля или же съ 12 Апостолами, а не со знаками зодіака¹⁾.

Агнецъ.

Явно христіанская фигура Агнца закланнаго, которая у обычнаго читателя, вѣроятно, не возбуждала никогда никакихъ недоумѣній въ виду ея общепонятности для христіанскаго сознанія, заподозривается сторонниками религиозно-историческаго метода изслѣдованія въ своемъ христіанскомъ происхожденіи. Говорятъ, что и этотъ образъ находитъ астрономическое объясненіе. Какъ въ продолженіи 2200 лѣтъ, въ теченіе которыхъ солнце во время весенняго равноденствія стояло въ созвѣздіи тельца, телець былъ и символомъ Мардука, бога солнца, такъ съ календарной реформы Набонассара,—думаетъ Ieremias,—символомъ бога солнца долженъ былъ сдѣлаться баранъ, поскольку созвѣздіе овна стало точкой солнцестоянія во время весенняго равноденствія²⁾. Слѣдовательно апокалипсическій Агнецъ является отраженіемъ мифологической символики бога солнца. Другихъ къ признанію мифологическаго происхожденія образа ведетъ то обстоятельство, что Агнецъ имѣетъ семь роговъ и семь глазъ, почему эта фигура совершенно не подходитъ къ представленію исторической личности Іисуса Христа³⁾. Семь глазъ, говорятъ, имѣютъ отношеніе къ семи звѣздамъ, а семь роговъ указываютъ на овна. На этомъ основаніи О. Pfeleiderer и рискнулъ предположить, что въ основѣ апокалипсическаго

¹⁾ Связь образа со знаками зодіака призываютъ Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 386; Zimmern у Schrader'a, B. II, S. 630; А. Ieremias, Babylonisches im N. T., S. 36; Bousset, D. Offenbarung Johannis, S. 336; Clemen, Rel.-gesch. Erklärung d. N. T., S. 78.

²⁾ Ieremias, Babylonisches i. N. T., S. 16—17. Подробнѣе у него же, АТАО., S. 66—69.

³⁾ Gunkel, Zum rel. gesch. Verständnis d. N. T., S. 62; Pfeleiderer, Urchristentum, II, S. 298.

образа Агнца-Христа лежит созвѣздіе Овна, подобно тому, какъ въ основѣ образа Христа, какъ льва, лежитъ созвѣздіе Льва въ зодіакѣ. А вообще представленіе о Христѣ въ изслѣдуемыхъ мѣстахъ Апокалипсиса объясняется изъ мифологическаго представленія о солнечномъ божествѣ въ передней Азій 1).

Всѣ эти разсужденія покоятся на одномъ только предположеніи, которое не имѣетъ для себя основанія даже въ религіозной символикѣ: Clemen говоритъ, что мы ничего не знаемъ объ особенномъ почитаніи барана ни у вавилонянъ, ни въ какой другой религіи, изъ которой впоследствии могло бы произойти заимствованіе 2). Весьма странно, что къ признанію мифологичности образа ведутъ иныхъ семь роговъ и семь глазъ Агнца, — чѣмъ однако вовсе не устраняется возможность прямого отношенія его къ Иисусу Христу и что объясняется легко изъ особенной любви Апокалиптика къ числу семь, повліявшей на весь планъ его писанія. Да и вообще совершенно невозможно думать, что писатель Апокалипсиса, хорошо, будто бы, знакомый съ мифологіями, черпалъ изъ языческихъ представленій о солнечномъ божествѣ, которыя, быть можетъ, и не существовали въ такой совершенно формѣ, — черпалъ краски для того, чтобы обрисовать идейный ликъ Господа. Между тѣмъ въ такомъ видѣ дѣло и представляетъ намъ, напр., O. Pfeiderer. Впрочемъ, при его точкѣ зрѣнія на способъ и путь вліянія мифовъ на христіанскихъ писателей и не нужно совсѣмъ искать параллелей, такъ какъ и безъ того все хорошо объясняется изъ В. Завѣта. Bousset считаетъ фигуру Агнца закланнаго специфически христіанскою, хотя и находитъ нѣчто мифологическое въ нѣкоторыхъ чертахъ Его описанія — семь роговъ и семь глазъ, — и также въ той роли, которая ему дается — открытіе печатей книги 3). По мнѣнію Gunkel'я, книга съ семью печатями — магическая книга. Агнецъ — это магъ надъ всѣми магами. И то, что описывается далѣе, — послѣ выступленія Агнца, — есть описаніе интронизаціи новаго бога. Такимъ образомъ, гл V Апокалипсиса есть какъ бы свидѣтельство про-

1) Pfeiderer, *ibid.*, S. 298—299.

2) Clemen, *Rel.-gesch. Erklärung d. N. T.*, S. 81.

3) Bousset, *D. Offenbarung Johannis*, S. 259.

никновенія въ іудейскую и христіанскую среду современныхъ ихъ суевѣрій 1). Какъ только что упомянуто, и W. Bousset видитъ въ роли Агнца V гл. Апокалипсиса мифологическое содержаніе. Дѣло представляется ему такъ, какъ будто язычскій мифъ принять въ апокалипсической образъ и связать со специфически христіанскимъ представленіемъ закланнаго Агнца. Въ упомянутой главѣ описывается собраніе боговъ, не могущихъ выполнить великой задачи, для какой цѣли оказывается способнымъ только одно божество, одерживающее побѣду и получающее въ свои руки власть управлять судьбами міра. При этомъ Bousset напоминаетъ сцену выступленія Мардука въ собраніи боговъ по вавилонскому мифу о твореніи 2). Это ни на чемъ не основанное изъясненіе является совершенно излишнимъ, поскольку возможно дать болѣе понятное съ точки зрѣнія іудейской и христіанской. Книга съ семью печатями — не есть волшебная, но книга завѣта Бога съ людьми, который осуществляется чрезъ искупительное дѣло Христа. Слѣдовательно, въ V гл. Апокалипсиса мы имѣемъ не знакъ проникновенія въ христіанскую среду современныхъ ей суевѣрій или вавилонскихъ мифологическихъ представленій, но выраженіе специфически христіанской идеи. Книга съ семью печатями не можетъ быть сравниваема и съ «небесными скрижалями», о которыхъ часто упоминается въ іудейскихъ псевдопиписахъ.

Печати.

Интересно отмѣтить попытку Alf. Ieremias'a найти мотивъ семи планетъ въ видѣннй печатей, описанномъ въ VI гл. Апокалипсиса, на основаніи сопоставленія цвѣта выступающихъ въ видѣннй коней съ цвѣтами, употреблявшимися для обозначенія планетъ у вавилонянъ 3). Когда открывается вторая пе-

1) Gunkel, *Zum rel.-gesch. Verständnis d. N. T.*, S. 60—63.

2) Bousset, *D. Offenbarung Johannis*, S. 259. Сходство съ Мардукомъ, получающимъ скрижали, т.е. управленіе міромъ, признаетъ и A. Ieremias (Babylonisches im N. T., S. 17—18).

3) A. Ieremias, *Babylonisches im N. T.*, S. 24—25: Die Planetenfarben sind: Mond grün (oder silber), weisz, entsprechend seinem Metall). Sonne golden, Mars rot, Merkur blau (bez. schwarz und weisz in seiner Doppelstellung zwischen Ober- und Unterwelt), Iupiter gelb (erdfarben), Venus weisz, Saturn schwarz.

чать, появляется конь огненного цвѣта (feuerfarbens; Апк. VI, 4: πορρός), а всадникъ на немъ имѣетъ большой мечъ,— это соотвѣтствуетъ Марсу. При открытіи третьей печати созерцатель видитъ чернаго коня, а всадникъ имѣетъ въ рукахъ вѣсы; здѣсь—соотвѣтствіе Меркурію. При четвертой печати является конь, по переводу Ieremias'a, желтый (gelb; по греч.— χλωρός); всадникъ на немъ называется смертью, и богъ ада слѣдуетъ за нимъ. Это соотвѣтствуетъ Юпитеру, который имѣетъ здѣсь качества Сатурна. Бѣлый конь первой печати по цвѣту соотвѣтствуетъ луцѣ, лукъ же и вѣнецъ принадлежатъ солнцу,— но: солнце и луна и въ другихъ случаяхъ обмѣниваются своими эмблемами. Пятая печать съ душами мучениковъ въ бѣлыхъ одеждахъ—Венера, шестая съ ея міровой катастрофой—Сатурнъ; седьмая же съ ея золотымъ жертвенникомъ,—міровое воскресеніе,—стоитъ въ связи съ солнцемъ ¹⁾. Такъ думаетъ А. Ieremias. Что въ этомъ сопоставленіи цвѣтовъ апокалипсическихъ коней съ планетными красками нѣтъ никакого соотвѣтствія, дающаго возможность видѣть въ VI гл. Апокалипсиса отраженіе вавилонскаго представленія о семи планетахъ, это ясно изъ самого изложенія Ieremias'a. Въ дѣйствительности онъ не можетъ провести параллелизма, и тамъ, гдѣ цвѣтъ апокалипсическаго коня не совпадаетъ съ краскою для обозначенія планеты, старается сгладить противорѣчіе вовсе не устраняющими его замѣчаніями. Такъ онъ поступаетъ при сопоставленіи третьяго коня чернаго цвѣта и Меркурія, краска котораго—голубая: по цвѣту здѣсь напрашивалось сопоставленіе съ Сатурномъ, для обозначенія котораго служила черная краска. Четвертую печать Ieremias ставитъ въ параллель съ Юпитеромъ, которому въ апокалипсическомъ описаніи, по его мнѣнію, придаются качества Сатурна. Также натянута и сопоставленіе первой печати съ луною. Словомъ, здѣсь по справедливому замѣчанію Prof. I. Hehn'a, «излишне всякое слово опроверженія». Если планета можетъ быть представлена черезъ всѣ возможные краски, то отъ красокъ нельзя заключать къ опредѣленнымъ планетамъ ²⁾. Также и Clemen отрицаетъ объясненіе Ieremias'a на томъ основаніи, что цвѣта въ

¹⁾ Ieremias, *ibid.*, S. 25—26.

²⁾ Hehn, *Siebenzahl u. Sabbat*, S. 48. Anm. 3.

видѣніи печатей не соотвѣтствуютъ планетнымъ краскамъ ¹⁾, чѣмъ это объясненіе дѣйствительно совершенно устраняется ²⁾.

Религиозно-историческое истолкованіе XII гл. Апокалипсиса.

Для объясненія происхожденія Апк. гл. XII и рѣшительные сторонники религиозно-историческаго метода и просто только не уклоняющіеся отъ пользованія имъ при случаѣ приводятъ много мнѣологическихъ параллелей, заимствованныхъ изъ разныхъ религій. Здѣсь замѣчается та же неопредѣленность при указаніи религій, откуда Апокалиптикъ могъ позаимствовать свои образы, какъ и вообще при рѣшеніи вопроса о происхожденіи извѣстныхъ элементовъ позднѣйшей іудейской религій. Въ этомъ случаѣ на особой точкѣ зрѣнія стоитъ Ieremias, по мнѣнію котораго разыскивать, въ какомъ національномъ отпечаткѣ Апокалиптикъ нашелъ мнѣе, является *sine posteriori*. Въ основу религиозно-историческаго изясненія Н. Завѣта онъ кладетъ мнѣологическое разсмотрѣніе временъ года, олицетворяемыхъ въ образѣ благодѣтельныхъ и злыхъ божествъ (*Kalendermythus*) ³⁾ и, кажется, съ этой общей точки зрѣнія склоненъ разсматривать всю мнѣологию.

¹⁾ Clemen, *Rel.-gesch. Erkl. d. N. T.*, S. 68: Aber einmal wird beim siebenten Siegel überhaupt keine Farbe erwähnt denn der goldene Altar und das goldene Weihrauchfass V. 3 gehören nicht mehr dazu und wenn man dem auch nicht viel Wert beilegen darf, so entsprechen doch die vorher erwähnten Farben keineswegs schlechthin den für die Planeten üblichen. Denn diese sind: silbern, dunkelblau, weisgelb, golden, rosenrot, braunrot, schwarz, im der Offenbarung dagegen: weis, feuerfarben, schwarz, gelb, nochmals weiss und nochmals schwarz.

²⁾ Можно здѣсь упомянуть еще, что Müller (*Die Apokalyptischen Reiter* въ *ZfNW*. 1907) ставитъ 4 коней Апокалипсиса въ связь съ дѣленіемъ солнечнаго пути на 4—иногда на 3—части. Въ мнѣологическомъ представленіи каждой солнечной фазѣ соотвѣтствовалъ какой-нибудь цвѣтъ. Именно краски: бѣлая, красная и черная и являются обычными для обозначенія такихъ фазъ. Этотъ порядокъ иногда замѣняется другимъ: бѣлая, желтая и черная (S. 292 ff. 304. 308). Въ Апокалипсисѣ, правда, четвертый конь—χλωρός—зеленоватый—(grün) или чалый. Но въ сказкахъ зеленый цвѣтъ, обычно, замѣняетъ одинъ изъ вышеупомянутыхъ, при чемъ зеленая краска является краскою ночи (S. 308—309). Самъ Müller признаетъ сомнительнымъ знакомство Апокалиптики съ первоначальнымъ значеніемъ красокъ (S. 316), и указанный имъ астрально-мнѣологическій мотивъ въ видѣніи печатей нѣтъ никакой возможности прослѣдить.

³⁾ Ieremias, *Babylonisches* im *N. T.*, S. 8 ff.

Указанный миф отразился и в XII гл. Апокалипсиса, поскольку драконъ в мифологическомъ разсмотрѣннй времян года вообще является олицетвореніемъ зимы, а его побѣдитель представляет собою бога солнца ¹⁾. Но этотъ основной мифъ в религіяхъ различныхъ народовъ получили различныя формы. И Ieremias приводит не одну параллель для уясненія содержанія изслѣдуемой главы. Такъ, эти параллели находятся в религіи Вавилона в рассказѣ о Мардукѣ и еще о борьбѣ Ниниба противъ Лаббу; в религіи Египетской о борьбѣ Гора съ Тифономъ; на греческой почвѣ в рассказѣ объ Аполлонѣ, наконецъ, мифъ о борьбѣ съ дракономъ усматривается и на индійской или иранской почвѣ, — напр., представлениіе о Кришнѣ, наступившемъ на голову змѣя Калиги ²⁾. Что касается описанія образа жены, то Ieremias ссылается на свидѣтельство Мартіана Капеллы, сѣверо-африканскаго адвоката первой половины пятого столѣтія, сочиненіе котораго о семи свободныхъ искусствахъ было в средніе вѣка учебною книгой.

Послѣдній говоритъ, что ассирійская Юнона носила вѣ коронѣ 12 драгоценныхъ камней. А затѣмъ в египетской мифологіи мать боговъ Гаторъ поситъ на головѣ солнце и рождаетъ бога солнца—Гора. 12 звѣздъ—также символы 12 знаковъ зодіака ³⁾. На точку зрѣнія Ieremias'a теперь становятся многіе изслѣдователи—такъ частію Bousset в своемъ комментарий на Откровеніе Іоанна и даже самъ Gunkel в *Zum religions-geschichtlichen Verständniss d. N. T.*

C. Clemen соглашается съ P. Feine, что в Апк. XII мы имѣемъ мифъ о борьбѣ боговъ внѣхристіанскаго и внѣиудейскаго происхожденія, который, можетъ быть, происходитъ изъ Вавилона, но в родственной формѣ встрѣчается также и у другихъ народовъ. Этотъ мифъ и далъ Апокалиптику краски для изображенія Христа, какъ мессіанскаго царя ⁴⁾. Но эта точка зрѣнія отличается большою неопредѣленностью, если разсматривать ее строго исторически. В основѣ ея лежитъ одно только теоретическое убѣжденіе в существованіи ду-

¹⁾ Ibid., S. 36.

²⁾ Ibid., S. 36—38.

³⁾ Ibid., S. 35—36.

⁴⁾ Prof. C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. Testaments*, S. 237.

ховнаго общенія между іудействомъ и другими народами. Но вѣ нѣсколько очищенномъ видѣ она вполне приемлема, хотя и не подлежитъ научному доказательству. Вѣ самомъ дѣлѣ, можно не только поставить вопросъ, откуда заимствована матерія для извѣстнаго образа, но можно свести ее къ первобытнымъ вѣрованіямъ или преданіямъ всего человѣчества. Признавая невозможнымъ доказать положеніе, что Апокалиптикъ воспользовался мифологическою матеріей опредѣленной религіи, мы охотно соглашаемся съ тѣмъ, что нѣкоторыя образы Апк. XII гл. являются вѣрованіямъ всѣхъ вообще народовъ,—такъ фигура дракона. Но тогда при чемъ же здѣсь мифъ объ Аполлонѣ, о Горѣ, о Мардукѣ? Извѣстныя представленія вынесены человѣчествомъ изъ его колыбели, и у всякаго народа они получили свой особый отпечатокъ. И почему только относительно евреевъ ставится вопросъ о заимствованіи извѣстныхъ идей изъ мифологіи? Но обратимся къ предположеніямъ о заимствованіи Апокалиптикомъ для XII гл. традиціонныхъ матерій изъ опредѣленныхъ мифологіи. Здѣсь наше вниманіе должно остановиться прежде всего на весьма сложной гипотезѣ Gunkel'я.

Gunkel подвергаетъ XII гл. Апокалипсиса всестороннему изслѣдованію. Онъ признаетъ невозможность христіанскаго толкованія, такъ какъ эта глава не имѣетъ отношенія къ исторіи Іисуса Христа. Событія, описываемыя вѣ ней, совершаются на небѣ. О проповѣди, смерти и воскресеніи Господа совершенно не упоминается, что неестественно,—особенно по отношенію къ воскресенію. Вся, описываемая далѣе, власть дракона объясняется, по Gunkel'ю, слабостію родившагося дитяти и продолжается эта власть до явленія его, какъ героя, вѣ гл. XIX. Такимъ образомъ вѣ XII гл. нельзя найти указанія на Іисуса Христа,—слѣдовательно, глава эта—не христіанскаго происхожденія ¹⁾. Кроме того, есть и еще идейныя основанія къ отрицанію христіанскаго происхожденія изслѣдуемой главы. Жена при христіанскомъ объясненіи можетъ быть только общиною, — между тѣмъ она является, вѣ первыхъ, матерію Мессіи, а во-вторыхъ, Мессіи противоплагаются остальные отъ сѣмени жены. Наконецъ, при христіанскомъ объясненіи непонятна и цѣль главы. Христіанскій Апокалипсисъ не анонимъ, а поэтому мы не можемъ смотрѣть

¹⁾ Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, S. 173—181.

на XII гл., какъ на *vaticinium ex eventu*. Тогда выходитъ, что мы имѣемъ въ ней повѣствованіе о прошедшемъ событіи. Но это стоитъ въ противорѣчьи съ задачей Апокалиптики быть пророчествомъ ¹⁾.

Отрицая христіанское происхожденіе гл. XII, Gunkel съ тою же рѣшительностью отрицаетъ и іудейское ея происхожденіе. По его мнѣнію, несостоятеленъ самый методъ объясненія главы при признаціи ея іудейскаго происхожденія, — методъ, который состоитъ въ подыскиваніи подходящихъ мѣстъ въ В. Завѣтѣ. Методъ этотъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ оправдывается результатами его примѣненія, — при всемъ томъ нельзя упускать изъ вида, что іудейская апокалиптика не можетъ быть сведена къ В. Завѣту. Въ ней есть идеи, для объясненія которыхъ необходимо предполагать существованіе, наряду съ В. Завѣтомъ, еще самостоятельнаго преданія. Сказанное имѣетъ прямое приложение къ гл. XII Апк., гдѣ находимъ рядъ такихъ непонятныхъ образовъ: муки рожденія жены, въ связи съ отношеніемъ небснаго Сіона и Христа, какъ матери и сына; низверженіе дракономъ звѣздъ съ неба, рожденіе и восхищеніе Мессіи къ Богу, борьба Михаила съ дракономъ, бѣгство жены, испусканіе дракономъ воды и поглощеніе ея землею ²⁾. Привлекается и такое соображеніе къ доказательству происхожденія апокалиптическихъ образовъ изъ преданій: образы Апокалипсиса не могутъ быть свободнымъ изобрѣтеніемъ Апокалиптики, такъ-какъ, въ этомъ случаѣ, онъ самъ имъ не вѣрилъ бы; если же онъ несомнѣнно считалъ ихъ безусловною истиной, то ручательствомъ для него въ такомъ ихъ качествѣ было только преданіе ³⁾. Можно замѣтить еще, что, по Gunkel'ю, Апокалиптикъ и самъ, можетъ быть, многое не понималъ въ образахъ использованнаго имъ преданія, — напр., *Ἀραγεδών* XVI, 16 и под. ⁴⁾. Но тѣ непонятныя изъ В. Завѣта черты XII гл. — о драконѣ и дитяти, о преслѣдованіи дракономъ жены, — несомнѣнно являются, по своему происхожденію, мифологическими, — при чемъ нужно еще замѣтить, что XII гл. показываетъ отсутствіе единства композиціи ⁵⁾. Такимъ образомъ, Апк. XII гл., — виѣ іудей-

¹⁾ Ibid., S. 181—192, Sp. S. 228—229.

²⁾ Ibid., S. 235—248.

³⁾ Ibid., S. 251—255.

⁴⁾ Ibid., S. 263—266.

⁵⁾ Ibid., S. 272—277.

ства происшедшій, но іудействомъ принятый мифъ ¹⁾. Что касается болѣе точнаго опредѣленія происхожденія XII гл., то Gunkel допускаетъ вѣроятность вавилонскаго происхожденія отдѣльныхъ апокалиптическихъ преданій ²⁾, а въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи доказываетъ исключительно вавилонское происхожденіе матерій изслѣдуемой главы. Но чтобы доказать это положеніе относительно XII гл., Gunkel'ю приходится пройти длинный путь и начать съ VII гл. кн. пр. Даніила. Описанныхъ въ этой книгѣ звѣрей, выходящихъ изъ воды, Gunkel ставитъ въ связь съ упоминаемыми въ нѣкоторыхъ мѣстахъ В. Завѣта чудовищами, — отношеніе которыхъ къ вавилонскому мифу о борьбѣ Мардука съ Тіаматъ утверждаетъ нашъ авторъ. Въ виду связи кн. Дан. VII съ поэтическими рецензіями ³⁾ названнаго мифа, Gunkel и считаетъ несомнѣннымъ, что въ упомянутой главѣ то же использованы матеріи вавилонскаго происхожденія ⁴⁾. Но увеличеніе числа звѣрей до четырехъ Gunkel, конечно, не можетъ объяснить изъ преданія, а долженъ принять историческое объясненіе отношенія къ четыремъ монархіямъ. Преданіе же, которое лежитъ въ основѣ VII гл. кн. Даніила, знало только одно чудовище хаоса ⁵⁾. Такимъ образомъ Даніилъ является однимъ изъ промежуточныхъ звеньевъ въ исторіи преданія, имѣющаго въ основаніи вавилонскій мифъ о хаосѣ ⁶⁾.

Затѣмъ Gunkel подробно аргументируетъ положеніе, что XIII и XVII гл. Апокалипсиса Іоанна восприняли тѣ же мифическія матеріи, — о чемъ будетъ рѣчь ниже.

Выводы Gunkel'я о происхожденіи XII гл. представляются въ такой формѣ. 1) Въ Апокалипсисѣ глава XII родственна съ гл. XIII и XVII. Вліяніе вавилонской религіи на двѣ послѣднія рѣшительно утверждается, — слѣдовательно, оно распространяется и на первую, такъ-какъ преданіе XIII и XVII гл. родственно съ преданіемъ гл. XII ⁷⁾. 2) Далѣе, XII глава родственна съ Дан. VII. Если для послѣдней дѣйствительно установлено вавилонское происхожденіе, то этотъ тезисъ имѣетъ

¹⁾ Ibid., S. 282.

²⁾ Ibid., S. 293.

³⁾ О нихъ см. выше, стр. 77.

⁴⁾ Gunkel, Ibid., S. 328—329.

⁵⁾ Ibid., S. 332—333.

⁶⁾ Ibid., S. 360.

⁷⁾ Ibid., S. 379.

значение и для первой ¹⁾). 3) Наконец, третий ряд доказательств вавилонского происхождения материй XII гл. получается из сравнения ее с самым вавилонским мифом и его отрывками в В. Завѣтѣ. Драконъ, какъ можно заключать изъ нѣкоторыхъ чертъ его описанія въ XII главѣ ²⁾, является морскимъ чудовищемъ, враждебнымъ свѣту и землѣ. А этимъ уже названы характерные признаки вавилонской Тіаматъ. Къ тому же еще въ Апк. XX, 3 мѣсто обитанія дракона называется ἄβυσσος; между тѣмъ ἄβυσσος=𐎠𐎢𐎡𐎠=Tiāmat. По-гречески чудовище называется δράκων, по еврейски דַרְכָוֹן,—таково имя чудовища хаоса въ еврейскомъ преданіи ³⁾. Драконъ имѣетъ хвостъ, которымъ сбрасываетъ съ неба третью часть звѣздъ; въ персидскомъ преданіи чудовище имѣетъ хвостъ крокодила, въ манихейскомъ—рыбы. Драконъ поднимается изъ пропасти, господствуетъ на землѣ, находится во враждѣ съ небесными силами до тѣхъ поръ, пока юный герой не побѣдитъ его. Все это черты вавилонскаго мифа о хаосѣ. Тіаматъ возмущается противъ боговъ. Ану и Эа не могутъ побѣдить ее, но Мардукъ, сынъ Эа, дѣлается мстителемъ за боговъ. Характерно то, что побѣдитель дракона является юнымъ богомъ, что предполагается и въ гл. XII,—также и то, что чудовище хаоса имѣетъ помощниковъ въ своей борьбѣ: таковы 12 чудовищъ Тіаматъ, а въ Апк. XVI, 14—цари всего міра ⁴⁾. Такимъ образомъ Апк. XII гл. согласна съ вавилонско-израильскимъ преданіемъ о хаосѣ въ томъ, что касается общихъ рамокъ разсказа, ряда дѣйствующихъ лицъ и особенно заключенія отчета,—побѣды юнаго героя надъ дракономъ. Изъ этого сравненія получается у Gunkel'я новое доказательство, что Апк. XII гл. происходитъ изъ вавилонскаго преданія ⁵⁾.

Это изслѣдованіе Gunkel'я, веденное въ широкомъ масштабѣ, рядъ доказательствъ, остроумныхъ сопоставленій и

¹⁾ Ibid., S. 379—380.

²⁾ Ibid., S. 258—259.

³⁾ Противъ значенія послѣдняго аргумента говорятъ, что слово tehom принадлежитъ къ общесемитическимъ; у древнихъ арабовъ tihamat называлось побережье Краснаго моря. Другихъ характерныхъ словъ Быт. I, какъ гаѣа, tohu wa bohu въ вавилонскомъ мифѣ нѣтъ. См. проф. Вл. П. Рыбницкій, Вавилонъ и Виблія, Киевъ 1903, стр. 21. Ср. *Его же*, Виблія и Вавилонъ, Сиб. 1904, стр. 53—54.

⁴⁾ Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 381—382.

⁵⁾ Ibid., S. 383.

умозаключеній способны сначала совершенно поразить читателя. Но это очарованіе сразу же пропадаетъ, какъ только онъ доходитъ до послѣднихъ заключительныхъ страницъ изслѣдованія Gunkel'я, особенно, когда читается приложение, содержащее пѣмецкій переводъ вавилонскаго эпоса о твореніи и о потопѣ. Здѣсь самъ авторъ обнаруживаетъ, что все его зданіе построено на пескѣ. Въ самомъ дѣлѣ, къ существенному содержанію Апк. гл. XII, оказывается, въ вавилонскомъ эпосѣ мы не имѣемъ положительно никакихъ параллелей; вся же, установленная Gunkel'емъ, связь той и другого основана только или на объясненіи совершенно второстепенныхъ чертъ, или на отдаленныхъ умозаключеніяхъ.

Самъ Gunkel признаетъ, что въ содержаніи гл. XII центральнымъ пунктомъ является исторія рожденія Мессіи,—по его терминологіи,—побѣдителя дракона. Это—личность, около которой вращается весь разсказъ. Въ вавилонскомъ эпосѣ той разсказа является происхожденіе міра изъ хаоса. Поэтому уже основа главы XII, и по Gunkel'ю, не можетъ быть только особой рецензіей общаго преданія, но скорѣе представляетъ мифъ, принадлежащій къ циклу вавилонскихъ разсказовъ о твореніи ¹⁾.

Воинѣ справедливо сказать, что вавилонскій эпосъ къ содержанію XII главы Апокалипсиса не предлагаетъ совершенно никакихъ параллелей. О рожденіи женою дитяти и о преслѣдованіи ее за то со стороны Тіаматъ, о восхищеніи дитяти, о борьбѣ Михаила и низверженіи имъ дракона съ неба вавилонская мифологія не знаетъ ровно ничего ²⁾. Gunkel приложилъ къ своему сочиненію вавилонскій эпосъ, который долженъ былъ бы руководить имъ въ его различныхъ реконструкціяхъ древняго апокалиптического преданія. Между тѣмъ, въ этомъ эпосѣ, который дошелъ до насъ далеко не въ цѣломъ видѣ, не представляется возможнымъ предположить части, которыя могли бы быть мифическими параллелями къ нѣкоторымъ эпизодамъ гл. XII. Куда, въ самомъ дѣлѣ, можно помѣстить что-либо параллельное борьбѣ Михаила съ дракономъ, или даже просто идею низверженія дракона съ неба, съ чѣмъ связано преслѣдованіе жены и вообще власть чудовища только надъ землею? То-же можно сказать и о восхищеніи дитяти къ Богу.

¹⁾ Ibid., S. 383—385.

²⁾ Ср. Völter, Die Offenbarung Johannis, S. 89.

Поэтому къ области только своевольныхъ изобрѣтений фантази относится попытка Gunkel'я реконструировать вавилонскій миѡъ о рожденіи Мардука по XII гл. Апокалипсиса. Какъ странно желаніе Gunkel'я, упомянутое выше,—реконструировать позднѣйшее іудейство по Н. Завѣту, такъ еще болѣе странно реконструировать по тому же источнику и вавилонскую миѡлогию! Но посмотримъ, что это за реконструкція! Сначала — о дѣйствующихъ лицахъ. Дракону соответствуетъ вавилонская Тіаматъ, — посему можно предполагать на основаніи Апок. XII, 3 у нея и красный цвѣтъ. Юный богъ, побѣдитель дракона,—Мардукъ. Его отецъ—по вавилонски Эа. Онъ не защищаетъ мать дитяти, потомучто, можетъ быть, не былъ ея супругомъ. Мать дитяти въ Апокалипсисѣ описывается, какъ небесная богиня; мать Мардука—Дамкина. Подлѣ этихъ лицъ имѣется и еще рядъ существъ. Въ Апокалипсисѣ, между прочимъ, называются «остальные отъ семи жены», для которыхъ тоже пужно предположить параллель въ вавилонской миѡлогіи. Относительно этихъ Gunkel только и можетъ задать рядъ недоумѣнныхъ вопросовъ ¹⁾: «эти существа не люди-ли? Или, быть можетъ, предки настоящаго человѣческаго рода? Кто ихъ отецъ? Почему они братья Мардука?» Рассказъ далѣе предполагаетъ, кромѣ пропасти,—небо со звѣздами и землю;—предположеніе для вавилонскаго миѡа о рожденіи Мардука, намъ кажется, весьма неестественное. Миѡъ о рожденіи Мардука долженъ предшествовать миѡу о твореніи имъ міра. Между тѣмъ какъ по этой реконструкціи міръ существуетъ уже при рожденіи его. Въ дальнѣйшемъ опытѣ Gunkel'я просто переносится цѣликомъ въ вавилонскую миѡлогию то, что описывается въ XII гл. новозавѣтнаго Апокалипсиса ²⁾. Какъ видимъ, попытка Gunkel'я реконструировать миѡъ о рожденіи Мардука на основаніи содержанія изслѣдуемой нами главы отличается фантастичностью и крайнимъ произволомъ.

Такимъ образомъ, мы можемъ привести слѣдующія главныя основанія къ отрицанію тезисовъ Gunkel'я относительно спеціально XII гл. Апокалипсиса. Во-первыхъ, вавилонскій миѡъ къ содержанію изслѣдуемой нами главы не предлагаетъ ровно никакихъ параллелей, и вліяніе перваго на послѣднюю

¹⁾ Gunkel, *Schöpfung u. Chaos*, S. 385—387.

²⁾ *Ibid.*, S. 387—398.

выводится изъ другихъ, также проблематичныхъ, предпосылокъ, а не доказывается ¹⁾. Во-вторыхъ, попытка реконструировать вавилонскій миѡъ по новозавѣтному Апокалипсису должна быть отнесена къ предпріятіямъ не только чрезвычайно смѣлымъ, но и прямо произвольнымъ. Въ третьихъ, наконецъ, реконструированный Gunkel'емъ миѡъ о рожденіи Мардука не можетъ быть органически связанъ съ извѣстнымъ намъ вавилонскимъ эпосомъ о твореніи. Кромѣ того, и путь, какимъ Gunkel приходитъ къ признанію вавилонскаго происхожденія XII главы Апокалипсиса, совершенно не свободенъ отъ возраженій. Здѣсь авторъ также возвращается въ средѣ недоказуемыхъ гипотезъ. Недоумѣніе возбуждаютъ уже звѣри въ VII гл. кн. пр. Даниила,—возбуждаютъ недоумѣніе, именно, своимъ количествомъ. Впрочемъ, мы не будемъ выступать здѣсь со своими возраженіями противъ доказательствъ ученаго изслѣдователя, такъ какъ въ тѣхъ доказательствахъ открыто выступаетъ крайній субъективизмъ. Объясняется это состояніемъ научныхъ данныхъ, недопускающимъ точныхъ съ точки зрѣнія историка доказательствъ ²⁾.

Необходимо замѣтить, что впослѣдствіи и Gunkel нѣсколько мѣняетъ свою точку зрѣнія. Въ своемъ трудѣ, изданномъ въ 1903 году, онъ только утверждаетъ, что содержаніемъ гл. XII является миѡическое преданіе: это признаніе и является главнымъ дѣломъ при изслѣдованіи главы. «Вавилонскаго ли происхожденія этотъ миѡъ или египетскаго,—это второстепенный вопросъ; объ этомъ пусть ломаютъ голову позднѣйшія поколѣнія. Тогда, вѣроятно, обнаружится, что миѡическая матерія Апок. XII уже въ древнее время была интернаціональной: мы находимъ ее не только у египтянъ и грековъ, но также у иерсовъ, гдѣ она въ формѣ саги повторяется въ исторіи рожденія Кира. Но работа, которую должно совершить наше поколѣніе, состоитъ въ указаніи, что изслѣдуемая матерія по своей природѣ является исторіею о богахъ» ³⁾. Здѣсь уже

¹⁾ Ср. Bousset, *der Antichrist*, S. 171.

