ДУХОВНЫЯ ДАРОВАНІЯ

ВЪ ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ ХРИСТІАНСКОЙ ЦЕРКВИ.

Опытъ объясненія 12—14 главъ перваго посланія св. апостола Павла къ Коринѳянамъ.

Священника **Михаила Ѳивейскаго.**

МОСКВА
ТОВАРИЩЕСТВО ТИПОГРАФІИ А. И. МАМОНТОВА
ЛЕОНТЬЕВСКІЙ ПЕР., Д. № 5
1907

BS
2900

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИО
Общественных Наук
Академии Наук СССР

1676
66

ВВЕДЕНІЕ.

Предметъ изслѣдованія. Литература.

Задача настоящаго труда заключается въ изслѣдованіи содержанія и объясненій трехъ главъ перваго посланія св. ап. Павла къ Коринѳянамъ, именно двѣнадцатой, тринадцатой и четырнадцатой. У комментаторовъ отдѣлъ этотъ обыкновенно имѣетъ такое заглавіе: „духовныя дарованія“. Принятое ими заглавіе удерживаемъ, въ увѣренности, что оно достаточно ясно опредѣляетъ предметъ, подлежащій нашему разсмотрѣнію. Такое опредѣленіе дѣлается, впрочемъ, независимо отъ значенія *τῶν πνευματικῶν* (слав. „о духовныхъ“; русск. „о дарахъ духовныхъ“) въ 1 Кор. 12, 1, которое, какъ увидимъ, понимается различно, и соотвѣтственно такому или иному пониманію могло бы различно опредѣлять и границы рѣчи ап. Павла о духовныхъ дарованіяхъ. Здѣсь замѣтимъ только, что если бы апостолъ даже и выпустилъ означенное выраженіе или же замѣнилъ его какимъ-нибудь другимъ, напр. „не хочу оставить васъ, братія, въ невѣдѣніи и о другомъ предметѣ“, то и тогда было бы видно, что „духовные дары“ составляютъ дѣйствительно главную идею, которая проходитъ чрезъ все содержаніе указанныхъ главъ.

Ограничивая такимъ образомъ свою задачу, мы, впрочемъ, не хотимъ сказать, что о духовныхъ дарованіяхъ, или иначе, харисмахъ, идетъ рѣчь только въ указанныхъ главахъ перваго посланія къ Коринѳянамъ. О томъ же предметѣ говорится во 2 главѣ Дѣяній апостольскихъ, также въ 10, 44—46; 19, 6; въ еванг. Марка 16, 17; посланіи къ Римл. 12, 4 и слѣд., Ефес. 4, 11 и слѣд. Эти мѣста считаются наиболѣе важными въ ученіи о харисмахъ; но кромѣ того есть въ Новомъ Завѣтѣ и другія мѣста, которыя будутъ подробнѣе указаны въ одной изъ слѣдующихъ главъ. При сравненіи этихъ мѣстъ съ 1 Кор. 12—14 глав. не трудно замѣтить, что всѣ они отличаются значительною неполнотою. Такъ, напр., въ Ефес. 4, 11 и слѣд. идетъ рѣчь объ апостолахъ, пророкахъ, евангелистахъ, пастыряхъ и учителяхъ, или, иначе, о такихъ служеніяхъ въ Церкви, которыя предполагаютъ существованіе харисмъ; но о самыхъ харисмахъ не упоминается. Наибольшее сходство съ 1 Кор. 12—14 гл. наблюдается въ 12-й главѣ посланія къ Римлянамъ; но и здѣсь апостолъ выражается о харисмахъ очень кратко. Такимъ образомъ, полное ученіе о нихъ содержится только въ 1 Кор. 12—14 главахъ.

Ихъ называютъ поэтому „классическимъ мѣстомъ“ въ ученіи о харисмахъ. Отсюда естественно, если мы сосредоточиваемъ свое вниманіе на содержаніи именно этихъ главъ. Прочія же мѣста, относящіяся къ данному предмету, мы можемъ, въ случаѣ надобности, разсматривать только какъ параллели.

Предметъ, избранный нами для разсмотрѣнія, весьма важенъ, особенно по своей близкой связи съ вопросами о первоначальной церковной организаціи, и имѣетъ, какъ выражается одинъ изъ современныхъ и лучшихъ комментаторовъ перваго посланія св. ап. Павла къ Коринѳянамъ, не одинъ только археологическій интересъ, но и практическое значеніе для всякаго вѣрующаго и въ частности для всякаго пастыря Церкви [1]) Протестантами важность этого предмета сознана давно, потому что самый протестантизмъ по идеѣ есть возстановленіе первоначальной христіанской Церкви съ ея ученіемъ и учрежденіями, и потому нисколько не удивительно, если у протестантовъ появилась о духовныхъ дарованіяхъ въ первоначальной христіанской Церкви и огромная, подавляющая своей массой, литература. Менѣе важенъ, или считается менѣе важнымъ, вопросъ для католиковъ, а потому и литература у нихъ не столь обширна, да, за нѣкоторыми исключеніями, повидимому и не отличается большою цѣнностью. Что касается нашей русской Церкви, то разработка вопросовъ о первоначальномъ христіанствѣ вообще и въ частности о духовныхъ дарованіяхъ имѣетъ особенное значеніе именно въ настоящее время—стремленія къ преобразованію и переустройству нашей Церкви на новыхъ началахъ. Извѣстно, что при такомъ положеніи дѣлъ мы обращаемся съ запросами къ различнымъ вѣкамъ и къ различнымъ церквамъ и даже—къ современной намъ греческой церкви, которая находится въ настоящее время въ состояніи несомнѣннаго упадка. Когда мы обращаемся за нормами церковной жизни къ различнымъ вѣкамъ существованія христіанской Церкви, то въ такого рода обращеніяхъ, какъ намъ кажется, иногда недостаетъ логики. Если, напр., мы пожелали бы, такъ сказать, пересадить нормы церковной жизни IV вѣка, то можно вѣдь спросить, почему же не III, II или VI, VII и т. д. Не безъ сожалѣнія замѣтимъ, что при этомъ отыскиваніи церковныхъ нормъ первоначальная Церковь апостольскаго вѣка иногда или совсѣмъ забывается, или игнорируется, или даже самое изслѣдованіе этого предмета возбуждаетъ у насъ боязнь, опасенія, причины которыхъ излагать считаемъ излишнимъ. На одномъ изъ засѣданій учрежденнаго при Св. Синодѣ Присутствія для разработки подлежащихъ разсмотрѣнію на помѣстномъ церковномъ соборѣ вопросовъ, одинъ изъ нашихъ каноністовъ, проф. Н. С. Суворовъ, открыто заявилъ, что примѣромъ апостольской Церкви „нельзя руководствоваться въ настоящее время, такъ какъ апостольское время было временемъ чрезвычайнаго изліянія даровъ Святаго Духа на всѣхъ вѣрующихъ“ [2]). Такое заявленіе встрѣтило, однако, справедливое возраженіе со стороны другого нашего канониста, проф. Н. А. Заозерскаго, который сказалъ по этому поводу: „предшествующимъ ораторомъ вырвана одна маленькая эпоха. Забыто слово Божіе и вѣкъ апостольскій“ [3]). Отсюда что же вытекаетъ? То, что, при своемъ желаніи заимствовать для себя существовавшія или существующія церковныя нормы, мы постоянно хотимъ имѣть дѣло только съ пособіями, а не съ источниками, съ обработками, а не съ подлинникомъ. Обработки могутъ быть вполнѣ хороши и удовлетворительны, но онѣ не имѣютъ значенія безъ подлинника и всегда представляются только выводомъ изъ него. Въ первоначальной христіанской Церкви было дано все, нужное для христіанина и для его спасенія, и всѣ послѣдующіе вѣка были только усвоеніемъ и разработкою того, что дано первоначально. Отсюда понятно, какое значеніе имѣетъ обращеніе къ памятникамъ первоначальнаго христіанства и возможно безпристрастное и точное изслѣдованіе ихъ.

Для своего изслѣдованія беремъ только, такъ-сказать, частный случай изъ временъ первоначальнаго христіанства—духовныя дарованія, а другихъ пред-

[1]) F. Godet, Commentaire sur la première épitre aux Corinthiens, Paris, т 2, стр. 188.

[2]) „Церковн. Вѣд.“, изд. при Свят. Синодѣ, 1906 г № 15, стр 769 и слѣд.

[3]) „Церк. Вѣд.“, тамъ же, стр. 771.

метовъ будемъ касаться лишь настолько, насколько это служитъ къ уясненію даннаго предмета. Обращаясь къ изслѣдованію духовныхъ дарованій въ первоначальной христіанской Церкви, мы не должны скрывать ни отъ самихъ себя, ни отъ другихъ огромныхъ трудностей, съ какими встрѣчается здѣсь на своемъ пути всякій изслѣдователь. Особенно труднымъ представляется вопросъ о глоссолаліи Вопросъ этотъ до настоящаго времени не разрѣшенъ и, думается, не будетъ разрѣшенъ удовлетворительно, если только не будутъ открыты новые документы, проливающіе свѣтъ и на данный предметъ. Единственное, на что можно еще надѣяться въ настоящее время, это—только какое-нибудь, хотя бы и неважное, приближеніе къ рѣшенію данной проблемы.