²⁾ Мы не приводимъ противъ Gunkel'я и вообще въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи о религіозно-историческомъ объясненіи Апокалипсиса доводовъ, подобныхъ доводамъ Kohlhöfer'a, въ *Die Einheit der Apokalypse*, S. 75—79. Они имѣли бы смыслъ только тогда, если бы кто утверждалъ, что въ Апокалипсисѣ вавилонскій эпосъ прямо переписанъ. А до такого абсурда, конечно, еще никто не договорился.

³⁾ Gunkel, *Zum relig.-gesch. Verständniss d. N. T.*, S. 55.

точка зрѣнія, съ которой мы встрѣчались у Jeremias'a, и замѣчанія относительно которой сдѣланы выше.

Попытка Gunkel'я доказать происхождение мифологической матеріи Апк. XII изъ опредѣленной религіи не единична. Если съ названнымъ ученымъ очень часто не соглашаются въ частностяхъ, то однако его методъ въ общемъ находитъ широкое признаніе. И если отрицаютъ основательность его доказательствъ, что XII гл. ведетъ свое происхождение изъ Вавилона, то отрицатели и сами не задумываются поставить на мѣсто религіи Вавилона какую-либо другую, и получается такимъ образомъ, что пслѣдователи перебрали мифологіи всѣхъ великихъ народовъ древняго міра. При всемъ томъ дѣло нисколько не двинулось впередъ въ смыслѣ приближенія доказательствъ къ ясности и несомнѣнности.

Такою же неосновательною, какъ и гипотеза Gunkel'я, представляется намъ гипотеза Völter'a о происхожденіи мифологической матеріи въ Апк. XII изъ персидской мифологіи. Этотъ авторъ для сравненія указываетъ прежде всего на древне-иранскую сагу о драконѣ Azhi Dahâka. Многъ беретъ въ той формѣ, въ какой онъ существуетъ въ Авестѣ. Ормуздъ и Ариманъ спорятъ изъ-за «великой царской славы», которая является знакомъ высочайшей власти. Эта «великая царская слава» представляется, какъ непреходящій небесный свѣтъ и персонифицируется. Ариманомъ посылается драконъ, чтобы завоевать ее. Драконъ имѣетъ три головы, три рта и шесть глазъ. Со стороны Ормузда противъ дракона высылаются Atar. «Великая царская слава» между тѣмъ бѣжитъ на озеро Voukakasha, гдѣ ее беретъ подъ свою защиту духъ воды Арашпарат. Но и здѣсь она еще не въ совершенной безопасности. Злой тураецъ Fganhrasuan прыгаетъ нагимъ въ озеро, чтобы схватить ее; но озеро волнуется и даетъ возможность «великой царской славы» при каждой попыткѣ ея врага ускользнуть. Это происходитъ трижды, послѣ чего она бѣжитъ къ царю Ирана и приноситъ ему плодородіе, богатство и славу.

Сага эта такъ же мало могла дать содержаніе XII гл., какъ и вавилонская мифологія. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь мы не замѣчаемъ никакой сколько-нибудь обращающей на себя вниманіе параллели. Существенное содержаніе гл. XII здѣсь не представлено даже однимъ намекомъ, — имѣемъ въ виду рассказъ о рожденіи женою дитяти и о восхищеніи его къ Богу. Съ этимъ соглашается и самъ Völter, указывая источникъ для

послѣднихъ образовъ въ кн. пр. Михея IV, 8—10¹⁾. Но посмотримъ, что за параллелизмъ указывается авторомъ! Къ «великой царской славы» имѣемъ параллель въ представляющей теократію женѣ, облеченной въ солнце, съ луною въ ногахъ и съ вѣнцомъ на головѣ изъ 12 звѣздъ. Кроме того, это описаніе жены получаетъ и другое подтвержденіе изъ персидской мифологіи, гдѣ рассказывается, что Ормуздъ въ борьбѣ съ Ариманомъ создалъ 12 знаковъ зодіака, изъ которыхъ каждому онъ далъ власть на 1000 лѣтъ, Ариманъ же противопоставилъ имъ семь планетъ²⁾. По поводу указанной параллели нужно отмѣтить, что здѣсь одно совершенно не подходитъ къ другому. Но что за параллели указываются далѣе! Фактъ преслѣдованія дракономъ небесной жены объясняется изъ персидской мифологіи чрезъ указаніе, что «великая царская слава» — небеснаго происхожденія, а драконъ является мрачнымъ демономъ облаковъ. Если же говорится, что драконъ сбрасываетъ своимъ хвостомъ третью часть звѣздъ, то нужно вспомнить, что по одной персидской сагѣ злой духъ стоялъ на третьей части внутренняго неба и змѣемъ прыгнулъ съ неба на землю³⁾.

И для образа беременной жены, дитя которой хотѣлъ поглотить драконъ, Völter приводитъ параллель, по уже изъ саги о рожденіи Зороастра, мать котораго въ періодъ беременности видѣла страшный сонъ. Ей представилось, что облако дождитъ на ея домъ тиграми, львами, волками, драконами, змѣями и другими хищными животными, изъ которыхъ самое большое и самое страшное пыталось вырвать дитя изъ ее чрева, чтобы умертвить его⁴⁾. Нѣтъ нужды перечислять далѣе всѣ указанная Völter'омъ параллели, такъ-какъ все существенное и часть второстепенныхъ указаній изъ его гипотезы мы изложили, — остальное не заслуживаетъ вниманія.

Даже незнакомый широко съ вопросомъ можетъ оцѣнить гипотезу Völter'a по достоинству. Мы ставимъ ее гораздо ниже гипотезы Gunkel'я, представляющей дѣйствительно тонкое построеніе ума. Völter мыслить очень примитивно, представляя мифологическія вліянія въ слишкомъ простой формѣ, т. е.

¹⁾ Völter, D. Offenbarung Johannis, S. 92.

²⁾ Ibid., S. 91.

³⁾ Ibid., S. 91—92.

⁴⁾ Ibid., S. 92.

онъ, очевидно, думаетъ, что предъ Апокалиптикомъ предносились обрывки иранскихъ сагъ, влиявшіе на его построение ¹⁾. Между тѣмъ такое представленіе положенія дѣла кажется крайне невѣроятнымъ. Если и можно говорить о вліяніи чуждыхъ мифологій на Апокалипсисъ, то, думается, въ этомъ случаѣ путь, которымъ это вліяніе проникало, должно указывать, идя по слѣдамъ Gunkel'я, а не обвинять іудейскаго писателя въ сознательномъ пользованіи тѣми сагами, въ знаніи которыхъ онъ, весьма вѣроятно, былъ совершенно неповиненъ.

Съ этой точки зрѣнія должно отвергнуть также и гипотезу о заимствованіи Апокалиптикомъ при написаніи XII гл. Апокалипсиса чертъ изъ греческаго мифа о рожденіи Аполлона. Последнее открытіе сдѣлалъ Dieterich, и его предположеніе поддерживается нѣкоторыми учеными. Мифъ этотъ представляется въ такомъ видѣ. Великому дракону Писону было предсказано, что его умертвитъ сынъ Леты, которая была беременна отъ Зевса. Писонъ начинаетъ преслѣдовать Лету, которую Борей уноситъ къ Посейдону; послѣдній скрываетъ ее на островѣ Ортігіи, который и покрываетъ морскими волнами. По возвращеніи Писона, не отыскавшаго Лету, на Парнасъ, она родила на поднятомъ опять надъ волнами Посейдономъ островѣ Аполлона, который на четвертый день по своемъ рожденіи сплшитъ на Парнасъ и убиваетъ Писона ²⁾. По другой рецензій мифа, посимая Борею Лета не могла опуститься изъ-за бушующихъ водъ хаотическаго міра, приведенныхъ въ движеніе дракономъ. Но ей помогла земля, которая подняла пустынный Делосъ, куда и опустилась Лета. Указываютъ на то, что въ Милетѣ, Триполисѣ въ Каріи, Магнезій на Меандрѣ и въ Ефесѣ были въ ходу монеты съ изображеніемъ летящей Леты и, что въ Ефесѣ же, можетъ быть, стояла скульптура, изображающая Лету съ Аполлономъ и Артемидой на рукахъ, бѣгущую отъ дракона ³⁾.

Нельзя отрицать того, что черты сходства между Апк. XII и мифомъ о рожденіи Аполлона дѣйствительно существуютъ.

¹⁾ Напр., по поводу образа жены, болѣющей муками рожденія, *Völter* пишетъ (*Die Offenbarung Johannis*, S. 92): *Möglich wäre höchstens, dass dem Apokalyptiker dabei zugleich parsistische Ueberlieferungen von der Geburt des Zarathustra vorgeschwebt hätten.*

²⁾ *Dieterich*, *Abraxas*, S. 117—118.

³⁾ *Dieterich*, *Ibid.*, S. 121—122; ср. *Bousset*, *D. Offenbarung Joh.*, S. 352—353; *Völter*, *D. Off. Joh.*, S. 87—88.

Преслѣдованіе дракономъ беременной Леты, которая должна родить опаснаго для него ребенка, бѣгство Леты, сокрытіе ея въ уединенномъ мѣстѣ, помощъ Борей; наконецъ, во второй рецензій мифа попытка дракона воспрепятствовать Летѣ черезъ морскія волны опуститься: — все это находить въ разсказѣ Апокалиптики болѣе или менѣе ясныя параллели. Но и различія здѣсь не незначительны. Такъ, въ мифѣ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго восхищенію дитяти къ небу, борьбѣ Михаила съ дракономъ и низверженію послѣдняго на землю. Также, по Апокалипсису, жена преслѣдуется дракономъ послѣ рожденія, а по мифу, до рожденія младенца и под. ¹⁾.

Однако это сравненіе не главный еще мотивъ къ отрицанію гипотезы Dieterich'a: послѣдній опредѣляется основнымъ положеніемъ, изъ котораго исходитъ этотъ ученый, считающій что Апк. гл. XII написана эллинистическимъ христіаниномъ ²⁾, который и воспользовался для своего произведенія языческимъ мифомъ.

Глава эта, несомнѣнно, написана евреемъ. А чтобы писатель іудейской національности въ произведеніи, которое все проникнуто сознаниемъ высшаго происхожденія пророчествъ, сообщающихся въ немъ, употребилъ бы въ дѣло матеріи изъ греческой мифологій, — это крайне невѣроятно. Невѣроятно и вообще происхожденіе образа изъ мифологій грековъ, — даже въ томъ случаѣ, если предположить, что это былъ ходячій образъ, взятый изъ преданія. Это предположеніе вело бы къ утверженію, что греческій мифъ приблизительно въ послѣднемъ столѣтіи до Христа проникъ въ Палестину ³⁾. Но такое заимствование іудеями греческаго мифа нельзя допустить въ виду тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ встрѣтились іудейскій и греческій міръ. И вообще иногда подвергавшееся небольшому воздѣйствію греческой философіи іудейство всею душой ненавидѣло греческихъ боговъ и всегда было проникнуто высокимъ самосознаніемъ при видѣ превосходства своей религіи предъ греческимъ идолослуженіемъ ⁴⁾: — см. напр., Сивиллинныя книги. Ненавидитъ религію идолопоклонниковъ и нашъ христіанскій Апокалипсисъ. Поэтому и неубѣдительно совершенно

¹⁾ Ср. *Steinmetzer*, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi*, S. 167.

²⁾ *Dieterich*, *Abraxas*, S. 118.

³⁾ *Gunkel*, *Schöpfung u. Chaos*, S. 283—284.

⁴⁾ Ср. *Wendland*, *Hellenistisch-Römische Kultur*, S. 201—202.

ссылка Bousset'a, который, впрочем, раньше не был так снисходителен къ гипотезѣ Dieterich'a ¹⁾, на то, что заимствование одной религіей изъ другой принадлежитъ къ самымъ обычнымъ вещамъ и даже могло дѣлаться въ цѣляхъ пропаганды ²⁾. Свою точку зрѣнія на тотъ путь, какимъ могли бы дѣлаться эти заимствования, мы уже имѣли случай высказывать.

Наконецъ, тотъ же Bousset, такъ снисходительно относящійся теперь къ предположенію влияния греческаго мифа о рожденіи Аполлона ³⁾, привлекъ къ дѣлу и египетскій мифъ о рожденіи бога солнца Гора. Жена, мать дитяти, здѣсь—Гаторь-Изида; дитя Горъ, а драконъ Тифонъ. Изида изображается съ солнцемъ на головѣ. Преслѣдуемая послѣ смерти Озириса, убитаго Тифономъ, жена рождаетъ удивительнымъ образомъ дитя,—юнаго бога солнца; затѣмъ она бѣжитъ на челнокъ изъ папируса и спасается на сказочномъ плавающемъ островѣ Хеммисѣ. По другому варианту, только тамъ она и рождаетъ юнаго Гора ⁴⁾. Этотъ мифъ содержитъ не болѣе, а даже менѣе параллелей къ XII гл. Апокалипсиса, чѣмъ мифъ объ Аполлонѣ. Различіе между египетскимъ мифомъ и апокалипсическимъ описаніемъ—очень значительное. Въ первомъ нѣтъ восхищенія дитяти, Изида бѣжитъ не одна и не въ пустыню, но, наоборотъ, на мѣсто богатое водами, являющимися жизненной стихіей. Поэтому въ египетскомъ мифѣ и не могло быть ничего подобнаго испусканію дракономъ потока вслѣдъ за женою, равно какъ нѣтъ въ немъ и сцены параллельной борьбѣ дракона съ Михаиломъ и его ангелами, окончившейся низверженіемъ перваго съ неба; то же нужно сказать и относительно крыльевъ большого орла, данныхъ, по Апокалипсису, женѣ ⁵⁾. Правда, Bousset только предлагаетъ здѣсь сырой матеріалъ, признавая, что едва-ли возможно съ несомнѣнностью рѣшить вопросъ, откуда происходятъ образы, использованные въ Апк. XII гл. Весьма вѣроятно только то, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ мифомъ о богѣ солнца ⁶⁾.

¹⁾ Bousset, Der Antichrist, S. 171.

²⁾ Bousset, D. Offenbarung Joh., S. 353—354.

³⁾ Ibid., S. 354—355.

⁴⁾ Отраженіе въ Апк. XII мифа объ Аполлонѣ признаетъ и Wendland, Hellenistisch-Römische Kultur, S. 386. Anm. 5.

⁵⁾ Ср. Völter, D. Off. Joh., S. 90.

⁶⁾ Bousset, Die Off. Joh., S. 355. Съ Bousset'омъ соглашается во всемъ и O. Pfleiderer, Urchristentum, II, S. 307—311.

Такимъ образомъ, по различнымъ основаніямъ мы должны отвергнуть различные опыты религіозно-историческаго объясненія XII гл. Апокалипсиса. Никакихъ опредѣленныхъ мифологическихъ матерій, влияние которыхъ дѣйствительно было бы основаніе предполагать съ исторической и критической точки зрѣнія, мы не нашли. Есть въ XII главѣ такія черты, параллельныхъ которымъ не имѣетъ ни одна мифология: см. XII, 7—9. Если угодно при объясненіи происхожденія образовъ дать мѣсто преданію, то нѣтъ нужды идти далѣе іудейства. Образъ жены, какъ хотя-бы олицетворенія теократіи, понятенъ на почвѣ священной ветхозавѣтной письменности, равно какъ и образъ Михаила, сражающагося съ сатаной. Иное въ XII главѣ понятно, если имѣть въ виду, что писателемъ ея является христіанинъ. А мелкія черты для объясненія которыхъ мы не имѣемъ данныхъ, не должны смущать, потому что никто не имѣетъ права требовать совершенной ясности отъ образовъ апокалипсическаго произведенія, особенно такого, которое является не плодомъ рефлексіи, а записью дѣйствительныхъ визионерныхъ переживаній.

З в ѣ р ь .

Звѣрь, выходящій изъ бездны, впервые неожиданно появляется въ Апк. XI, 8. Затѣмъ о немъ подробно говорится въ XIII гл.; въ XVII гл. жена представляется сидящею на звѣрѣ багряномъ. По Gunkel'ю, гл. XI, XII, XIII и XVII представляютъ различныя преданія объ одномъ и томъ же чудовищѣ ¹⁾. Въ доказательствахъ мифологическаго характера образа звѣря и происхожденія его изъ Вавилона Gunkel не даетъ чего-либо новаго. Чудовище описывается выходящимъ изъ бездны. Между тѣмъ ἀβύσσος — бездна=אֵימֵן, а это слово является еврейскимъ обозначеніемъ хаоса,—по-вавилонски Tiamat. אֵימֵן иногда замѣняется словомъ אֵי, какъ въ Апокалипсисѣ ἀβύσσος замѣняется θάλασσα—XIII, 1. Звѣрь имѣетъ семь головъ; Левіаѳанъ также является многоголовымъ; и вавилонское преданіе знаетъ мифическаго семиголоватаго великаго змѣя. Второй звѣрь XIII главы соответствуетъ бегмоту ветхозавѣтной письменности и вавилонскому Kingu и т. и. т. д. ²⁾.

¹⁾ Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 336—337.

²⁾ Ibid., S. 360—363. Ср. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung d. N. T., S. 99.

Главная неправильность всѣхъ этихъ утверждений состоитъ въ отождествленіи дракона XII гл. со звѣремъ гл. XIII. Gunkel говоритъ, что они—двойники, и только редакторъ хочетъ представить звѣря орудіемъ дракона. Но для такого мнѣнія нѣтъ никакихъ основаній, а то, которое приводится этимъ ученымъ, по своей крайней субъективности едва ли заслуживаетъ опроверженія. Звѣрю, описываемому въ XIII гл., даетъ драконъ «силу свою и престолъ свой и великую власть». Назначеніемъ его является «вести войну со святыми и побѣдить ихъ». Такимъ образомъ звѣрь является орудіемъ дракона. Все это и удивляетъ Gunkel'я. Если звѣрь ничего другого не дѣлаетъ, кромѣ того, что ранѣе дѣлалъ драконъ, то спрашивается: къ чему этому послѣднему теперь понадобился еще союзникъ? Если на этотъ вопросъ нельзя дать удовлетворительнаго отвѣта, то и связь двухъ главъ должно признать фиктивной и необходимо смотрѣть на нихъ, какъ на варианты въ описаніи одного и того же предмета ¹⁾.

Въ этой аргументаціи ясно сказалась та крайняя односторонность, которая можетъ слишкомъ далеко завести изслѣдователя новозавѣтныхъ памятниковъ съ религиозно-исторической точки зрѣнія,—противъ этой односторонности предостерегаетъ между прочимъ и Prof. Baldensperger. Религиозно-историческое изслѣдованіе можетъ завести такъ далеко, что въ великомъ потоцѣ преданія погибнетъ индивидуальный іудейскій или христіанскій смыслъ извѣстнаго отрывка ²⁾. Вотъ это-то и случилось при объясненіи Prof. Gunkel'емъ образа звѣря. Онъ, какъ будто, не можетъ совмѣстить іудейскаго, а затѣмъ и христіанскаго представленія о драконѣ, который есть дьяволъ и сатана, и о звѣрѣ, который уже есть символъ міровой власти. Согласно съ этимъ, если дьяволъ преслѣдуетъ святыхъ, то является необходимымъ и земной представитель этого сверхчувственного существа въ качествѣ осуществителя его намѣреній. Такимъ образомъ, несомнѣнно, что XIII гл., гдѣ описывается звѣрь, представляетъ шагъ впередъ въ развитіи апокалипсическаго созерцанія, и Gunkel съ религиозно-исторической точки зрѣнія не имѣетъ права считать XII и XIII главы вариантами въ описаніи одного и того-же предмета; при томъ же религиозно-историческій методъ изслѣдова-

¹⁾ Gunkel, *ibid.*, S. 338—339.

²⁾ Baldensperger, *Selbstbewusstsein Jesu*, I, S. 196 Anm. 1.

нія и совершенно некомпетентенъ въ рѣшеніи вопросовъ, которые подлежатъ исключительно литературной критикѣ.

Итакъ драконъ и звѣрь—совершенно различные образы. Теперь спрашивается: откуда происходятъ черты, какими описывается звѣрь въ Апокалипсисѣ? Намъ кажется, что это описаніе по большей части можно свести къ описанію четырехъ звѣрей въ кн. пр. Даниила. Самъ Gunkel признаетъ, что происхожденіе нѣкоторыхъ чертъ,—напр., подобіе барсу и медвѣдю, также десять роговъ,—мы не можемъ прослѣдить далѣе Даниила ¹⁾. Число головъ объясняется, если не соединеніемъ въ одномъ звѣрѣ всѣхъ головъ, принадлежащихъ четыремъ звѣрямъ Даниила, то особымъ счисленіемъ міровыхъ монархій, какое было въ умѣ Апокалиптика,—это зависитъ собственно отъ интерпретаціи. XVII глава объясняется уже поступательнымъ движеніемъ мысли писателя впередъ и соотвѣтственнымъ развитіемъ апокалипсической драмы,—о чемъ говорить подробно здѣсь не мѣсто.

Словомъ, все въ описаніи апокалипсическихъ звѣрей можетъ быть объяснено свободной композиціей автора на основѣ книги пр. Даниила и собственныхъ его представленій о смыслѣ фактовъ міровой исторіи.

Но здѣсь пужно считаться съ тѣмъ возраженіемъ, что христіанскій Апокалиптикъ можетъ находиться въ зависимости отъ кн. пр. Даниила, по самое изображеніе у Даниила—глава VII—стоитъ въ связи съ вавилонскимъ мѣомъ о хаосѣ—Тіаматъ. Последнее ясно и утверждаетъ Gunkel ²⁾. Однако, доказать это положеніе не представляется возможнымъ. Дѣло въ томъ, что у Даниила выводятся четыре звѣря, вавилонское же преданіе знаетъ одно чудовище хаоса. Самое описаніе звѣрей въ Дан. VII нельзя вывести изъ вавилонскаго мѣоа; въ частности это должно сказать о десяти рогахъ четвертаго звѣря, такъ-какъ нѣтъ еще никакихъ данныхъ утверждать, что Тіаматъ изображалась многоголовой или со многими рогами ³⁾. И въ концѣ концовъ оказывается, что звѣри Даниила и Тіаматъ вавилонскаго эпоса не имѣютъ положительно ничего общаго, не исключая и имени. Такимъ образомъ и съ этой

¹⁾ Gunkel, *Schöpfung u. Chaos*, S. 361.

²⁾ *Ibid.*, S. 328—329, cp. S. 361.

³⁾ Cp. *Steinmetzer*, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi*, 136

стороны нельзя не согласиться, что описание звѣря въ Апокалипсисѣ св. Іоанна не имѣетъ никакой очевидной связи съ вавилонскимъ чудовищемъ хаоса. Мы можемъ принять лишь одно: многоголовыя изображенія извѣстны изъ Вавилона ¹⁾, но они, повидимому, не стоятъ ни въ какой связи съ Тіамать. Этотъ фактъ, можетъ быть, бросаетъ свѣтъ на символику Апокалипсиса, но только на символику.

Особое мѣсто занимаетъ въ Апокалипсисѣ фигура второго звѣря, о которой намъ придется еще говорить впоследствии. Было бы очень странно видѣть здѣсь параллель бегемоту, каковую склоненъ признать Gunkel ²⁾, и вообще въ описаніи второго звѣря трудно отыскать что-либо мифическое. Самъ Gunkel соглашается, что XIII, 13—18 не имѣютъ въ вавилонскомъ эпосѣ никакихъ параллелей, и считаетъ только «вѣроятнѣйшимъ», что въ основаніи этого отрывка лежатъ мифическія черты ³⁾.

Наконецъ, по поводу названія жены XVII, 1 великою блудницей Gunkel напоминаетъ, что въ вавилонской мифологіи Тіамать избрала себѣ супругомъ своего же сына Кингу ⁴⁾. Сопоставленіе совершенно излишнее и крайне мелочное. Упомянутое названіе болѣе понятно въ данномъ случаѣ съ точки зрѣнія еврейскихъ понятій, чѣмъ изъ сравненія съ мифами, ибо въ В. Завѣтѣ отступленіе отъ Бога очень часто описывается подъ образомъ блуда.

Этимъ мы и заканчиваемъ изслѣдованіе вопроса объ опытахъ изясненія Апокалипсиса съ религіозно-исторической точки зрѣнія. Мы обзрѣли все важнѣйшее и не считаемъ нужнымъ останавливаться еще на другихъ мѣстахъ, для которыхъ указываютъ параллели изъ мифологіи. И изъ просмотра уже видно, какой въ этой области существуетъ субъективизмъ, и какъ затрудняется точное изслѣдованіе въ виду того, что существуютъ главнымъ образомъ только аналогіи, а не доказательства. Въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи религіозно-историческая гипотеза совершенно устраняется нами съ поля зрѣнія.

¹⁾ Ibid., S. 165—166.

²⁾ Gunkel, S. 350.

³⁾ Ibid., S. 366.

⁴⁾ Ibid., S. 366.

II. Каноническій Апокалипсисъ и іудейская псевдэпиграфическая апокалиптика.

Въ настоящее время вошло въ обычай ставить Апокалипсисъ св. Іоанна въ одинъ рядъ съ произведеніями іудейской апокалипсической литературы. Такая классификація имѣетъ своимъ принципомъ не мысль о существенныхъ признакахъ предметовъ, а только ихъ внѣшнюю литературную форму. Но большая часть представителей современной библейской критики не захочетъ съ этимъ согласиться, почему мы и ставимъ теперь своею задачей показать идейное различіе христіанской книги откровенія и іудейскихъ псевдэпиграфовъ.

Отожествленіе Апокалипсиса и апокалиптики имѣетъ даже болѣе глубокія основанія. Оно исходитъ изъ общей тенденціи видѣть въ христіанствѣ не что-то абсолютно новое, а просто заключеніе процесса развитія іудейства, при чемъ, — предполагается, — апокалиптика отражаетъ одну изъ интереснѣйшихъ переходныхъ ступеней этого развитія. Если дѣйствительно мы посмотримъ на позднѣйшее іудейство, то и въ самомъ дѣлѣ увидимъ тамъ нѣчто новое — не только въ области ученія, но и въ области религіозныхъ установленій, — имѣемъ въ виду прежде всего синагогальное богослуженіе. Уже это одно даетъ свидѣтельство о наклонности іудейства къ одухотворенію и къ разрыву тѣхъ границъ, въ которыя были заключены проявленія еврейскаго благочестія. Главная цѣль синагоги была — обученіе народа закону, при чемъ культовый элементъ совершенно отступалъ на задній планъ ¹⁾. Затѣмъ и руководителями народа въ религіозной жизни въ связи съ развитіемъ синагогальнаго богослуженія стали не священники, представители ветхозавѣтнаго культа, а книжники. Указываютъ даже и прямо

¹⁾ См. Bousset, Die Religion des Judentums, S² 201—202.

на возраженія противъ храмоваго богослуженія ¹⁾, но тѣмъ не менѣ этимъ указаніямъ нельзя придавать большого значенія, поскольку уваженіе къ храму и культу твердо стояло, какъ членъ вѣры, и съ храмомъ у евреевъ были связаны представленія объ ихъ національномъ единствѣ.

Обращаетъ на себя вниманіе также и фактъ развитія іудейской миссиі въ языческомъ мірѣ; при этомъ говорятъ о снисходительности іудейства, широко открывавшаго двери синагоги язычникамъ ²⁾.

Все это указываетъ на то, что іудейство переросло уже старыя формы своей національной и связанной съ опредѣленнымъ мѣстомъ религіи, и предъ нимъ открывался путь универсализма. Въ противномъ же случаѣ ему угрожало просто омертвѣніе, что и случилось послѣ окончательнаго разрушенія Иерусалима при Адрианѣ. Но новый духъ, проникавшій въ іудейство послѣ плѣна, не былъ достаточно силенъ для того, чтобы искоренить специфически—іудейскій партикуляризмъ и презрѣніе къ другимъ народамъ. Такъ, что касается миссиі, то іудеи отличались здѣсь съ одной стороны терпимостію, но съ другой національный характеръ ихъ религіи былъ все-таки настолько силенъ, что затруднялъ успѣхъ пропаганды. Служители Изиды, Сераписа, Митры и др. боговъ могъ въ то же время оставаться грекомъ или римляниномъ, но кто принималъ іудейскую религію, тотъ дѣлался іудеемъ. Іудейскія общины діаспоры были чѣмъ-то среднимъ между колоніей иностранцевъ и религиозной общиной, такъ-что даже представляются взаимнозамѣнимыми названія συναγωγή и ἕθνος Ἰουδαίων ³⁾. Словомъ, іудейская религія и въ настоящій періодъ была тѣсно связана съ національностью—какъ въ Палестинѣ, такъ и въ діаспорѣ. Вообще повсюду замѣтно колебаніе между религиознымъ и національнымъ пониманіемъ синагоги ⁴⁾.

Двойственность замѣтна въ религіи іудеевъ этого періода и въ другой области. Въ ней наблюдается наклонность къ одухотворенію и къ разрыву стѣснительныхъ для религиозной жизни путей, но удерживается и старая связь религіи съ правомъ, между тѣмъ какъ жизнь переросла уже это право. Пра-

вовой характеръ религіи возлагалъ на вѣрующихъ ненужное бремя, поскольку многія правовыя предписанія закона сдѣлались едва исполнимыми въ виду развитія жизни. Кромѣ того, этимъ обусловливалась религиозная поверхность, выражавшаяся во внѣшнемъ только отношеніи къ религіи, а также склонность къ казуистикѣ ¹⁾. Все же рѣшительный разрывъ со старымъ здѣсь не могъ совершиться естественнымъ путемъ, поскольку евреи не могли просто оставить законъ Моисея, основанный на божественномъ авторитетѣ.

Если мы обратимся, далѣе, къ разсмотрѣнію собственно іудейской апокалиптики, то и тамъ замѣтимъ ту же двойственность, указывающую на періодъ развитія, броженія. На почву, на которой выросла этого рода литература, а также на тотъ кругъ, среди котораго она появилась, существуютъ различныя взгляды. Что касается послѣдняго вопроса, то намъ кажется, что іудейская апокалиптика произошла не изъ широкихъ круговъ ортодоксальнаго іудейства, потому что это послѣднее, насколько оно намъ извѣстно, было гораздо прозаичнѣе и никогда не доразвилось до постановки такихъ проблемъ, которыя мучатъ автора, напр., 4 (3) кн. Ездры. Представленіе дѣла, согласно которому «іудейская апокалиптика отражаетъ въ себѣ общія воззрѣнія ортодоксальнаго іудейства, а не отдѣльныхъ его партій»; мнѣніе, что создателями ея были іудейскіе книжники, посвящавшіе свое время разработкѣ не только галахи, но и агады ²⁾,—это мнѣніе достаточно опровергается характеромъ апокалиптической литературы, несоответствующимъ раввинистически-номистической безжизненной сухости. «Апокалиптическая продуктивность была обязана болѣзненному влеченію массъ, томившихся духовнымъ голодомъ» ³⁾. И это подтверждается тѣмъ, что, не смотря на сильный временами номистическій колоритъ ⁴⁾, апокалиптика не усюкан-

¹⁾ Ibid., S. 150 ff.

²⁾ Такъ, проф. прот. А. В. Смирновъ, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 190.

³⁾ Проф. Н. Н. Глубоковскій, Благовѣстіе св. Апостола Павла по его происхожденію и существу, кн. I (Спб. 1905), стр. 828; ср. стр. 832: „Они (апокалиптическія паренія) не подчинялись раввинской муштровкѣ и съ этой стороны были даже протестомъ для мертвящаго воздѣйствія іудейской схоластики“.

⁴⁾ См. напр., Апк. Варуха XXXII, 15. XIV,—у Charles'a, The Apk. of Baruch, p. 58. 121. 24—28. У Kautzsch'a, S. 423—441. 417.

¹⁾ Ibid. S. 129—130.

²⁾ Ibid. S. 92; Wendland, Hellenistisch-Römische Kultur, S. 203—209.

³⁾ Ibid., S. 91.

⁴⁾ См. ibid., S. 99—110.

вается на законъ, по склонна ставить новыя и новыя проблемы. И дѣлаетъ это она иногда такъ, что читателю становится замѣтнымъ, какъ номистическая почва ускользаетъ изъ-подъ ногъ писателя, и онъ чуть-чуть не доходитъ до религіозныхъ сомнѣній. Кромѣ того, замѣчательнъ фактъ, что фарисейское іудейство отвергло апокалипсическую литературу ¹⁾, лишивъ ее всякаго значенія для іудейства ²⁾.

Точно такъ же несправедливо и утверженіе, что апокалиптика—народная литература, происходящая изъ необразованнаго слоя общества, что, будто, подтверждается и стилемъ этого рода произведеній, недисциплинированностью мысли, избыткомъ фантазіи и недостаткомъ критики, пристрастіемъ къ различнымъ баснямъ и легендамъ, а затѣмъ и соединеніемъ представлений и мыслей различнаго происхожденія ³⁾. Противъ такого мнѣнія можно возразить, что едва ли въ сознаніи широкихъ слоевъ народа мессіанскія и эсхатологическія идеи существовали въ той формѣ, въ какой онѣ отразились въ псевдэпиграфахъ. На основаніи имѣющихся данныхъ вѣроятнѣе будетъ думать, что мессіанскія чаянія въ народѣ сводились просто къ ожиданію земнаго царя Мессіи. Если правильна довольно обычная теперь датировка извѣстныхъ намъ апокалипсическихъ писаній, согласно которой основная часть книги Еноха должна быть считаема однимъ изъ раннѣйшихъ произведеній, а апокалипсисы Ездры и Варуха должны быть отнесены ко времени императоровъ изъ династіи Флавіевъ ⁴⁾,

¹⁾ Фактъ этотъ отрицаетъ прот. А. В. Смирновъ, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 189.

²⁾ См. у проф. Н. Н. Глубоковскаго, цит. соч., стр. 832—834; также W. O. E. Oesterley, The Religion and Worship of the Synagogue, 1907, p. 41—42. Послѣдній, однако, рѣшительно признаетъ значеніе псевдэпиграфовъ для представленія историческаго положенія и развитія раввинистическаго іуданзма, а также отношеній къ послѣднему христіанства (p. 42—43).

³⁾ Bousset, Die jüdische Apokalyptik, S. 9.

⁴⁾ Главнѣйшія мнѣнія о происхожденіи іудейскихъ апокалипсисовъ таковы. Hilgenfeld склоненъ отнести основную часть книги Еноха приблизительно къ началу послѣдняго дохристіанскаго столѣтія или нѣсколько ранѣе (Die jüdische Apokalyptik, S. 126). Притчи въ кн. Еноха онъ считаетъ христіанскимъ произведеніемъ (ibid., S. 173—175, 177, 179, 180—184. Ср. S. 156—158, 164). Beer принимаетъ гипотезу многосоставности произведенія. По его мнѣнію, гл. 92, 93, 1—14, 91, 12—17 могли произойти до 167 г. до Р. X. Гл. 85—90 можно отнести ко времени Іоанна Гиркана. Гл. 91, 1—11, 94—105 можно бы отнести къ царствова-

то мы можемъ усмотрѣть здѣсь даже развитіе и постепенное утонченіе духовной организаціи, что ясно изъ постановки вопросовъ,—напр., вопроса о злѣ. Кромѣ того и соединеніе въ

нію Александра Іаннея (см. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, S. 230—231). Baldensperger помѣщаетъ основную часть во время послѣднихъ Асмонеевъ (Das Selbstbewusstsein Jesu I, S. 15), а проф. о. А. В. Смирновъ полагаетъ, что вся кн. Еноха написана въ послѣдніе годы правленія Іуды Маккавея, т.-е. около 162 или 161 г. до Р. X. (Книга Еноха, стр. 166). По мнѣнію Stanton'a, видѣніе 70 пастырей въ кн. Еноха написано въ царствованіе Іоанна Гиркана; седмичный апокалипсисъ произошелъ при Антиохѣ Епифанѣ; притчи же Еноха или христіанское произведеніе или произошли подъ христіанскимъ вліяніемъ (The Jewish and the Christian Messiah, p. 55, 57, 63). Deane распределяетъ книгу Еноха между четырьмя авторами: 1) гл. I—XXXVI, LXXII—CV произошли въ послѣдней трети II вѣка до Р. X.; 2) притчи Еноха—гл. XXXVII—LXXI написаны скоро послѣ первой части и 3) Ноевыя фрагменты—гл. LIV, 7—LV, 2, LXV—LXIX; CVI—CVII произошли позднѣе притчъ, а 4) гл. CVIII еще позднѣе (Pseudepigrapha, p. 78—82). L. Prager приписываетъ притчамъ христіанское происхожденіе (Die Offenbarung Johannis B. II, S. 492). Charles (The Book of Enoch) рѣшительно утверждаетъ многосоставность кн. Еноха. По его мнѣнію, гл. I—XXXVI написаны около 170 г. до Р. X. (p. 25—26, 56). Притчи нужно отнести къ 94—79 г. до Р. X. (p. 108). Гл. LXXXIII—XC принадлежатъ 166—161 г. до Р. X. (p. 26). Наконецъ, гл. XCI—CIV написаны между 104—95 г. до Р. X. (p. 264). Всѣ эти отдѣлы кн. Еноха содержатъ, по мнѣнію Charles'a, множество интерполцій. Апокалипсисъ (4 или 3 книгу) Ездры относятъ ко времени Домиціана: Thomson (Books which influenced our Lord and his Apostles, p. 457—458), Gunkel (у Kautzsch, op. cit., S. 352), Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 245—248), который, однако, сомнѣвается чтобы видѣніе орла и гл. III—X составляли первоначально единое произведеніе. Baldensperger согласенъ отнести апокалипсисъ Ездры къ первымъ годамъ Траяна (op. cit., S. 49—52), а Hilgenfeld датируетъ даже правленіемъ Ирода (Die jüd. Apokalyptik, S. 195); а затѣмъ и Faye относятъ его къ 31 г. до Р. X. (p. 43—45), выдѣляя изъ настоящаго состава видѣніе орла, написанное при Флавіяхъ (p. 19), и человѣка, написанное въ послѣднее время Римской республики (p. 23—24). Отнесеніе книги къ царствованію Домиціана вѣроятнѣе всего. Что касается апокалипсиса Варуха, то вопросъ ставится о первенствѣ его или 3 (4) Ездры. Deane (Pseudepigrapha, p. 137) и Gunkel (у Kautzsch'a, S. 351—352) стоятъ за приоритетъ апокалипсиса Ездры, а Ryssel (ibid., S. 406) за приоритетъ Варуха. Wellhausen также приписываетъ первенство апокалипсису Варуха (Skizzen u. Vorarbeiten, VI, S. 248—249), равно какъ и Schürer склоняется къ тому же мнѣнію (Geschichte d. jüd. Volkes, B. III, S. 310), которое представляется болѣе вѣроятнымъ. Можно еще отмѣтить, что Thomson относитъ апокалипсисъ Варуха къ 59 г. до Р. X., полагая, что въ немъ говорится о взятіи іерусалима Помпеемъ въ 63 г. до Р. X. (Books which influenced our Lord, p. 420—421). Charles (The Apocalypse of Baruch) признаетъ крайнюю сложность композиціи апо-

апокалиптикъ представлений и мыслей различнаго происхождения скорѣе можетъ вести къ отрицанію тезиса о происхожденіи этой литературы изъ широкихъ слоевъ народа.

Также нѣтъ оснований принимать и есеевское происхождение апокалиптики, что старался одно время доказать Hilgenfeld, а затѣмъ Thomson¹⁾. Hilgenfeld указываетъ прежде всего на тотъ фактъ, что воздержаніе въ апокалипсическихъ произведеніяхъ считается средствомъ для получения откровеній изъ иного міра. Точно также и Филонъ считалъ для познанія истины необходимымъ возвышеніе духа надъ различными плотскими вожделѣніями. Въ связь съ этими идеями Hilgenfeld ставитъ и воздержаніе есеевъ. А что дѣло обстоитъ такимъ образомъ, это видно изъ того, что въ первыхъ свидѣтельствахъ объ есееяхъ они именно и выступаютъ въ качествѣ пророковъ. Такъ, при Аристовулѣ I (106 до Р. X.) есеей Иуда предсказалъ умерщвленіе этимъ царемъ его брата Антигона. Мальчику Ироду есеей Мацаимъ (Μαζαϊμος) предсказалъ его будущее возвышеніе. Наконецъ, при Архелавѣ есеей Симонъ выступаетъ въ качествѣ снотолкователя. По всѣмъ этимъ основаніямъ въ древнихъ есееяхъ можно признать апокалипсическую школу. А такая ихъ роль, согласно взгляду на условія пророческаго озаренія, предполагаетъ какъ аскетическій образъ жизни, такъ и особность ихъ поселеній. Характеръ пророческой школы, приписываемый Hilgenfeld'омъ есеевскому союзу, предполагаетъ также существованіе у сектантовъ эсхатологическихъ ученій²⁾.

калипсиса Варуха. Stanton удостоверяетъ органическое единство 4 Езд. и апокалипсиса Варуха (р. 65, ср. *Burkitt, Jewish and Christian Apocalypses*, p. 41). По *Faye*, видѣніе дѣла не принадлежитъ къ остальному составу книги (*Les apocalypses juives*, p. 25). Assumptio Mosis произошло, по мнѣнію *Clemen'a* (у *Kautzsch'a*, S. 313), или вскорѣ послѣ 6 г. по Р. X., или скоро послѣ 4 г. до Р. X., по *Charles'y*,—между 7 и 30 г. по Р. X. (*The Assumption of Mosis*, p. LVII—LVIII; ср. *Deane, Pseudepigrapha*, p. 105—107) по *Stanton'y*, послѣ 4 г. до Р. X. (р. 77); по *Faye*, около 4 г. нашей эры (р. 70. 73—74); по *Thomson'y* (*Books which influenced our Lord*, p. 449—450) и *Burkitt'y* (*Jewish and Christian Apocalypses*, p. 37 not 5), ок. 6 г. по Р. X. Славянская книга Еноха считается обыкновенно александрийскимъ произведеніемъ (*Charles, Critical history of the Doctrine of a future Life*, p. 251; *Burkitt*, op. cit. p. 75) и относится къ I вѣку нашей эры (*Harnack, Chronologie I*, S. 564).

¹⁾ *Thomson, Books which influenced our Lord*, p. 12. 97.

²⁾ *Hilgenfeld, Die judische Apokalyptik*, S. 253—258; *Thomson*, op. cit. p. 93—94.

Кромѣ того, еще уклоненіе есеевъ отъ храмоваго богослуженія и ограниченіе отправленій культа омовеніями, общими обѣдами и молитвами Hilgenfeld ставитъ въ связь съ тѣмъ, что и пророки—одни усваивали себѣ священническія обязанности, а другіе часто ополчались противъ виѣшности въ религіи; и въ апокалипсической литературѣ замѣчается полемика противъ культа второго храма¹⁾. Наконецъ, еще развитая ангеология апокалиптики своить въ связи съ клятвою хранить имена ангеловъ, которую давалъ всякій вновь вступающій въ общину, а признаніе одушевленности свѣтилъ объясняетъ почитаніе сектантами солнца²⁾.

Hilgenfeld не правъ уже по одному тому, что есеевство онъ считаетъ апокалипсической школой на основаніи только голыхъ указаній о пророческихъ выступленіяхъ нѣкоторыхъ древнихъ его представителей. Между тѣмъ задачей апокалиптики и принципомъ ея развитія, конечно, никто не считаетъ стремленіе предсказывать будущее. Мессіанскія и эсхатологическія чаянія—вотъ что побуждало писать авторовъ этихъ произведеній. Но это существенное содержаніе апокалиптики не находитъ ничего параллельнаго въ воззрѣніяхъ есеевъ, насколько мы знаемъ о нихъ изъ сообщеній Филона и Иосифа Флавія. Уже на основаніи одного этого можно отрицать положеніе, что апокалиптика вышла изъ есеевскихъ круговъ. Кромѣ того, еще несомнѣнно, что, если бы извѣстныя апокалипсическія произведенія принадлежали, такъ сказать, къ канону есеевъ³⁾, что утверждаетъ Hilgenfeld, то, вѣроятно, въ нихъ было бы ясно выражено ученіе сектантовъ. Но на самомъ дѣлѣ, мы не замѣчаемъ здѣсь даже рѣшительной проповѣди особаго воздержанія. Вообще, по замѣчанію одного изслѣдователя, съ тѣмъ методомъ, съ которымъ Hilgenfeld нашелъ въ есеевствѣ апокалиптическую школу, «есеевскія воззрѣнія можно отыскать даже въ Талмудѣ»⁴⁾.

Но если апокалиптика вышла не изъ широкихъ ортодоксальныхъ круговъ, равно какъ и не изъ сектантскихъ,

¹⁾ *Hilgenfeld, Die judische Apokalyptik*, S. 270—272.

²⁾ *Ibid.*, S. 272—273.

³⁾ По мнѣнію *Wellhausen'a*, есеевская литература, можетъ быть, въ немалой мѣрѣ получена нами въ псевдэпиграфахъ (*Israelitische u. jüdische Geschichte*, S. 307).

⁴⁾ *Смирновъ о. А. В.*, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 185.

то спрашивается, откуда же мы должны вести ее происхождение?

Въ виду особаго характера этой литературы, который не изобличаетъ въ ея представителяхъ членовъ руководящихъ партий, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ виду того, что религиозное міровоззрѣніе ея довольно корректное съ ортодоксальной точки зрѣнія ¹⁾; необходимо признать, что апокалиптика вышла изъ среды мистиковъ, которая представляла особое направленіе въ религиозной жизни тогдашняго іудейства. Въ отношеніи къ событіямъ общественной и политической жизни они занимали положеніе пассивное. «Они были прилежными посѣтителями синагогальныхъ собраний, серьезно мыслящимъ зерномъ этихъ собраний,—но масса синагогальной публики не принадлежала къ ихъ числу. Хотя они имѣли много общихъ чертъ съ фарисеями и книжниками и сами были свѣдущими въ Писаніи,—при всемъ томъ на нихъ нельзя смотрѣть, какъ на отрасль этихъ партий. Они были «кроткими земли», небольшимъ тѣснымъ кружкомъ, который изъ мрачной дѣйствительности охотно бѣжалъ въ дивный мессіанскій міръ. Своей міроотреченной сущностью и своимъ фантастическимъ идеализмомъ они отличались не только отъ революціоннаго зилотизма, но и отъ всѣхъ реально-политическихъ тенденцій, какъ онѣ представлялись то въ большей, то въ меньшей мѣрѣ также фарисеями и книжниками» ²⁾. Фактъ отсутствія историческихъ свидѣтельствъ о существованіи такой партіи не долженъ смущать насъ, такъ какъ это и не была партія въ полномъ смыслѣ слова и, во всякомъ случаѣ, она не играла никакой замѣтной роли въ политической жизни,—роли, которая могла бы обратить на нее вниманіе историка того времени. Baldensperger обращаетъ вниманіе на тотъ фактъ, что древніе историки не говорятъ ничего или почти ничего и объ Иисусѣ Христѣ ³⁾.

Послѣ рѣшенія вопроса объ общественномъ кругѣ, изъ котораго возникла іудейская апокалиптика, остается еще вто-

¹⁾ По справедливому сужденію *H. I. Holtzmann'a* (Lehrbuch d. neutest. Theologie I, S. 47), объ отношеніи апокалипсическаго міра мыслей къ народному благочестію трудно высказаться опредѣленно. Однако они не покрываютъ другъ друга. Апокалиптика окружена тайной и рассчитана на особо квалифицированное пониманіе.

²⁾ *Baldensperger*, Selbstbewusstsein Jesu I, S. 203—205.

³⁾ *Ibid.* S. 206.

рой вопросъ, рѣшеніе котораго является важнымъ для дальнѣйшаго хода нашего изслѣдованія:—именно, о руководящемъ началѣ апокалипсическаго писательства. Онъ очень просто рѣшается, или скорѣе устраняется совсѣмъ, если говорятъ, что апокалиптика представляетъ въ іудействѣ нѣчто новое, не только не выросшее изъ мессіанскихъ надеждъ, но даже стоящее съ ними въ антагонизмѣ, который разрѣшается только примиреніемъ двухъ рядовъ идей чрезъ допущеніе промежуточнаго царства, гдѣ главная роль отводится Мессіи. При такой точкѣ зрѣнія апокалиптика объявляется заимствованіемъ извнѣ ¹⁾. Между тѣмъ ранѣе мы уже показали, что тѣ элементы въ религиозномъ сознаніи іудейства, которые въ послѣдній періодъ заняли главное мѣсто, не могутъ считаться и не считаются простыми заимствованіями изъ чуждыхъ религій, но вполне понятны въ томъ случаѣ, если ихъ считаютъ обусловленными внутреннимъ развитіемъ іудейства подъ вліяніемъ и содѣйствіемъ различныхъ обстоятельствъ его внѣшней жизни. И эти, въ нѣкоторомъ родѣ, новыя идеи эсхатологическаго характера и составляютъ, вмѣстѣ съ идеею мессіанскою, главный предметъ апокалиптики. Не можемъ же мы считать таковымъ ангелологію, демонологію или космологическія изслѣдованія, гдѣ, конечно, болѣе всего сказалось внѣшнее вліяніе!

Не затрогиваютъ,—думается,—существа дѣла и въ томъ случаѣ, если говорятъ, что апокалиптика есть разрѣшеніе противорѣчія между исторіей и сознаніемъ іудейства ²⁾, или утверждаютъ, что іудейская эсхатологія происходитъ изъ неисполнишагося пророчества ³⁾, или выводятъ изъ неисполнишагося пророчества апокалиптику только, какъ опредѣленный родъ литературы ⁴⁾, или, наконецъ, видятъ поводъ къ апокалипсическому писательству въ противорѣчій между обѣщаніями Божіими и состояніемъ избраннаго народа, а также и въ пессимизмѣ ⁵⁾. Во всѣхъ трехъ случаяхъ высказывается въ сущности одна и та же мысль, которая, если мы не ошибаемся, должна имѣть тотъ смыслъ, что эсхатологія, бывшая

¹⁾ *Bousset*, Die jüdische Apokalyptik, S. 37—3

²⁾ *Hilgenfeld*, Die jüdische Apokalyptik, S. 12.

³⁾ *Wellhausen*, Skizzen u. Vorarbeiten VI, S. 226—230.

⁴⁾ *Charles*, Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 106. 163.

⁵⁾ *Schürer*, Geschichte d. jüdisch. Volkes III, S. 261.

одним изъ предметовъ апокалиптической литературы, являлась для сознания іудеевъ какъ бы компенсаціей за тѣ блага, которыя были обѣщаны пророками и въ полученіи которыхъ іудеи теперь отчаялись. Но представлять въ такомъ видѣ причину происхожденія эсхатологическихъ представлений едва ли возможно, такъ какъ извѣстно, что іудеи вовсе не отчаялись въ исполненіи буквально понимаемыхъ пророческихъ обѣтованій и до послѣднихъ минутъ своего политическаго существованія были увѣрены во вмѣшательствѣ Божіемъ въ свою судьбу.

Намъ кажется, что апокалиптика дѣйствительно является новообразованіемъ въ іудействѣ и совершенно отражаетъ собою ту переходную ступень, тотъ процессъ броженія, который необходимо предположить для религіозной жизни евреевъ этого періода. Іудаизмъ остался іуданзмомъ, т. е. національною религіей со всѣмъ ея партикуляризмомъ, исключительностью и казуистикою, развившеюся въ виду необходимости вставить ушедшую впередъ жизнь въ старыя рамки. Но, съ другой стороны, обнаруживались и симптомы, показывавшіе, что іудейство перерастаетъ само себя, получая сильную наклонность къ универсализму и не имѣя все-таки возможности сдѣлаться универсальною религіей безъ коренной ломки, которая отъ стараго іудейства не оставила бы камня на камнѣ.

Эти двѣ противоположныя тенденціи—вылиться въ новыя формы и въ то же время удержать старое—имѣютъ свое отраженіе и въ области вѣроученія. Здѣсь, съ одной стороны, была удержана мессіанская идея, въ которой сконцентрировалась всѣ національныя чаянія евреевъ, а съ другой стороны выдвинулись на самое видное мѣсто и догматы о потустороннемъ возмездіи и воскресеніи мертвыхъ ¹⁾,—два ряда идей, изъ которыхъ каждый въ той постановкѣ, какая дана была ему іудействомъ, долженъ былъ развиваться на счетъ другого. Можно даже принять и тотъ тезисъ, что, хотя мессіанская идея никогда не умирала среди евреевъ, тѣмъ не менѣе былъ періодъ, когда она поблѣднѣла въ ихъ созна-

¹⁾ Prof. C. Burkitt вполне правъ, когда объ апокалипсисахъ прямо утверждаетъ, что ихъ доктрина есть доктрина о послѣднемъ судѣ (Jewish and Christian Apocalypses, p. 2).

ніи ¹⁾,—самый тяжелый и интересный для науки періодъ въ развитіи народа, но, къ сожалѣнію, не освѣщенный для насъ источниками. Намъ извѣстно только, что въ неканоническихъ книгахъ В. Завѣта мессіанская идея отразилась довольно слабо ²⁾. Вотъ эту-то двойственность въ религіозномъ сознаніи іудейства и отражаетъ апокалиптика; и въ необходимости ея устраненія, уравниенія противоположностей она имѣетъ движущій принципъ своего развитія. Въ этой же задачѣ заключалась для данной литературы и возможность сдѣлаться творческимъ началомъ въ области религіи.

Тамъ, гдѣ мысли о царѣ іудейскомъ и о тѣхъ благахъ, которыя онъ принесетъ, стоятъ въ неразрывной связи съ представленіемъ о высокому жребію народа еврейскаго, какъ политической единицы, имѣетъ мѣсто націоналистическій іудаизмъ. Но тогда какой же смыслъ имѣютъ догмы о судѣ и воскресеніи? А если онѣ имѣютъ смыслъ, то нужно мессіанской идеѣ придать другой характеръ. Апокалиптика взялась за это дѣло, но исполнила ли его? На послѣдній вопросъ можно отвѣчать только отрицательно. А для подтвержденія отрицательнаго вывода достаточно обратиться къ той же 3(4) книгѣ Ездры, о которой мы уже говорили, и которая представляетъ въ своемъ родѣ замѣчательное произведеніе. Въ ней мы наблюдаемъ искусственный компромиссъ, путемъ котораго примиряются мессіанская и эсхатологическая идеи, при чемъ іудейская исключительность временами рѣзко прорывается въ настроеніи автора. Здѣсь замѣтна путаница въ расположеніи двухъ рядовъ идей; для идеи мессіанской не найдено надлежащаго мѣста. Но затѣмъ здѣсь отчасти уже замѣтно и религіозное вырожденіе подъ вліяніемъ идейной дезорганизации. Симптомомъ этого явленія служить то обстоятельство, что развитіе религіозной психики пошловширь, а не вглубь, поскольку псевдо-Ездру мучать вопросы уже универсальнаго характера,—напр., въ постановкѣ вопроса о злѣ,—разрѣшеніе которымъ дается весьма слабое, чтобы не сказать никакого.

¹⁾ По H. J. Holtzmann'у (Lehrbuch d. neutest. Theologie B. I, S. 90—92, 103—104), ожиданіе личнаго Мессіи въ послѣдніе время почти не имѣло мѣста или отступило на задній планъ. Мессіанская вѣра оживилась только въ греческій періодъ. Ср. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. III.

²⁾ Ожиданіе „прорѣка вѣрнаго“ ясно выражено, впрочемъ, въ 1 кн. Маккавейской IV, 46; XIV, 41.

Все это отвлеченное философствованіе, сквозь которое прорывается искра сомнѣнія, недоумѣнія, несовмѣстимо съ сильною этической религіей.

Только въ христіанствѣ, гдѣ мессіанская идея, — получившая фактическое осуществленіе въ жизни, ученіи, страданіи, смерти и воскресеніи Иисуса Христа, — имѣетъ религіозное и моральное значеніе, эта идея нашла свое дѣйствительное мѣсто въ религіозномъ воззрѣніи. Христосъ, омывшій насъ отъ грѣховъ нашихъ кровію Своею и содѣлавшій насъ царями и священниками Богу и Отцу Своему (Апк. I, 5—6), является началомъ и концомъ міровой исторіи и только одинъ Онъ въ силу Своего богочеловѣческаго дѣла имѣетъ право открыть книгу, запечатанную семью печатами; — книгу мірового развитія, цѣль котораго осуществленіе завѣта Бога съ человѣчествомъ. Ко Христу должны направляться все нити этого развитія, — все отъ Него, Имъ и къ Нему.

Прежде, чѣмъ перейти къ детальному выясненію идейнаго различія каноническаго Апокалипсиса отъ псевдэпиграфической апокалиптики, мы должны указать на два признака Апокалипсиса св. Іоанна, изъ которыхъ одинъ относится къ внутреннему характеру всей книги, а другой, хотя, повидимому, и имѣетъ только формальное значеніе, тѣмъ не менѣе тѣсно связанъ съ первымъ. Что касается, прежде всего, этого внутреннего характера книги, то необходимо отмѣтить, что она написана съ весьма возвышеннымъ пророческимъ самосознаніемъ. Апокалиптикъ не только убѣжденъ въ томъ, что самъ пишетъ подъ наитіемъ пророческаго духа, какъ бы подъ его диктовку, но и даетъ ясное свидѣтельство изобилія духовныхъ дарованій въ томъ религіозномъ обществѣ, членомъ котораго онъ состоялъ (II, 7. 11. 17. 29, III, 6. 13. 22; XI, 18; XVIII, 24; XIX, 10; XXII, 9. 10. 17—20).

Въ связи съ этимъ высокимъ сознаніемъ Апокалиптики стоитъ и то обстоятельство, что онъ не счелъ нужнымъ для приданія авторитета своей книгѣ откровенія скрыться за какимъ-нибудь древнимъ именемъ и наполнить ее такими пророчествами, которыя въ дѣйствительности представляли бы *vaticinia ex eventu*. Наоборотъ, св. Апостоль Іоаннъ придаетъ Апокалипсису эпистолярную форму, помѣщая въ началѣ его посланія къ семи малоазійскимъ церквамъ, а въ концѣ обычное для писемъ заключеніе. Это второй характерный признакъ Апокалипсиса, который мы имѣли въ виду. Уже этотъ

послѣдній признакъ одинъ рѣзко выдѣляетъ новозавѣтный Апокалипсисъ изъ ряда родственныхъ произведеній іудейской литературы¹⁾. Онъ придаетъ пророчеству извѣстную конкретность, поскольку въ посланіяхъ прямо отмѣчаются тѣ, замѣчаемые писателемъ въ жизни церкви его времени, враждебные христіанству жизненные принципы, процессъ борьбы съ которыми будетъ предметомъ дальнѣйшаго развитія апокалипсическаго содерзанія. Ясно, что христіанскій Апокалиптикъ вовсе не нуждался въ томъ, чтобы пріобрѣсти довѣріе своихъ читателей окольнымъ путемъ; онъ обращался къ нимъ съ несомнѣннымъ убѣжденіемъ въ своемъ божественномъ полномочіи. Если Vischer предполагаетъ, что передъ четвертой главой нашего Апокалипсиса было введеніе, содержащее обозначеніе имени автора, т. е. какого-либо древняго выдающагося въ исторіи народа Божія лица, а затѣмъ была еще, можетъ быть, часть сочиненія, для цѣлей подлога востанавливавшая обстановку мнимаго автора, то предположеніе это основано исключительно на одной фантазіи.

Если теперь посмотрѣть съ этихъ двухъ сторонъ на іудейскія апокалипсическія произведенія, то придется отмѣтить, что они отличаются инымъ характеромъ. Съ формальной стороны они являются непременно псевдонимными, при чемъ писатель обычно обозрѣваетъ исторію со времени жизни того знаменитаго лица, за именемъ котораго онъ скрылся. Этотъ формальный признакъ съ своей стороны объясняется сознаніемъ позднѣйшаго іудейства, что дѣйствія пророческаго духа прекратились уже. Въ настоящее время пророковъ нѣтъ, думали іудеи (ср. 1 Мак. IX, 27), и только на будущее возлагали все свои надежды, на то будущее, когда придетъ пророкъ вѣрный (1 Мак. XIV, 41; IV, 46)²⁾. Также и заключеніе канона должно было препятствовать писателямъ выпускать сочиненія пророческаго характера подъ собственнымъ именемъ. Такимъ образомъ, уже указанные два признака выдѣляютъ Апокалипсисъ св. Апостола Іоанна, какъ христіанскую книгу, изъ ряда произведеній іудейской псевдэпиграфической апокалиптики и обнаруживаютъ тѣмъ недостатокъ сдѣланной обычной классификаціи. Но кромѣ того остается

¹⁾ Ср. *Hausleiter*, Beiträge zur Würdigung d. Offenbarung Johannis, S. 9—10; *Burkitt*, Jewish and Christian Apocalypses, p. 6.

²⁾ Ср. *Burkitt*, Jewish and Christian Apocalypses, p. 6.

еще третий пункт различия между новозавѣтнымъ Апокалипсисомъ и іудейской апокрифической апокалиптикой,—самый важный. Пунктъ этотъ касается идейнаго содержанія: въ Апокалипсисѣ Ап. Іоанна іудейскій Мессія уступаетъ свое мѣсто историческому Христу¹⁾. Къ обзору главныхъ идей іудейской апокалиптики и ихъ отношенія къ таковымъ же идеямъ откровенія св. Іоанна мы и переходимъ.

А. О личности Мессіи.

Что касается ученія о личности Мессіи, то оно въ іудейской апокалиптикѣ является не вполне опредѣленнымъ. Этимъ и объясняется тотъ фактъ, что въ попыткахъ его точной установки замѣчаются значительныя разногласія. Если мы признаемъ въ апокалиптикѣ сліяніе двухъ рядовъ идей, то этимъ дается и ключъ къ пониманію ученія ея о личности Мессіи, съ которымъ это ученіе можетъ быть представлено въ истинномъ свѣтѣ. На помощь необходимо еще только призвать здравый экзегезисъ и правильный историческій взглядъ. Нужно отмѣтить здѣсь въ самомъ началѣ, что всѣ трудности дѣла происходятъ отъ того, что въ апокалипсическихъ представленіяхъ личности Мессіи не остались безъ вліянія націоналистическія вождѣнія, но также рельефно выдѣлились и трансцендентныя элементы.

Наше вниманіе останавливаетъ прежде всего основной вопросъ,—именно о предсуществованіи Мессіи. Идея эта съ совершенною ясностью выражена въ притчахъ книги Еноха, которая должно различать отъ основного произведенія, а затѣмъ ее находятъ въ апокалипсисахъ Ездры и Варуха. Указанія двухъ послѣднихъ, впрочемъ, могутъ допускать и перетолкованія, поскольку въ нихъ для обозначенія явленія Мессіи употребляется глаголь «откроется»—«*revelabitur*» (4 Ездры VII, 28; XIII, 32; Апк. Варуха XXIX, 3; XXXIX, 7). Это выраженіе ставятъ въ связь съ іудейскимъ позднѣйшимъ ученіемъ о скрытомъ состояніи Мессіи и даютъ ему на основаніи этого ученія соотвѣтствующее объясненіе²⁾. Однако, если поставить указанныя мѣста изъ псевдо-Ездры въ связь со словами его же книги въ XIV, 9, то нельзя не придти къ выводу,

¹⁾ Ср. *Swete*, The Apokalypse of St. John, p. XXVIII—XXIX.

²⁾ *Смирновъ*, Мессіанскія ожиданія, стр. 316—318.

что этотъ апокалиптикъ считалъ Мессію—предсуществующимъ. Но идея предсуществованія во всякомъ случаѣ не играетъ въ возрѣвѣніяхъ псевдо-Ездры никакой значительной роли¹⁾, не оказала она вліянія и на его представленіе о метафизической сущности Мессіи. Несомнѣнно онъ представлялъ его человѣкомъ, а не лицомъ божественнымъ. Противъ этого нельзя ссылаться на то, напр., что Мессіи приписывается какое-то сверхъ-естественное могущество (XIII, 33—38), поскольку это общая черта въ представленіяхъ о немъ. Но наше вниманіе обращаетъ на себя тотъ фактъ, что, по мнѣнію апокалиптика, Мессія долженъ умереть, какъ и всѣ другіе люди (VII, 29), чѣмъ и заканчивается совершенно его роль. Эта черта ясно доказываетъ обычную человѣческую природу Мессіи, особенно, если вспомнить, что у позднѣйшихъ іудеевъ была склонность не допускать своихъ героевъ до обычной смерти, а переселять ихъ живыми на небо, какъ это сообщается и о самомъ Ездры въ его апокалипсисѣ (см. XIV, 9).

Опредѣленнѣе выражено ученіе о предсуществованіи Мессіи въ притчахъ кн. Еноха. «Прежде чѣмъ солнце и знаменія были сотворены,—говорится въ ней,—прежде чѣмъ звѣзды небесныя были созданы, Его (Мессіи—сына человѣческаго) имя было названо предъ Господомъ духовъ... Онъ былъ избранъ и сокрытъ предъ Нимъ, прежде даже чѣмъ созданъ міръ; и Онъ будетъ предъ Нимъ до вѣчности» (XLVIII, 3. 6)²⁾.

Но приведенныя слова иногда изъясняютъ въ смыслѣ указанія на идеальное предсуществованіе Мессіи³⁾, потому что

¹⁾ По мнѣнію *Stanton'a*, 4 Ездры и Апк. Варуха не должны быть обязательно признаны заключающими идею предсуществованія Мессіи, хотя они и свидѣтельствуютъ о томъ, что его образъ представлялся все болѣе таинственнымъ (p. 131—132).

²⁾ Ен. XLVIII, 6, съ его идеей домірнаго предсуществованія Мессіи должно считать,—по мнѣнію *Dalman'a* (*Die Worte Jesu* B. I, S. 107),—неподлиннымъ.

³⁾ *Faye* (*Les Apokalypses juives*, p. 126—127) говоритъ, что іудеи не различали между идеальнымъ и реальнымъ. Это не совсѣмъ справедливо, если имѣть въ виду раввинистическое ученіе о предсуществованіи Мессіи. Кроме того, раввины приписывали предсуществованіе и такимъ вещамъ, какъ покаяніе, которое они, конечно, не представляли въ формѣ какого-либо предмета. Затѣмъ, по мнѣнію *Faye*, предсуществованіе и другихъ вещей, если оно имъ евреями приписывалось, есть реальное, а не идеальное (p. 128—131). Но это, по крайней мѣрѣ, не всегда справедливо.

здѣсь говорится только о премірномъ наименованіи его имени, о предопредѣленіи, а не о реальномъ существованіи. Правильность такого толкованія вообще не можетъ считаться несомнѣнной, такъ какъ у восточныхъ народовъ имя является выраженіемъ самаго существа вещи и можетъ замѣнять самый предметъ; но оно должно быть и прямо отвергнуто въ виду указаній нашего апокрифа въ другихъ мѣстахъ. Такъ о вознесеніи Еноха сообщается: «вотъ его (Еноха) имя было вознесено при жизни къ тому сыну человѣческому, къ Господу духовъ, отъ живущихъ на тверди... И тамъ я видѣлъ первыхъ отцовъ и праведныхъ отъ древнѣйшаго времени живущихъ въ томъ мѣстѣ» (LXX, 1. 4). Кромѣ того еще мы находимъ въ кн. Еноха такое мѣсто: «и я видѣлъ Единого, имѣвшаго главу дней, и Его глава была бѣла, какъ руно; и при немъ былъ другой, лице котораго было подобно виду человѣка, и Его лице полно было прелести и подобно одному изъ святыхъ ангеловъ. И я спросилъ одного изъ ангеловъ, который шелъ со мною и показалъ мнѣ всѣ сокровенныя вещи, о томъ сынѣ человѣческомъ, кто онъ и откуда онъ, и почему онъ идетъ съ Главою дней? И онъ отвѣчалъ мнѣ и сказалъ мнѣ: «это сынъ человѣскій, который имѣетъ правду» и т. д. (XLVI, 1—3). Здѣсь наше вниманіе привлекаютъ два факта: во-первыхъ, сынъ человѣскій представляется въ обоихъ случаяхъ существующимъ реально; во-вторыхъ, при сообщеніи о дѣйствительномъ вознесеніи Еноха говорится, что было вознесено «имя его». Последнее выраженіе важно потому, что оно проливаетъ свѣтъ на значеніе этого термина у апокалиптика, благодаря которому устраняется выше упомянутый ложный взглядъ на его ученіе о предсуществованіи Мессіи.