По словамъ Энгльмана, написавшаго спеціальное изслѣдованіе о духовныхъ дарованіяхъ, объясненіе главъ 12—14 перв. посл. къ Кор. издавна считалось труднѣйшей проблемой новозавѣтной экзегетики [1]). Златоустъ говорилъ, что вся эта область отличается большою неясностью, которая происходитъ отъ того, что мы не знаемъ самыхъ фактовъ, о которыхъ говоритъ апостолъ, и что то, что происходило въ апостольское время, больше не повторяется [2]). Многія другія лица, занимавшіяся тѣмъ же предметомъ, повторяютъ эти мнѣнія, высказанныя писателями двухъ, весьма отдаленныхъ одна отъ другой, эпохъ. Покойный профессоръ С.-Петербургской духовной академіи М. А. Голубевъ говорилъ въ своей книгѣ о „давно примѣченной скудости свѣдѣній о предметѣ“, и совѣтовалъ „не пренебрегать ничѣмъ къ его уясненію, хотя бы даже въ результатѣ оказывалось менѣе, нежели сколько можно пожелать“ [3]). При этой „скудости свѣдѣній“ и языкъ апостола, хотя и не можетъ считаться особенно труднымъ, не особенно все-таки и легокъ. Апостолу нужно было уложить совершенно новый кругъ идей въ выработанныя прежнею греческою литературой рамки. Не удивительно, если эти рамки по временамъ оказывались недостаточными и идеи иногда втискивались въ нихъ чуть не насильно. Отсюда множество неясностей, запутанностей и даже противорѣчій, которыя во многихъ случаяхъ представляются совершенно непонятными намъ, удаленнымъ отъ апостола почти на двѣ тысячи лѣтъ. То, что было, какъ надо предполагать, понятно лицамъ, окружавшимъ апостола, или тѣмъ, къ которымъ онъ писалъ, теперь изгладилось, стушевалось и даже совсѣмъ затемнилось отъ времени. Мысль апостола носила на себѣ еврейскій отпечатокъ; онъ былъ природный еврей, даже „еврей изъ евреевъ“, воспитался въ еврейской школѣ, конечно читалъ еврейскія книги и роднымъ языкомъ для него былъ тогдашній еврейскій. Судя по его писаніямъ, необходимо, однако, предполагать, что онъ зналъ хорошо и греческій языкъ и получилъ греческое литературное образованіе, потому что писать такъ, какъ пишетъ онъ, при недостаточномъ знаніи языка и литературы, невозможно [4]). Однако, въ его писаніяхъ нѣтъ почти никакихъ слѣдовъ знакомства съ греческой классической литературой, и языкъ его ни въ какомъ случаѣ нельзя считать классическимъ греческимъ. Самъ онъ считалъ себя „невѣждою въ словѣ“ *(ἰδιώτης τῷ λόγῳ)* [5]), разумѣя, конечно, подъ этимъ „словомъ“ свою греческую рѣчь. Свои посланія онъ, повидимому большею частію, писалъ не самъ, а диктовалъ переписчикамъ, природнымъ грекамъ, и сколько бы мы ни старались умалять значеніе этого факта, мы должны все-таки относить кое-что и на долю переписчиковъ. Можетъ-быть, этимъ по крайней мѣрѣ слѣдуетъ объяснять фактъ, что посланія апостола иногда весьма раз-

---

[1]) Englman, Von den Charismen im Allgemeinen und von dem Sprachen—Charisma im besonderen. Eine gekrönte Preisschrift. Regensb. 1848, стр. 13.

[2]) Migne, ser. graec LXI, 239.

[3]) Обозрѣніе посланій св. ап Павла къ Коринѳянамъ, т. 1-й, Спб. 1861, стр. 247.

[4]) Подробности объ этомъ въ статьяхъ проф. Н. Н. Глубоковскаго, „Христ. Чтеніе“, 1906 г., мартъ—май.

[5]) 2. Кор. 11, 6.

нятся одно отъ другого по языку и даже по мыслямъ, а посланіе къ Евреямъ, обыкновенно приписываемое апостолу, настолько разнится по языку и содержанію отъ всѣхъ прочихъ его посланій, что принадлежность посланія самому апостолу въ новое время совершенно отрицается Все это, нисколько не ослабляя трудностей при изслѣдованіи и изученіи посланій, только безмѣрно эти трудности увеличиваетъ.

Можетъ-быть, такими трудностями слѣдуетъ объяснять обстоятельство, что въ новое время, начиная съ Возрожденія наукъ, посланія ап. Павла вообще и въ частности 12—14 главы перваго посланія къ Коринѳянамъ комментировались сравнительно меньше и рѣже, чѣмъ другія писанія Новаго Завѣта. Въ ближайшее къ намъ время такіе комментаріи стали появляться чаще. Однако, главныя трудности попрежнему устранить не удавалось. Поводъ къ спеціальному изслѣдованію новозавѣтнаго ученія о харисмахъ былъ, насколько намъ извѣстно, данъ только въ XVIII столѣтіи, и именно англійскимъ ученымъ Миддльтономъ (Middletone), докторомъ богословія и библіотекаремъ Кэмбриджскаго университета; въ своихъ сочиненіяхъ о „Дарѣ языковъ“ (Лондонъ, 1755) и о „Чудесныхъ силахъ, которыя, будто бы, существовали въ христіанской Церкви“ (Лондонъ, 1747 и 1749—два сочиненія) Миддльтонъ, между прочимъ, отрицательно отнесся къ показаніямъ отцовъ Церкви о продолженіи въ ихъ время духовныхъ дарованій. На защиту отцовъ выступили другіе англійскіе ученые, и это было причиною появленія въ Англіи обширной богословской литературы по данному вопросу [1]). Позднѣе, въ первой половинѣ прошлаго столѣтія, въ Англіи появились двѣ секты, ирвингіанъ и дэрбистовъ; обѣ эти секты стремились къ возстановленію первоначальнаго христіанства во всей его чистотѣ и неприкосновенности, при чемъ ирвингіане и дэрбисты (плимутскіе братья) пришли къ выводамъ, совершенно противоположнымъ относительно іерархіи, обрядовъ и устройства Церкви. Возникновеніе этихъ сектъ послужило также причиною появленія въ Англіи и на континентѣ огромной литературы, посвященной изученію первоначальной Церкви вообще и особенно изученію „духовныхъ дарованій“. Ирвингіанская литература [2]), обширная, мало доступная и, насколько намъ извѣстно, малоцѣнная или негодная, имѣла, конечно, мало и вліянія на научную разработку вопросовъ о первоначальномъ христіанствѣ и потому обыкновенно совершенно игнорируется въ научныхъ сочиненіяхъ, посвященныхъ этому предмету, и въ комментаріяхъ.

Почти одновременно съ возникшимъ послѣ Миддльтона движеніемъ въ Англіи, началось подобное же движеніе и въ Германіи. Но литературный потокъ, повидимому, не выходилъ здѣсь изъ береговъ до тѣхъ поръ, пока въ нѣмецкомъ журналѣ „Theologische Studien und Kritiken“ за 1829 годъ не появилась ученая статья извѣстнаго протестантскаго экзегета, проф. Ф. Блека, „О глоссолаліи въ первоначальной христіанской Церкви“,—гдѣ была сдѣлана впервые попытка объяснить глоссолалическія явленія путемъ строго-научной критики [3]). За статьей Блека слѣдовало, какъ въ „Studien und Kritiken“, такъ и въ другихъ нѣмецкихъ журналахъ, много статей и отдѣльныхъ (нежурнальныхъ) сочиненій о дарахъ первоначальной Церкви и особенно о глоссолаліи—Ольсгаузена, Баура, Штейделя, Шолля, Гейсслера, Шнеккенбургера, Бэймлейна, Шультесса, Іегера, Шульца, Визелера и др. Въ 1844—45 учебномъ году Мюнхенскій университетъ назначилъ премію за сочиненіе на тему: „Ученіе ап. Павла въ 1 Кор. XII—XIV о харисмахъ вообще и о харисмѣ глоссолаліи въ частности. Объяснить экзегетически“ [4]). Кромѣ указанныхъ сочиненій, предметъ разрабатывался и разрабатывается въ многочисленныхъ комментаріяхъ, изъ которыхъ можемъ

[1]) См. Englman, указ. соч., стр. 179 и слѣд.
[2]) Указана подробно въ сочиненіи Kohler'a, Het Irvingism, 1876, въ концѣ
[3]) Ср. Heinrici, Erklärung d. KorinthierBriefe, Berlin, 1887 т. 1, стр. 381.
[4]) Englman, ук. соч., стр 4.