Такимъ образомъ мы считаемъ болѣе основательнымъ держаться того взгляда, что авторъ притчъ кн. Еноха понималъ предсуществованіе Мессіи реально, а не идеально, но при всемъ томъ не склонны придавать этому факту большого значенія. Значеніе же это необходимо отрицать, во-первыхъ, потому, что есть достаточныя основанія заподозривать широкое распространеніе этой идеи въ такой, именно, формѣ; а, во-вторыхъ, и потому, что она ни въ какомъ случаѣ не повліяла на ученіе о метафизической сущности Мессіи.

Что касается перваго, то справедливо только то, что идея предсуществованія вообще имѣла среди іудеевъ широкое рас-

пространеніе, ибо предсуществованіе приписывалось почти всѣмъ благамъ мессіанскаго царства. Источникомъ этой идеи нужно признать, какъ желаніе возвысить значеніе мессіанскихъ благъ, такъ, можетъ быть, и стремленіе дать благочестивому вѣренность въ спасеніи¹⁾. Кромѣ того указываютъ, что это вообще принадлежитъ къ особенностямъ древняго восточнаго міросозерцанія,—предполагать для всѣхъ земныхъ вещей и установленій небесныя первообразы, признавать, такъ сказать, «предустановленную гармонию»²⁾. Эта особенность ясно сказалась, напр., въ Кн. Юбилеевъ, гдѣ очень часто фигурируетъ понятіе «небесной скрижали». Такъ, по поводу законовъ о священныя временахъ говорится, что «на небесныхъ скрижаляхъ опредѣлено дѣленіе дней». Имя Исаака также заранѣе «опредѣлено и написано было на небесныхъ скрижаляхъ»³⁾ и под. Согласно славянской книгѣ Еноха, послѣдній во время своихъ путешествій по небу видѣлъ на третьемъ небѣ древо жизни (гл. V), а когда онъ достигъ седьмого неба, то Господь приказываетъ мудрѣйшему изъ архангеловъ Вревоелу принести книги и трость, и Енохъ поддиктовку ангела пишетъ всѣ дѣла небесъ и земли, моря и всѣхъ стихій. Послѣ того какъ это продолжалось 30 дней и 30 ночей, Вревоель приказываетъ писать всѣ души людей, которыя не рождены, но которыя приготовлены прежде вѣковъ (гл. X). Наконецъ, упомянемъ еще, что въ сирійскомъ апокалипсисѣ Варуха рѣшительно противопоставляются земной и небесной Иерусалимъ: «не думаешь ли ты, что это тотъ городъ, о которомъ Я сказалъ: Я начерталъ тебя на дланяхъ Моихъ?! Это не тотъ городъ, зданія котораго теперь стоятъ предъ вами, но (будущій) который у Меня (уже теперь) открылся, который здѣсь (т. е. на небѣ) заранѣе приготовленъ,—со времени, когда Я принялъ рѣшеніе создать рай». Далѣе сообщается, что этотъ небесный городъ былъ показанъ Адаму до его грѣхопаденія, Аврааму ночью между двумя половинами жертвы (ср. Быт. XV, 15) и Моисею на Синаѣ (гл. IV).

Во всѣхъ этихъ мѣстахъ идея предсуществованія не нашла вполне яснаго выраженія, такъ какъ здѣсь,—особенно, что

¹⁾ Baldensperger, op. cit., S. 146—147. По *Faye*, ученіе о предсуществованіи стоитъ въ связи съ идеей избранія еврейскаго народа (р. 133).

²⁾ *Jeremias*, *Babylonische i. N. T.*, S. 62.

³⁾ *Смирновъ*, Книга Юбилеевъ, стр. 76. 105.

касается первых двух книг,—главным образом ярко проглядывает детерминистический взгляд на жизнь. Поэтому, чтобы составить надлежащее понятие об учении о предсуществовании, необходимо обратиться к более поздним источникам, которые совершенно невозможно устранять при суждении и об иудействѣ новозавѣтнаго періода. Но эти источники настолько неопредѣленны, что допускают различное толкование. Такъ, по мнѣнію проф. прот. А. В. Смирнова, въ таргумахъ относящихся къ учению о предсуществовании Мессіи мѣста говорятъ то об идеальномъ, то о реальномъ предсуществовании. Но G. Dalman утверждаетъ, что болѣе древній раввинизмъ довольствовался предсуществованіемъ только имени Мессіи ¹⁾. Относительно талмуда прот. Смирновъ говоритъ, что, если тамъ идетъ рѣчь о предсуществовании, то личность Мессіи не выдѣляется изъ ряда другихъ праведниковъ и установлений В. Завѣта въ отношеніи къ названному качеству. Талмудъ учитъ о предсуществовании торы, престола славы, праотцевъ Израиля, святилища и имени Мессіи; иногда дѣло идетъ не о имени Мессіи, но о немъ самомъ, и, кромѣ того, прибавляется еще покаяніе. Что касается Мессіи, то въ одномъ мѣстѣ онъ представляется предсуществующимъ въ намѣреніи Бога, а въ другомъ—реально. Такимъ образомъ, даже и ко времени Талмуда не выработался опредѣленный взглядъ на предсуществованіе ²⁾.

Ученіе о предсуществовании Мессіи въ позднѣйшемъ иудействѣ является, такимъ образомъ, крайне неяснымъ. А если принять во вниманіе, что оно выражено довольно опредѣленно изъ извѣстныхъ намъ псевдэпиграфовъ только въ притчахъ книги Еноха, и намекъ на него еще находится въ апокалипсисѣ Ездры ³⁾, а въ другихъ сочиненіяхъ этого рода мы съ нимъ не встречаемся совсѣмъ, то нельзя не придти къ

¹⁾ Смирновъ, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія иудеевъ, стр. 320; Dalman, Die Worte Jesu I, S. 247. Также Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S. 348. Иное, кромѣ идеальнаго предсуществованія, думаетъ Weber, но болѣе древней иудейской системѣ немислимо. Только болѣе поздняя иудейская теологія позволяетъ Мессіи существовать въ дѣйствительности (ibid., S. 354—356).

²⁾ Смирновъ, Мессіанскія ожиданія, стр. 320—321.

³⁾ Рѣшительное утвержденіе учения о реальномъ предсуществованіи Мессіи въ этихъ книгахъ можно найти еще у Couard'a, Die Religiösen u. sittlichen Anschauungen der alttest. Apokryphen u. Pseudepigraphen, S. 207—209.

выводу, что и въ мистической средѣ лицъ, увлекавшихся апокалипсической литературой, идея предсуществованія Мессіи не сдѣлалась догмой, получившей вполне законченныя формы ¹⁾.

Но значеніе идеи о предсуществованіи Мессіи сводится къ нулю, благодаря главнымъ образомъ тому, что она совсѣмъ не повліяла на ученіе о метафизической сущности Мессіи ²⁾. Въ апокалиптикѣ нѣтъ никакихъ основаній относить Мессію къ божественнымъ существамъ. Это доказывается его наименованіями, а также и нѣкоторыми сопоставленіями. Изъ наименованій замѣчательно одно: «Сынъ Человѣческой», разрѣшенія смысла котораго до сихъ поръ ищутъ, при чемъ всетаки этотъ смыслъ для многихъ еще является загадкою.

Что касается происхожденія имени, то его нужно возводить къ кн. пр. Даніила. Но является ли оно терминомъ для обозначенія Мессіи? Несомнѣнно, Даніилъ вовсе не думалъ создавать терминологию; вѣроятно также и то, что и ко времени написанія притчъ Еноха выраженіе сынъ Человѣческой не сдѣлалось мессіанскимъ терминомъ,—но, однако, Христомъ эти два слова часто прилагаются къ Самому Себѣ ³⁾.

¹⁾ Широкое распространеніе ученія о предсуществованіи Мессіи среди иудеевъ отрицаетъ Dalman, Die Worte Jesu I, S. 106—107. Charles признаетъ единичность этой концепціи въ иудейской литературѣ,—The Book of Enoch, p. 133—134. И совершенно непостижимо, откуда Faye взялъ, что идея предсуществованія Мессіи одна изъ самыхъ распространенныхъ и самыхъ древнихъ (Les Apocalypses juives, p. 124). Stanton (The Jewish and the Christian Messiah, p. 131) считаетъ вѣроятнымъ, что разбираемая доктрина появилась послѣ Рождества Христова.

²⁾ Это тѣмъ болѣе странно, что Притчи Еноха и 4 кн. Ездры не предполагаютъ рожденія Мессіи, какъ человѣка,—онъ долженъ выступить на землѣ, какъ сложившаяся личность. О предсуществованіи же Мессіи, предшествующемъ его рожденію, какъ человѣка, иудейство никогда ничего не знало, говоритъ G. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 107.

³⁾ G. Dalman (D. Worte Jesu I, S. 191 ff.) отрицаетъ за наименованіемъ „сынъ Человѣческой“ значеніе мессіанскаго термина. Ср. примѣненіе этого положенія спеціально къ притчамъ Еноха—у Schürer, Geschichte d. jud. Volkes II, S. 614—615 Anm. 13. Мы согласны съ Stanton'омъ (The Jewish and the Christian Messiah, p. 240—241), что и во времена Христа это наименованіе не было терминологическимъ опредѣленіемъ Мессіи, а утвержденіе Charles'a (The Book of Enoch, p. 316—317), равно какъ и Fiebig'a (Der Menschensohn, S. 93 ff.), что имя „Сынъ Человѣческой“,—или, по Fiebig'у, „человѣкъ“,—было ходячимъ въ эпоху жизни Христа, считаемъ необоснованнымъ.

Что касается смысла обозначенія Себя Сыномъ Человѣскимъ со

Такимъ образомъ происхождение термина «сынъ человѣческой» не скрывается въ далекомъ, неизвѣстномъ намъ, таинственномъ прошломъ, и его смыслъ при первомъ его появленіи не трудно угадать. Для опредѣленія этого смысла нужно прежде всего поставить вопросъ о точномъ филологическомъ значеніи термина, который долженъ быть взятъ, конечно, не на греческомъ, а на своемъ оригинальномъ языкѣ, т. е. на еврейскомъ и арамейскомъ—*ben adam* и *barnascha*. По авторитетному указанію *Wellhausen'a* ¹⁾, на этихъ языкахъ слова, обозначающія человѣка, являются коллективнымъ понятіемъ, а для того, чтобы сдѣлать изъ него индивидуальное, необходимо прибавить *ben* или *bar*. Такимъ образомъ *barnascha* означаетъ, по точному филологическому смыслу, ничто иное, какъ *ὁ ἀνθρώπος*. Но *P. Fiebig* утверждаетъ, что арамейское слово, обозначающее человѣка, имѣетъ одинаковый смыслъ,—употребляется ли оно съ *בן* или безъ него, и смыслъ этотъ двойкій, т. е. *barnascha* можетъ обозначать и коллективное и индивидуальное понятіе ²⁾. Впрочемъ, для насъ это колебаніе не можетъ имѣть особеннаго значенія. Важно только устано-

стороны Христа, то здѣсь заслуживаетъ вниманія указаніе *Dalman'a* (ор. cit., S. 211), который думаетъ, что, судя по Мѣ. XXIV, 30 (Мр. XIII, 26; Лк. XXII, 27) и Мѣ. XXVI, 64 (Мр. XIV, 62), Христосъ заимствовалъ это обозначеніе изъ Дан. VII, 13, а не изъ притчъ Еноха. Ср. *Stanton*, ор. cit., p. 239—240, но см. противоположное мнѣніе *Charles'a*, *The Book of Enoch*, p. 314—316. Причины, по которымъ Иисусъ Христосъ заимствовалъ у Даниила наименованіе „Сынъ человѣческой“, по *Dalman'у*, слѣдующія: Господь, во-первыхъ, хотѣлъ указать, что перемѣна отношеній на землѣ можетъ произойти только отъ Бога; во-вторыхъ, Онъ этимъ наименованіемъ хотѣлъ дать возможность представить свои будущія страданія (*Die Worte Jesu I*, S. 216—218). Вторую мысль подтверждаетъ и *Charles* (*ibid.*), когда говоритъ, что въ евангельскомъ терминѣ заключается и концепція „Раба Іегова“ Иса. LIII. (Ср. *Fiebig*, *Der Menschensohn*, S. 116—119). Съ нею согласны и мы. Что же касается первой мысли *Dalman'a*, то не справедливо ли думать, что въ устахъ Господа Спасителя обозначеніе Себя Сыномъ Человѣческимъ являлось скрытымъ мессіанскимъ именемъ? Черезъ него Онъ возводилъ умъ слушателей къ видѣнію пророка Даниила, мессіанское истолкованіе котораго было обычнымъ. Подтверженіе послѣдняго положенія см. у *Dalman'a*, *Die Worte Jesu I*, S. 201 и *Der leidende u. der sterbende Messias der Synagoge*, S. 38 Anm. Но несправедливо впадать въ евангельскій терминъ „Сынъ Человѣческой“ значеніе идеала расы,—противъ *Stanton'a*, p. 246 и др.

¹⁾ *Skizzen u. Vorarbeiten*, VI. S. 196. Ср. *Dalman*, *Die Worte Jesu I*, S. 191—193.

²⁾ *Fiebig*, *Der Menschensohn*, S. 54—56.

вить, что *barnascha* дѣйствительно по гречески можетъ значить *ὁ ἀνθρώπος*.

Употребленіе выраженія «какъ бы сынъ человѣческой» у Даниила объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ сначала представилъ четыре міровыхъ монархіи подъ видомъ звѣрей, а чтобы изобразить владыку будущаго мессіанскаго царства, воспользовался образомъ человѣка съ цѣлью противопоставить характеръ этого послѣдняго царства народа святыхъ Всевышняго характеру тѣхъ четырехъ монархій, представленныхъ подъ образомъ дикихъ звѣрей. Кроме того, еще Даниилъ не говоритъ, что онъ видѣлъ человѣка, но какъ бы человѣка *כְּבֶן אָדָם*, указывая этимъ только на внѣшній видъ фигуры, воспринятой имъ въ визионерномъ состояніи.

Такъ какъ это объясненіе является вѣроятнѣйшимъ и весьма подкупающимъ своей простотой, а главное всеисчерпывающимъ для даннаго случая, то едва ли можно видѣть въ выраженіи кн. Даниила «какъ бы сынъ человѣческой» какой-то таинственный остатокъ, который являлся бы еще непонятнымъ послѣ него. Нѣтъ никакой нужды находить таинственное тамъ, гдѣ его вовсе нѣтъ, и предполагать для объясненія термина «сынъ человѣческой» какое-то тайное эсхатологическое преданіе ¹⁾.

Зависимостью отъ Даниила вполне объясняется и употребленіе понятія «сынъ человѣческой» въ кн. Еноха, при чемъ вниманіе ея писателя привлекъ не терминъ самъ по себѣ, а изображеніе у Даниила Мессіи, какъ человѣка, который, однако, шелъ съ облаками небесными, дошелъ до Ветхаго днями и подведенъ былъ къ Нему» (Дан. VII, 13). Зависимость притчъ Еноха отъ кн. пр. Даниила особенно замѣтна въ гл. XLVI, въ которой впервые появляется наименованіе Мессіи сыномъ человѣческимъ; сказывается эта зависимость не только въ описаніи послѣдняго, но также и въ наименованіи Бога имѣющимъ главу дней, что равняется обозначенію Его у Даниила, какъ Ветхаго днями. Вотъ въ этой-то XLVI главѣ книги Еноха Мессія и описывается, какъ такой, «лице котораго было подобно виду человѣка». На вопросъ созерцателя ангелу о сынѣ человѣческомъ: «кто онъ и откуда онъ, и почему онъ идетъ съ Главою дней», дается отвѣтъ: «это сынъ человѣческой, который имѣетъ правду, при которомъ живетъ

¹⁾ Противъ *Gunkel'a*—въ *ZWTh.* 1899, S. 588—589.

ср. VERMES и прочие
 А. В. ЧЕТЫРКИНЪ
 1926

правда и который открывает всё сокровища того, что скрыто и т. д. Во всем описании этой сцены не дается никаких оснований для мнения, что у автора с термином «сынъ человеческій» соединялись какія-либо представления кромѣ тѣхъ, которыя были результатомъ простаго знакомства съ кн. пр. Даниила. Если впоследствии псевдо-Енохъ часто называетъ Мессію просто «сыномъ человеческимъ», то это было, во-первыхъ, слѣдствіемъ того, что онъ считалъ Мессію, какъ увидимъ ниже, существомъ человеческой природы, а во-вторыхъ, такой терминъ у писателя, находящагося подъ явнымъ вліяніемъ Даниила, напрашивался контрастомъ между Даниловымъ наименованіемъ Мессіи—человѣкомъ и описаніемъ его супранатуральными чертами ¹⁾.

Замѣчательно, что даже псевдо-Ездра, какъ будто, и не знаетъ о терминологическомъ значеніи словъ «сынъ человеческій», когда описываетъ своего Мессію имѣющимъ подобіе человѣка. Вотъ идущее сюда мѣсто гл. XIII, которое мы заимствуемъ у Wellhausen'a ²⁾ и съ которымъ совпадаетъ и нѣмецкій переводъ у Kautsch'a (S. 395), въ то время какъ русскій, находящійся въ Библии, отстываетъ отъ него. Et factum est post dies septem et somniavi somnium nocte. Et ecce de mari ventus exsurgebat ut conturbaret omnes fluctus ejus. Et vidi et ecce hic ventus ascendere fecit de corde maris quasi similitudinem hominis. Et vidi et ecce convolabat ille homo cum nubibus caeli, et ubi vultum suum convertebat ut consideraret, tremebant omnia quae sub eo videbantur. Et ubique exiebat vox de ore ejus, ardescebant omnes qui audiebant vocis ejus, sicut liquescit cera, quando senserit ignem. Et vidi post haec et ecce congregabatur multitudo hominum, quorum non erat numerus de quattuor ventis caeli, ut debellarent hominem, qui ascenderat de mari. Здѣсь даже нѣтъ точнаго наименованія «сынъ человеческій», при чемъ это отсутствіе никакъ не можетъ быть отнесено на счетъ перевода, особенно если принимать для 3 (4) Ездры еврейскій

¹⁾ Терминологическое значеніе наименованія «сынъ человеческій» въ кн. Еноха отрицаетъ Hertlein, Die Menschensohnfrage im letzten Stadium, S. 29—31.

²⁾ Skizzen u. Vorarb. VI, S. 198. Переводъ Wellhausen'a, очевидно, основанъ на сирійскомъ текстѣ, ср. у Hilgenfeld'a, Messias judaeorum, p. 253.

оригиналь, что весьма убѣдительно доказываетъ Wellhausen ¹⁾. Псевдо-Ездра, совершенно не предвидя позднѣйшихъ научныхъ проблемъ, связанныхъ съ терминомъ «сынъ человеческій», именуетъ своего Мессію «имѣющимъ видъ человѣка», а потомъ называетъ его кратко «человѣкъ» ²⁾. Таковы происхождение и смыслъ термина «сынъ человеческій» въ іудейской апокалиптикѣ. Изъ другихъ обозначеній Мессіи въ притчахъ Еноха пужло еще замѣтить имена «праведный» и «избранный», при чемъ здѣсь необходимо имѣть въ виду, что какъ Мессія именуется «праведнымъ» и «избраннымъ», такъ и прочіе праведники. Существуютъ въ притчахъ Еноха и еще имена Мессіи, но ихъ подлинность заподозривается авторитетами текстуральной критики псевдепиграфа. Такъ, въ Ен. LXII, 5, по переводу Prof. A. Dillmann'a ³⁾, а за нимъ и А. В. Смирнова ⁴⁾, Мессія называется «сыномъ жены». Уже Prof. E. Schürer указываетъ, что бѣльшая часть лучшихъ рукописей имѣютъ здѣсь «сынъ мужа» ⁵⁾. Точно также R. H. Charles ставя здѣсь, какъ и G. Beer, въ своемъ переводѣ на основаніи болѣе древнихъ рукописей «сынъ мужа» объясняетъ чтеніе «сынъ жены» или христіанскимъ вліяніемъ, или ошибкою при переводѣ, явившейся результатомъ того, что на переводчика повліялъ предыдущій четвертый стихъ съ его beesit—жена и walda—сынъ ⁶⁾. Но пужно отмѣтить то обстоятельство, что въ LXIX, 29 спорное чтеніе «сынъ жены» встрѣчается уже въ болѣе древнихъ рукописяхъ ⁷⁾ вмѣсто принятаго Dillmann'омъ и Beer'омъ чтенія «сынъ мужа».

Что сказать объ имени «сынъ мужа»? Оно прилагается къ мессіи въ притчахъ Еноха по переводу Dillmann'a и Смирнова два раза въ LXIX, 29, а по переводу Beer'a еще въ

¹⁾ Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 234—241.

²⁾ Иначе думаетъ Niebig, Der Menschensohn, S. 82—83; но ср. Hertlein, Die Menschensohnfrage, S. 34.

³⁾ Das Buch Henoch, S. 33. На основаніи терминовъ Сынъ человеческій, сынъ мужа и сынъ жены prof. A. Dillmann утверждаетъ, что Мессія у Еноха обозначается, какъ истинный человѣкъ (S. 157).

⁴⁾ Книга Еноха, стр. 364.

⁵⁾ Schürer, Geschichte d. jüdischen Volkes II, S. 4 615.

⁶⁾ Charles, The Book of Enoch, p. 164—Crit. not.; Beer у Kautsch'a II, S. 271 Anm. r.

⁷⁾ Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, S. 214. У Kautsch'a, S. 276 Anm. s.

LXII, 5. Уже Hilgenfeld ¹⁾ высказалъ предположеніе, что «сынъ мужа» является результатомъ случайной ошибки эѳіопскаго переводчика, переведшаго *υἱὸς τοῦ ἀνδρώτοῦ* такъ, какъ нужно бы было перевести *υἱὸς τοῦ ἀνδρός*. А затѣмъ Charles'омъ вполне доказано, что различіе терминовъ «сынъ человѣческій» и «сынъ мужа» нужно отнести только на счетъ эѳіопскаго перевода. Вообще въ эѳіопскомъ иногда употребляется слово, обозначающее *vir*, тамъ, гдѣ можно ожидать homo, и переводъ одного и того же термина двумя различными словами свидѣтельствуесть только о невнимательности переводчика ²⁾.

Послѣ всего этого мы можемъ рѣшить вопросъ и о происхожденіи чтенія «сынъ жены». Намъ кажется несомнѣннымъ, что это ничто иное, какъ христіанская корректура. Чтобы представить такую возможность, необходимо обратить вниманіе на то, что имена Мессіи: «сынъ жены» и «сынъ мужа» не имѣютъ устойчиваго положенія: терминъ «сынъ мужа» обязательно у другихъ свидѣтелей текстуальнаго преданія имѣетъ въ качествѣ варианта терминъ «сынъ жены», или наоборотъ. Отсюда мы заключаемъ, что для христіанскихъ читателей книги Еноха, принадлежавшей къ канону Абиссинской церкви, выраженіе: «сынъ мужа», какъ имя Мессіи, было соблазнительнымъ, благодаря чему и появилась безукоризненная и съ христіанской точки зрѣнія корректура «сынъ жены».

Не смотря на неблагоприятный взглядъ на два послѣднихъ мессіанскихъ имени въ кн. притчъ Еноха, мы имѣемъ право утверждать, что въ нихъ Мессія описывается, какъ человѣкъ, Онъ,—«праведный» и «избранный», ставится въ рядъ съ другими праведниками и отличается отъ нихъ только особыми духовными дарами, съ которыми связано его положеніе, какъ судія міра. Это послѣднее можно вывести и изъ словъ гл. XLVI, 3. Въ виду всѣхъ вышеизложенныхъ данныхъ, нельзя придавать большой важности при рѣшеніи вопроса о существѣ Мессіи тѣмъ мѣстамъ притчъ, въ которыхъ онъ описывается чертами весьма возвышенными. Если нѣкоторые исследователи ³⁾ указываютъ, что здѣсь Мессія обри-

¹⁾ Die jüdische Apokalyphtik, S. 158 Anm. 2.

²⁾ Charles, The Book of Enoch, p. 128; ср. проф. Н. Н. Глугоковскій, Благовѣстіе св. Апостола Павла I, Сиб., 1905, стр. 874—875 примѣч.

³⁾ Такъ, Schürer, Gesch. d. jüd. V. II, S. 615—619.

совывается чертами супранатуральными, то съ этимъ всякій согласится, но въ то же время это указаніе съ точки зрѣнія поставленнаго нами вопроса не содержитъ ничего точнаго. Наоборотъ, совершенно несправедливо находить въ іудействѣ процессъ обоготворенія Мессіи ¹⁾.

Что касается другихъ псевдэпиграфовъ, то есть сходство въ ученіи о Мессіи между притчами Еноха и апокалипсисомъ Ездры. О предсуществованіи Мессіи, по псевдо-Ездры, у насъ уже была рѣчь выше, и по этому предмету не остается ничего болѣе сказать. Здѣсь намъ необходимо только отмѣтить, во-первыхъ, то обстоятельство, что Богъ, по 4 кн. Ездры, называетъ Мессію Своимъ сыномъ—«Сынъ Мой», «Сынъ Мой Христосъ» (VII, 28—29; XIII, 32. 37. 52; XIV, 9),—что указываетъ на него, какъ на теократическаго царя, по мнѣнію Schürer'a, хотя въ то же время вѣроятна и догадка Штапфера, что слово *filius* въ 4 кн. Ездры соотвѣтствуетъ не греческому *υἱός*, а *παῖς*. ²⁾

Вторая особенность, которую намъ остается отмѣтить въ мессіанскомъ ученіи псевдо-Ездры, та, что онъ, не смотря на описаніе Мессіи предсуществующимъ небеснымъ человѣкомъ, приписываетъ ему вмѣстѣ съ тѣмъ и происхожденіе изъ рода Давидова. Идущія сюда выраженія этого писателя ³⁾ отсутствуютъ въ латинскомъ переводѣ, но подлинность ихъ подтверждается единогласнымъ свидѣтельствомъ восточныхъ версій. Здѣсь ясно сказалось по отношенію къ личности Мессіи іудейское пониманіе ⁴⁾, котораго не могли совершенно устранить никакія спекуляціи на основаніи кн. Даниила.

Что касается другихъ источниковъ, то въ Ен. XC, 37 Мессія представляется подъ образомъ бѣлаго тельца, при чемъ здѣсь говорится о его рожденіи. Въ Ен. CV, 2 Богъ

¹⁾ Противъ Baldensperger'a, Selbstbewusstsein Jesu I, S. 137—138.

²⁾ У Смирнова, Мессіанскія ожиданія,—стр. 310—311.

³⁾ Syr. XII, 32: hic est Unctus, quem servavit Altissimus in finem dierum, qui oriatur ex semine David (Hilgenfeld, Messias judaeorum, p. 252); Acth. XII, 37: hic est is, quem servavit Altissimus in finem dierum ex semine David (ibid., p. 310—311). Arab. XII, 32: hic est is, quem Altissimus servavit et fecit relinqui ad ultima tempora, qui surget e semine Davidis (ibid., p. 367); Armen. XII, 32: ille est Unctus, quem mittet Altissimus temporibus finis e gente Davidis (ibid., p. 425).

⁴⁾ Этотъ же фактъ можетъ служить противъ ссылки на значеніе супранатуральныхъ чертъ Мессіи въ притчахъ Еноха въ доказательство процесса обоготворенія среди іудеевъ его личности.

называет Мессию Своимъ сыномъ. Подлинность этого названія отвергаютъ G. Dalman и Н. I. Holzmann ¹⁾. Но Charles справедливо замѣчаетъ, что, если праведники въ LXII, 11 названы дѣтьми Божиими, то Мессія является Сыномъ Божиимъ въ преимущественномъ смыслѣ ²⁾. Вмѣстѣ съ этимъ сопоставленіе Charles'a даетъ указаніе, какъ нужно понимать въ кн. Еноха выраженіе «Сынъ Мой». Но вообще пророческіе псевдоэпиграфы скудны характеристиками личности Мессіи, а потому мы считаемъ нужнымъ только прибавить еще, что въ 5 Сивил. кн., гдѣ, очевидно, описывается устройство мессіанскаго царства (ст. 414—433), устроитель его называется блаженнымъ мужемъ (seliger Mann) ³⁾; затѣмъ въ Assumptio Mosis выводится какая-то загадочная фигура мужа изъ колѣна Левіина по имени Тахо (IX, 1), едва ли, впрочемъ, имѣющая какое-либо отношеніе къ Мессіи ⁴⁾. Лучшее всего, кажется, выражена іудейская мессіанская вѣра въ XVII псалмѣ Соломона, гдѣ Мессія описывается, какъ потомокъ Давида и земной царь, и вмѣстѣ съ тѣмъ характеризуется возвышенными нравственными чертами. Вотъ мѣста, относя-

¹⁾ G. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 221. H. I. Holtzmann, Lehrbuch d. testamentlichen Theologie I, S. 2 91.

²⁾ The Book of Enoch, p. 301.

³⁾ У Kautzsch'a, S. 214.

⁴⁾ О попыткахъ разгадать значеніе этого таинственнаго имени см. у Charles'a, The Assumption of Moses, p. 35—36. Hilgenfeld думалъ, что латинское tacho есть испорченное греческое τᾶχ' (= 363) и соответствуетъ числовому значенію слова מָשִׁיחַ (Messias judaeorum, p. 467). Но Charles замѣчаетъ вслѣдъ за Colani, что „этотъ пассажъ стоитъ въ такомъ же отношеніи къ Мессіи, какъ и къ императору Барбаросѣ“. И дѣйствительно, въ случаѣ отношенія къ Мессіи, мы должны бы были приписать автору Ass. Mosis странную вѣру въ происхожденіе Мессіи изъ колѣна Левіина. Несомнѣнно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ порчей текста. C. Clemen предполагаетъ, что здѣсь первоначально стояло τᾶχων, при чемъ дѣло шло о предвѣстникѣ конца, который явится ревнителемъ закона. А Charles на основаніи самарянскихъ „Легендъ Моисея“ предполагаетъ, что מָשִׁיחַ по ошибкѣ получилось изъ מָשִׁיחַ—т.е. „ревнитель“. Семь же сыновей стоять въ связи съ семью сыновьями вдовы во 2 Мак. VII и 4 Мак. (Charles, The Ass. of Moses, p. 35—36. C. Clemen у Kautzsch'a II, S. 326, Anm. d.). Burkitt же (Jewish and Christian Apocalypses, p. 39, not. 2) предполагаетъ, что Тахо(c) есть ничто иное, какъ искусственное начертаніе имени Елсазаръ, при чемъ для этого начертанія были взяты буквы ближайшія въ семитическомъ алфавитѣ къ соответствующимъ буквамъ указаннаго имени (תַּחֹסֶ=קֹסֶסֶחַ).

щія собственно къ личности этого царя: «Возри, Господи, и возставь имъ царя ихъ, сына Давидова, во время, какое Ты, Боже, избралъ, чтобы царствовалъ надъ Израилемъ отрокъ Твой» (ст. 23). «Онъ не будетъ надѣяться на коня, и всадника и на лукъ, и не будетъ умножать себѣ золота и серебра для войны, и многимъ (воинамъ) не соберетъ надеждъ на день войны» (ст. 37). «Онъ чистъ отъ грѣха, чтобы владѣть надъ народомъ великимъ, обличить пачальниковъ и истребить грѣшниковъ силою слова» (ст. 41) и под.

Такимъ образомъ, представленіе о Мессіи, какъ о человѣкѣ, должно быть признано нормальнымъ ученіемъ іудейской апокалиптики, какъ и іудейства вообще ¹⁾. Ученіе это никогда не смѣнялось другимъ, а впоследствии подъ вліяніемъ христіанства,—какъ оппозиція послѣднему,—оно обострилось въ іудейскомъ сознаніи ²⁾.

Что касается ученія о страждущемъ Мессіи ³⁾, то въ разсматриваемый періодъ мы его вовсе не находимъ, а ученіе 4 Ездр. о смерти Мессіи не имѣетъ сюда никакого отношенія ⁴⁾. Вполнѣ основательными должно признать ссылки ⁵⁾ на Н. Завѣтъ въ доказательство того положенія, что мысль о страдающемъ Мессіи была вполнѣ чужда іудеямъ времени Господа. Лишь у Іустина Мученика въ «Разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ» (гл. LXVIII . LXXXIX) находится свидѣтельство о существованіи представленія о страданіяхъ Мессіи. Болѣе же опредѣленные указанія на него принадлежатъ позднѣйшему времени.

Интересно отмѣтить фактъ, что позднѣйшее іудество различало двухъ Мессій: Мессія, сынъ Давидовъ и Мессія, сынъ Іосифовъ или Ефремовъ, при чемъ первый является страдаю-

¹⁾ Относительно послѣдняго см. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S. 356—357.

²⁾ Ср. Volz, D. jüdische Eschatologie v. Daniel bis Akiba, S. 216—217.

³⁾ Подробное его изложеніе см., между прочимъ, у Смирнова, Мессіанскія ожиданія, стр. 481—522.

⁴⁾ Schürer Geschichte d. jüd. Volkas II, S. 648: Die Weissagung des vierten Buches Esra, dass der Massias nach 40 jätiger Herrschaft sterben werde (IV Esra 7, 28—29), hat selbstverständlich mit der Idee eines Veröhnungstodes nichts gemein.

⁵⁾ Такъ, Couard, Die religiösen u. sittlichen Anschauungen der alttest. Apokryphen n. Pseudepigraphen, S. 202; Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. 124—125.

шимъ, а второй умирающимъ Мессіей и воителемъ ¹⁾). Роль Мессіи, сына Іосифова, состоитъ въ томъ, что онъ побѣждаетъ враговъ Израиля, занимаетъ Іерусалимъ и дѣлаетъ его столицей, но послѣ этого умираетъ насильственной смертью. По мнѣнію Dalman'a, происхождение этого ученія можно отнести ко 2—3 вѣку; при чемъ поводомъ къ его появленію послужила не полемика съ христіанами, но необходимость ободрить іудейскій духъ во время преслѣдованія Адриана ²⁾). Но Weber какъ разъ видитъ въ этомъ ученіи уступку, сдѣланную іудеями въ полемикѣ противъ христіанъ въ виду содержанія Иса. LIII ³⁾). Искупительнаго значенія смерть Мессіи, сына Іосифова, не имѣла: идея эта неизвѣстна раввинизму ⁴⁾).