указать на комментаріи 1-го посланія къ Кор. Стэнли, Бита (Beet), Элликотта, Эдвардса, де-Ветте, Лехлера, Клинга, Мейера, Гейнрици, Годэ, также въ церковно-историческихъ и другихъ сочиненіяхъ. Изъ новѣйшихъ сочиненій, гдѣ предметъ разсматривается съ католической точки зрѣнія (іезуитомъ), можно указать на сочиненіе М. Мешлера „Дары св. Пятидесятницы“ (на нѣм.) [1]), довольно большое сочиненіе, но не имѣющее сколько-нибудь научной цѣнности; на статью нѣмецкаго (протестантскаго) пастора Лаутербурга, подъ заглавіемъ „Понятіе о харисмѣ“ (Begriff der Charisma), вышедшую на нѣмецкомъ языкѣ и отдѣльной книгой (1898).

Въ сравненіи съ западной литературой, наша русская литература по разсматриваемому вопросу представляется довольно скудной. Она притомъ же появилась большею частью въ злѣйшую эпоху цензурнаго гнета, и потому естественно, если отъ русскихъ авторовъ нельзя было ни требовать, ни ожидать вполнѣ безпристрастнаго и согласнаго съ фактами разсмотрѣнія вопросовъ о духовныхъ дарованіяхъ. Подробнѣе предметъ разработанъ въ сочиненіи проф. С.-Петербургской духовной академіи М. А. Голубева, уже упомянутомъ выше; здѣсь, между прочимъ, встрѣчаемся съ попыткой разрѣшить и глоссолалическіе вопросы, которые, конечно, разрѣшаются авторомъ въ томъ смыслѣ, что „глоссолалія“ была говореніемъ на неизвѣстныхъ языкахъ. Есть небольшая брошюрка прот. В. Михайловскаго „О дарахъ Св. Духа въ первенствующей Церкви“, вышедшая вторымъ изданіемъ въ 1868 году. Нѣсколько замѣтокъ о дарахъ духовныхъ встрѣчается въ „Евангельской Исторіи“ прот. А. В. Горскаго. Въ самое недавнее время появились статьи проф. М. Д. Муретова, напечатанныя въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“: „Новозавѣтная пѣснь любви сравнительно съ „Пиромъ“ Платона и „Пѣснію Пѣсней“ Соломона (1903); „Пророчество и языкоговореніе (глоссолалія), какъ знаменія для вѣрующихъ и невѣровъ“ (іюль—августъ 1904); „Знаніе отчасти и самопознаніе 1 Кор. 13, 12“ (февраль 1905 г.); далѣе „Харисматическіе учители первенствующей Церкви 1-го и 2-го вѣка“ (1903) проф. Московскаго университета А. П. Лебедева; статья эта цѣликомъ вошла въ книгу его же: „Духовенство древней вселенской Церкви. Историческіе очерки“ (Москва, 1905 г.); разныя статьи переводныя изъ сочиненія Гарнака: Mission und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten, Лейпцигъ, 1-е изд. 1902 г., 2-е изд. 1906 г., проф. А. А. Спасскаго, напечатанныя въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1905 и 1906 г.

При написаніи настоящаго сочиненія источниками служили слѣдующія книги: 8-е изданіе Новаго Завѣта Тишендорфа (съ пролегоменами Грегори), эльзевирское изд. Новаго Завѣта, Русская и Славянская Библія, переводъ LXX, въ изданіи Тишендорфа, вульгата, „Древне славянскій апостолъ“, вып. 2-й, 1906 г., проф. Г. А. Воскресенскаго. Для повѣрки текста служили комментаріи Альфорда, Стэнли, Элликотта и Б. Вейсса. Въ текстѣ, изданномъ Вейссомъ, по мѣстамъ встрѣчаются корректурныя ошибки. Текстъ, принятый Альфордомъ, Стэнли и Элликоттомъ, въ нѣкоторыхъ сомнительныхъ случаяхъ имѣлъ рѣшающее значеніе.

---

[1]) M. Meschler, Die Gabe des heiligen Pfingstfestes, Freiburg im Breisgau, 1896.

ГЛАВА I.

Новозавѣтныя харисмы и ихъ раздѣленіе.

1.

Понятіе о харисмѣ.

Чѣмъ противоположнѣе было новое ученіе, проповѣданное въ языческомъ мірѣ, прежнимъ языческимъ вѣрованіямъ и понятіямъ, чѣмъ большею чистотою отличалась новая жизнь, вызванная евангельскою проповѣдью, въ сравненіи съ прежнею грубостью и распущенностью нравовъ, тѣмъ тѣснѣе христіане, по крайней мѣрѣ нѣкоторые, должны были соединяться со Христомъ и принимать чистый и святой образъ жизни по евангелію. Правда, „ветхій человѣкъ“ остался и все еще жилъ. Но рядомъ съ нимъ появился и новый, просвѣтленный Духомъ Святымъ. Во многихъ мѣстахъ, гдѣ проповѣдывалось христіанство, появились вслѣдствіе евангельской проповѣди благочестивые, святые люди, и они были тѣмъ святѣе и благочестивѣе, чѣмъ грубѣе и распущеннѣе была окружающая ихъ жизнь. Независимо отъ внутреннихъ достоинствъ новой вѣры, все это дѣлалось и въ силу естественнаго закона реакціи. Поворотъ къ новому и лучшему былъ чрезвычайно силенъ. Такое сильное, искреннее и полное вѣры обращеніе ко Христу сопровождалось цѣлымъ рядомъ явленій, свидѣтельствовавшихъ о чрезвычайномъ подъемѣ въ средѣ вѣрующихъ религіознаго духа и въ тоже время о чрезвычайномъ присутствіи среди нихъ новыхъ благодатныхъ даровъ, которые были сообщены имъ для поддержанія и подкрѣпленіи въ нихъ религіозной вѣры [1]) и представляютъ исключительное и послѣ никогда въ такой силѣ не повторявшееся явленіе въ исторіи. Златоустъ изображаетъ его весьма краснорѣчиво, говоря, что тогда былъ „дождь духовныхъ дарованій... градины понеслись сверху“ [2]).

Эти дарованія Св. Духа, сообщенныя первымъ христіанамъ, были по существу своему необычайны и чудесны и, какъ такія, должны быть больше предметомъ религіозной вѣры, чѣмъ научнаго знанія. Однако, не будучи предметомъ науки въ собственномъ смыслѣ, эти факты изъ жизни первоначальной христіанской Церкви могутъ имѣть свое относительное научное значеніе. Теперь мы видимъ все какъ бы сквозь тусклое стекло и знаемъ только отчасти. Это, однако, не значитъ, что мы не знаемъ ничего, или должны отказываться отъ всякаго изслѣдованія первоначальной христіанской жизни. Мы не имѣемъ достовѣрнаго о ней знанія; но можемъ, по крайней мѣрѣ, стремиться къ ея разъясненію, возможному для насъ. Мы обладаемъ извѣстнымъ количествомъ словъ, которыми обозначаются факты, и при помощи возможно

---

[1]) 1 Кор. 1, 4—7.
[2]) Бес. 1 на Пятоки.

точнаго опредѣленія этихъ словъ можемъ доходить до болѣе или менѣе точнаго опредѣленія и самыхъ фактовъ. Къ числу такихъ словъ относятся *χάρις*, переводимое по-русски словомъ благодать, и *χάρισμα*, переводимое словомъ дарованіе или даръ.

Слово *χάρισμα* происходитъ отъ *χάρις*, а это послѣднее слово производится отъ греческаго глагола *χαίρειν*, радоваться. По Кремеру, *χάρις* происходитъ отъ *χαίρειν* такъ же, какъ *πίστις* (вѣра) отъ *πείθειν* — убѣждать. *Χάρις* есть такое понятіе, которое не имѣетъ соотвѣтствующаго выраженія на нашемъ русскомъ языкѣ. Въ латинскомъ ему соотвѣтствуетъ gratia,—слово, перешедшее и въ нашъ русскій. *Χάρις* или gratia означаютъ собственно такія дѣйствія или движенія, которыя пріятны для нашихъ внѣшнихъ или внутреннихъ чувствъ. Въ такомъ смыслѣ слово весьма часто употребляется у греческихъ классиковъ о людяхъ, животныхъ и даже неодушевленныхъ предметахъ. Такъ, напр., этимъ словомъ называлась даже соль [1]).