Согласно ученію о страдающемъ Мессіи, господству послѣдняго будетъ предшествовать время уничтоженія ⁵⁾). Въ вавилонской Гемарѣ говорится, что Богъ обременитъ Мессію исполненіемъ заповѣдей и страданіями, какъ мельничными жерновами. Мессія представляется здѣсь сидящимъ у воротъ Рима съ нищими и перевязывающимъ свои раны въ ожиданіи времени, когда ему можно будетъ исполнить свое призваніе ⁶⁾).

Временемъ происхожденія ученія о страдающемъ Мессіи Dalman считаетъ 3—6 столѣтія; 7—10 столѣтія были временемъ его дальнѣйшаго развитія; а усилившійся подъ вліяніемъ бѣдствій еврейской націи интересъ къ мессіологіи—вотъ причина его происхожденія ⁷⁾). Относительно же широты распро-

¹⁾ См. *Stanton*, op. cit., p. 124: Messiah Ben Joseph, the Messiah, that is to say, of the ten tribes, who prepares the way for Messiah Ben-David, is not according to the original conception of his character a sufferer, but a warrior. Также и *Dalman* (*Der leidende u. sterbende Messias der Synagoge*, S. 23) говоритъ, что страдающій Мессія есть бенъ-Іосифъ. Связь Мессіи бенъ-Іосифъ съ 10 колѣнами *Dalman* отвергаетъ (*ibid.*, S. 16—17). Такъ же *Bousset*, *Religion Judentums*, S. 2 266. Но эту связь утверждаетъ *Weber* (*Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, S. 2 362—363). *Couard* говоритъ объ умирающемъ Мессіи бенъ-Іосифъ и страдающемъ Мессіи бенъ-Давидъ (op. cit., S. 203 Anm. 1).

²⁾ *Dalman*, *D. leidende und sterbende Messias*, S. 21—22.

³⁾ *Weber*, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, S. 2 362—363.

⁴⁾ *Dalman*, *D. leidende und sterbende Messias*, S. 22—23; *Bousset*, *Religion Judentums*, S. 2 265.

⁵⁾ *Dalman*, *ibid.*, S. 41.

⁶⁾ См. у *Смирнова*, Мессіадскія ожиданія, стр. 489—490; *Dalman*, op. cit., S. 39; *Weber*, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, S. 2 359.

⁷⁾ *Dalman*, *ibid.*, S. 91—92. Ср. *Смирновъ*, Мессіадскія ожиданія, стр. 509: „происхождение іудейскаго ученія о страданіяхъ Мессіи нужно

страненія ученія о страдающемъ Мессіи говорятъ, что оно не сдѣлалось господствующимъ возрѣніемъ іудейства, но, оставшись ему чуждымъ, было только школьнымъ мнѣніемъ ¹⁾). Кроме того, Dalman замѣчаетъ, что ни въ ученіи объ умирающемъ Мессіи, сынѣ Іосифа, ни въ ученіи о страдающемъ Мессіи, сынѣ Давидовомъ, раввинизмъ не могъ возвыситься надъ границами народной религіи и религіи закона ²⁾). Время происхожденія ученія о страдающемъ Мессіи и его характеръ уполномочиваютъ насъ устранить его отъ всякаго вліянія на наши выводы: въ псевдэпиграфической апокалиптикѣ мы не встрѣчаемъ никакихъ намековъ на него.

Б. Мессіанское дѣло и мессіанское царство по ученію іудейской апокалиптики. Междуцарствіе (хиліазмъ). Эсхатологія.

Двойственный характеръ іудейской апокалиптики особенно ясно сказанъ въ ея ученіи о мессіанскомъ дѣлѣ. При чисто націоналистическомъ представленіи мессіанскаго царства роль Мессіи была совершенно понятна: онъ представлялся земнымъ царемъ, надѣленнымъ отъ Бога полномочіями къ устроенію славнаго царства, состоящаго изъ избраннаго только народа. Образъ такого Мессіи въ чертахъ возвышенныхъ, насколько только возможно при подобномъ представленіи дѣла, и находимъ въ XVII псалмѣ Соломона. Но лишь только надъ націоналистическою мессіологіей беретъ верхъ эсхатологія, какъ личность Мессіи является на сцену совершенно безъ нужды, и иной апокалиптикъ не знаетъ, что ему съ ней дѣлать. Не даромъ же въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ этого рода мы не находимъ никакой мессіологіи. При всемъ томъ замѣчательно, что мессіологія особенно развита тамъ, гдѣ сильно выступаютъ новые трансцендентно-эсхатологическіе элементы позднѣйшей іудейской религіи. Ясно, что апокалиптики сознавали необходимость измѣненія чертъ мессіанскаго образа, но при допущеніи такихъ измѣненій не могли дать ему надлежащаго мѣста.

искать въ прямомъ или косвенномъ вліяніи на раввинизмъ христіанства“.

¹⁾ *Schürer*, *Geschichte d. jud. Volkes* II, S. 4 650—651. *Dalman*, *ibid.* S. 85—87.

²⁾ *Ibid.*, S. 96.

Главными эсхатологическими идеями являются идеи суда и воскресения, тѣсно между собою связанные по временной послѣдовательности. Воскресение и судъ должны предшествовать открытію другого болѣе совершеннаго порядка міра. Но какаѣ же роль Мессіи при этихъ эсхатологическихъ актахъ? Трагическое положеніе іудейства при рѣшеніи этого вопроса вполне понятно и ясно. И наше вниманіе здѣсь привлекаетъ прежде всего тотъ путь, какой найденъ былъ апокалиптическими писателями для примиренія мессіологии и эсхатологии, — путь этотъ — ученіе о междуцарствіи, обычно, извѣстное подъ именемъ хиліазма. Примиреніе дѣлалось возможнымъ благодаря тому, что для удовлетворенія іудейскихъ вождельній назначался опредѣленный періодъ, за которымъ слѣдовали эсхатологическіе акты — воскресеніе и судъ.

Первый намекъ на междуцарствіе встрѣчается въ седминномъ апокалипсисѣ кн. Еноха. Здѣсь говорится, что восьмая седмица будетъ седминою правды: «и будетъ данъ ей мечъ, чтобы судъ и справедливость исполнились надъ тѣми, которые поступаютъ насильственно, и грѣшники будутъ преданы въ руки праведныхъ. И въ концѣ ея они приобретутъ дома своею справедливостью, и созиждется домъ великому Царю въ прославленіе навсегда и навѣчно». Послѣ этого на девятую седмицу относится открытіе всему міру праведнаго суда, при чемъ исчезнутъ дѣянія нечестивыхъ, и міръ будетъ осужденъ на гибель. Наконецъ, уже въ десятую седмицу, въ седьмую часть ея, будетъ судъ надъ стражами и произойдетъ обновленіе міра (XCI, 12—17). Толкованіе седминнаго апокалипсиса довольно затруднительно, ибо представленія, въ немъ содержащіяся, запутаны; тѣмъ не менѣе проблескъ ученія о междуцарствіи, в послѣдствіи точнѣе развитаго, здѣсь весьма вѣроятенъ.

Это опредѣленное ученіе о междуцарствіи мы встрѣчаемъ въ апокалипсисахъ Ездры и Варуха. У перваго въ видѣніи орла (гл. XII) кратко говорится объ остаткѣ народа еврейскаго, который будетъ обрадованъ Богомъ, «доколѣ не придетъ конецъ — день суда» (ст. 34). Въ VII гл. продолжительность царства Мессіи опредѣляется въ 400 лѣтъ, послѣ чего послѣдуетъ смерть Мессіи и всего человѣчества, и міръ на семь дней обратится въ древнее молчаніе, а затѣмъ откроется воскресеніе и судъ (ст. 28—35). Въ сирійскомъ апокалипсисѣ Варуха (XXIX) послѣ описанія явленія Мессіи и благъ мес-

сианскаго времени сообщается (XXX, 1), что по окончаніи времени, назначеннаго для этого царства, Мессія возвратится въ славу на небо. Въ другомъ мѣстѣ того же апокалипсиса говорится, что господство Мессіи должно продолжаться до конца посвященнаго гибели міра (XL, 3). По Вар. LXXIV, мессіанское время есть «конецъ того, что преходяще, и начало того, что непреходяще». Можно замѣтить, что, по мнѣнію Volz'a¹⁾, рѣзкое противоположеніе мессіанскаго періода будущему вѣку относится на счетъ собирателя видѣній; такимъ образомъ, гл. XXIX, напр., не имѣла первоначально того смысла, какой имѣетъ теперь, но представляла законченное описаніе будущаго блаженнаго времени подъ главенствомъ Мессіи.

Довольно спутанное представленіе съ сильнымъ хиліастическимъ оттѣнкомъ встрѣчаемъ и въ Сив. III, 652—730. Послѣ разсказа объ устройствѣ мессіанскаго царства посланнымъ Богомъ съ востока царемъ здѣсь сообщается о нападеніи на описанное царство народовъ, желающихъ разрушить храмъ великаго Бога, и о чудесномъ уничтоженіи этихъ народовъ, послѣ чего сыны великаго Бога, живущіе около храма Его, будутъ наслаждаться счастьемъ подъ Его управленіемъ.

Отмѣтимъ здѣсь еще, что участниками его являются, конечно, только лица, принадлежащія къ народу Божию, а изъ послѣднихъ только тѣ, которыя будутъ въ живыхъ при открытіи мессіанскаго царства. Объ этомъ ясно говорится у псевдо-Ездры и у псевдо-Варуха. Первый говоритъ, что «оставшіеся будутъ наслаждаться 400 лѣтъ» (VII, 28), или еще: Богъ обѣщаетъ избавить «остатокъ народа Своего», «тѣхъ, которые сохранились въ предѣлахъ Его» (XII, 34). По апокалипсису Варуха (XXIX, 2), во время бѣдствій, непосредственно предшествующихъ открытію мессіанскаго царства, Богъ будетъ охранять тѣхъ, которые находятся въ Іудеѣ.

Въ другихъ апокрифическихъ апокалипсисахъ, гдѣ нѣтъ слѣдовъ хиліазма, личность Мессіи иногда слишкомъ искусственно привязывается къ развитію міровой драмы. Такъ, въ видѣніи пастырей въ кн. Еноха судъ приписывается самому Богу (XC, 20 дал.; C, 4), а о Мессіи здѣсь хотя и упоминается и сообщается о его рожденіи, тѣмъ не менѣе онъ вовсе не является дѣйствующимъ лицомъ, и появленіе его ни

¹⁾ Jüdische Eschatologie v. Daniel bis Akiba, S. 64—65.

для чего не нужно: «и я видѣлъ,—пишетъ псевдо-Енохъ,— что родился бѣлый телець съ большими рогами, и всѣ звѣри полевые и всѣ птицы небесныя устрашились его и умоляли его все время. И я видѣлъ, какъ весь родъ ихъ измѣнился, и всѣ они стали бѣлыми тельцами; и первый между ними былъ буйволъ¹⁾ и имѣлъ большіе черные рога на своей головѣ; и Господь овецъ радовался, взирая на нихъ (на него?) и на всѣхъ тельцовъ» (ХС, 37—38). Здѣсь только и говорится о бѣломъ тельцѣ, что «всѣ звѣри полевые и всѣ птицы небесныя устрашились его и умоляли его все время». Иногда же въ апокалиптикѣ мы наблюдаемъ полное отсутствіе образа Мессіи. Яркимъ примѣромъ этого является *Assumptio Mosis*, гдѣ фигуру Тахо мы не считаемъ мессіанской. Судъ надъ врагами Израиля совершить, по этому памятнику (гл. X), одинъ только Богъ,—одинъ Богъ, но не Мессія²⁾. При этомъ мѣстомъ блаженства Израиля здѣсь называется небо, откуда избранный народъ будетъ смотрѣть на мученія своихъ враговъ. По мнѣнію Charles'a, въ *Ass Mosis* не только нѣтъ рѣчи о Мессіи, но авторъ его, повидимому, даже враждебно настроенъ къ этой идеѣ³⁾. Точно также и въ первой части кн. Еноха въ описаніи будущаго блаженнаго времени Мессія не играетъ никакой роли: о немъ даже и не упоминается (гл. X).

Но въ то же время мы встрѣчаемся съ совершенно оригинальной концепціей въ притчахъ Еноха. Здѣсь сынъ Человѣческій описывается, какъ судія, и описывается самыми возвышенными чертами. При этомъ нельзя согласиться и съ утвержденіемъ, ограничивающимъ судебную власть Мессіи только судомъ надъ ангелами и демонами⁴⁾;—намъ наоборотъ кажется, что въ этой части кн. Еноха Мессія представляется судьей вселенной. О судѣ надъ одними только ангелами говорится въ гл. LV и LXI, 8 ff., но уже въ LXII гл. говорится о судѣ Мессіи надъ всѣми вообще грѣшниками. Кромѣ того, о судѣ Мессіи надъ всѣми людьми говорится въ гл. XLV—

¹⁾ См. переводъ Beer'a у Kautzsch'a, S. 298 и Charles'a, *The Book of Enoch*, p. 258. Критическія примѣчанія см. у Kautzsch'a, S. 298 Ann. C.; у Charles'a *ibid.*, p. 258, *crit. not.*, а также у Dillmann'a, *Das Buch Henoch*, S. 287—288. Слова Dillmann'a повторяетъ Смирновъ, Книга Еноха, стр. 447.

²⁾ Charles, *The Assumption of Moses*, p. 41 *not.*

³⁾ *Ibid.*, p. LXI.

⁴⁾ Volz, *op. cit.*, S. 260.

XLVI; XLIX; LI и др. Ученіе притчъ кн. Еноха о дѣлѣ Мессіи, какъ таковомъ, представляетъ дѣйствительно на іудейской почвѣ нѣчто замѣчательное и несравнимое. Тѣмъ не менѣе по поводу его нужно отмѣтить два факта: во-первыхъ, оно является совершенно единичнымъ и не только не имѣетъ для себя параллели, но позднѣе и рѣшительно отвергается; во-вторыхъ, оно является прикрытіемъ тѣхъ же іудейскихъ чаяній *земного* царства Мессіи *для евреевъ*; только способъ устройства этого царства представляется болѣе возвышеннымъ и мягкимъ, чѣмъ въ другихъ случаяхъ: у автора притчъ мы не можемъ отрицать весьма сильной нравственной тенденціи и возвышеннаго образа мыслей.

Изъ предыдущаго видно, что искать мысль о судѣ Мессіи надъ міромъ въ иныхъ источникахъ было бы напраснымъ трудомъ. Такъ обстоитъ дѣло въ отношеніи къ этой идеѣ въ другихъ частяхъ кн. Еноха, какъ уже было отмѣчено выше. Въ иныхъ случаяхъ мысль о судѣ Мессіи прямо и рѣшительно отрицается. Псевдо-Ездра на свой вопросъ о томъ, черезъ кого Богъ посѣтитъ твореніе Свое,—получаетъ отвѣтъ: «создано было все Мною однимъ, а не черезъ кого-либо иного; отъ Меня также послѣдуетъ и конецъ, а не отъ кого-либо иного» (V, 56—VI, 6). Въ виду ясности и рѣзкости выраженія мысли, основательно будетъ предположить, что здѣсь мы имѣемъ полемическій выпадъ противъ христіанства съ его идеей о судѣ Христа надъ міромъ. Въ Сивил. IV, 41 говорится, что Богъ самъ является судьей, судящимъ безбожныхъ и благочестивыхъ; о явленіи суда великаго Бога говорится въ Сив. III, 91—92, а въ сирійскомъ апокалиписѣ Варуха XX, 4 говорится о судѣ силы Божіей. Ср. также вышеупомянутое мѣсто *Ass. Mosis* (гл. X).

Въ притчахъ Еноха дѣятельность Мессіи описывается, какъ юридически судебный актъ. Въ другихъ источникахъ, гдѣ преобладаетъ націоналистическая мессіология и дѣятельность Мессіи не ставится въ связь съ великими эсхатологическими событіями, какъ воскресеніе и послѣдній судъ со стороны Самого Бога, роль его нѣсколько иная,—именно онъ выступаетъ скорѣе съ чертами военнаго героя, и руководящимъ началомъ его отношенія къ народамъ представляется, въ свою очередь, отношеніе послѣднихъ къ Израилю. Такъ, въ сирійскомъ апокалиписѣ Варуха говорится, что Мессія одинъ народы умертвитъ а другимъ даруетъ жизнь. Перваго

рода участь постигнуть тѣхъ, которые угнетали или вообще знали Израиля, а вторая—не угнетавшихъ и не знавшихъ народъ Божій (гл. LXXII). По Сив. III, 652—654, посланный Богомъ съ востока царь положить конецъ войнѣ на всей землѣ тѣмъ, что онъ однихъ умертвить, а съ другими заключить договоры. По Сив. V, 109—110, воинственная дѣятельность мессіанскаго царя представляется актомъ, предуготовляющимъ судъ со стороны Самого Бога: «и царь, посланный для этого отъ Бога, погубить всѣхъ великихъ царей и знаменитѣйшихъ мужей. И тогда будетъ судъ Вѣчнаго надъ людьми». По Сив. V, 414ff., святой мужъ, носящій въ рукахъ скипетръ, данный ему Богомъ, овладѣваетъ всѣмъ хорошимъ; возвращаетъ добрымъ богатство, расхищенное у нихъ ранѣе; разрушаетъ до основанія съ помощію огня города и сжигаетъ поселенія людей, дѣлавшихъ ранѣе зло, а городъ, возлюбленный Богомъ, дѣлается болѣе блестящимъ, чѣмъ звѣзды, солнце и луна и т. д. Слѣды такого представленія о дѣятельности Мессіи находятся даже и въ притчахъ кн. Еноха, гдѣ объектомъ этой дѣятельности признаются иногда цари и сильные земли. Для примѣра укажемъ на гл. XLVI, въ которой псевдо-Еноху дается ангеломъ объясненіе роли Сына Человѣческаго. «Этотъ сынъ Человѣческій, котораго ты видѣлъ, подниметъ царей и могущественныхъ съ ихъ ложъ и сильныхъ съ ихъ престоловъ, и развяжетъ узды и зубы грѣшниковъ сокрушить. И онъ изгонитъ царей съ ихъ престоловъ и изъ ихъ царствъ».

Вообще представленіе о Мессіи, какъ о побѣдителяхъ народовъ, мы очень часто встрѣчаемъ въ псевдэпиграфической апокалиптикѣ, хотя эта его дѣятельность иногда и описывается чудесными чертами. Такъ, по апокалипсису Ездры XIII, 8—11, Мессія при видѣ тѣхъ, которые собрались, чтобы побѣдить его, «не поднялъ руки своей, ни копья не держалъ и никакого оружія воинскаго; но только онъ испускалъ изъ устъ своихъ какъ бы дуновение огня и изъ губъ своихъ какъ бы дыханіе пламени и съ языка своего пускалъ искры и бури, и все это смѣшалось вмѣстѣ: и дуновение огня, и дыханіе пламени и сильная буря. И стремительно напалъ онъ на это множество, которое приготовилось сразиться, и сжегъ всѣхъ, такъ, что ничего не видно было изъ безчисленнаго множества, кромѣ праха, и только былъ запахъ отъ дыма». Въ Псал. Соломона XVII, 27 говорится объ истребленіи Мессіею незаконнымъ словомъ усть.

Такова роль Мессіи по представленію іудейской апокалиптики. Ясно теперь, что воскресеніе мертвыхъ здѣсь стоитъ внѣ отношенія къ мессіанскому дѣлу. Исключеніемъ являются развѣ притчи Еноха, гдѣ судьей признается Мессія, гдѣ по этому воскресенію—актъ, служащій приготовленіемъ къ мессіанскому суду (гл. LI). Но по апокалипсису Варуха, воскресеніе послѣдуетъ въ заключеніе мессіанскаго царства,—послѣ того какъ Мессія возвратится на небеса (гл. XXX). Также и по 4 кн. Ездры, воскресенію мертвыхъ будетъ предшествовать смерть Мессіи и всѣхъ людей и семидневное «молчаніе» міра (VII, 29, 32) ¹⁾.

Въ виду всего этого, едва-ли будетъ справедливымъ ставить ученіе о воскресеніи въ апокалиптикѣ въ связь съ націоналистической мессіологіей. По крайней мѣрѣ, совершенно невѣрна мысль объ удвоеніи въ іудейской апокалиптикѣ воскресенія, при чемъ одно изъ нихъ, будто-бы, есть воскресеніе праведныхъ для участія въ благахъ мессіанскаго царства, а другое общее воскресеніе для послѣдняго суда ²⁾.

Въ апокалиптикѣ на идею двойнаго воскресенія не дѣлается ни малѣйшаго намека, хотя, если бы она была распространена въ іудействѣ, то псевдо-Ездра и псевдо-Варухъ едва ли могли бы пройти мимо нея, ибо были всѣ поводы воспользоваться ею. Да и вообще для іудея не могло, кажется, представляться страшнымъ приписать участіе въ мессіанскомъ царствѣ однимъ только оставшимся въ живыхъ,—это вполне понятно тамъ, гдѣ имѣется въ виду благо или прогрессъ націи, а не личности. Тотъ фактъ, что іудейскіе источники иногда говорятъ только о воскресеніи праведныхъ, еще не указываетъ на то, что самая идея воскресенія была связана съ національною мессіологіей. Движущимъ первымъ ученія о воскресеніи было не національное самосознаніе іудейства, а между тѣмъ мы признаемъ единство этого движущаго перва, какія бы формы ни принимала самая вѣра въ воскресеніе. Мы согласны признать, что ученіе о воскресеніи сначала не было выработано въ іудейскомъ сознаніи во всѣхъ

¹⁾ По седмичному апокалипсису кн. Еноха, очевидно, воскресеніе праведныхъ послѣдуетъ въ седьмую седмицу (гл. XCI, 10). Но о Мессіи въ седмичномъ апокалипсисѣ нѣтъ вовсе рѣчи. Кромѣ того, представленіе исторіи у его автора очень спутанное, почему и его толкованіе едва-ли возможно.

²⁾ Противъ *Baldenspergera*, *Das Selbstbewusstsein Jesu I*, S. 108.

деталяхъ, что иногда кругъ имѣющихъ воскреснуть ограничивался только праведниками, — согласны, такимъ образомъ, признать нѣкоторое развитие, — тѣмъ не менѣе развитие это шло по пути къ универсализму прямо, безъ зигзаговъ. И гдѣ замѣчается учение о всеобщемъ воскресеніи, тамъ уже нѣтъ учения о воскресеніи частномъ, — какъ это обстоитъ съ апокалипсисомъ Ездры. А уже одно это обстоятельство есть достаточное доказательство, что догма о воскресеніи — чисто эсхатологическаго характера, — безъ всякаго отношенія къ національной мессіологіи.

Наконецъ, если въ доказательство происхожденія іудейской вѣры въ воскресеніе изъ іудейскихъ мессіанскихъ чаяній ссылаются на свидѣтельства нѣкоторыхъ источниковъ, то въ нихъ, обыкновенно, вычитываютъ больше, чѣмъ тамъ, на самомъ дѣлѣ, написано. Такъ, напр., нельзя ничего заимствовать для доказательства упомянутой мысли изъ 2 Маккавейской книги, въ которой неоднократно высказывается вѣра въ воскресеніе. Изъ такихъ мѣстъ этой книги, какъ VII, 9. 23. 29. 36 и XIV, 46 не только нельзя заключать, что воскресеніе имѣетъ цѣлью участіе въ благахъ по-іудейски представляемаго мессіанскаго царства, но нельзя даже усмотрѣть учения о воскресеніи мучениковъ, — по крайней мѣрѣ, точный смыслъ текстовъ не даетъ этой мысли. Только въ VII, 14 одинъ изъ мучениковъ говоритъ своему мучителю: «умирающему отъ людей вождельно возлагать надежду на Бога, что онъ опять оживитъ; для тебя же не будетъ воскресенія въ жизнь». Здѣсь дѣйствительно отрицается участіе мучителя въ воскресеніи, но что значить терминъ «воскресеніе въ жизнь»? Не указываетъ ли это только на несчастную судьбу грѣшниковъ?.. И вообще можно считать, что во 2 Макк. кн. вѣра въ воскресеніе тѣсно связана съ вѣрой въ потустороннее возмездіе, и два эти момента мало, напр., различаются въ знаменитомъ отрывкѣ XII, 43—45.

Въ III Псалмѣ Соломона о грѣшникѣ говорится: «онъ палъ, — ибо паденіе его гибельное, — и не возстанетъ; погибель грѣшника на вѣкъ»; о праведникѣ, наоборотъ, сообщается: «боящіеся Господа возстанутъ для жизни вѣчной; и жизнь ихъ будетъ во свѣтѣ Господнемъ, и не прекратится болѣе». Нужно обратить вниманіе, что здѣсь вовсе воскресеніе не связано съ мессіологіей, а тѣмъ болѣе ничего не говорится о двойномъ воскресеніи, — здѣсь нѣсколько иной духъ, чѣмъ,

напр., въ Псал. Соломона XVII. Въ Пс. XIV трудно найти учение о воскресеніи, — въ немъ просто говорится объ участи святыхъ, т. е. Израиля, и объ участи грѣшниковъ, которые «не обрѣтутся въ день милости праведныхъ». Воскресенію здѣсь, можетъ быть, и предполагается, но о немъ не упоминается ни однимъ словомъ. Что касается кн. Еноха, то ни въ притчахъ, ни въ другихъ частяхъ ея мы не нашли учения о двойномъ воскресеніи. Кромѣ того, нѣтъ никакихъ оснований отрицать тотъ фактъ, что притчи Еноха (гл. LI) учатъ о всеобщемъ воскресеніи, въ 4 же кн. Ездры оно ясно утверждается (гл. VII). Наоборотъ, учение о воскресеніи только праведныхъ мы находимъ въ седьминномъ апокалипсисѣ Еноха (XCI, 10). Относительно апокалипсиса Варуха дѣло представляется неяснымъ: L—LI гл. какъ будто предполагаютъ общее воскресеніе, тогда какъ XXX гл., повидимому, говоритъ о воскресеніи только праведныхъ.

Такимъ образомъ о двойномъ воскресеніи, по ученію іудейской апокалиптики или даже вообще іудейства затронутаго періода, говорить вовсе не приходится; воскресеніе только праведниковъ признается нѣкоторыми апокрифическими апокалипсисами; вѣра же въ общее воскресеніе совершенно ясно выражена въ нашихъ источникахъ: мы находимъ ее въ притчахъ кн. Еноха, въ апокалипсисѣ Ездры, въ Сив. IV, 178—190.

Переходя къ описанію мессіанскаго царства, по ученію іудейской апокалиптики, мы должны отмѣтить, что здѣсь изслѣдователя ожидаютъ при попыткѣ расположить матеріалъ нѣкоторыя затрудненія въ виду смѣшенія мессіологіи съ эсхатологіей съ одной стороны, а съ другой — также въ виду учения о междуцарствіи, гдѣ мессіологіи придано значеніе искусственнаго придатка. Первымъ вопросомъ, съ которымъ мы встрѣчаемся въ этой области, будетъ вопросъ о мѣстѣ будущей блаженной жизни: небо или земля? Въ отвѣтъ на него весьма оригинальнымъ является только *Assumptio Mosis*, гдѣ Израилію обѣщается вознесеніе и жизнь на звѣздныхъ небесахъ, откуда онъ будетъ смотрѣть на своихъ враговъ (X, 9—10). Въ другихъ апокалипсическихъ произведеніяхъ мѣстомъ открытія будущаго блаженнаго вѣка неизмѣнно считается земля, и всѣ попытки найти указанія на то, что онъ откроется на небѣ, должно считать совершенно неудачными¹⁾.

¹⁾ Таковы указанія *Volz'a* (op. cit., S. 378—379), хотя онъ и признаетъ оригинальность *Assumptio Mosis* въ опредѣленіи мѣста блаженства евреевъ.

Такова, между прочимъ, тенденціозная попытка Baldensperger'a, который въ своихъ доказательствахъ не можетъ выйти изъ сферы общихъ соображеній и отдаленныхъ сопоставленій и не даетъ однако самаго главнаго:—доказательствъ на основаніи источниковъ ¹⁾. Такъ, онъ находитъ и въ XII гл. новозавѣтнаго Апокалипсиса древній апокалипсическій отрывокъ, въ которомъ по описаніи событій, разыгравшихся на небѣ, говорится: «нынѣ настало спасеніе и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его» (ст. 10). Это, по мнѣнію Baldensperger'a, доказательство перенесенія царства Божія въ небесныя сферы,—опроверженіе едва ли нужно! Такъ же основательно и соображеніе, что царство и его владыка для живого сознанія и чувства—вещи одного порядка, и поэтому только ученая рефлексія могла различать между господствомъ на землѣ и Господиномъ, Который мыслился или долженъ былъ мыслиться трансцендентнымъ! Что касается источниковъ, то всѣ они, повторяю, за исключеніемъ Ass. Mosis, представляютъ будущее царство на обновленной землѣ.

Но «грядущій вѣкъ» не только не переносится іудейской апокалиптикой въ небесныя сферы, но, наоборотъ, предстоящее блаженство часто описывается чертами, рисующими его чувственный характеръ. Мы уже говорили о междуцарствіи, которое и имѣетъ цѣлью дать земное счастье іудейскому народу. Впрочемъ, описаніе междуцарствія чувственными чертами находится у всево-Варуха; всево-Ездра же здѣсь очень сдержанъ. У перваго въ гл. XXIX о благахъ мессіанскаго времени сообщается слѣдующее: «откроется тогда бегемотъ изъ своей земли, и Левіаанъ поднимется изъ моря; и оба сильныя морскія чудовища, которыхъ Я создалъ въ пятый день творенія и сохранялъ до того времени, сдѣлаются тогда пищею для оставшихся. Также земля будетъ давать плодъ въ десять тысячъ кратъ; и на одномъ виноградномъ кустѣ будетъ тысяча лозъ, и на одной лозѣ—тысяча кистей, и на одной кисти—тысяча ягодъ, и одна ягода принесетъ коръ вина. И тѣ, которые голодали, будутъ обильно насыщаться, а затѣмъ они ежедневно будутъ видѣть и чудеса, ибо отъ Меня выйдутъ вѣтры, которые каждое утро будутъ приносить съ собою благоуханіе ароматовъ, а въ концѣ дня облака будутъ испускать цѣлительную росу. И въ то время снадутъ сверху запасы

¹⁾ Baldensperger, op. cit., S. 150—158.

манны, и они (участники мессіанскаго царства) будутъ ѣсть ее въ тѣ годы, потому что они дожили до конца временъ».

Не лучше иногда дѣло обстоитъ и тамъ, гдѣ не замѣчается ученія о междуцарствіи,—гдѣ, слѣдовательно, за открывшимся періодомъ блаженства далѣе ничего не слѣдуетъ. Такъ, въ кн. Еноха гл. X сообщается о томъ времени, когда всѣ народы будутъ поклоняться Богу, и вся земля будетъ очищена отъ всякаго развращенія и грѣха и отъ всякаго наказанія и мученія. Въ тѣ дни праведники «будутъ пребывать въ жизни, пока не родятъ тысячу дѣтей». «Вся земля будетъ обработана въ справедливости, и будетъ вся обсажена деревьями, и исполнится благословенія. Всякія деревья веселія насадятъ на ней, и виноградники насадятъ на ней; виноградникъ, который будетъ насажденъ на ней, принесетъ плодъ въ изобиліи, и отъ всякаго сѣмени, которое будетъ на ней посеяно, одна мѣра принесетъ десять тысячъ, и мѣра маслинъ дастъ десять прессовъ елей». Здѣсь замѣчается смѣшеніе чертъ нравственнаго и грубо чувственнаго характера. Особенно поражаетъ широкій универсализмъ съ одной стороны, а съ другой—отрицаніе вѣчности блаженства. Та же грубость представленій имѣетъ мѣсто и въ кн. Енох. XXV, гдѣ праведнымъ обѣщается въ періодъ времени, послѣ того какъ «все будетъ искуплено и окончено для вѣчности», не вѣчная, но только продолжительная счастливая жизнь. Въ гл. XC, въ которой псевдо-Енохъ говоритъ о Мессіи, относительно мессіанскаго царства ничего не сообщается, кромѣ того, что «Господь овецъ радовался, взирая на нихъ и на всѣхъ тельцовъ». Подобное замѣчается мѣстами и въ притчахъ Еноха, гдѣ также не сообщается, въ чемъ будетъ состоять блаженство будущаго вѣка. Такъ, въ гл. LI только говорится, что «земля возрадуется, и на ней будутъ жить праведные, и избранные будутъ ходить и шествовать по ней». Однако, и этотъ писатель въ гл. LXII неожиданно принимаетъ обычный іудейскій тонъ, когда говоритъ о праведникахъ, что «они будутъ жить вмѣстѣ съ тѣмъ сыномъ человѣческимъ, и ѣсть, и ложиться, и вставать, отъ вѣка до вѣка». Вообще, очевидно, іудей не могъ представить будущую блаженную жизнь иначе, какъ въ чувственныхъ чертахъ и даже съ сохраненіемъ обычнаго земного гражданскаго порядка. Жизнь всюду представляется по земному, не исключая и тѣхъ мѣстъ, гдѣ ясно проглядываетъ нравственная тенденція, которую наблюдаемъ,

напр., и въ XVII Псал. Соломона, являющемся, однако, выражением національно-мессіанскихъ чаяній. Въ лучшемъ случаѣ все сводится къ совершенному гражданскому устройству, зиждущемуся на нравственныхъ основахъ ¹⁾).