Въ Новомъ Завѣтѣ слово *χάρις* съ производными употребляется не менѣе часто, чѣмъ и у классиковъ. Какъ свойство Божіе, *χάρις* прежде всего означаетъ милость, благодать, при чемъ первое слово (русск.) указываетъ болѣе на внутреннюю сторону этого свойства, а второе — на внѣшнюю, какъ онѣ обнаруживаются въ отношеніи къ людямъ и вообще всему міру. *Χάρις*, какъ благодать или милость, преимущественно свойственна Богу и есть источникъ харисмъ. Такъ какъ она принадлежитъ Богу, и именно какъ Существу Всеблагому, то по самой сущности своей она есть нѣчто доброе; и никакое злое или худое расположеніе, или желаніе, или дѣйствіе словомъ *χάρις* обозначаться не могутъ. Въ Новомъ Завѣтѣ *χάρις* весьма часто приписывается Богу Отцу [2]); также Іисусу Христу; но, насколько намъ извѣстно, ни разу не приписывается Святому Духу. Единственное мѣсто въ Новомъ Завѣтѣ, гдѣ говорится о Духѣ Святомъ въ связи съ *χάρις*, есть Евр. 10, 29: „духъ благодати“, но не благодать Св. Духа, или принадлежащая Св. Духу. *Χάρις*, если приписывается людямъ, и не только христіанамъ, но и язычникамъ, то означаетъ удовольствіе, наслажденіе (духовное), любовь, благоволеніе, угожденіе [3]). Слово можетъ означать также обладаніе хорошимъ даромъ и безвозмездное преподаваніе его или пользованіе имъ. Но оно употребляется и въ другихъ значеніяхъ. Въ Дѣян. 4, 33 говорится, что апостолы съ великою силою свидѣтельствовали предъ вѣрующими о воскресеніи Іисуса Христа и что на всѣхъ увѣровавшихъ была великая благодать. Поставленное два раза въ слѣдующемъ стихѣ (34) *γάρ* (ибо) [4]), показываетъ, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ *χάρις* можетъ означать и удовлетвореніе внѣшнихъ жизненныхъ потребностей. Еще яснѣе это видно изъ 1 Кор. 16, 3 и 2 Кор. 8, 6 и проч., гдѣ подъ словомъ *χάρις* разумѣются подаяніе и благотвореніе. *Χάρις* въ соединеніи съ *εἰρήνη* (миръ) часто употреблялось у древнихъ христіанъ — о чемъ узнаемъ изъ посланій св. ап. Павла, Іоанна, Петра—и было у нихъ чѣмъ-то въ родѣ пароля или символа [5]). Въ этихъ случаяхъ *χάρις*, или благодать, была источникомъ христіанскихъ благъ, а *εἰρήνη*, или миръ,—ихъ завершеніемъ. Въ промежуткѣ между *χάρις* и *εἰρήνη* находились всѣ остальныя дарованія Св. Духа [6]). Всѣ посланія апостоловъ и Апокалипсисъ, за исключеніемъ только посланія Іакова и 1-го и 3-го Іоанна, начинаются и оканчиваются возвѣщеніемъ вѣрующимъ о „благодати“ Божіей.

---

[1]) Плутархъ, Symp. 697, D.

[2]) Многочисленныя указанія—у Гримма, Clavis N. T. philologica, Lipsiae, 1888.

[3]) Цитаты у Гримма подъ словомъ *χάρις*.

[4]) Въ русск. въ первомъ предложеніи 34 стиха „ибо“ выпущено, вѣроятно, ради благозвучія

[5]) Ср Edwrds, Commentary on the first Epistle to the Cor, 2 с изд Лондонъ, стр. 4, 5

[6]) Тамъ же.

У церковныхъ писателей χάρις употребляется въ значеніи, близкомъ къ новозавѣтному [1]). Въ „Ученіи двѣнадцати апостоловъ“ встрѣчаемъ выраженіе: „камая благодать (въ смыслѣ польза), если любите любящихъ васъ?“ [2]). Иногда χάρις, означая милость, расположеніе, пріобрѣтается чрезъ смиреніе и покорность. Рабъ пріобрѣтаетъ милость (χάρις) у господина, жена у мужа, воинъ у начальника и проч. [3]).

Χάρισμα есть конкретное обнаруженіе свойственной Богу и принадлежащей Ему благодати. Впрочемъ, иногда χάρις употребляется въ значеніи χάρισμα и однимъ словомъ замѣняется другое [4]). Χάρισμα производится отъ χάρις чрезъ глаголъ χαρίζομαι (прош. соверш. κεχάρισμαι), означающій дѣлать пріятное, угодное кому-либо, охотно давать или дарить что-нибудь кому-нибудь, и имѣетъ такое же широкое значеніе, какъ и χάρις. Словомъ χάρισμα обозначаются прежде всего всѣ вообще блага, подаваемыя людямъ отъ Бога, къ какому бы роду или виду они ни принадлежали. Въ такомъ смыслѣ употребляютъ слово преимущественно церковные писатели. Χάρισμα означаетъ у нихъ богатство и тѣлесную крѣпость [5]), вѣру и любовь [6]), таинство крещенія [7]), перенесеніе болѣзней, позора и мученичество за имя Христово [8]), способность оказывать благодѣянія, изгонять злыхъ духовъ, изъяснять Священное Писаніе, постъ и аскетическую жизнь [9]), составленіе псалмовъ, духовныхъ пѣсней [10]), дѣвство [11]), бракъ [12]). Впрочемъ, бракъ, по Оригену, бываетъ харисмой только тогда, когда въ брачной жизни нѣтъ ссоръ и господствуетъ миръ и согласіе. Если язычникъ вступаетъ въ бракъ съ христіанкой или христіанинъ съ язычницей, то въ такомъ случаѣ бракъ харисмой не бываетъ; потому-что не можетъ харисма Божія ниспосылаться язычникамъ; но когда язычникъ увѣруетъ или вступитъ на путь ко спасенію, то получитъ и начатокъ харисмъ [13]). Кратко сказать, всякая форма, въ которой такъ или иначе проявлялась религіозная жизнь, была харисмой, даромъ Божіимъ, бывшимъ слѣдствіемъ прямого воздѣйствія Св. Духа на человѣческую душу. Св. Кириллъ Іерусалимскій пишетъ: „Св. Духъ есть Существо великое, всемогущее въ Своихъ дарахъ (ἐν χαρίσμασι) и удивительное. Подумай, какое множество людей имѣетъ дары, сколько въ этихъ людяхъ живыхъ душъ. Въ каждомъ человѣкѣ Духъ Св. дѣйствуетъ ради его пользы; Онъ находится среди насъ, видитъ состояніе, мысли и совѣсть каждаго и знаетъ, что мы говоримъ и думаемъ. Какъ ни много нами сказано, мы не сказали еще всего. Просвѣщенный Св. Духомъ, оглянись и посмотри, сколько христіанъ во всей этой области и сколько ихъ во всей Палестинѣ; отсюда обрати свой мысленный взоръ ко всему римскому царству, а потомъ и ко всему міру: посмотри на племена персовъ и народности Индіи, на готовъ и савроматовъ, галловъ и испанцевъ, мавровъ, ливійцевъ и эѳіоповъ и на остальные народы, которыхъ мы не можемъ перечислить, потому что именъ многихъ мы не знаемъ. Затѣмъ посмотри на епископовъ каждаго города, священниковъ, діаконовъ, монаховъ, дѣвственниковъ и остальныхъ въ мірскомъ состояніи; и потомъ подумай о великомъ Раздаятелѣ духовныхъ дарованій, какъ Онъ пре-

---

1) См. Englman, ук. соч., стр. 44 и слѣд.
2) Въ изданіи Гарнака, I. 3. Ср. Матѳ. 5, 46.
3) Злат. Бес. на 1 Кор. 1, 2. Подробное изслѣдованіе объ этомъ предметѣ принадлежитъ А. Л. Катанскому, „Ученіе о благодати Божіей“ и проч. Спб., 1902.
4) Напр., Рим. 12, 3; 15, 15; Гал. 2, 9; Ефес. 3, 2. 7. 8; 4, 7 и проч.
5) Ориг. на посл. къ Рим. I. 1, 12.
6) Злат. Бес. на 1 Кор. XXXIV. 1 Ср. на посл. къ Евр. III. 3.
7) Климентъ Алекс., Педагог. I. 6.
8) Злат. на посл. къ Филип. IV 3
9) Кириллъ Іер., оглас. и тайновод. поученія, 16, 22
10) Злат. на посл. къ Рим. 8, 26; на 1 Кор. XXXVI 3
11) Клим. Рим. 1 Кор. 38; Оригенъ на Матѳ., Migne, ser. graec. III, стр. 1229
12) Cramer, Catenae, IV, стр. 125.
13) Тамъ же

подаетъ во всемъ мірѣ одному цѣломудріе, другому постоянное дѣвство, иному расположеніе къ милостынѣ, другому любовь къ нищетѣ, иному силу изгонять злыхъ духовъ. И подобно тому, какъ солнечные лучи наполняютъ все радостью, такъ и Духъ Святый просвѣщаетъ людей, которые способны видѣть. Потому что кто остается слѣпымъ и не получаетъ благодати, тотъ долженъ складывать вину не на Св. Духа, а на свое собственное невѣріе“ [1]).

Употребленіе въ Новомъ Завѣтѣ слова харисма по количеству относящихся сюда мѣстъ довольно ограничено, сравнительно съ словомъ χάρις. Именно, харисма въ Новомъ Завѣтѣ употребляется всего только 17 разъ. Изъ нихъ только одинъ разъ слово это употреблено ап. Петромъ въ его первомъ посланіи 4, 10, а всѣ остальные случаи приходятся на долю ап. Павла [2]). Въ посланіи къ Римл. апостолъ употребляетъ это слово шесть разъ; въ 1 Кор.— семь; въ разсматриваемомъ нами отдѣлѣ 1 Кор. 12—14—пять. Отсюда видно, что слово харисма — любимое ап. Павломъ. Другіе новозавѣтные писатели, за исключеніемъ 1 Петр. 4, 10, хотя и говорятъ о духовныхъ дарованіяхъ, но ихъ не называютъ харисмами. По словамъ Гейнрици, подъ ученіе о духовныхъ дарованіяхъ можно подвести даже притчу о талантахъ, хотя и осторожно [3]). Въ нѣкоторыхъ случаяхъ и самъ ап. Павелъ употребляетъ, вмѣсто харисмы, другія подходящія выраженія. Напр., въ 1 Кор. 12, 7, вмѣсто слова харисма, употреблено выраженіе. „явленіе Духа“, или вмѣсто харисма пророчества или даръ пророчества говорится просто: пророчество (ст. 10). Какъ и у церковныхъ писателей, харисма въ Новомъ Завѣтѣ имѣетъ различныя, хотя, можетъ быть, и не столь разнообразныя значенія. Слово это въ Новомъ Завѣтѣ означаетъ: даръ божественной благодати; такъ называется естественный даръ воздержанія, обязанный своимъ происхожденіемъ милости Бога Творца, 1 Кор. 7, 7; освобожденіе отъ великой опасности для жизни, 2 Кор. 1, 11; даръ вѣры, Рим. 1, 11; даръ божественной благодати, освобождающей грѣшника отъ наказанія за его грѣхъ и доставляющей ему вѣчную жизнь, Рим. 5, 16 и слѣд.; 6, 23; множеств. χαρίσματα употребляется объ отдѣльныхъ благодѣяніяхъ христіанскаго спасенія, Рим. 11, 29; въ спеціальномъ смыслѣ у апостола Павла харисмами называются чрезвычайныя способности, которыми отличались христіане. Онѣ сообщались ради духовной пользы отдѣльныхъ лицъ или всего христіанскаго общества, и полученіе ихъ относилось къ вліянію на душу божественной благодати чрезъ Св. Духа, Рим. 12, 6; 1 Кор. 1, 7; 12, 4. 31; 1 Петр. 4, 10. Сюда относятся еще харисмы исцѣленій 1 Кор. 12, 9. 28. 30; спеціальныя способности, необходимыя для евангельской проповѣди, 1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6.

Такъ раздѣляетъ харисмы по ихъ филологическому значенію Гриммъ. Но, конечно, одного такого распредѣленія не достаточно для ихъ изученія и пониманія ихъ взаимной связи и отношеній. Попытки распредѣлить или классифицировать харисмы для болѣе удобнаго ихъ изученія, равно какъ и для другихъ цѣлей, дѣлались издавна. Мы и обращаемся теперь къ краткому разсмотрѣнію такого рода попытокъ. Употребляя слово классификація, мы должны, впрочемъ, сказать, что оно не вполнѣ подходитъ къ данному предмету, потому что, какъ сказано, дары Св. Духа хотя и могутъ подлежать научному разсмотрѣнію, имѣютъ религіозный характеръ, и потому, строго говоря, къ нимъ не примѣнимо слово классификація. Къ сожалѣнію, на русскомъ языкѣ нѣтъ, кажется, другого выраженія, которое вполнѣ точно соотвѣтствовало бы этому слову. Нѣмецкое слово Eintheilung также нельзя считать вполнѣ точнымъ, какъ и соотвѣтствующее ему русское „раздѣленіе“ или „распредѣленіе“. Поэтому сло-

---

[1]) Огласит. и тайновод поуч. 16, 22

[2]) Рим. 1, 11; 5, 15. 16; 6, 23; 11, 29; 12, 6; 1 Кор. 1, 7; 7, 7; 12, 4, 9. 28. 30. 31; 2 Кор. 1, 11; 1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6.

[3]) Erklär. d K-briefe, I, 365 и прим. 1.

вомъ классификаціи пользуемся по необходимости. Классификаціи относятся или только къ дарамъ, перечисленнымъ апостоломъ Павломъ въ 1 Кор. 12, 4—10. 28. 29, или ко всѣмъ вообще дарамъ, упоминаемымъ въ Новомъ Завѣтѣ. Перваго рода классификаціи назовемъ частными; изъ классификаціи второго рода намъ извѣстна только одна, принадлежащая Энгльману, которую назовемъ общею. Такъ какъ нѣкоторыя классификаціи изложены на греческомъ и латинскомъ языкахъ, то, для удобства читателей, переводимъ ихъ на русскій языкъ.

2

а) Частныя классификаціи харисмъ.

Классификація Тертулліана. Первая попытка разъяснить изложенное ап. Павломъ ученіе о харисмахъ при помощи ихъ классификаціи (хотя, можетъ быть, и не въ собственномъ значеніи этого слова) принадлежитъ Тертулліану (145 или 150—240 г. по Р. Х.) [1], который въ своей книгѣ противъ Маркіона, и уже послѣ своего перехода въ монтанизмъ, оставилъ намъ древнѣйшее толкованіе разсматриваемаго нами мѣста 1 посл. къ Кор. 12, 4—10. Въ основаніе своего распредѣленія харисмъ, упомянутыхъ здѣсь апостоломъ, Тертулліанъ полагаетъ пророчество Исаіи 11, 1—3. Здѣсь, говоритъ Тертулліанъ, пророкъ изображаетъ Христа, имѣющаго произойти отъ Дѣвы изъ рода Давидова; на Христа снизойдутъ дары Св. Духа во всей ихъ полнотѣ. Когда Христосъ явится на землѣ во плоти то на Немъ имѣетъ почить вся духовная благодать, а отъ іудеевъ она отступитъ и прекратится среди нихъ.

Но пророкъ, по словамъ Тертулліана, предвозвѣстилъ и о дарахъ, ниспосланныхъ Христомъ по вознесеніи Его на небо. Онъ восшелъ на высоту, т.-е. на небо; плѣнилъ плѣнъ, т.-е. смерть, или человѣческое рабство; далъ дары сынамъ человѣческимъ, т.-е. дары, которые мы называемъ харисмами. Затѣмъ Тертулліанъ, приведя нѣсколько текстовъ изъ Св. Писанія, приступаетъ къ сравненію мѣста изъ прор. Исаіи 11, 1—3 съ словами апостола въ 1 Кор. 12, 8—10 и раздѣляетъ всѣ перечисленные здѣсь дары на пять классовъ. Одному, говоритъ апостолъ, дается Духомъ слово мудрости; и Исаія тутъ же поставилъ духъ мудрости (первый классъ). Другому — слово знанія; и у Исаіи поставлено слово знанія и совѣта (второй классъ). Иному — вѣра тѣмъ же Духомъ, у Исаіи—даръ благочестія и страха Божія (третій классъ). Иному—даръ исцѣленій, иному чудотвореній; у Исаіи — духъ крѣпости (четвертый классъ). Иному—пророчество, иному различеніе духовъ, иному роды языковъ, иному толкованіе языковъ; у Исаіи — духъ знанія (пятый классъ).

Разсматривая это дѣленіе, англійскій комментаторъ Эдвардсъ допускаетъ, повидимому, ошибку, приписывая Тертулліану дѣленіе духовныхъ дарованій не на пять, а на четыре класса [2]. Кажется, что она произошла вслѣдствіе пропуска Эдвардсомъ словъ Тертулліана Adv. Marc. V, 8: „сравни наконецъ виды (харисмъ) у апостола и Исаіи (XI): одному,—говоритъ апостолъ,—дается слово мудрости; и Исаія тутъ же поставилъ духъ мудрости“. Пропустивъ эти слова, Эдвардсъ прямо начинаетъ съ дальнѣйшихъ „слова знанія и совѣта“. Можетъ-быть, указанныя слова пропущены въ какомъ-либо другомъ изданіи сочиненій Тертулліана, которое имѣлъ подъ руками Эдвардсъ; объ этомъ ничего не можемъ сказать, потому что, кромѣ Миня, у насъ не было подъ рукой другихъ изданій. По изданію Миня, библейскій текстъ Тертулліана, переданный нами насколько возможно ближе къ подлиннику, нѣсколько разнится отъ греческаго текста посланія къ Кор., еврейскаго въ книгѣ пророка Исаіи и отъ перевода этого

---

[1] Adv. Marc. V, 8; Migne, Patr ser. lat II, 489.
[2] Commentary и проч., стр. 313.