Теперь мы перейдемъ къ другому вопросу—объ участникахъ въ будущемъ блаженствѣ. Рѣшеніе этого вопроса затрудняется отчасти терминологіей источниковъ, не всегда различающихъ іудеевъ и язычниковъ, но иногда—благочестивыхъ и безбожныхъ или грѣшниковъ. Нужно замѣтить еще, что рѣшительное и ясное исповѣданіе догмата о всеобщемъ воскресеніи нисколько не можетъ служить доказательствомъ того, что авторъ во взглядѣ на участниковъ будущаго блаженства склонялся къ универсализму. Да такой универсализмъ и вообще трудно предположить, если имѣть въ виду іудейскую исключительность, презрѣніе къ другимъ народамъ,—качества, породившія антисемитизмъ еще въ классической періодъ. Непримиримое отношеніе іудейства къ языческимъ народамъ засвидѣтельствовано и источниками, относящимися къ разсматриваемому періоду. Такъ, въ Кн. Юбилеевъ рѣшительно запрещаются смѣшанные браки, за которые назначается смертная казнь. За избіеніе Симеономъ и Левіемъ сихемлянъ по поводу обезчещенія Дины эти два сына Іакова весьма восхваляются: «это послужило имъ къ правдѣ, и сѣмя Левію было избрано во священники и левиты, чтобы они служили предъ Господомъ» (гл. XXX). Въ Заѣтахъ двѣнадцати патриарховъ говорится даже (Лев. V), что отмстить за Дину Левію приказалъ ангелъ отъ имени Самого Бога. Между тѣмъ не таково отношеніе къ факту книги Бытія. Очень часто дѣлается удареніе на мысли о привилегированномъ положеніи Израиля, основанномъ на божественномъ избранничествѣ. Ни Измаила и сыновей его, ни Исава не приблизилъ къ Себѣ Господь, но Авраама и Израиля. Много народовъ и всѣ они принадлежатъ Богу, и надъ всѣми ими Онъ поставилъ духовъ, а надъ Израилемъ никого не поставилъ, но Самъ является его Вла-

¹⁾ *Faye* (*Les apocalypses juives*, p. 18) высказываетъ очень рѣзкое, но въ значительной степени справедливое сужденіе по поводу іудейско-апокалиптической эсхатологіи: «сокрушеніе всѣхъ своихъ враговъ и собственное первенство—вотъ въ общемъ къ чему сводится честолюбіе этого народа. Матеріализмъ—вотъ источникъ его вдохновеній. Надежды его ограничиваются землею. Концепціи же возвышенныя и спиритуалистическія здѣсь исключеніе». Ср. p. 41—42.

дыкой и ведетъ тяжбы противъ Своихъ ангеловъ, и Своихъ духовъ и противъ всего» (Кн. Юбилеевъ XV; ср. Пс. Сол. IX, 17). Даже псевдо-Ездра высказываетъ убѣжденіе, что міръ созданъ ради евреевъ, являющихся первенцемъ Божиимъ, единопороднымъ, возлюбленнымъ,—остальные же народы—ничто (VI, 54—59). По Ass. Mosis I, 12—13 ¹⁾, законъ является первенцемъ творенія, ради котораго созданъ самый міръ.

Въ виду такого настроенія іудейства въ отношеніи къ языческимъ народамъ, мы и въ собственно апокалиптикѣ не можемъ ожидать особенной благосклонности къ язычникамъ, и наше ожиданіе не обманетъ насъ. Такъ, въ вышнѣ упомянутой уже выдержкѣ изъ Ass. Mosis, гдѣ будущее блаженство переносится въ небесныя сферы, это блаженство, очевидно, является удѣломъ однихъ іудеевъ. Интересны сужденія по этому поводу въ Сивиллинныхъ книгахъ. По Сив. III, 652—654, Мессія однихъ умертвить, а съ другими заключить договоры,—здѣсь, такимъ образомъ, оставшіеся въ живыхъ язычники представляются какъ-бы вассалами евреевъ. По Сив. III, 782, евреи—«судьи смертныхъ и справедливые цари». По мнѣнію псевдо-Варуха, изъ народовъ Мессія пощадитъ тѣхъ, которые не притѣснили и не знали іудеевъ, остальныхъ умертвить (гл. LXXII); отъ бѣдствій, предшествующихъ открытію мессіанскаго царства, будутъ сохранены только находящіеся въ Іудеѣ (XXIX).

Псевдо-Ездра, какъ уже было замѣчено, думаетъ, что всѣ народы, кромѣ евреевъ, для Бога—ничто. Но выразивъ вѣру въ общее воскресеніе, онъ, однако, не предлагаетъ данныхъ для рѣшенія вопроса, кого онъ считалъ участниками блаженства въ грядущемъ вѣкѣ (VII, 33—35). При всемъ томъ смыслъ молитвы, изложенной въ VIII, 24—36, а также слова Бога въ VIII, 55—60 говорятъ не въ пользу того мнѣнія, чтобы этотъ апокалиптикъ раскрывалъ двери царства Божія язычникамъ. Трудно еще рѣшить вопросъ, какъ смотреть на судьбу язычниковъ авторъ притчъ кн. Епоха,—трудно потому, что онъ говоритъ не объ іудеяхъ и язычникахъ, но о праведныхъ и грѣшныхъ. Здѣсь вниманіе обращаетъ на себя прежде всего гл. I, гдѣ за грѣшниками признается возможность покаянія, послѣ чего Господь духовъ умилосердится и спасетъ ихъ, хотя они и не будутъ имѣть чести предъ Нимъ. Это мѣсто

¹⁾ См. у *Kautzsch'a*, S. 319. Ср. Ann. „h“.

напр., и въ XVII Псал. Соломона, являющемся, однако, выражением національно-мессіанскихъ чаяній. Въ лучшемъ случаѣ все сводится къ совершенному гражданскому устройству, зиждущемуся на нравственныхъ основахъ ¹⁾).

Теперь мы перейдемъ къ другому вопросу—объ участникахъ въ будущемъ блаженствѣ. Рѣшеніе этого вопроса затрудняется отчасти терминологіей источниковъ, не всегда различающихъ іудеевъ и язычниковъ, но иногда—благочестивыхъ и безбожныхъ или грѣшниковъ. Нужно замѣтить еще, что рѣшительное и ясное исповѣданіе догмата о всеобщемъ воскресеніи нисколько не можетъ служить доказательствомъ того, что авторъ во взглядѣ на участниковъ будущаго блаженства склонялся къ универсализму. Да такой универсализмъ и вообще трудно предположить, если имѣть въ виду іудейскую исключительность, презрѣніе къ другимъ народамъ,—качества, породившія антисемитизмъ еще въ классической періодъ. Непримиримое отношеніе іудейства къ языческимъ народамъ засвидѣтельствовано и источниками, относящимися къ разсматриваемому періоду. Такъ, въ Кн. Юбилеевъ рѣшительно запрещаются смѣшанные браки, за которые назначается смертная казнь. За избіеніе Симеономъ и Левіемъ сихемлянъ по поводу обезчещенія Дины эти два сына Іакова весьма восхваляются: «это послужило имъ къ правдѣ, и сѣмя Левіино было избрано во священники и левиты, чтобы они служили предъ Господомъ» (гл. XXX). Въ Заѣтахъ двѣнадцати патриарховъ говорится даже (Лев. V), что отмстить за Дину Левію приказалъ ангелъ отъ имени Самого Бога. Между тѣмъ не таково отношеніе къ факту книги Бытія. Очень часто дѣлается удареніе на мысли о привилегированномъ положеніи Израиля, основанномъ на божественномъ избранничествѣ. Ни Измаила и сыновей его, ни Исава не приблизилъ къ Себѣ Господь, но Авраама и Израиля. Много народовъ и все они принадлежатъ Богу, и надъ всеми ими Онъ поставилъ духовъ, а надъ Израилемъ никого не поставилъ, но Самъ является его Вла-

¹⁾ *Page* (*Les apocalypses juives*, p. 18) высказываетъ очень рѣзкое, но въ значительной степени справедливое сужденіе по поводу іудейско-апокалиптической эсхатологіи: «сокрушеніе всехъ своихъ враговъ и собственное первенство—вотъ въ общемъ къ чему сводится честолюбіе этого народа. Матеріализмъ—вотъ источникъ его вдохновеній. Надежды его ограничиваются землею. Концепціи же возвышенныя и спиритуалистическія здѣсь исключеніе». Ср. p. 41—42.

дыкой и ведетъ тяжбы противъ Своихъ ангеловъ, и Своихъ духовъ и противъ всего» (Кн. Юбилеевъ XV; ср. Пс. Сол. IX, 17). Даже псевдо-Ездра высказываетъ убѣжденіе, что міръ созданъ ради евреевъ, являющихся первенцемъ Божіимъ, единопороднымъ, возлюбленнымъ,—остальные же народы—ничто (VI, 54—59). По *Ass. Mosis* I, 12—13 ¹⁾, законъ является первенцемъ творенія, ради котораго созданъ самый міръ.

Въ виду такого настроенія іудейства въ отношеніи къ языческимъ народамъ, мы и въ собственно апокалиптикѣ не можемъ ожидать особенной благосклонности къ язычникамъ, и наше ожиданіе не обманетъ насъ. Такъ, въ вышнѣ упомянутой уже выдержкѣ изъ *Ass. Mosis*, гдѣ будущее блаженство переносится въ небесныя сферы, это блаженство, очевидно, является удѣломъ однихъ іудеевъ. Интересны сужденія по этому поводу въ Сивиллинныхъ книгахъ. По Сив. III, 652—654, Мессія однихъ умертвить, а съ другими заключить договоры,—здѣсь, такимъ образомъ, оставшіеся въ живыхъ язычники представляются какъ-бы вассалами евреевъ. По Сив. III, 782, евреи—«судьи смертныхъ и справедливые цари». По мнѣнію псевдо-Варуха, изъ народовъ Мессія пощадитъ тѣхъ, которые не притѣснили и не знали іудеевъ, остальныхъ умертвить (гл. LXXII); отъ бѣдствій, предшествующихъ открытію мессіанскаго царства, будутъ сохранены только находящіеся въ Іудеѣ (XXIX).

Псевдо-Ездра, какъ уже было замѣчено, думаетъ, что все народы, кромѣ евреевъ, для Бога—ничто. Но выразивъ вѣру въ общее воскресеніе, онъ, однако, не предлагаетъ данныхъ для рѣшенія вопроса, кого онъ считалъ участниками блаженства въ грядущемъ вѣкѣ (VII, 33—35). При всемъ томъ смыслъ молитвы, изложенной въ VIII, 24—36, а также слова Бога въ VIII, 55—60 говорятъ не въ пользу того мнѣнія, чтобы этотъ апокалиптикъ раскрывалъ двери царства Божія язычникамъ. Трудно еще рѣшить вопросъ, какъ смотреть на судьбу язычниковъ авторъ притчъ кн. Епоха,—трудно потому, что онъ говоритъ не объ іудеяхъ и язычникахъ, но о праведныхъ и грѣшныхъ. Здѣсь вниманіе обращаетъ на себя прежде всего гл. I, гдѣ за грѣшниками признается возможность покаянія, послѣ чего Господь духовъ умиосердится и спасетъ ихъ, хотя они и не будутъ имѣть чести предъ Нимъ. Это мѣсто

¹⁾ См. у *Kautzsch'a*, S. 319. Ср. *Ann.* „h“.

является единственнымъ въ своемъ родѣ, и вѣрнѣе, пожалуй, разумѣть здѣсь грѣшниковъ изъ среды избраннаго народа, потому что въ другомъ мѣстѣ, описывающемъ судъ, говорится объ умерщвленіи всѣхъ грѣшниковъ и всѣхъ неправедныхъ. Въ этомъ случаѣ подъ грѣшниками можно разумѣть уже язычниковъ, поскольку сейчасъ-же послѣ этого начинается рѣчь о царяхъ, и сильныхъ, и вознесенныхъ, и владѣющихъ смертью, которыхъ постигаетъ безошадное осужденіе, несмотря на ихъ обращеніе въ послѣднюю минуту. «И цари, и сильные, и всѣ владѣющіе землею будутъ восхвалять, и прославлять, и превозносить Владычествующаго надъ всѣми (сына человеческого). И всѣ могущественные цари, и вознесенные, и господствующіе надъ твердо упадутъ предъ нимъ на свое лице и поклонятся, и возложатъ на того сына человеческого свою надежду, и будутъ умолять его и просить у него милосердія. И тотъ Господь духовъ будетъ теперь тѣснить ихъ, чтобы они немедленно удалились прочь отъ Его лица; и ихъ лица исполнятся стыдомъ, и мракъ соберется на нихъ. И ангелы наказанія возьмутъ ихъ, чтобы совершить надъ ними возмездіе за то, что они притѣснили Его дѣтей и избранныхъ» (LXII гл.). Намъ кажется, что здѣсь язычники явно противопоставляются евреямъ и, такимъ образомъ, писатель притчъ Еноха едва ли можетъ быть отнесенъ къ числу лицъ, открывавшихъ народамъ путь въ царство Божіе. Можно, однако, соглашаться, что ученіе притчъ въ этомъ пунктѣ неопредѣленно: такъ, въ XLVIII, 4 сынъ человеческій называется «свѣтомъ народовъ», но названіе, очевидно, не имѣетъ значенія, если о царяхъ и сильныхъ земли и грѣшникахъ говорится въ той же главѣ, что они «падутъ предъ нимъ и не возстанутъ».

По изложеннымъ даннымъ, язычники при открытіи месіанскаго царства или уничтожаются, или подчиняются избранному народу¹⁾. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ послѣдняя мысль получаетъ болѣе возвышенное выраженіе, поскольку подчиненіе язычниковъ представляется, какъ признаніе съ ихъ стороны духовнаго превосходства іудеевъ. Эта мысль рельефно выступаетъ еще у древнихъ пророковъ, и рѣдкость ея въ позднѣйшихъ источникахъ только свидѣтельствуетъ объ уклоненіи позднѣйшаго іудейства отъ древне-пророческаго духа.

¹⁾ По *Faye* (op. cit. p. 32), поработаніе другихъ народовъ—крайній предѣлъ іудейскаго великодушія.

По Сив. III, 195, евреи будутъ для всѣхъ смертныхъ путеводителями въ жизнь. Они будутъ пророками, приносящими великую радость всѣмъ людямъ (Сив. III, 582—583). Благодаренія Божіи въ отношеніи къ народу еврейскому представляются иногда причиною обращенія язычниковъ (Сив. III, 710 и под.). Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, вѣроятно, имѣется въ виду обращеніе язычниковъ въ іудейство, подобно тому какъ Еліезеръ бенъ-Гирканъ высказываетъ надежду, что въ будущемъ въ іудейство обратятся всѣ¹⁾.

Ученіе о безусловномъ спасеніи язычниковъ, т. е. безъ какого-бы то ни было подчиненія іудейству, мы не нашли въ нашихъ источникахъ. Оно выражено только въ Завѣтахъ двѣнадцати патріарховъ, но несомнѣнно происходитъ отъ христіанской руки (См., напр., зав. Симеона, VII; зав. Левія, IV и др.).

Если полноправными гражданами будущаго блаженнаго царства являются іудеи, то естественно, что въ немъ сохраняются и всѣ національныя прерогативы Израиля. Такъ, въ нашихъ источникахъ встрѣчается ученіе объ обновленіи Іерусалима, о храмѣ и культѣ. Что касается перваго, то здѣсь существуютъ указанія на украшеніе земнаго Іерусалима,—но есть ученіе и о Іерусалимѣ небесномъ. О земномъ Іерусалимѣ въ Сив. V, 420 сл. говорится, что онъ свѣтлѣе звѣздъ, солнца и луны, что въ немъ находится удивительно прекрасное святилище и высокая башня, которая касается самыхъ облаковъ и всѣмъ видима. Описаніе Іерусалима находится также въ книгѣ Товита, о немъ упоминается въ Кн. Юбилеевъ (I) и под.

Представленіе о небесномъ Іерусалимѣ ясно высказано въ сирійскомъ апокалипсисѣ Варуха (IV), гдѣ Іерусалимъ земной отличается отъ того, который Богъ предуготовилъ съ того времени, когда принялъ рѣшеніе создать рай. Впрочемъ, идея небеснаго Іерусалима, сходящаго при открытіи новаго вѣка отъ Бога, вовсе не была распространенною. Такъ, въ томъ же апокалипсисѣ Варуха ясно высказывается мысль о возстановленіи Іерусалима на вѣки (VI, 9). Послѣ втораго разрушенія онъ долженъ обновиться въ великолѣпнн и отстроиться на всѣ времена (XXXII, 4). Если еще указываютъ на псевдо-Еноха и апокалипсисъ Ездры, какъ на свидѣтелей распро-

¹⁾ у *Volz'a*, op. cit., S. 324.

страненія этой идеи, то о первомъ должно сказать, что онъ о сходящѣи новаго Иерусалима съ неба и о его предсуществованіи совершенно ничего не говоритъ, равно какъ и второй. Въ кн. Еноха ХС, 29 говорится только: «я видѣлъ Господа овецъ, какъ Онъ принесъ новый домъ больше и выше того первого, и поставилъ его на мѣстѣ первого». У псевдо-Ездры въ видѣннѣ жены, символизирующей Сіонъ, представленіе довольно спутанное, такъ какъ жена то является, повидимому, символомъ земного Иерусалима, то (въ X, 54) этотъ послѣдній, какъ дѣло человѣческаго созданія, различается отъ города Всевышняго. Въ виду всего этого, нельзя признать, чтобы представленіе объ Иерусалимѣ, сходящемъ съ неба отъ Бога, было обычнымъ въ средѣ іудейства.

Интересно теперь посмотрѣть, какую роль въ представленіяхъ іудейской апокалиптики о будущемъ блаженствѣ играютъ храмъ и культъ. Дѣло въ томъ, что иногда приходится слышать о недостаточномъ уваженіи евреевъ къ культу второго храма ¹⁾, доходящемъ до того, что съ точки зрѣнія іудея возможно было представленіе новаго Иерусалима безъ храма и культа ²⁾. Можно согласиться только съ той частью этого положенія, въ которой утверждается, что, благодаря фактическому положенію дѣла, у іудеевъ не стало безусловнаго уваженія къ культу, именно, второго храма, и ихъ взоры обращались къ прошедшему, возвращенія котораго они ожидали въ славномъ будущемъ. Возможно, что на народное чувство влиялъ фактъ отсутствія во второмъ храмѣ величайшихъ святынь храма Соломонова, неблагоприятную роль играло также возвращенное священство. Свидѣтельствомъ первого является легенда, рассказанная во 2 Мак. II, 4—8, — о томъ, что передъ разрушеніемъ Иерусалима пророкъ Іеремія скрылъ въ пещерѣ ковчегъ, скинию и кадильницу, при чемъ мѣсто сокрытія должно остаться неизвѣстнымъ, «доколѣ Богъ, умилосердившись, не соберетъ сонма народа». Другая версія этой легенды находится въ сирийскомъ апокалипсисѣ Варуха, по которому ангель передъ разрушеніемъ Иерусалима спустился во святое святыхъ, взялъ завѣсу, ефодъ, очистилище, двѣ скрижали, одежды священниковъ, кадильницу, 48 драгоцен-

¹⁾ См. *Bousset*, *D. Religion. Jud.*, S. 129—131. *Baldensperger*, *op. cit.*, S. 72—76.

²⁾ *Vischer*, S. 89; *Spitta*, S. 460; *Schmidt*, S. 39—40.

ныхъ камней, которые носилъ на себѣ первосвященникъ, и всю священную утварь и ввѣрилъ это землѣ на сохраненіе до тѣхъ поръ, пока она получитъ приказаніе возвратитъ сокрытое, потому что со временемъ «Иерусалимъ будетъ возстановленъ на вѣки».

Что касается возвращенности священства, то это обстоятельство главнымъ образомъ и объясняетъ прорывающеся временами недовольство культомъ. Рѣзкое обличеніе священства находимъ въ *Ass. Mosis V* и затѣмъ въ *Ass. Mosis VI—VII* ¹⁾, гдѣ говорится о безбожныхъ царяхъ, которые будутъ называться первосвященниками Божиими и въ то же время будутъ поступать безбожно въ виду святого святыхъ. Они называются развращенными, безбожными людьми, обманщиками, живущими въ свое удовольствіе, лицемѣрами, пирующими охотно въ каждый часъ дня, пожирающими имущество бѣдныхъ и утверждающими, что они дѣлаютъ это изъ состраданія, исполненными преступленія и неправды и т. п. Также противъ священнической аристократіи направлены, конечно, и обличенія, содержащіяся въ VIII псал. Соломона: «они расхитили святыню Божию, такъ какъ нѣтъ наследника избавляющаго. Попирали жертвенникъ Господень всякою нечистотою, и мѣсячнымъ истеченіемъ крови оскверняли жертвы, какъ нечистое мясо» (ст. 12—13) и под. Чувство неудовлетворенности культомъ второго храма въ виду, именно, возвращенія священнической аристократіи ясно высказано, въ кн. Еноха LXXXIX, 73—74. Слѣдующія слова, здѣсь, конечно, относятся ко второму храму и къ асмонеискимъ правителямъ, — при послѣднихъ изъ нихъ, вѣроятно, написана и самая та часть книги, которой мы здѣсь касаемся: «и онѣ (овцы) начали опять строить, какъ прежде, и возвели ту башню, и она была названа высокой башней; и онѣ начали опять ставить столъ передъ башнею, но весь хлѣбъ на немъ былъ скверенъ и нечистъ. И по отношенію ко всему глаза у тѣхъ овецъ были ослѣплены, такъ что онѣ не видѣли». Характерно и свидѣтельство Флавія, что за двѣсти лѣтъ до написанія его сочиненія объ іудейскихъ древностяхъ въ наказаніе за мно-

¹⁾ Обличенія *Ass. M. V* относятся къ предшественникамъ маккаевъ, каковы первосвященники Іасонъ, Менелай и др. (*Charles*, *The Ass. of Moses* p. 15—19). VI гл. имѣетъ въ виду, по *Charles*'у, маккаевъ, а VII—вообще саддукеевъ (*ibid.* p. 20. 25—28).

гіе грѣхи драгоценные камни, которые первосвященникъ носилъ на своемъ облаченіи, потеряли свой блескъ.

Вотъ тѣ данныя изъ іудейской апокалиптики, которыя хорошо рисуютъ отношеніе къ культу второго храма и причину этого отношенія. Однако, и при этомъ еще необходимо замѣтить, что такое настроеніе, конечно, не проникло глубоко въ народныя массы, которыя только шли за своими руководителями. Ясно, что все изложенное ничего не говоритъ о принципиальномъ взглядѣ на храмъ и культъ. Если теперь мы обратимся къ іудейской апокалиптикѣ, чтобы узнать этотъ принципиальный взглядъ, то найдемъ, что нѣтъ никакихъ оснований утверждать, что іудеи въ этомъ пунктѣ отвергли силу своего закона для будущаго блаженнаго царства, — но, наоборотъ, найдутся всѣ доводы въ пользу противоположнаго мнѣнія.

Прежде всего несомнѣнно, что вообще іудеи въ изслѣдуемый нами періодъ времени держались весьма высокой точки зрѣнія на установленія, касающіяся праздниковъ и культа вообще. Такъ, по Кн. Юбилеевъ II, 16—18, Богъ по окончаніи творенія сейчасъ же установилъ празднованіе субботы и на небѣ—ангелами лица и ангелами прославленія,—и на землѣ. Тамъ же въ XXXII гл. рассказывается, какъ Левій видѣлъ во снѣ, что онъ и его сыновья опредѣлены къ священству, а затѣмъ сообщается объ исполненіи Левіемъ священническихъ обязанностей. Вообще замѣтна тенденція отнестись къ соблюденію установленій, касающихся ветхозавѣтнаго культа, уже ко временамъ патриархальнымъ, хотя въ то же время установленія эти существовали еще ранѣе, будучи записанными на небесныхъ скрижаляхъ (см., напр., въ Кн. Юбилеевъ XVI о празднованіи Авраамомъ праздника кушей). Точно такая же тенденція замѣтна и въ Завѣтахъ 12 патриарховъ (см., напр., завѣтъ Левія VIII). Въ Кн. Юбилеевъ, кромѣ того, и прямо говорится о возсозданіи святилища и обитанія Бога среди іудеевъ (I, 17). Просьба о восстановленіи жертвеннаго культа въ Сионѣ является содержаніемъ семнадцатаго прошенія ежедневной молитвы евреевъ *Schmone-Esre*, которая по своему основоположенію относится къ древнему времени ¹⁾).

Если мы теперь обратимся къ собственно апокалиптикѣ,

¹⁾ См. ее у *Schürer'a*, *Gesch. d. jüd. V. II*, S. 539—541.

то и здѣсь найдемъ то же отношеніе къ ветхозавѣтному культу. Культъ второго храма не удовлетворялъ,—тѣмъ сильнѣе была жажда видѣть совершенное богослуженіе, которое существовало въ храмѣ Соломоновомъ; и жажда эта сказалась въ использованной псевдо-Варухомъ легендѣ о сокрытіи священныхъ принадлежностей древняго храма до послѣднихъ временъ, когда всѣ іудейскія желанія найдутъ свое полное осуществленіе. Въ частности о восстановленіи храма говорится у псевдо-Еноха, когда сообщается, что древо жизни будетъ пересажено ко храму Господа, вѣчнаго царя (XXV, 5). Въ гл. XCI, 13 идетъ рѣчь о построеніи дома великому Царю въ прославленіе на вѣки. Псевдо-Ездра въ X, 20—22 оплакиваетъ опустошеніе святилища, разрушеніе храма,—также и псевдо-Варухъ (гл. XXXV); но съ особенной любовью описывается будущій храмъ въ Сивиллиныхъ книгахъ. О сынахъ великаго Бога, т. е. евреевъ, говорится въ III Сив. 702—731, что они покойно будутъ жить около храма, осыпанные милостями Бога до того, что, наконецъ, и язычники обратятся ко храму и закону Божию. По Сив. V, 422 сл. храмъ описывается, какъ высокая башня, касающаяся облаковъ и всѣми видимая для того, чтобы всѣ вѣрующіе и всѣ праведные видѣли славу великаго Бога. По Сив. III, 657, храмъ будетъ изобиловать великими богатствами, золотомъ, серебромъ и пурпурными украшеніями.

Если принимается существованіе храма, то, конечно, предполагается и культъ, для отправленія котораго, былъ онъ назначенъ; поэтому псевдоэпиграфы обыкновенно на послѣднемъ не останавливаются. Однако, по Сив. III, 573—579, святой родъ благочестивыхъ мужей прославить храмъ великаго Бога возліаніемъ, и куреніемъ и святыми гекатомбами, жертвами откормленныхъ быковъ и взрослыхъ барановъ и овцами, только что рожденными.

Единственнымъ, извѣстнымъ намъ мѣстомъ, въ которомъ высказывается принципиальное отрицаніе рукотворенныхъ храмовъ и жертвъ, является Сив. IV, 8, сл. и IV, 27 сл. Отрывки принадлежатъ книгѣ, редактированной не ранѣе 79 г. по Р. Х., такъ какъ въ ней упоминается изверженіе Везувія, бывшее въ этомъ году ¹⁾. Генезисъ этихъ мѣстъ

¹⁾ *Blasz u Kautsch'a*, S. 183; *Zahn*, *Apokalyptische Studien* въ *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 1886, S. 33; *Geffcken*, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, S. 19—20.

опредѣлить трудно, но несомнѣнно то, что въ устахъ обычнаго іудея они представляютъ нѣчто немислимое, тѣмъ болѣе, что здѣсь высказывается общее убѣжденіе, безотносительно къ мессіанскому времени. Ясно, что на наши выводы эти отрывки повліять не должны.

Послѣ такихъ ясныхъ свидѣтельствъ первоисточниковъ, которые, можно сказать, неизмѣнно утверждаютъ вѣчность установленій ветхозавѣтнаго культа и, по крайней мѣрѣ, никогда ея не отрицаютъ, едва-ли могутъ еще имѣть значеніе общія соображенія въ пользу мысли объ ослабленіи привязанности іудеевъ къ культу, представленнаго, напр., Bousset'омъ¹⁾. Онъ указываетъ, между прочимъ, и на ессеевъ, не участвовавшихъ въ отпавленіи культа, но считавшихся въ народныхъ кругахъ образцомъ набожности. Но, вѣдь, ессеи не уклонялись отъ приношеній на храмъ. Играетъ важную роль въ числѣ соображеній ученаго даже указаніе на тенденцію проповѣди Христа. Не можетъ имѣть большого значенія и фактъ, повидимому, безболѣзненнаго перехода іудеевъ отъ религіи священниковъ къ раввинизму. Переходъ этотъ былъ предуготовленъ, тѣмъ не менѣе іудейство не успокоилось на новыхъ формахъ и всегда чувствовало тяготѣніе къ древнимъ своимъ установленіямъ въ Иерусалимѣ, какъ символу его національнаго единства и залогоу его національнаго величія. До сихъ поръ еще евреи молятся о восстановленіи ихъ жертвеннаго культа. «О если бы очи наши увидѣли Твое милосердное возвращеніе въ Сіонъ!» восклицаютъ они и въ настоящее время еще по этому поводу. «Слава Господу, который возвратитъ Свою шеиху въ Сіонъ!»²⁾. «Да будетъ воля Твоя, Господи, Боже нашъ и Боже отцовъ нашихъ, чтобы священный храмъ былъ сооруженъ вскорѣ, въ наше же время, и дай намъ удѣлъ въ ученіи Твоемъ. Тамъ мы будемъ служить тебѣ въ благоговѣніи, какъ въ дни древніе и лѣта былыя. И будетъ пріятно Господу жертвоприношеніе Іудей и Иерусалима, какъ въ дни древніе и какъ въ лѣта былыя»³⁾.

¹⁾ D. Religion d. Judentums, S.² 129—130.

²⁾ Schmöne-Besre, 17 (у Schürer'a, op. cit. II, S.⁴ 540).

³⁾ Еврейскій молитвословъ съ переводомъ Авсера Блоштейна, Вильна 1894, стр. 97; The authorised daily Prayer Book of the united Hebrew Congregations of the British Empire, London 1904, p. 54. 119.

На основаніи всѣхъ изложенныхъ данныхъ, мы считаемъ, что съ іудейской точки зрѣнія немислимо представленіе о новомъ Иерусалимѣ безъ храма.

В. Іудейскій антимессія.

Въ связи съ мессіанскими ожиданіями іудеевъ образовалась среди нихъ идея личнаго противника Божія. Она не занимаетъ въ іудейской апокалиптикѣ сколько-нибудь значительнаго положенія, и черты, въ которыхъ она обрисовывается, иногда заимствуются изслѣдователями изъ Н. Завѣта и христіанскаго преданія, по какимъ памятникамъ и дѣлаютъ попытки возстановить преданіе іудейское.

Происхожденіе идеи объ антимессіи въ іудействѣ нельзя ставить въ связь съ дуализмомъ, съ вѣрою въ злыхъ духовъ и дьявола, такъ какъ личный противникъ Бога выступаетъ въ апокалиптикѣ главнымъ образомъ, какъ жестокой властитель¹⁾. Идея антимессіи произошла у іудеевъ изъ національно-мессіанскихъ идеаловъ ихъ въ связи съ несчастною судьбой избраннаго народа. Впрочемъ, матеріалы для ея образованія даны были уже книгою пророка Даниила, и только приходится удивляться тому, что она опредѣлилась во время уже довольно позднее.

Идея эта все время отбѣснялась обычнымъ для іудейской апокалиптики коллективнымъ представленіемъ враговъ Бога и Его народа, при чемъ міровая власть съ ея представителями выводилась подъ извѣстными символами. Такой способъ представленія былъ весьма удобенъ для писателей апокалипсисовъ, такъ какъ они заботились не о томъ, чтобы схватить общую идею и пластически ее представить, но о томъ, чтобы въ прозрачныхъ образахъ дать всю исторію, предложить, такимъ образомъ, читателямъ наглядное удостовѣреніе истины своего пророчества. Такой способъ представленія враговъ іудейства встрѣчаемъ и въ кн. Еноха и въ апокалипсисахъ Варуха и Ездры. Способъ этотъ сдѣлался стереотипнымъ и совершенно отбѣснялъ идею личнаго антихриста.

Въ псевдэпиграфической апокалиптикѣ послѣдняя фигура, кажется, впервые встрѣчается въ Assumptio Mosis, гдѣ описывается царь надъ царями земли и сильный властитель. Онъ

¹⁾ Противъ Bousset'a, D. jüdische Apokalyphtik, S. 20—23.

выступает уже, какъ религиозный гонитель, предающій казни тѣхъ, которые признають обрѣзаніе, принуждающій участвовать въ языческихъ религиозныхъ процессіяхъ и хулить іудейскій законъ (гл. VIII). Черты описанія, можетъ быть, заимствованы отъ исторической личности гонителя іудеевъ Антиоха Епифана. Въ завѣтѣ-же Дана V, 10 и при настоящемъ состояніи текста, быть можетъ, подправленнаго христіанскою рукою, можно не находить ученія объ антихристѣ.

Необходимо указать еще на 3 (4) кн. Ездры, гдѣ также находятъ свидѣтельство о вѣрѣ въ личнаго антихриста. Правда, въ видѣніи орла боговраждебная міровая власть изображается, какъ коллективная величина, имѣющая многихъ представителей; но въ V, 6 при перечисленіи признаковъ послѣдняго времени находятся загадочныя слова: «тогда будетъ царствовать тотъ, котораго живущіе на землѣ не ожидаютъ».

Интересно пророчество объ антихристѣ, которое находится въ Сив. III, 63 сл., гдѣ антимессія называется Веліаромъ. Отрывокъ этотъ не принадлежитъ въ дѣйствительности туда, гдѣ онъ стоитъ, и прерываетъ нить пророчествъ. По нему, Веліаръ произойдетъ изъ севастійцевъ (*ἐκ Σεβαστιανῶν*), т. е. изъ Самаріи¹⁾, совершитъ великія знаменія, даже будетъ воскрешать мертвыхъ, и многихъ людей введетъ въ заблужденіе. Въ концѣ концовъ этотъ обольститель, вмѣстѣ съ вѣрующими въ него, сгоритъ. Уже на основаніи указанія происхожденія описаннаго лжепророка можно предположить, что здѣсь имѣется въ виду какая-то историческая личность. Кромѣ того, со всею силою навязывается вопросъ, не христіанскаго ли происхожденія пророчество о Веліарѣ. Если бы можно было утверждать послѣднее, то мѣсто происхожденія—Севастія указывало бы на Симона Мага²⁾. Признаніе христіанскаго происхожденія этого отрывка намъ представляется болѣе вѣроятнымъ³⁾.

Вотъ и всѣ древнѣйшія мѣста апокалипсической литера-

¹⁾ Ср. *W. Bousset* (*Der Antichrist*, S. 87. 100), который видитъ въ *ἐκ Σεβαστιανῶν* намекъ на Перона, при чемъ самый отрывокъ считаетъ іудейскимъ по происхожденію.

²⁾ *Volz*, op. cit., S. 47; *Geffcken*, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, S. 15. Ср. *Holtzmann*, *Lehrbuch d. neutest. Theologie* I, S. 106.

³⁾ Ср. еще проф. *Н. Н. Глубоковский*, О второмъ посланіи св. Апостола Павла къ Фессалоникійцамъ, Петроградъ 1915, стр. 75.

туры, въ которыхъ нашло отраженіе ученіе о личномъ антихристѣ. Если исключить изъ числа ихъ Сив. III, 63 сл., то окажется, что идея эта никогда не теряетъ своего политическаго характера, что объясняется источникомъ ея происхожденія¹⁾.