мѣста у LXX. Совершенно понятно, что и въ вульгатѣ текстъ также разнится отъ текста Тертулліана. Это видно изъ слѣдующаго. Еврейскій текстъ Исаіи 11, 2 точно переданъ въ русской Библіи и читается такъ: „и почіетъ на немъ Духъ Господень (Іеговы), духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ вѣдѣнія и благочестія“. Такъ и у LXX и въ вульгатѣ. Тертулліанъ: „духъ мудрости, слово знанія и совѣта, духъ религіи и страха Божія, духъ силы (крѣпости), духъ познанія“. Подобныя же разности наблюдаются и въ передачѣ текста 1 Кор. 12, 8—10, что легко видѣть, если сравнить текстъ Тертулліана съ текстомъ вульгаты, который близокъ къ греческому (и русскому) подлиннику. Можно думать, что Тертулліанъ приводилъ библейскіе тексты по памяти, не заботясь о точности. Поставляя реченія апостола въ связь съ предсказаніемъ Исаіи, Тертулліанъ, повидимому, хочетъ этимъ показать, что перечисленіе даровъ, сдѣланное апостоломъ, не имѣло случайнаго характера. Но хотя, слѣдовательно, мы и видимъ у Тертулліана попытку свести перечисленныя апостоломъ духовныя дарованія къ извѣстной системѣ, однако важнаго экзегетическаго значенія эта первая и самая ранняя попытка не имѣетъ. Тертулліаномъ не достаточно выяснена и взаимная связь реченій апостола и прор. Исаіи.

Классификація Ляйтфута. У церковныхъ писателей встрѣчаемъ только немногочисленныя и спорадическія замѣтки, относящіяся къ перечисленію и приведенію въ извѣстный порядокъ духовныхъ дарованій. Такъ, Новаціанъ въ своей „Книгѣ о Троицѣ“ замѣчаетъ, что Духъ Святый „учреждаетъ въ Церкви пророковъ, наставляетъ учителей, языками управляетъ (linguas dirigit), есть причина добродѣтелей и здоровья, совершаетъ чудесное, подаетъ даръ различенія духовъ, устанавливаетъ управленіе, преподаетъ совѣты, и разными другими харизматическими дарованіями управляетъ и составляетъ ихъ, и этимъ повсюду дѣлаетъ Церковь Господню во всемъ совершенною и вседостаточною“ [1]). Нѣчто подобное, въ самомъ сжатомъ и недостаточно опредѣленномъ видѣ, встрѣчаемъ и въ Постановленіяхъ Апостольскихъ. „Харисмы Божіи“, говорится здѣсь, „преподаваемыя Имъ (Богомъ) чрезъ Христа, различны. Ты получилъ одну харисму, а другой какую-нибудь другую; именно: или слово мудрости, или знанія, или различенія духовъ, или пропикновенія въ будущее (*προγνωσιν τῶν μελλόντων*, очевидно = пророчество), или учительное слово, или терпѣливость (*ἀνεξικακίαν*), или воздержаніе по закону (*ἐγκράτειαν ἔννομον*)“ [2]). Эти мѣста, конечно, интересны, какъ представляющія варіаціи рѣчи апостола Павла 1 Кор. 12, 8—10, но въ нихъ встрѣчаемъ только слабые намеки на упорядоченіе духовныхъ дарованій и классификацію ихъ. Въ новое время попытки классифицировать духовныя дарованія сдѣлались чаще. Одна изъ нихъ принадлежитъ извѣстному англійскому ученому Ляйтфуту. Онъ составилъ списокъ духовныхъ дарованій, упоминаемыхъ апостоломъ въ 12 главѣ, и присовокупилъ къ нему нѣсколько замѣчаній относительно ихъ порядка. Такъ какъ, говоритъ Ляйтфутъ, апостолъ въ одной и той же главѣ трижды упомянулъ о духовныхъ дарованіяхъ, то не безполезно будетъ ихъ сопоставить въ томъ именно порядкѣ, въ какомъ онъ самъ ихъ повторяетъ и располагаетъ. Затѣмъ у Ляйтфута слѣдуетъ простое перечисленіе харисмъ, упомянутыхъ въ 1 Кор. 12, 8—10, 28 и 29 стихахъ.

Первый списокъ (8—10 ст.).	Второй списокъ (28 ст.).	Третій списокъ (29 ст.).
Дается	Иныхъ поставилъ	Всѣ ли
слово мудрости,	во-первыхъ апостолами,	апостолы,
слово знанія,	во-вторыхъ пророками,	пророки,
—	—	—
вѣра,	въ-третьихъ учителями,	учители?

[1]) De Trinitate, гл. 29, Migne, Ser. lat. III, 944
[2]) Const. Apost VIII, 1; тамъ же ser. gr. II, 1064 и слѣд.

дары исцѣленій,	потомъ силами,	(имѣютъ) силы,
чудотворенія,	(также далъ) дары исцѣленій,	дары исцѣленій,
пророчество,	вспоможенія,	
различеніе духовъ,	управленія,	
—	—	—
разные языки (роды языковъ),	разные языки.	говорятъ языками,
истолкованіе языковъ.		(всѣ ли) истолкователи?

Изъ параллелизма даровъ, прибавляетъ Ляйтфутъ, нельзя, впрочемъ, заключать объ ихъ тожествѣ Самъ апостолъ во всѣхъ трехъ спискахъ не въ одинаковомъ порядкѣ ставитъ „дары исцѣленій“ и „силы“ (въ русск. „чудотворенія“—12, 9; и „силы чудодѣйственныя“—12, 28 и „чудотворцы“—29) [1]).

Классификація Ольсгаузена. По мнѣнію Ольсгаузена, перечисляемые апостоломъ дары нельзя свести въ систему, — въ указаніяхъ его господствуетъ полный безпорядокъ. Ничего нельзя вывести относительно порядка духовныхъ дарованій и изъ смѣны ἕτερος (другой) и ἄλλος (иной) въ 12, 8—10. Апостолъ перечисляетъ дары совершенно свободно. Однако, можно наблюдать, что онъ спускается отъ высшаго дара къ низшему [2]). Наблюденіе Ольсгаузена правильное, но только отчасти. Трудно понять, почему, напр., „вѣра“ должна считаться ниже „слова знанія“. Переходъ отъ высшаго къ низшему въ концѣ 10 стиха, впрочемъ, довольно замѣтенъ. Гораздо же яснѣе можно наблюдать движеніе апостола отъ высшаго къ низшему при перечисленіи служеній въ 28 и 29 стихахъ Но и это, какъ увидимъ ниже, совершенно невозможно оправдать филологически. Согласно съ Неандеромъ и Билльротомъ [3]), Ольсгаузенъ, впрочемъ, полагаетъ, что всѣ духовныя дарованія, перечисленныя въ 12 главѣ, можно раздѣлить на два класса: къ первому относятся дары ученія, или, лучше, слова (Wort); ко второму — практической дѣятельности (That). Въ обоихъ этихъ классахъ можно сдѣлать еще два подраздѣленія, смотря по тому, насколько бываетъ сознателенъ человѣкъ въ словѣ или дѣлѣ, другими словами,— насколько болѣе или менѣе онъ бываетъ пассивенъ или активенъ. Къ первому подраздѣленію перваго класса относятся „слово мудрости“ и „слово знанія“ [4]), ко второму „пророчество“ и „языкоговореніе“. Далѣе, въ первомъ изъ указанныхъ классовъ къ двумъ подраздѣленіямъ его присоединяется еще третье, заключающее въ себѣ критическую способность человѣка, при которой дѣйствуетъ преимущественно разумъ [5]).

Классификація Стэнли. По словамъ Стэнли [6]), харисмы распадаются на два класса: 1) харисмы исцѣленій, въ точности соотвѣтствующія описанію чудесъ, совершенныхъ апостолами Петромъ и Іоанномъ (Дѣян. 3, 1—10; 5, 12—16; 9, 33—42), и обстоятельствамъ, на какія намекаетъ апостолъ Іаковъ 5, 14. 15; также ев. Маркъ 16, 18; 2) харисмы ученія, которыя перечисляются у апостола подъ названіями: „пророки“, „учители“, „знаніе“, „мудрость“. Въ Дѣян. апостольскихъ эти послѣдніе дары могутъ только подразумѣваться въ многочисленныхъ рѣчахъ, произнесенныхъ апостолами. Но въ Матѳ. 10, 20, Іоан. 16, 13, также въ Рим. 12, 6—8, Ефес. 4, 7. 11, 1 Петр. 4, 10. 11; 1 Кор. 7, 40 объ этихъ дарахъ говорится ясно.

Изъ этой классификаціи не видно, къ какому классу слѣдуетъ отнести,

---

[1]) Opera omnia, 1616, т II, стр. 916.
[2]) Biblischer Commentar и проч. Konigsb. 1840, т. III, стр 686.
[3]) Послѣднему принадлежитъ Commentar zu den Briefen des Paulus an d. Kor Leipz 1833.
[4]) Biblisch. Comm. III, 689.
[5]) Тамъ же, стр. 691.
[6]) The Epistles of St. Paul to the Corinthians, 5-е изд., Лондонъ, 1882, стр. 223.

напр., „дары вспоможенія“ и „управленія“. Они, конечно, не могутъ быть отнесены къ указанному Стэнли второму классу дух. дарованій.

Классификація Годэ. Годэ распредѣляетъ дары, упомянутые въ 1 Кор. 12, 8 и слѣд., на два класса: два первые („слово мудрости“ и „слово знанія“) суть просвѣтительные, а семь послѣдующихъ (вѣра, дары исцѣленій, дѣйствія силъ, пророчество, различенія духовъ, роды языковъ, истолкованіе языковъ) происходятъ отъ сообщенія (чудесной) силы, другими словами — отъ дѣйствія Св. Духа на человѣческую волю [1]). Но такое распредѣленіе едва ли можетъ считаться вѣрнымъ, потому что во второмъ ряду поставлены пророчество и различенія духовъ, т.-е такіе дары, происхожденіе которыхъ не можетъ быть объяснено въ собственномъ смыслѣ дѣйствіемъ Св. Духа только на человѣческую волю. Чувствуя это затрудненіе, Годэ замѣчаетъ, что пророчество есть даръ, въ которомъ дѣйствуетъ воля. Оно есть чудо въ формѣ рѣчи [2]), а о различеніи духовъ умалчиваетъ. Подобныя объясненія едва ли могутъ считаться удовлетворительными.

Классификаціи Бенгеля, Мейера и Эдвардса. Соединяемъ эти классификаціи потому, что онѣ основываются одна на другой, и послѣдующія изъ этихъ классификацій представляются, такъ сказать, только расширеніемъ предшествующихъ. Эдвардсъ называетъ классификаціи Бенгеля и Мейера „наиболѣе вѣроятными“. Въ основаніе своего раздѣленія харисмъ Бенгель и Мейеръ принимаютъ различіе между словами „другой“ (*ἕτερος*) и „иной“ (*ἄλλος*); первымъ словомъ обозначается родовое различіе или различіе по роду; второе служитъ для обозначенія видовъ. Классификація Бенгеля изложена имъ въ толковании 12, 8—10 и занимаетъ всего нѣсколько строкъ. Здѣсь, говоритъ Бенгель, указываются апостоломъ „три рода, ср. 13, 8; и между ними словомъ *ἄλλῳ* (иному) апостолъ мягко обозначаетъ виды, каждый изъ нихъ подчиняя роду. Такъ и въ главѣ 15, 39. 40. 41 словомъ „иной“ отличаются виды, а „другой“ — роды. Попеременно слово „иной“ прилагается для отличенія родовъ, а „другой“—для обозначенія видовъ въ Евр. 11, 35. Пророчество лучше относить ко второму роду, чѣмъ къ первому, потому что во второмъ излагается то, что болѣе имѣетъ значенія для внѣшнихъ, для невѣрующихъ, чѣмъ то, что въ первомъ родѣ, имѣющее значеніе для вѣрующихъ“ [3]).

По Мейеру д е в я т ь харисмъ, указанныхъ въ 12, 8—10, раздѣлены на три класса, но послѣдніе не соотвѣтствуютъ тремъ дѣленіямъ, указаннымъ въ стихахъ 4—6 той же главы, потому что тамъ к а ж д ы й членъ (т.-е. лицо Св. Троицы) обнимаетъ в с ѣ харисмы. В н ѣ ш н е е дѣленіе довольно ясно обозначено самимъ ап. Павломъ: 1) въ ст. 8—словомъ „одному“; 2) въ ст. 9—словомъ „другому“ (по русскому переводу въ томъ же 8 стихѣ); 3) въ ст. 10—тѣмъ же словомъ. Слово „другому“ избрано потому, что имъ обозначаются „различныя категоріи“. Такимъ образомъ, безъ натяжки дѣленіе, хотя и не строго логическое, можетъ быть представлено въ такомъ видѣ:

I. Харисмы, имѣющія отношеніе къ умственной силѣ
   1. Слово мудрости.
   2. Слово знанія.

II. Харисмы, въ которыхъ обнаруживается особенная энергія вѣры.
   1. Вѣра сама по себѣ.
   2. Вѣра, обнаруживающаяся въ дѣлахъ, именно:
      а) исцѣленіяхъ,
      б) силахъ.

---

[1]) Commentaire, т. II, стр. 206.
[2]) Тамъ же, стр. 207, 208.
[3]) Gnomon Novi Test., стр. 423.

3. Вѣра, обнаруживающаяся въ словахъ, именно: въ пророчествѣ.
4. Вѣра, какъ критическая способность, именно: различеніе духовъ.

III. Харисмы, имѣющія отношеніе къ языкоговоренію:
1. Языкоговореніе.
2. Истолкованіе языковъ [1]).

Возражая противъ этихъ двухъ классификацій, Эдвардсъ говоритъ, что хотя различіе ἕτερος (другой) отъ ἄλλος (иной), на которомъ онѣ построены, и правильно, однако (вопреки мнѣнію Бенгеля) оно не всегда наблюдается въ Новомъ Завѣтѣ, напр. 1 Кор. 15, 39. 41. По поводу классификаціи Мейера Эдвардсъ говоритъ, что, во второмъ отдѣлѣ, не натурально и произвольно помѣщены въ одномъ ряду пророчество и различеніе духовъ вмѣстѣ съ дарами исцѣленій и силъ. Представляя собственную классификацію, Эдвардсъ считаетъ возможнымъ въ 10 стихѣ опустить δέ предъ словами пророчество и различеніе духовъ, и затѣмъ указываетъ не три, а пять главныхъ дѣленій духовныхъ даровъ, именно:

I. Одному (нѣкоторому):
1. Слово мудрости,
2. Слово знанія. } духовныя (интеллектуальныя) силы.

II. Другому:
1. Вѣра,
2. Исцѣленія,
3. Силы. } чудесныя силы

III. Иному:
Пророчество. Учительная способность.

IV. Иному:
Различеніе духовъ. Критическая способность.

V. Другому:
1. Роды языковъ,
2. Истолкованіе языковъ. } экстатическія способности.

Для поясненія, почему Эдвардсъ придаетъ такое значеніе частицѣ δέ въ разсматриваемыхъ случаяхъ, нужно замѣтить, что въ 9 и началѣ 10 стиха δέ поставлено въ греческомъ предъ выраженіями: „дары исцѣленій“ и „дѣйствія силъ“ (русск. чудотворенія), и означаетъ, что эти дары противополагаются дару „вѣры“, находясь, однако, въ ближайшемъ къ нему отношеніи. Но при опущеніи δέ предъ словомъ „пророчество“, ст. 10, начинается какъ бы новая рѣчь, почему и является возможность помѣстить „пророчество“ въ особый, самостоятельный классъ, а при уничтоженіи δέ предъ словами „различеніе духовъ“ уничтожается ближайшая зависимость этого выраженія отъ „пророчества“. Такимъ, образомъ въ ст. 9 и 10 названія даровъ, предваряемыя чрезъ ἑτέρῳ δέ... ἄλλῳ δέ... ἄλλῳ δέ... относятся у Эдвардса къ одному классу; чрезъ слѣдующее простое ἄλλῳ. . (безъ δέ)—къ другому, а чрезъ третье ἄλλῳ (также безъ δέ)—къ третьему. Хотя такое разграниченіе и опровергается Гейнрици и другими, которые говорятъ, что ни изъ смѣны ἕτερος и ἄλλος нельзя заключать о переходѣ къ новому классу даровъ, ни изъ опущенія δέ въ нѣкоторыхъ случаяхъ—о существованіи болѣе глубокихъ рубежей, однако классификація Эдвардса могла бы считаться вполнѣ правильной, если бы только не одно, впрочемъ не особенно важное, обстоятельство, на которое онъ не обратилъ повидимому надлежащаго вниманія. Оно можетъ выясниться при повѣркѣ заявленія

---

[1]) Krit. Exeget. Handbuch iber d. ersten Brief an die Korinthier, Gottingen, 1861, стр 287 и слѣд.

Эдвардса о томъ, что δέ предъ словомъ „пророчество“ (ст. 10) можно выпустить, основываясь на кодексахъ BD и изданіяхъ Лахманна и Триджельса (Весткоттъ и Хортъ—въ скобкахъ); а предъ выраженіемъ „различеніе духовъ“—на Син. BD. изданіяхъ Лахманна и Триджельса (Весткоттъ и Хортъ—въ скобкахъ). Первое—правильно, и, можетъ-быть, на этомъ именно основаніи Стэнли, Элликоттъ и Вейссъ опускаютъ δέ предъ словомъ „пророчество“; однако, въ пользу δέ говорятъ Син. ACKLP, почему его принимаетъ Тишендорфъ (изд. 8). Что касается второго δέ предъ „различеніемъ духовъ“, то слова Эдвардса о томъ, что это опущеніе основывается на Син. (кромѣ BD),—ошибочны. Второе δέ принимаютъ Син. ACKLP, Тишендорфъ, Вейссъ; но Лахманнъ, Стэнли и Элликоттъ (съ BDEFG) его опускаютъ (Элликоттъ—на основаніи слегка преобладающихъ авторитетовъ, имѣя въ виду, конечно, между прочимъ Ватиканскій кодексъ B, который считается однимъ изъ важнѣйшихъ кодексовъ). Положительно рѣшить вопросъ о томъ, должно ли находиться δέ предъ „пророчествомъ“ и „различеніемъ духовъ“, чрезвычайно трудно; а потому и классификація Эдвардса собственно не имѣетъ для себя, такъ-сказать, надлежащей опоры. Однако, вѣроятность все-таки склоняется въ ея пользу, если только признать, что реченія апостола Павла дѣйствительно подлежатъ какой-либо классификаціи.