Въ болѣе позднее время,—во второй половинѣ перваго христіанскаго вѣка²⁾,—ученіе о личномъ антихристѣ находитъ себѣ частое выраженіе въ Сивиллиныхъ книгахъ, но и здѣсь оно вовсе не теряетъ своего политическаго характера, наоборотъ связывается съ сагой о возвращеніи Перона. Всѣ эти данныя заставляютъ склониться къ ранѣе высказанному мнѣнію о происхожденіи и характерѣ фигуры іудейскаго антихриста, а также признать правильными слѣдующіе выводы: 1) представленіе объ антихристѣ, какъ ложномъ мессіи, выработалось главнымъ образомъ въ христіанской литературѣ, гдѣ краски для этой личности брались изъ противоположенія его Іисусу Христу; 2) вопросъ о существованіи въ литературѣ затрогиваемаго нами періода образа антихриста, какъ совершеннаго злодѣя, челоѣка беззаконія, является спорнымъ³⁾.

Основываясь на имѣющихся у насъ источникахъ, трудно согласиться съ мнѣніемъ Bousset'a относительно преданія объ антихристѣ, который по христіанской литературѣ реконструируетъ іудейское преданіе и приходитъ къ выводу, что еще до появленія новозавѣтнаго Апокалипсиса сложилось твердое представленіе объ антихристѣ безъ политической подкладки и это-то представленіе, распространенное и въ христіанскихъ кругахъ, одержало верхъ⁴⁾. По крайней мѣрѣ, въ іудейской апокалиптикѣ мы такого представленія не находимъ, что было бы непонятно, если бы оно было широко распространено.

Г. Ангелология и демонологія.

Въ заключеніе обзора содержанія главныхъ понятій іудейской апокалиптики, имѣющихъ значеніе для нашей цѣли изслѣ-

¹⁾ Проф. *Н. Н. Глубоковский*, *ibid.* стр. 74: „Весьма сомнительно, чтобы въ іудейскихъ созерцаніяхъ I-го вѣка была ясная фигура личнаго „антихриста“, какъ религиозно-печестиваго челоѣка беззаконія“.

²⁾ Ср. *Bousset*, *D. Rel. d. Jüd.*, S. 293.

³⁾ *Volz*, op. cit., S. 73.

⁴⁾ *Bousset*, *Der Antichrist*, S. 81—82.

дованія новозавѣтнаго Апокалипсиса, считаемъ необходимымъ обрисовать кратко и іудейскую вѣру въ ангеловъ и въ демоновъ. Ученіе объ ангелахъ въ религіи позднѣйшаго іудейства занимаетъ очень видное мѣсто. Появленіе самого представленія объ ангелахъ относится къ раннѣйшему времени; развитіе ученія во время позднѣйшее объясняется характеромъ іудейскихъ представлений о Богѣ въ это время, а нѣкоторыя подробности его нужно отнести на счетъ вѣшняго вліянія. Главную роль въ образованіи ученія объ ангелахъ сыграло трансцендентное представленіе о Богѣ, недостатокъ въ средѣ позднѣйшаго іудейства чувства присутствія Бога среди своего народа. Baldensperger хорошо замѣчаетъ, что какъ бы ни расписывалъ іудей этого періода великолѣпные Божія трона, который имѣлъ видъ блистающаго солнца и былъ окруженъ пламенемъ огня,—на сердцѣ у него было холодно, что и выражается въ описаніи небснаго дворца, «который былъ горячъ, какъ огонь, и холоденъ, какъ ледъ» (Ен. XIV, 13)¹⁾.

Трансцендентностью понятія о Богѣ обуславливалась и нѣкоторая склонность къ дуализму, которая, съ своей стороны, опредѣляла представленіе о роли ангеловъ при управленіи міромъ.

Число ангеловъ представляется весьма большимъ. Такъ, уже въ кн. Даніила при описаніи Ветхаго днями сообщается, что «тысячи тысячъ служили Ему и тмы темъ предстояли предъ Нимъ» (VII, 10). Подобнымъ образомъ и въ кн. Еноха говорится, что «тмы темъ были предъ Нимъ... и святые, которые были вблизи Его, не удалялись ни днемъ, ни ночью, и никогда не отходили отъ Него» (XIV, 22—23); или еще въ притчахъ Еноха сообщается: «я видѣлъ тысячу тысячъ и тьму темъ, несмѣтно и неисчислимо многихъ, стоящихъ предъ славою Господа духовъ» (XI, 1). Замѣчательно и то, что въ притчахъ Еноха обычнымъ названіемъ Бога является «Господь духовъ», при чемъ смыслъ этого наименованія объясняется въ славословіи ангеловъ: «святъ, святъ, святъ Господь духовъ, Онъ наполняетъ землю духами» (XXXIX, 12).

О взглядѣ на природу ангеловъ свидѣтельствуетъ уже частое наименованіе ихъ духами. Должно еще отмѣтить, что въ апокалиптикѣ находятся ясные слѣды признанія звѣздъ одушевленными существами. Въ гл. XLIII притчъ Еноха устанавли-

вается нѣсколько неясное отношеніе звѣздъ къ праведникамъ, но первоначально, вѣроятно, ихъ отношеніе къ ангеламъ. Такъ, въ кн. Еноха при разказѣ о паденіи ангеловъ послѣдніе называются звѣздами (гл. LXXXV). Тамъ же описывается темница звѣздъ (гл. XVIII). По гл. XXI, Енохъ видѣлъ «семь звѣздъ небсныхъ, вмѣстѣ связанныхъ, подобныхъ великимъ горамъ и пылающихъ какъ бы огнемъ». Въ славянской кн. Еноха говорится о семи звѣздахъ, которымъ Богъ указалъ ихъ путь на небѣ (XI, 24). Вмѣстѣ съ тѣмъ въ этой же книгѣ находится интересный разказъ о твореніи ангеловъ съ огненной природой: «и для всѣхъ воинствъ небсныхъ Я образовалъ огненную природу: увидѣло Мое око твердый и очень жесткій камень, и отъ блеска ока Моего молнія получила природу воды: и (вотъ) огонь въ водѣ и вода въ огнѣ, но ни вода не тушитъ огонь, ни огонь не иссушаетъ воду, почему молнія ярче и блестяще солнечнаго блеска, и текучая вода жестче камня. И отъ камня я отрѣзалъ великій огонь и изъ огня создалъ чины безплотныхъ воинствъ,—десять мириадъ ангеловъ, и оружіе ихъ огненное и одежды ихъ—горящій пламень» (XI, 34—37).

Кругъ дѣятельности ангеловъ въ іудейской апокалиптикѣ и вообще въ позднѣйшемъ іудействѣ весьма широкъ. Они являются предстоящими престолу Божію и славословящими Своего Творца, какъ это видимъ въ вышеприведенныхъ мѣстахъ о тьмахъ темъ ангеловъ, находящихся предъ Богомъ. Кроме того, ангелы являются посредниками откровенія для людей и, наконецъ, они призываются къ міроуправленію,—послѣдняя черта самая характерная. По мнѣнію іудеевъ, каждая стихія имѣла своего ангела управителя. Это представленіе, новидимому, было самымъ обычнымъ. Такъ, въ кн. Юбилеевъ относительно творенія Богомъ ангеловъ сообщается: «въ первый день Онъ сотворилъ небеса, которыя вверху, и землю, и воды, и всѣхъ духовъ, которые Ему служатъ, и ангеловъ лица, и ангеловъ прославленія, и ангеловъ духа огня и ангеловъ духа вѣтровъ, и ангеловъ облачныхъ духовъ мрака, и града и инея, и ангеловъ долинъ, и громовъ и молній, и ангеловъ духовъ холода и зноя, зимы и весны, осени и лѣта, и ангеловъ всѣхъ духовъ» (гл. II). Точно также это ученіе довольно подробно отразила слав. кн. Еноха, въ которой апокалиптикъ разказываетъ, что на первомъ небѣ онъ видѣлъ старѣйшинъ и владыкъ звѣздныхъ

¹⁾ Das Selbstbewusstsein Jesu I, S. 70.

чиновъ, затѣмъ видѣль хранилища снѣга, града, росы и ангеловъ, хранящихъ ихъ (гл. III). Подробно изложено это учение также въ гл. VIII. Вообще же такое представление роли ангеловъ въ міроуправленіи было настолько всеобщимъ, что оно въ той или иной формѣ выражается почти во всякомъ изъ извѣстныхъ намъ источниковъ для изученія іудейства затрогиваемаго въ нашемъ изслѣдованіи періода (ср. Ен. LXV, 8 и др.; 3 Езд. VI, 41; Апк. Варуха LIV, 3 и под.).

Наконецъ, характерно еще для ученія объ ангелахъ этого періода—раздѣленіе ихъ на классы по рангу, а не по роду только дѣятельности, при чемъ въ этомъ случаѣ особенно возвышаются семь или шесть главныхъ ангеловъ. Въ славянской кн. Еноха говорится, что на седьмомъ небѣ созерцатель встрѣтилъ семь четъ ангеловъ, которые являются архангелами, поставленными надъ всѣми ангелами, и сосредоточивающими у себя управленіе всею небесною и земною жизнью. Между ними было семь фениксовъ («финикъ»—*phinisi-phoenices*) и семь херувимовъ и семь, имѣющихъ по шести крыльевъ (VIII гл.). Здѣсь, очевидно, семь архангеловъ обратились въ семь ангельскихъ отрядовъ съ высшими функціями. Общее раздѣленіе ангеловъ на классы встрѣчаемъ и въ другихъ источникахъ: въ притчахъ Еноха, напр., различаются херувимы, серафимы, офаннимы, и всѣ ангелы власти и всѣ ангелы господства (LXI, 10). Семь архангеловъ впервые опредѣленно выступаютъ въ кн. Товита XII, 15. Въ кн. Еноха (гл. XX) называются по имени шесть высшихъ ангеловъ: Уриилъ, Руфанлъ, Рагуилъ, Михаилъ, Саракаелъ и Гавриилъ. Каждый изъ этихъ архангеловъ имѣетъ свою область въ сферѣ управленія міромъ, при чемъ Михаилъ—«одинъ изъ святыхъ ангеловъ, поставленный надъ лучшею частью людей,—надъ народомъ Израильскимъ». Допускаютъ предположеніе, что первоначально въ текстѣ стояли имена семи архангеловъ, но въ послѣдствіи одинъ опущенъ¹⁾,—это, повидимому, подтверждается тѣмъ, что въ греческомъ текстѣ въ списокъ ангеловъ присоединяется еще Иереміилъ²⁾. Но и въ кн. Ен. XC, 21 текстъ преданіе колеблется между шестью и семью высшими ангелами³⁾. Завѣтъ Левія (VIII) знаетъ ихъ въ коли-

¹⁾ Смирновъ, Книга Еноха, стр. 304.

²⁾ Bousset, D. Rel. d. Jüd., S. 374.

³⁾ У Kautzsch'a, S. 297 Anm. „b“.

чествъ семи, но таргумъ псевдо-Ионаана насчитываетъ только шесть. Въ притчахъ Еноха XI видѣляются четыре ангела, стоящіе на четырехъ сторонахъ престола Божія,—образъ, находящійся въ зависимости, вѣроятно, отъ видѣнія Іезекииля (гл. I), при чемъ серафимы превратились въ простыхъ архангеловъ Михаила, Гавриила и Фануила. Самое видное положеніе въ сонмѣ ангеловъ занимаетъ Михаилъ,—покровитель народа еврейскаго. Кромѣ перечисленныхъ ангеловъ съ опредѣленными именами, въ псевдэпиграфахъ называются еще и другіе, напр., въ слав. кн. Еноха мудрѣйшій изъ архангеловъ Вревоелъ (гл. X) и под., но эти не играютъ общепризнанной значительной роли.

Переходимъ теперь къ демонологіи. Вопросъ о происхожденіи демоновъ рѣшался въ іудейской апокалиптикѣ довольно наивно и грубо; именно, легенда, разрѣшающая этотъ вопросъ, примыкала къ разсказу Быт. VI, гдѣ повѣствуется о смѣшеніи между сынами Божиими и дочерьми человѣческими. Кн. Юбилеевъ такъ повѣствуетъ о происхожденіи демоновъ (гл. V),—разсказъ предлагается отъ имени «ангела лица». «Случилось, когда сыны дѣтей человѣческихъ начали умножаться на поверхности всей земли и у нихъ родились дочери, ангелы Господни увидѣли въ одинъ годъ этого юбилея, что онѣ были прекрасны на видѣ. И они взяли ихъ себѣ въ жены, выбравъ ихъ изъ всѣхъ; и онѣ родили имъ сыновей, которые сдѣлались исполинами. И неправда усилилась на землѣ, и всякая плоть извратила свой путь, отъ людей до скота, и до звѣрей, и до птицъ, и до всего, что ходитъ по землѣ. Всѣ извратили свой путь и свой порядокъ, и начали пожирать другъ друга... На ангеловъ своихъ, которыхъ Богъ посылалъ на землю, Онъ весьма разгнѣвался, такъ что рѣшилъ истребить ихъ. И Онъ сказалъ намъ, чтобы мы связали ихъ въ пропасти земли. И вотъ они были связаны въ нихъ и разобщены». Этотъ разсказъ о паденіи ангеловъ былъ, очевидно, распространенъ въ средѣ іудеевъ. Въ первой части кн. Еноха ему посвященъ значительный отдѣлъ (гл. VI—XVI). Здѣсь разсказъ уже разукрашенъ, называется и имя главнаго изъ падшихъ ангеловъ и имена нѣкоторыхъ его сообщниковъ изъ общаго числа двухъ сотъ. Мѣстомъ ихъ схожденія называется Ардисъ, который есть вершина горы Ермонъ. Къ числу преступленій падшихъ ангеловъ относится и то, что они научили людей волшебству и заклинаніямъ. Азazelъ еще на-

училъ дѣлать мечи, и ножи, и щиты и панцыри, научилъ искусствамъ,—запястьямъ и предметамъ украшенія, и употребленію бѣлилъ и румянъ, и украшенію бровей и под. Словомъ, очевидно, все, что іудеи позднѣйшаго періода замѣчали въ нравахъ язычниковъ, они относили на счетъ демоновъ первобытнаго времени. Завѣтъ Рувима (V) также ссылается на эту исторію. Насколько широко былъ распространенъ рассказъ о паденіи демоновъ, объ этомъ свидѣтельствуесть и фактъ его популярности въ древней церкви, такъ-какъ нѣкоторые церковные писатели разрѣшали вопросъ о происхожденіи демоновъ подобно псевдо-Еноху. Впрочемъ, въ Vita Ad. находится и другой рассказъ о томъ-же предметѣ, но этотъ рассказъ является совершенно единичнымъ и настолько чудовищнымъ для религіознаго смысла еврея (если можно признать его іудейское происхожденіе), что онъ вовсе и не могъ рассчитывать на популярность въ еврейскихъ или христіанскихъ кругахъ. Суть рассказа заключается въ томъ, что одинъ изъ главныхъ ангеловъ съ сообщниками отказался, не смотря на повелѣніе Бога, молиться только что сотворенному Адаму,—этому образу Божию. Когда Михаилъ угрожалъ ему гнѣвомъ Господа, тогда упомянутый ангелъ сказалъ: «поставлю мое сѣдалище выше звѣздъ небесныхъ, буду подобенъ Вышнему». За такое превозношеніе и онъ и его сторонники были изгнаны съ неба (§§ XII—XVI)¹⁾.

Нѣтъ нужды распространяться далѣе о природѣ и функцияхъ злыхъ духовъ. Обращаемъ только здѣсь вниманіе на VIII гл. кн. Еноха, гдѣ,—что было уже отмѣчено выше,—сообщается о наученіи демонами людей разнымъ искусствамъ и культурнымъ привычкамъ, имѣвшимъ весьма неблагоприятное вліяніе на нравы людей. Кромѣ того, еще въ Завѣтахъ 12 патриарховъ содержится ученіе о семи духахъ заблужденія,—виновникахъ главныхъ грѣховъ.

На этомъ и заканчивается спеціальное изложеніе іудейской апокалиптики, откуда мы выбрали только важнѣйшее изъ того, что нужно для нашей цѣли изслѣдованія Апокалипсиса св. Іоанна. Теперь нашей задачей является—представить въ соответствующихъ пунктахъ ученіе новозавѣтной книги откровенія съ указаніемъ ихъ отношенія къ іудейской апокалиптикѣ.

¹⁾ У Kautsch'a, S. 513—514

Новозавѣтный Апокалипсисъ въ его отношеніи къ вышеизложеннымъ пунктамъ ученія іудейской апокалиптики.

А. О лицѣ Христа.

Ученіе Апокалипсиса о лицѣ Мессіи заключаетъ въ себѣ такіе элементы, которые ни въ какомъ случаѣ въ отношеніи своего происхожденія не могутъ быть сведены къ іудейской теологіи. Если апокалиптикъ широко пользуется эпитетами и образами, взятыми изъ В. Завѣта, то это служитъ къ еще большому контрасту между двумя мессіанскими образами,—между образомъ, отпечатлѣвшимся въ іудейскомъ сознаніи послѣднѣйшаго періода, и образомъ Христа, какъ онъ представленъ въ Апокалипсисѣ, написанномъ однимъ изъ Его учениковъ. Изъ эпитетовъ и образовъ, происхожденіе которыхъ можно возводить къ В. Завѣту, упомянемъ здѣсь слѣдующіе. Христосъ Самъ Себя называетъ «звѣздой свѣтлою и утреннею» (XXII, 16). Далѣе Онъ обозначается, какъ «владыка царей земныхъ», «Господь господствующихъ и Царь царей» (I, 5; XVII, 14; XIX, 16). Наконецъ Христосъ, очевидно, представляется, какъ теократическій царь изъ рода Давидова, если Онъ съ одной стороны говоритъ о Себѣ: «Я есмь корень и потомокъ Давида» (XXII, 16), а съ другой стороны въ посланіи къ церкви Филадельфійской, дѣлая удаченіе на своей исключительной власти въ качествѣ владыки теократическаго общества, обозначаетъ Себя, какъ Того, который «имѣетъ ключъ Давидовъ, который отворяетъ,—и никто не затворитъ, затворяетъ,—и никто не отворитъ» (III, 7). Достаточно познакомиться съ немногими перечисленными выраженіями, чтобы усмотрѣть ихъ красоту,—особенно въ сравненіи съ блѣдными и безвкусными образами іудейской апока-

липтики. Здѣсь уже полнота пророческаго христіанскаго духа выдаетъ себя черезъ подборъ выраженій, полныхъ удивительной красоты и силы.

Въ іудейской апокалиптикѣшла выраженіе для себя въ ученіи о Мессіи идея его предсуществованія. Находится эта идея и въ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ. Но какое опять различіе въ способѣ ихъ выраженія! Въ псевдэпиγραфахъ просто принимается предсуществованіе какого-то небеснаго человѣка, обитающаго въ надземныхъ сферахъ. А въ виду того, что и при всей наклонности къ чудесному представленіе о предсуществующемъ человѣкѣ должно было возбуждать нѣкоторое сомнѣніе и недоумѣніе даже въ умѣ послѣднѣннаго еврея, — въ виду всего этого, ученіе о предсуществованіи Мессіи въ іудейской апокалиптикѣ и въ іудейской позднѣйшей литературѣ вообще не имѣетъ достаточной опредѣленности. Новозавѣтный созерцатель наоборотъ не высказываетъ мысли о предсуществованіи Христа въ выраженіяхъ прямыхъ, — но онъ такъ описываетъ Его, что изъ словъ этого описанія вытекаетъ и мысль о предсуществованіи, а съ другой стороны изъ нихъ же получается вѣрное и чуждое всѣхъ странностей іудейскаго ученія представленіе о существѣ Христа и характерѣ его превышемірнаго бытія. Мы имѣемъ въ виду, — во-первыхъ, обозначеніе нашего Господа, — какъ *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (III, 14), во-вторыхъ, наименование Его — Словомъ Божіимъ — *λέγεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (XIX, 13).

Что касается перваго названія, то нѣтъ недостатка въ отрицателяхъ его глубокаго догматическаго смысла. Въ ряду ихъ заслуживаетъ вниманія прежде всего Prof. Fr. Chr., Вауг. Онъ указываетъ на то, что въ III, 12 небесное имя Мессіи называется новымъ именемъ, что нигдѣ во всемъ Апокалипсисѣ идея предсуществованія не высказана ясно, и отсюда дѣлается выводъ, признаваемый имъ за вѣроятный, что обозначеніе «начало созданія Божія» является только почетнымъ титуломъ, но не догматическимъ опредѣленіемъ. Указываетъ Вауг и на то, что раввинистическая теологія насчитывала до семи вещей, которыя созданы ранѣе міра, и среди которыхъ находится и имя Мессіи; затѣмъ она же насчитываетъ десять вещей, которыя созданы съ міромъ. Изъ щедрости, съ какой прилагался предикатъ, обозначающій предсуществованіе, къ различнымъ вещамъ, и слѣдуетъ, что онъ тамъ и не имѣлъ глубокаго значенія, а просто былъ почет-

нымъ предикатомъ¹⁾. Также по Köstlin'у, слова *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* означаютъ перваго по рангу²⁾.

Ссылка Вауг'а на III, 12, также на отсутствіе яснаго выраженія идеи предсуществованія во всемъ Апокалипсисѣ едва ли можетъ быть для кого убѣдительною, такъ какъ, между прочимъ, въ первомъ случаѣ все зависитъ отъ экзегезиса, — а между тѣмъ экзегезисъ здѣсь по самому существу дѣла будетъ субъективнымъ: это — одинъ изъ стиховъ, гдѣ на свободное мѣсто всякій по своему разумѣнію можетъ подставлять различныя имена. Болѣе интересна для насъ ссылка на іудейскую теологію. Однако, если примѣрить іудейское ученіе о предсуществованіи къ выраженію Апокалипсиса III, 14 — *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*, то оказывается, что они совершенно не соизмѣримы. Въ іудейской теологіи утверждалось предсуществованіе нѣкоторыхъ вещей, — то идеальное, то реальное. При сужденіи же о разбираемомъ выраженіи Апокалипсиса вопросъ возникаетъ вовсе не о томъ, — реальное или идеальное предсуществованіе приписывается Христу, а о томъ, — является ли Онъ творческимъ принципомъ міра или же только первымъ твореніемъ въ ряду прочихъ.

Gebhardt совершенно правильно поступаетъ, если ставитъ рѣшеніе вопроса на почву филологіи и спрашиваетъ: какое толкованіе требуется законами языка? Заслуживаетъ вниманія и отвѣтъ, какой имъ дается на этотъ вопросъ. Дѣйствительно, если бы Христосъ назывался началомъ «созданій» (*κτίσματα*) Божіихъ, или если бы Онъ именовался первымъ, перворожденнымъ, первенцемъ (*πρῶτος, πρωτότοκος, ἀπαρχή*) творенія, тогда пожалуй еще и возможно бы было допустить, что дѣло идетъ о первомъ въ ряду тварныхъ существъ. Но *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* можетъ обозначать только *principium creatio-nis*, принципъ *ἐν φ, δι' οὗ, εἰς ὃ*³⁾. Такое пониманіе мѣста вполне согласно съ обозначеніемъ Христа въ Апк. I, 17 и II, 18, — это обозначеніе: Первый и Послѣдній. И вообще, въ виду возвышенныхъ эпитетовъ, прилагаемыхъ въ Апокалипсисѣ ко Христу, нѣтъ возможности понимать здѣсь и наименованіе *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* въ томъ смыслѣ, что Хри-

¹⁾ Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 217—218.

²⁾ Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, S. 484.

³⁾ Gebhardt, Lehrbegriff der Apokalypse, S. 97.

стость Самъ представляется тварнымъ существомъ. Въ этихъ словахъ выражается идея личнаго предсуществованія Христа и Его отношенія къ творенію ¹⁾. По мнѣнію Messner'a, если бы апокалиптикъ чрезъ разбираемое имя хотѣлъ поставить Господа въ рядъ тварей, то онъ сталъ бы въ противорѣчіе съ самимъ собой ²⁾, ибо, какъ говоритъ Swete, вся тенденція Иоанновыя писаній, — и Апокалипсиса въ особенности, — воспрещаетъ интерпретацію: «первый изъ тварей» ³⁾.

Такимъ образомъ, уже изъ наименованія Христа ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ можно выводить заключеніе, что Апокалиптикъ считалъ Его не существомъ тварнымъ, но принципомъ творенія. А это означаетъ, что онъ утверждаетъ предсуществованіе Христа и Его творческую дѣятельность. Дѣло сводится въ концѣ концовъ къ тому, что Апокалипсисъ св. Иоанна въ ученіи о превышемірномъ существѣ Христа объединяетъ всѣ черты, составляющія содержаніе идеи Логоса. И замѣчательно, что созерцатель въ этомъ случаѣ не ограничивается образами, изъ которыхъ можно бы было заключать, что онъ смотритъ на Христа, какъ на божественный Логосъ, но находитъ возможнымъ и прямо высказать это, не отступая отъ апокалипсическаго стиля и не вдаваясь въ отвлеченное философствованіе. И это дѣлаетъ онъ въ самый подходящий моментъ, — при такомъ описаніи явленія Христа, которое даетъ многимъ поводъ усматривать въ этомъ образѣ черты іудейскаго Мессіи. Являющійся изъ отверстаго неба всадникъ на бѣломъ конѣ, облеченный въ одежду, обогренную кровью, — Вѣрный и Истинный, Который праведно судитъ и воинствуетъ, носитъ имя: Слово Божіе — ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ (XIX, 13).

Совершенно напрасна ссылка на іудейскую таргумическую

¹⁾ Adeney, The Theology of the New Testament, p. 231—232. Также по мнѣнію Stevens'a, хотя грамматически выраженіе ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ допускаетъ двоякое толкованіе, но, — по смыслу, — Христа должно поставить вѣ твари, какъ ея логическій prius (The Theology of the New Testament, p. 539—540).

²⁾ H. Messner, Die Lehre der Apostel, S. 377.

³⁾ Swete, The Apokalypse of st. John, p. 59. Оригинальнымъ является то пониманіе этого мѣста, по которому здѣсь говорится о созданіи Христомъ новаго человѣка, — выраженіе „начало созданія Божія“, такимъ образомъ, относится не къ творческой, а искусительной дѣятельности Господа. Такъ, Kliefoth, D. Offenbarung d. Johannes I, S. 225—226. А. А. Ждановъ, Откровеніе Господа о семи азійскихъ церквахъ, стр. 283—284.

литературу, имѣющая въ виду отнять у имени ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ его глубокой смыслъ и значеніе для установленія ученія Апокалипсиса св. Иоанна о лицѣ Иисуса Христа ¹⁾. Дѣло въ томъ, что «тешга» дѣйствительно у іудеевъ ипостазуется, но эта ипостась вовсе не отождествляется съ Мессіей ²⁾, но даже мѣстами совершенно различается отъ него. Не имѣя отношенія къ Мессіи, гипостазированное Слово въ таргумѣ, напр., псевдо-Іонаана прямо оттѣсняетъ имя Божіе ³⁾. Поэтому, если выводятъ новозавѣтную идею Логоса изъ іудейства, то этимъ не отрицаютъ, а утверждаютъ божественную природу Иисуса Христа, — воплотившагося Логоса, — утверждаютъ, по крайней мѣрѣ не менѣе, если не болѣе, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда принимаютъ происхожденіе идеи изъ философіи Филона. Это наше положеніе имѣетъ, конечно, значеніе только при установленіи ученія Апокалипсиса о природѣ Христа, такъ какъ въ дѣйствительномъ смыслѣ ученія четвертаго евангелія въ этомъ пунктѣ трудно сомнѣваться.

Далѣе мы слышимъ отъ Baur'a ⁴⁾, что Апокалиптикъ разсматриваетъ все явленіе Христа съ точки зрѣнія слова Божія, которое черезъ Него какъ раскрывается, такъ и исполняется. Ту же мысль, только нѣсколько яснѣе, — высказываетъ и Köstlin. Прибавленіе къ ὁ λόγος въ Апк. XIX, 13 τοῦ Θεοῦ доказываетъ, по его мнѣнію, что мы не имѣемъ здѣсь еще самостоятельной ипостаси. Имя это, прилагаемое только къ прославленному Христу, указываетъ на Него, какъ на осуществителя воли Божіей на землѣ, но не можетъ быть понимаемо въ метафизическомъ смыслѣ ⁵⁾. Наименованіе Мессіи Словомъ Божіимъ, — говоритъ далѣе V. Weiss, — указываетъ на Него, какъ на исполнителя воли Божіей ⁶⁾. Въ окончательной формѣ Baur отбрасываетъ имя ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ сообразно со смысломъ подобнаго же по буквѣ только выраженія въ Апк. I, 9 и XIX, 9.

Но обстоятельства употребленія имени «Слово Божіе» въ отношеніи къ лицу Христа не позволяютъ ставить это имя

¹⁾ Baur, Vorlesungen über nt. Th., S. 216.

²⁾ Ср. Смирновъ, Мессіанскія ожиданія, стр. 326—334.

³⁾ Boussset, D. Rel. d. Jüd., S. 399. Здѣсь же и цитаты.

⁴⁾ Baur, Vorlesungen über neutest. Theologie, S. 216—217.

⁵⁾ Köstlin, Lehrbegriff. d. Evangeliums u. der Briefe Johannis, S. 484.

⁶⁾ V. Weiss, Lehrbuch d. Biblischen Theologie d. N. Testaments, S. 560.

въ параллель съ I, 9 и XIX, 9. Дѣло въ томъ, что имя это прилагается съ особенною выразительностію къ лицу Христа, именно, тамъ, гдѣ говорится о мировой катастрофѣ, послѣ которой должна прекратиться борьба между добромъ и зломъ, и должно открыться царство Бога Вседержителя. Христосъ, затѣмъ, представляется совершителемъ этого переворота. Слѣдовательно, пришествіе Христа есть пришествіе Самого Бога, подобно тому, какъ, по XIX, 6—7, Апокалиптикъ слышалъ «какъ бы голосъ многочисленнаго народа, какъ бы шумъ водъ многихъ, какъ бы голосъ громовъ сильныхъ, говорящихъ: аллилуія! ибо воцарился Господь Богъ Вседержитель; возрадуемся и возвеселимся и воздадимъ Ему славу; ибо наступилъ брагъ Агнца, и жена Его приготовила себя». Въ виду всего этого, смыслъ прилагаемаго ко Христу наименованія «Слово Божіе» нельзя ослаблять указаніемъ на выраженіе XIX, 9: «сіи суть истинныя слова Божіи», но оно является существеннымъ опредѣленіемъ личности новозавѣтнаго Мессіи, какъ личнаго божественнаго принципа самооткровенія Бога ¹⁾. Вообще, намъ кажется, одно уже приложеніе имени «Слово Божіе» къ личности Мессіи является необычнымъ и многозначительнымъ: если Христосъ—Слово Божіе, то Онъ—не тварь ²⁾.

Въ ряду обозначеній Мессіи въ Апокалипсисѣ замѣчательны еще слова XXII, 13, которыя, судя по ходу рѣчи, высказываются Самимъ Христомъ ³⁾: «Я есмь Алфа и Омега, начало и конецъ, Первый и Послѣдній». По I, 10 Иоаннъ также слышитъ голосъ Христа: «Я есмь Алфа и Омега, Первый и Послѣдній» ср. также I, 17—18 и II, 8. Слова эти однозначуци съ выраженіемъ *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (I, 4), а послѣднее въ свою очередь является описаніемъ ветхозавѣтнаго божественнаго имени Иегова. Опять стараются и значеніе этого обстоятельства свести къ нулю ссылкой на талму-

¹⁾ Ср. *Gebhardt*, *Lehrbegriff d. Apk.*, S. 101.

²⁾ Ср. *Weissaker*, S. 312. Н. *Reuschlar* утверждаетъ, что Апокалиптикъ принимаетъ идею *Logos* (*Neutestamentliche Theologie* II, S. 373—377). По *Messner's* (*D. Lehre d. Apostel*, S. 377), Апокалиптикъ употребляетъ наименованіе *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* въ томъ же смыслѣ, какъ и Евангелистъ, а *Schmid* высказываетъ то-же самое о выраженіи *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* въ I Jo I, 1 (*Biblische Theologie d. N. Testamentes*, S. 571).

³⁾ Такъ напр.; *Swete*, p. 307; *B. Weiss*, *Das Neue Testament* III, S. 531. Но иначе *Gebhardt*, *D. Lehrbegriff der Apokalypse*, S. 85.

дическое преданіе, по которому три вещи называются именемъ Божиимъ: праведные, Мессія и Иерусалимъ. Для доказательства дѣлаются ссылки на Иса. XLIII, 7; Иерем. XXIII, 6 и Иезек. XLVIII, 35 ¹⁾. Если кто проверитъ эти цитаты, тотъ, конечно, убѣдится, что въ нихъ не содержится ничего доказательнаго,—да здѣсь дѣло и не въ цитатахъ. Такъ, по Иерем. XXIII, 6, имя Мессіи будетъ «Господь—оправданіе наше», чѣмъ собственно вовсе не утверждается, что Мессія—Иегова, но, поскольку *nomen est omen*, этимъ только высказывается, что Онъ является посредникомъ оправданія людей, имѣющаго свой источникъ въ Богѣ. Таковъ, конечно, смыслъ и упомянутого талмудическаго преданія. Иначе обстоитъ дѣло въ Апокалипсисѣ. Здѣсь ничего не говорится о имени Мессіи, но Христосъ Самъ лично описываетъ Свое существо такими словами, которыя приложимы только къ Богу и которыя являются выраженіемъ смысла, заключеннаго въ божественномъ имени Иегова: «Азъ есмь Алфа и Омега, начало и конецъ, Первый и Послѣдній». Способъ употребленія имени свидѣтельствуетъ съ неопровержимостью, что оно выражаетъ самое существо предмета.

Но не только описательно выраженное божественное имя Иегова прилагается ко Христу, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ описаніи Его явленія въ гл. I соединяются черты, которыми въ кн. пр. Даніила гл. VII характеризуется и Мессія и Самъ Богъ. Такъ въ I, 13 Онъ называется «подобнымъ Сыну Человѣческому» (*ὅμοιον υἱοῦ ἀνθρώπου*), а затѣмъ въ слѣдующемъ стихѣ о внѣшнемъ Его видѣ говорится нѣчто такое, что въ Дан. VII, 9^a говорится о Ветхомъ днями, т. е. о самомъ Богѣ: Апк. I, 14 о Христѣ: «глава Его и волосы бѣлы, какъ бѣлая волна, какъ снѣгъ»; Дан. VII, 9 о Богѣ: «одѣяніе на Немъ было бѣло, какъ снѣгъ, и волосы главы Его—какъ чистая волна» ²⁾.

Наконецъ, весьма замѣчательно еще то обстоятельство, что въ Апокалипсисѣ св. Иоанна находится много выраженій, въ которыхъ о Богѣ и Агнцѣ высказывается нѣчто общее, и эти выраженія касаются не сторонъ несущественныхъ, но даютъ мысль о равенствѣ двухъ божественныхъ лицъ. Такъ,

¹⁾ *Baur*, *Vorlesungen*, S. 215—216.

²⁾ Въ этомъ и *B. Weiss* видитъ указаніе на предвѣчность божественнаго существа Мессіи (*Lehrbuch d. Biblischen Theologie d. N. T.* S. 560).

въ VI, 16 люди подъ влияніемъ казней, описанныхъ въ видѣ-
ній шестой печати, говорятъ горамъ и камнямъ: «падите на
насъ и сокройте насъ отъ лица Сидящаго на престолѣ и отъ
гнѣва Агнца». По VII, 10 толпа лицъ, одѣтыхъ въ бѣлыя
одежды, восклицала: «спасеніе Богу нашему, сидящему на
престолѣ, и Агнцу». Далѣе имѣющее открыться царство Бо-
жіе называется «царствомъ Господа нашего и Христа Его» —
τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. Замѣчательно, что послѣ
этого слѣдуетъ непосредственно такое продолженіе: καὶ βασιλεύ-
σει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων, — т. е. глаголь, относящійся къ
двумъ лицамъ — Богу и Агнцу, — стоитъ, однако, въ единствен-
номъ числѣ (Апк. XI, 15). По XII, 10 Апокалиптикъ также
слышитъ небесный голосъ: «нынѣ настало спасеніе, и сила и
царство Бога нашего и власть Христа Его». 144.000 искуп-
ленныхъ отъ земли являются первенцами Богу и Агнцу
(XIV, 4). Въ новомъ Иерусалимѣ Апокалиптикъ не нашелъ
храма, потому что «Господь Богъ Вседержитель — храмъ Его, и
Агнецъ» (XXI, 22). Богъ въ Апокалипсисѣ называется иногда
Сидящимъ на престолѣ, см., напр., VI, 16, гдѣ Онъ обозна-
чается такъ въ отличіе отъ Агнца, между тѣмъ въ XXII, 1
идеть рѣчь о престолѣ Бога и Агнца. Точно также и немного
далѣе говорится о томъ же предметѣ: «καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ
καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ,
καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων
αὐτῶν (XXII, 3—4). Здѣсь точно также обращаетъ на себя
вниманіе тотъ фактъ, что, хотя рѣчь идетъ о Богѣ и Агнцѣ,
тѣмъ не менѣе далѣе всюду стоитъ притяжательное мѣсто-
имѣніе въ единств. числѣ¹⁾. Между прочимъ XXII, 4 имѣетъ
параллель въ XIV, 1, гдѣ предъ взорами Апокалиптика
являются τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν
τέσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα
τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

Замѣчательно съ разбираемой стороны также изображеніе,
содержащееся въ IV, V гл., гдѣ Апокалиптикъ описываетъ

¹⁾ Это не только особенность Апокалипсиса, но она свойственна и
первому посланію Іоанна. Н. I. Holzmann отмѣчаетъ фактъ, что между
Богомъ и Христомъ въ послѣднемъ устанавливается такая степень
единства, что въ значительномъ числѣ случаевъ нельзя рѣшить: Богъ
или Христосъ является субъектомъ ср. II, 20. 25. 27—29 (Lehrbuch d.
neutest. Theologie II, S.² 444). Ср. P. Feine, Theologie d. N. Testaments, S.
659—660.

престолъ Божій, окружаемый различными существами, при
чемъ идетъ рѣчь о томъ, что въ то время, какъ четыре жи-
вотныхъ воздаютъ славу, честь и благодареніе Сидящему на
престолѣ, — двадцать четыре старца поклоняются Живущему
во вѣки вѣковъ и поютъ гимны. Въ V, 8—12 говорится уже
о поклоненіи животныхъ и старцевъ Агнцу, при этомъ при-
водятся гимны, воспѣтые Ему какъ этими существами, такъ
и тмаи темъ ангеловъ. Наконецъ, въ V, 13 приводится об-
щее славословіе Богу и Агнцу, — которое воспѣвается всякимъ
созданіемъ, находящимся на небѣ и на землѣ, и подъ зем-
лею и на морѣ. Все это описаніе явно возвышаетъ Христа
надъ всѣми небесными и земными существами и положи-
тельно приравниваетъ Его къ Богу. Вообще же сопоставле-
ніе Бога и Агнца производить такое большое впечатлѣніе и
имѣетъ столь громадное значеніе при установленіи ученія но-
возавѣтнаго Апокалипсиса о лицѣ Іисуса Христа, что Völtter,
напр., однажды призналъ даже, что части, содержащія подоб-
ныя сопоставленія, отражаютъ явное монархіанство¹⁾.

Въвиду всего изложеннаго, должно признать, что хри-
стология новозавѣтнаго Апокалипсиса неизмѣримо возвы-
шается надъ іудейскими представленіями о Мессіи²⁾, по-
скольку Христосъ по своей премірной сущности не только
никогда не ставится въ рядъ съ какими-либо особо избран-
ными мужами и самими ангелами, но, наоборотъ, сопоста-
вляется съ Богомъ такъ, что приходится признать божествен-
ную природу этого христіанскаго Мессіи, Его равенство съ
Богомъ.

Сообразно характеру и цѣли писанія, Апокалиптикъ мало
говоритъ намъ о Христѣ, какъ человѣкѣ. Въ XII гл. экзегетъ
можетъ найти указаніе на земную жизнь Господа, — о чемъ у
насъ еще будетъ подробная рѣчь. Здѣсь же изъ сравнительно
темныхъ указаній мы хотѣли бы обратить вниманіе на одно,
содержащееся въ I, 17—18, гдѣ вмѣстѣ съ Th. Zahn'омъ³⁾
можно видѣть слѣдъ личнаго обращенія Апокалиптика съ
Господомъ во время Его земной жизни, такъ какъ вся сцена
производитъ впечатлѣніе необычайной задушевности, какой не
встрѣчается еще и въ самомъ Апокалипсисѣ. «Когда я уви-

¹⁾ Völtter, Entstehung d. Apk., S.¹ 58 ff.

²⁾ Ср. Gebhardt, Lehrbegriff d. Apk., S. 90.

³⁾ Zahn, Einleitung in d. N. T. II, S.³ 625. Ср. ibid., S. 628 (Anm. 3).

дѣлъ Его (т. е. прославленнаго Христа), то палъ къ ногамъ Его, какъ мертвый. И Онъ положилъ на меня десницу Свою и сказалъ мнѣ: «не бойся, Я есмь Первый и Послѣдній и Живый; и былъ мертвъ, и се, живъ во вѣки вѣковъ аминь, и имѣю ключи ада и смерти».

Но, кромѣ этихъ указаній на исторію жизни Христа, нами должно быть отмѣчено главнымъ образомъ то обстоятельство, что въ Апокалипсисѣ не только прямо говорится о страданіяхъ Господа, при чемъ символомъ страдающаго Мессіи является Агнецъ, какъ-бы закланный (*ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον*), но и все вообще развитіе апокалипсическаго созерцанія предполагаетъ искупительныя страданія Спасителя. Полная неспособность постигнуть религиозное содержаніе христіанской мессіанской идеи и мертвящій буквализмъ безъ духа жизни замѣчаются въ томъ случаѣ, если утверждаютъ, что въ Апокалипсисѣ мы имѣемъ двухъ Мессій: 1) помазанника, о рожденіи котораго пророчествуется въ XII гл., и о явленіи—въ XIX, и о смерти и страданіи котораго нигдѣ нѣтъ рѣчи; и 2) Агнца, которому, однако, въ ходѣ Апокалипсиса принадлежитъ незначительная роль ¹⁾. Но черезъ выясненіе положенія страдающаго Мессіи въ Апокалипсисѣ мы перейдемъ уже къ слѣдующему предмету нашего изслѣдованія,—о дѣлѣ Христа.

Б. О дѣлѣ Христа.

По вопросу о дѣлѣ Мессіи мы уже отмѣтили великую путаницу въ представленіяхъ іудейской апокалиптики. Она не только не додумалась сдѣлать мессіанскую идею основнымъ началомъ при разсмотрѣніи мірового процесса, цѣлью котораго съ религиозной точки зрѣнія является устройство царства Божія, но и вообще не сумѣла соединить ее съ идеями эсхатологическими. Впрочемъ, это и понятно: поскольку Мессія представляется человѣкомъ, хотя бы и предсуществующимъ, и поскольку онъ ни въ какомъ отношеніи не принимаетъ участія въ ходѣ мірового развитія, постольку и явленіе его въ концѣ міра должно быть неожиданнымъ и совершенно необоснованнымъ, и послѣднее понятно только тогда, если Мессія прямо описывается, какъ земной царь, военный герой, который приноситъ блага избранному народу.

¹⁾ Vischer, S. 38—39.

Только въ христіанствѣ мессіанская идея нашла надлежащее мѣсто, и послѣднее славное явленіе Христа для суда надъ міромъ вполне обосновано, такъ какъ личность и дѣло Мессіи являются центромъ, къ которому сходятся всѣ нити исторіи міра, и Иисусъ Христосъ является руководителемъ мірового развитія, имѣющимъ въ кошихъ концовъ поразить все то, что не соответствуетъ цѣли этого развитія. Эта идея универсальнаго значенія Иисуса—Мессіи классическое выраженіе для себя нашла, именно, въ нашемъ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ св. Іоанна.

Мы находимъ какъ-бы два ряда выраженій въ ученіи Господа. Одни изъ нихъ говорятъ о любви, всепрощеніи, возбуждаютъ въ душѣ чувство покоя и заставляютъ мириться съ жизнью. Но съ другой стороны среди изреченій-же Господа находятся и такія, которыя возбуждаютъ къ дѣятельности, не даютъ духу человѣческому уснуть въ квіетизмъ, обнаруживая, что въ жизни, въ мірѣ не все благополучно. Мечъ и раздѣленіе принесть съ собою Христосъ (Мф. X, 34). Онъ зажегъ своимъ появленіемъ скопившіеся въ человѣчествѣ горячіе матеріалы (Лук. XII, 49). Онъ пришелъ раздѣлить человѣка съ его близкими: «враги челоѣку домашніе его» (Мф. X, 35—36). Значеніе личности и дѣла Христа, какъ именно начала раздѣляющаго, и имѣеть въ виду нашъ каноническій Апокалипсисъ, въ которомъ предлагается въ формѣ образно выраженныхъ общихъ идей своего рода христіанская философія исторіи. Жизнь является неустанною борьбой, и мученичество, пожертвованіе собственною жизнью есть высшее, что можетъ быть сдѣлано челоѣкомъ. Мученичество, это чистѣйшее выраженіе преданности челоѣка идеѣ, финалъ, который всегда долженъ имѣть въ виду ея служитель. Вотъ почему и въ Апокалипсисѣ, вращающемся преимущественно въ сферѣ общихъ идей, образно представленныхъ, мы замѣчаемъ съ одной стороны рядъ казней, постигающихъ боговраждебный міръ, а съ другой и носители христіанской идеи представляются преимущественно, какъ мученики. Апокалиптикъ имѣлъ дѣло не съ опредѣленными историческими фактами, а съ идейной стороной, которую христіанское сознаніе можетъ усматривать во всѣхъ фактахъ міровой исторіи. И поскольку историческій процессъ есть борьба, постольку представители христіанства вообще—мученики.

Цѣлью мірового развитія съ религиозной точки зрѣнія

является откровение царства Божия, осуществление завѣта Бога съ людьми. Осуществитель этого завѣта — Христосъ, сдѣлавшійся таковымъ въ силу своихъ страданій, — поэтому и книгу съ семью печатями можетъ раскрыть и снять семь печатей ея только Агнецъ, какъ-бы закланный. Мысль, что Христосъ сдѣлался краеугольнымъ камнемъ мирового развитія, именно, въ силу Своихъ страданій, и выражается въ гимнъ Агнцу, который поютъ четыре животныхъ и 24 старца: «достоинъ Ты взять книгу и снять съ нея печати, ибо Ты былъ закланъ, и кровію Своею искупилъ насъ Богу изъ всякаго колѣна и языка, и народа, и племени, и сдѣлалъ насъ царями и священниками Богу нашему; и мы будемъ царствовать на землѣ» (V, 9—10). Мысль объ универсальномъ космическомъ значеніи Христа выражается далѣе въ V, 13: «всякое созданіе, находящееся на небѣ и на землѣ, и подъ землею, и на морѣ, и все, что въ нихъ, говорило: Сидящему на престолѣ и Агнцу благословеніе и честь, и слава и держава во вѣки вѣковъ». Съ этой точки зрѣнія и должно быть разсматриваемо далѣе все развитіе апокалипсическаго созерцанія, и такъ какъ въ Апокалипсисѣ отдѣлъ, состоящій изъ главъ IV—VIII, 1, по нашему мнѣнію, является наиболѣе общимъ и основнымъ, то онъ бросаетъ свой свѣтъ и на все послѣдующее развитіе. Впрочемъ, и въ дальнѣйшемъ ходѣ писанія нѣтъ недостатка въ указаніяхъ на значеніе личности и дѣла Христа. Такъ, въ XII, 10—11 кровь Агнца представляется созидающимъ принципомъ царства Божія: «настало спасеніе и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низверженъ клеветникъ братій нашихъ, клеветавшій на нихъ передъ Богомъ нашимъ день и ночь. Они побѣдили его кровію Агнца и словомъ свидѣтельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти¹⁾».

Христосъ приобрѣлъ это значеніе въ ходѣ мирового процесса чрезъ свое искупительное дѣло, поэтому и изображается въ качествѣ создателя царства Божія подъ образомъ закланнаго Агнца, — правда, имѣющаго семь роговъ и семь очей (V, 6), т. е. облеченнаго всею полнотою божественной власти и бо-

¹⁾ Мы не касаемся здѣсь деталей ученія объ искупленіи въ Апокалипсисѣ, оставляя это до другаго случая. Наша задача въ данномъ мѣстѣ состоитъ только въ общемъ описаніи на основаніи новозавѣтной пророческой книги всемірно-историческаго значенія лица Иисуса Христа.

жественнаго всевѣдѣнія. Но царство Божіе внутри человѣка (Лук. XVII, 21), — оно растетъ незамѣтно. Одинъ за другимъ падаютъ носители христіанскаго духа подъ вражескимъ мечомъ, но это не побѣда для врага, а пораженіе. Чѣмъ больше пролито христіанской крови, тѣмъ больше возрастаетъ и царство Божіе; въ преслѣдованіяхъ — не горе, а радость. Вотъ почему Иисусъ Христосъ и обращенъ къ мученикамъ тою Своею стороной, которая символизирована образомъ закланнаго Агнца. Но какъ совершитель царства Божія въ послѣдній моментъ, — въ тотъ моментъ, когда сила Божія должна окончательно полизать зло и преобразовать космосъ, — Христосъ описывается въ видѣ побѣдоноснаго всадника на бѣломъ конѣ, поражающаго враговъ, которыхъ и имѣетъ только въ виду символика второй половины XIX главы. Въ описаніи этого всадника есть и нѣкоторыя черты, имѣющіяся въ описаніи подобнаго Сыну Человѣческому въ гл. I, — напр., въ обоихъ случаяхъ говорится, что очи у Него, какъ пламень огненный, изъ устъ Его исходилъ острый мечъ. Вообще же образъ носить, не смотря на свой общій характеръ, очевидныя духовныя черты, — такъ, сидящій на бѣломъ конѣ называется «Вѣрный и Истинный». Очлѣнѣвъ имя написанное, которое постигалъ только Онъ Самъ. Его имя — Слово Божіе. Такимъ образомъ, хотя Мессія въ XIX гл. Апокалипсиса и описывается подобно военному герою, тѣмъ не менѣе это писаніе носитъ ясныя слѣды своего христіанскаго происхожденія, и изъ-подъ символики просвѣчиваетъ представленіе о божественной премірной сущности Христа-Господа. Поэтому и на все то описаніе, конечно, нужно смотрѣть, какъ на символическое изображеніе отношенія Господа къ врагамъ Его царства. А символика здѣсь дѣйствительно чрезвычайно сильна, выразительна. Приведемъ одинъ изъ таковыхъ образовъ (XIX, 17—18): «И увидѣлъ я одного ангела, стоящаго на солнцѣ; и онъ воскликнулъ громкимъ голосомъ, говоря всѣмъ птицамъ, летающимъ по срединѣ неба: летите, собирайтесь на великую вечерю Божію, чтобы позвать трупы царей, трупы сильныхъ, трупы тысяченачальниковъ, трупы коней и сидящихъ на нихъ, трупы всѣхъ свободныхъ и рабовъ, и малыхъ и великихъ».

Послѣ изображенія заключительныхъ актовъ устроения царства Божія въ Апокалипсисѣ св. Апостола Іоанна слѣдуетъ описаніе новаго Іерусалима. И здѣсь видимъ опять, что роль Мессіи не оканчивается побѣдою надъ врагами теократіи, но Онъ,

наравнѣ съ Богомъ, изображается источникомъ жизни и свѣта для всѣхъ членовъ царства Божія. И опять здѣсь же Апокалиптикъ всюду называетъ Христа Агнцемъ. Теократія, представленная подъ образомъ новаго Иерусалима, является невѣстой Агнца (XXI, 9). Она имѣетъ своимъ основаніемъ Апостоловъ Христовыхъ: «стѣна города имѣетъ двѣнадцать основаній, и на нихъ имена двѣнадцати Апостоловъ Агнца» (XXI, 14). Новый Иерусалимъ не пуждается въ храмѣ, потому что Самъ Богъ и Агнецъ будутъ жить среди своего народа: «Господь Богъ Вседержитель—храмъ его, и Агнецъ» (XXI, 22), «престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ, и рабы Его будутъ служить Ему, и узрять лице Его, и имя Его будетъ на челахъ ихъ» (XXII, 3—4). Слава Божія будетъ освѣщать городъ, и свѣтильникомъ его будетъ Агнецъ (XXI, 23; XXII, 5). Отъ престола Бога и Агнца течетъ чистая рѣка воды жизни,—свѣтлой, какъ кристалль (XXII, 1). Наконецъ обитателями новаго Иерусалима будутъ только тѣ, которые написаны у Агнца въ книгѣ жизни (XXI, 27). Слѣдовательно, весь ходъ мірового процесса, какъ онъ представленъ въ Апокалипсисѣ св. Іоанна, въ томъ, что касается значенія личности Мессіи, является иллюстраціею къ словамъ Христа, сказаннымъ имъ о Себѣ въ самомъ первомъ видѣніи въ I главѣ: «Я есть Первый и Послѣдній» (I, 17),—къ словамъ, которыя повторены Имъ опять по окончаніи всѣхъ видѣній: «Я есть Алфа и Омега, начало и конецъ, Первый и Послѣдній» (XXII, 13).

Описавъ значеніе Иисуса Христа въ исторіи, какъ оно представлено Апокалиптикомъ, мы оставили въ тѣни вопросъ о томъ, кто, по его мнѣнію, является судьбою міра:—Мессія или Самъ Богъ. Въ XX, 11 объ этомъ говорится: «и увидѣлъ я великій бѣлый престолъ и Сидящаго на немъ, отъ лица котораго бѣжало небо и земля, и не нашлось имъ мѣста». Здѣсь подъ Сидящимъ на престолѣ, если имѣть въ виду обычное значеніе этого имени въ Апокалипсисѣ, нужно разумѣть скорѣе Бога, чѣмъ Агнца. Тѣмъ не менѣе христологія Апокалиптики запрещаетъ думать, что онъ устраняетъ этимъ Агнца отъ суда, поскольку и раиѣ и особенно внослѣдствіи—при описаніи новаго Иерусалима—находятся частыя сопоставленія Бога и Христа, утверждающія полную нераздѣлимость ихъ дѣятельности. Самый престолъ Божій называется иногда престоломъ Бога и Агнца (XXII, 1. 3), а по III, 21 Христосъ сидитъ съ Отцемъ Своимъ на престолѣ Его. Поэтому нельзя раздѣлять и въ дан-

номъ случаѣ дѣятельность Бога и Агнца, тѣмъ болѣе, что по XXII, 12 Самъ Христосъ говоритъ о Себѣ: «Се, гряду скоро, и возмездіе Мое со Мною, чтобы воздать каждому по дѣламъ его». На вопросъ о томъ, почему Апокалиптикъ не упоминаетъ здѣсь выразительно объ Агнцѣ, дѣйствительно можно отвѣчать ссылкой на особенную краткость и эскизность отчета о судѣ въ откровеніи св. Іоанна¹⁾, при чемъ съ такимъ пріемомъ говорить о Богѣ, подразумѣвая и Христа, мы встрѣчаемся здѣсь не впервые. Такъ, по VII, 2—8, ангелъ имѣлъ печать Бога живаго, которою потомъ были запечатлѣны 144.000. Между тѣмъ по XIV, 1, 144.000 имѣютъ имя Агнца и имя Отца Его, написанное на челахъ ихъ. Вообще, если имѣть въ виду весь ходъ развитія апокалипсическаго созерцанія, то совершенно невозможно предположеніе объ устраненіи писателемъ откровенія Мессіи отъ суда надъ міромъ²⁾. Наконецъ, здѣсь можно еще отмѣтить, что и св. Павелъ говоритъ различно о βῆμα τοῦ Θεοῦ (Римл. XIV, 10) и βῆμα τοῦ Χριστοῦ (2 кор. V, 10): Отецъ судитъ въ лицѣ Сына³⁾. А В. Weiss указываетъ, что и въ I Іоан. II, 28 говорится о пришествіи Бога во Христѣ, такъ какъ αὐτοῦ согласно контексту можетъ указывать только на Бога⁴⁾.

Другой пунктъ, на который намъ необходимо еще здѣсь обратить вниманіе, это хилиазмъ въ Апокалипсисѣ св. Апостола Іоанна. Съ этимъ ученіемъ связано много вопросовъ несомнѣнное разрѣшеніе которыхъ, кажется, никогда и не можетъ быть достигнуто экзегетикой и о которыхъ мы будемъ говорить въ отдѣлѣ о составѣ Апокалипсиса. Здѣсь же нужно только указать, что въ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ—въ его хилиастическомъ ученіи мы не находимъ ровню ничего іудейскаго, кромѣ одной только формы выраженія. Смыслъ этого ученія въ іудейской апокалиптикѣ совершенно ясенъ, и ничего подобнаго такому смыслу въ откровеніи Іоанна нѣтъ и быть не можетъ по самому существу дѣла. Тамъ оно вызывалось потребностью видѣть осуществленіе, хотя бы временное, національно-мессіанскихъ чаяній, здѣсь же о такомъ мотивѣ или тенденціи, конечно, не можетъ быть и рѣчи. Въ

¹⁾ Gebhardt, Lehrbegriff d. Apk., S. 301—302.

²⁾ Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. 162—163.

³⁾ Такъ, Swete, The Apocalypse of st. John. p. 3 CLXXII not. 5.

⁴⁾ J. Weiss, Lehrbuch d. Biblischen Theologie des N. T., S. 666 Anm. 2

іудейской апокалиптикѣ участники временнаго мессіанскаго царства—оставшіеся ко времени пришествія Мессіи въ живыхъ евреи; въ Апокалиписѣ Іоанна—«души обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе, которые не поклонились звѣрю, ни образу его, и не приняли начертанія на чело свое и на руку свою». На блаженство чувственнаго характера въ Апокалиписѣ нѣтъ ни одного намека. Наконецъ, какъ бы мы ни объясняли это,—въ Апокалиписѣ, въ связи съ его хилиазмомъ, находится ученіе о двойномъ воскресеніи; между тѣмъ въ іудейской апокалиптикѣ нѣтъ и этого. Въ виду всего этого здѣсь мы пока можемъ высказать положеніе, что хилиазмъ Апокалиписиса не іудейскій или керинеіанскій, но христіанскій ¹⁾.

В. О царствѣ Христа.

Уже изъ сказаннаго до сихъ поръ можно заключать, что представленіе о характерѣ царства Божія въ Апокалиписѣ св. Іоанна совсѣмъ иное, чѣмъ въ іудейской апокалиптикѣ. Такъ, прежде всего въ послѣдней оно представляется въ чертахъ чувственныхъ, и всѣ описанія великаго плодородія и чадородія въ будущемъ вѣкѣ никакъ нельзя изъяснить аллегорически: они представляютъ выраженіе дѣйствительныхъ мечтаній іудейства. Наоборотъ, въ новозавѣтномъ Апокалиписѣ ничто не говоритъ о чувственномъ характерѣ будущаго блаженства: онъ не давалъ никакихъ точекъ опоры для христіанскихъ хилиазмовъ послѣдующаго времени, которые стояли въ этомъ случаѣ на почвѣ скорѣе іудейскаго преданія. Какъ уже было замѣчено, источникомъ жизни и свѣта въ Апокалиписѣ представляется Богъ и Агнецъ. Этотъ духовный характеръ представленій Апокалиптика о царствѣ Божіемъ тѣмъ болѣе замѣчателенъ, что онъ стоитъ не на точкѣ зрѣнія отвлеченно-спиритуалистической, но на точкѣ зрѣнія іудейско-теократической: «се, скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ, и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ; и отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло» (XXI, 3—4).

Изъ описанія новаго Іерусалима у Апокалиптика, конечно,

¹⁾ *Hirscht*, D. Apk. u. ihre neueste Kritik, S. 150.

ясно, что оно не можетъ быть принимаемо въ буквальномъ смыслѣ, ибо что же это за городъ, который не нуждается ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ для своего освѣщенія, такъ какъ его освѣщаетъ слава Божія и свѣтильникъ его—Агнецъ?! Все это, а также многое другое, при буквальномъ пониманіи совершенно не представимо.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, и отсутствіе малѣйшаго намека на ветхозавѣтный культъ, даже прямое и рѣшительное его отрицаніе, выдѣляютъ описаніе новаго Іерусалима въ откровеніи св. Іоанна изъ ряда соответствующихъ описаній, имѣющихся въ іудейской апокалиптикѣ. Положеніе, высказанное въ XXI, 22,—ясный признакъ христіанскаго происхожденія всего отрывка.

Наконецъ, въ Апокалиписѣ Апостола Іоанна мы не нашли никакихъ ограниченій универсализма и въ отношеніи круга лицъ, имѣющихъ право сдѣлаться членами царства Божія. Такія ограниченія нельзя находить въ VII гл., доказательство чего будетъ дано въ слѣдующемъ отдѣлѣ. Во многихъ мѣстахъ Апокалиписиса идея универсальности искупленія, совершеннаго Христомъ, высказывается съ ясностью, не оставляющею желать ничего большаго. Не нашли мы никакого ограниченія универсализма и въ послѣднихъ главахъ Апокалиписиса св. Іоанна. При изображеніи картины воскресенія и послѣдняго суда рѣчь идетъ явно о воскресеніи всеобщемъ, и на какія-либо различія между подлежащими суду нѣтъ и самаго слабаго намека. Судятся «мертвые по написанному въ книгахъ, сообразно съ дѣлами своими», и въ озеро огненное бросается тотъ, кто не записанъ въ книгѣ жизни (XX, 11—15). Между тѣмъ эта книга жизни имѣетъ ближайшее отношеніе къ Господу, такъ какъ еще въ XIII, 8 идетъ рѣчь о тѣхъ, «которыхъ имена не написаны въ книгѣ жизни у Агнца, закланнаго отъ созданія міра». А въ XXI, 27 прямо говорится, что въ новый Іерусалимъ войдутъ «только тѣ, которые написаны у Агнца въ книгѣ жизни». Такимъ образомъ право на вступленіе въ царство Божіе даетъ лишь извѣстное отношеніе къ Агнцу,—національныя же прерогативы не имѣютъ никакого значенія.

Конечно, нельзя видѣть ограниченія универсализма, если Апокалиптикъ говоритъ въ описаніи новаго Іерусалима: «принесутъ въ него славу и честь народовъ» (XXI, 26, ср. ст. 24) ¹⁾. Это подлинная пророческая мысль, нашедшая особенно

¹⁾ Это мѣсто, равно какъ и XXII, 22, обыкновенно, служитъ камнемъ преткновенія при сужденіи объ универсализмѣ Апокалиписиса. Такъ,

сильное выражение въ кн. прор. Исаи. Стоитъ она въ связи съ общимъ воззрѣніемъ Апокалиптики на христіанъ, какъ на истиннаго Израиля, и на Иерусалимъ, какъ на прообразъ царства Божія. Въ виду неомыслимости указанія, что представленіе Апокалиптики чуждо всякаго національнаго ограниченія; что мѣсто борьбы у него—человѣчество, а предметъ не судьба Иерусалима или іудейства, но господство надъ міромъ, при чемъ все сводится къ вопросу: кому человѣчество должно молиться Богу или звѣрю?—¹⁾ въ виду этого мы должны видѣть здѣсь не отрицаніе, а исповѣданіе универсализма въ ветхозавѣтно-пророческихъ терминахъ, пророческое (см. *futura* въ XXI, 24—27) описаніе припятія язычниковъ въ царство Божіе ²⁾. Да если бы на этомъ основаніи отрицать универсализмъ Апокалиптики, то пришлось бы сдѣлать то же самое и въ отношеніи къ св. Апостолу Павлу, который смотритъ на іудейство тѣми же глазами, какъ въ данномъ случаѣ и св. Іоаннъ. Между прочимъ, св. Павелъ даже различаетъ земной Иерусалимъ и вышній Иерусалимъ (Гал. IV, 25—26), подобно тому какъ Апокалиптикъ видитъ Иерусалимъ, сходящій съ неба отъ Бога. И какъ, по Апостолу Павлу, утвержденіе плотскаго іудаизма, центръ котораго—Иерусалимъ съ его храмомъ и культомъ, есть рабство, а вышній Иерусалимъ свободенъ, такъ и по Апокалипсису, истинными, идеальными іудеями являются только христіане, а іудейство, утверждающее свои національныя прерогативы,—синагога сатаны (II, 9, III, 9). Замѣчательно также и то, что св. Павелъ утверждаетъ идею божественнаго избранія народа еврейскаго гораздо яснѣе, чѣмъ это дѣлаетъ Апокалиптикъ. Апостоль языкъ называетъ прямо іудеевъ—вѣтвями, а язычниковъ—дикую маслиной (Рим. XI, 17—24); говорить, что первымъ принадлежитъ «усыновленіе и слава, и завѣты и за-

de Wette находятъ здѣсь *unpassende Vorstellung* (Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 201). Также и *Bleek* полагаетъ, что представленіе въ этихъ стихахъ не подходитъ къ предшествующему описанію суда и обновленія міра (Vorlesungen über die Apokalypse, S. 359—360). А *H. I. Holtzmann* на основаніи этихъ стиховъ считаетъ, что, по Апокалипсису, вступающіе изъ язычниковъ въ Новомъ Иерусалимъ—граждане второго ранга; въ виду этого хотя Апокалипсисъ и не содержитъ указаго іудаизма, но въ немъ нѣтъ и универсализма въ смыслѣ Гал. III, 28. (Lehrbuch der neutest. Theologie I, S. 550—551).

¹⁾ Такъ, Prof. A. Schlatter, Die Theologie des N. Testaments II, S. 86—87.

²⁾ B. Weiss, D. Neue Testament III, S. 527—528.

коноположеніе, и богослуженіе и обѣтованія; ихъ и отцы, и отъ нихъ Христосъ по плоти, сущій надъ всѣми Богъ, благословенный во вѣки» (Рим. IX, 4—5). Такимъ образомъ взглядъ Апокалиптики на іудейство является взглядомъ вообще всего первохристіанства и есть ни что иное, какъ философія библейской исторіи, основывающаяся на универсалистическихъ предпосылкахъ.

Признаніе особыхъ преимуществъ Израиля въ царствѣ Божіемъ, а также утвержденіе подчиненнаго положенія тамъ язычниковъ нельзя находить и въ XXII, 2, гдѣ описывается «древо жизни, двѣнадцать разъ приносящее плоды, дающее на каждый мѣсяцъ плодъ свой; и листья дерева для исцѣленія народовъ». Ограниченіе универсализма здѣсь можно бы было усмотрѣть только въ томъ случаѣ, если бы дѣйствительно говорилось о томъ, что плоды древа жизни предназначены исключительно для іудеевъ. Однако это не только не высказывается, но и не можетъ быть высказано, если имѣть въ виду общую точку зрѣнія апокалиптики. Вообще ни откуда не видно, чтобы фраза: «и листья дерева для исцѣленія народовъ» являлась бы какимъ-то противоположеніемъ предыдущему,—а между тѣмъ въ этомъ только случаѣ и затрогивался бы универсализмъ воззрѣній писателя Апокалипсиса. Скорѣе можно думать, что во всемъ стихѣ евреи вовсе и не предполагаются, и рѣчь только и идетъ о язычникахъ.

Образная рѣчь и въ XXII, 2 заимствовала себѣ краски изъ ветхозавѣтнаго пророчества,—именно, изъ Іез. XLVII, 12. А объясняется выраженіе такъ же, какъ и сказанное въ VII, 17 и XXI, 4 о слезахъ, которыя будутъ отерты Богомъ. Въ будущей блаженной жизни не можетъ быть никакихъ слезъ, никакихъ болѣзней, а потому во всѣхъ этихъ выраженіяхъ имѣются въ виду слезы и болѣзни, отъ которыхъ народы страдаютъ въ этомъ мірѣ ¹⁾. Такимъ образомъ въ XXII, 2 мы имѣемъ у писателя при описаніи будущаго блаженства, какъ бы рефлексъ, вызванный впечатлѣніемъ бѣдствій настоящей жизни.

Наконецъ, вообще нужно замѣтить, что во всемъ Апока-

¹⁾ Такъ, *Hengstenberg* II, S. 352—353; *Kliefoth* III, S. 355; *A. Reymond*, L'Apokalypse II, p. 218. Ср. *Swete*, The Apocalypse, p. 300. Совершенно неприемлемо то толкованіе стиха, которое предполагаетъ существованіе физическаго зла въ будущемъ блаженномъ вѣкѣ—это противъ *Prager's*, Die Offenbarung Johannis II, S. 455. Ср. *Bungeroth*, Die Offenbarung Johannis, S. 422.