б) Общая классификація харисмъ Энгльмана.

Лучшую и почти вполнѣ обнимающую предметъ со всѣхъ сторонъ общую классификацію харисмъ даетъ Энгльманъ въ своемъ весьма ученомъ и до настоящаго времени не утратившемъ своей цѣны сочиненіи о духовныхъ дарованіяхъ въ первоначальной христіанской Церкви [1]). Пониманіе составленной Энгльманомъ таблицы духовныхъ дарованій не представляетъ никакихъ затрудненій. Всѣ дары, о которыхъ упоминается въ Новомъ Завѣтѣ, онъ раздѣляетъ на два большихъ класса: къ первому относится апостольство, вмѣстѣ съ „служеніемъ“ Церкви; послѣднее подраздѣляется еще на предстоятельство и собственно церковный діаконатъ. Ко второму классу Энгльманъ относитъ три дара: 1) вѣру; 2) чудеса; 3) глоссолалію. Все это яснѣе можно видѣть изъ слѣдующей, составленной Энгльманомъ, таблицы:

А. Первый классъ.

Рим. 12, 6—8.	1 Кор. 12, 8—10.	1 Кор. 12, 28. 29.	Еф. 4, 11.
	а. Апостольство.		
—	—	апостолами (апостолы)	апостолами
	б. 1) Учительство (говоритъ ли кто,	1 Петр. 4, 11).	
пророчество	пророчество	пророками (пророки)	пророками.
—	—	—	евангелистами.
(въ ученіи (учитель	—	учителями	учителями.
—	различеніе духовъ	—	—
—	слово мудрости	—	—
—	слово знанія	—	—
(увѣщатель-ли,— (увѣщевай	—	—	—
Ср. Гал. 6, 6,	наставляющимъ.	1 Тим. 5, 17;	Евр 13, 7.

[1]) Указ. соч., стр. 92 и слѣд.

2) Церковное служеніе (служитъ ли кто, 1 Петр. 4, 11).

α) Предстоятельство.

—	—	дары управленія	—
начальникъ ли	—	—	—
—	—	—	пастырями.

Ср. Дѣян. 20, 28; 1 Петр. 5 2; 1 Θесс. 5, 12, 1 Тим. 4, 14; 5, 17; 2 Тим. 1, 6; Евр. 13, 7.

β) Діаконатъ.

—	—	дары вспоможенія	—
служеніе	—	—	—
раздаятель	—	—	—
благотворитель	—	—	—

Ср. 1 Кор. 16, 15 и слѣд.

B. Второй классъ.

1 Кор. 12, 9. 10.	1 Кор. 12, 28—30	Марк. 16, 17 и слѣд.
	A.	
вѣра	—	—
	B.	
чудотворенія	силы	будутъ изгонять бѣсовъ, будутъ брать змѣй; и если что смертоносное выпьютъ, не повредитъ имъ;
дары исцѣленій	дары исцѣленій	возложатъ руки на больныхъ, и они будутъ здоровы.

Ср. 2 Кор. 12, 12; Евр. 2, 4; Рим. 15, 19. Знаменія, чудеса, силы.

	C.	
роды языковъ	роды языковъ языкоговореніе	будутъ говорить новыми языками.
истолкованіе языковъ	истолкователи	—

Ср. Дѣян. 2, 4; 10, 46; 19, 6.

Имѣя эту таблицу, можно безъ затрудненій рѣшить, въ какихъ мѣстахъ Новаго Завѣта говорится о томъ или иномъ дарованіи. Напр., предположимъ, что намъ нужно знать, въ какихъ мѣстахъ упоминается о глоссолаліи. Изъ таблицы видно, что о ней говорится въ 1 Кор. 12, 9—10, 28—30; и у Марка 16, 17; также въ Дѣян. 2, 4; 10, 46; 19, 6. Таблица Энгльмана вообще полезна для изученія духовныхъ дарованій. Однако, и противъ нея можно сдѣлать нѣсколько важныхъ возраженій. Въ первомъ классѣ послѣ литеры *a* значится апостольство; но во второмъ подраздѣленіи того же класса, послѣ литеры *б* нѣтъ никакого общаго заглавія, а прямо слѣдуютъ дальнѣйшія подраздѣленія: учительство и церковное служеніе. Такимъ образомъ, строго говоря, не извѣстно, подраздѣленіями какого именно начала или дара являются эти послѣднія. Не понятно также, почему апостольство поставлено внѣ учительства. Далѣе, апостолъ въ 1 Кор. 12 гл. ясно отличаетъ учительство отъ пророчества, а въ Ефес.

4. 11 евангелисты ясно отличаются и отъ учителей и отъ пророковъ. Между тѣмъ, въ классификаціи Энгльмана всѣ эти дарованія и должности соединены вмѣстѣ. Не совсѣмъ понятно также и отношеніе къ „пророчеству“ словъ „увѣщатель“ и „увѣщевай“, Рим. 12, 6—8. Упомянутые въ 1 Тим. 5, 17 пресвитеры отнесены и къ числу пророковъ (учителей) и предстоятелей. Если бы это послѣднее даже было бы и правильно, то оно никакъ не согласуется, однако, съ общимъ характеромъ классификаціи Энгльмана, которая не является здѣсь строго выдержанной съ формальной точки зрѣнія. То же слѣдуетъ сказать и о наставникахъ Евр. 13, 7. Едва ли правильно Энгльманъ относитъ „начатокъ Ахаіи“ 1 Кор. 16, 15 и слѣд., т.-е. обращенное въ христіанство „семейство Стефаново“, именно къ церковному діаконату, а не къ предстоятельству, потому что апостолъ проситъ коринѳскихъ вѣрующихъ подчиняться этимъ лицамъ. Помѣщеніе „даровъ вспоможенія“ послѣ „даровъ управленія“ сдѣлано Энгльманомъ вопреки порядку, въ какомъ слѣдуютъ эти названія у самого апостола, и притомъ съ очевидною цѣлью возвысить предстоятельство на счетъ церковнаго діаконата. Такой порядокъ, можетъ-быть, согласуется съ воззрѣніями Энгльмана, какъ католика; но не вполнѣ, повидимому, отвѣчаетъ дѣйствительнымъ намѣреніямъ апостола при перечисленіи упомянутыхъ даровъ.

Все это показываетъ, что относить перечисленные какъ апостоломъ Павломъ въ 1 Кор. 12—14 главахъ, такъ и вообще въ Новомъ Завѣтѣ, духовныя дарованія къ какимъ-либо строго опредѣленнымъ классамъ очень трудно и даже едва ли возможно. Если намъ дадутъ двѣнадцать какихъ-нибудь предметовъ и предложатъ ихъ раздѣлить, то мы можемъ раздѣлить ихъ на двѣ, на три, на четыре, на шесть группъ и даже на двѣнадцать Но при этомъ нельзя, конечно, говорить, что дѣленіе на двѣ группы правильнѣе, чѣмъ на три. Такого рода дѣленія отличаются субъективнымъ характеромъ. Самъ апостолъ и другіе новозавѣтные писатели не провели рѣзкихъ граней, которыя условливали бы логическую или практическую необходимость такого именно, а не иного дѣленія. Поэтому естественно, что если мы пытаемся классифицировать харисмы, то или представляемъ дѣло не вполнѣ согласно съ дѣйствительностью, или допускаемъ схоластическія и искусственныя построенія. Это правда, что разныя классификаціи проливаютъ нѣкоторый свѣтъ на рѣчь апостола въ 12—14 главахъ и вообще на новозавѣтное ученіе о духовныхъ дарованіяхъ. Но значеніе классификацій больше педагогическое и мнемоническое, чѣмъ экзегетическое. Для самихъ составителей ихъ онѣ, повидимому, не имѣютъ важнаго практическаго значенія (за исключеніемъ, можетъ-быть, только Энгльмана). Вообще же необходимо признать, что при разсмотрѣніи предмета о духовныхъ дарованіяхъ надежнѣе и лучше всего прежде всего просто слѣдовать за самимъ апостоломъ.

ГЛАВА II.

Спеціальное ученіе св. апостола Павла о духовныхъ дарованіяхъ

1 Кор. 12, 1—11.

Показавъ, какое значеніе имѣютъ новозавѣтныя выраженія *χάρις* и *χάρισμα* и классификаціи духовныхъ дарованій, принадлежащія разнымъ лицамъ, мы приступимъ теперь, слѣдуя за самимъ апостоломъ, къ ближайшему разсмотрѣнію его ученія о духовныхъ дарованіяхъ въ 1 Кор. 12, 1—11. Этотъ отдѣлъ можно раздѣлить на три части: 1) стихи 1—3 содержатъ приступъ, гдѣ апостолъ говоритъ вообще о христіанскомъ состояніи, въ которомъ одномъ обнаруживаются дары Св. Духа; 2) ст. 4—6 указываютъ источникъ, изъ ко-

тораго получаются духовныя дарованія; 3) ст. 7—11 содержатъ перечисленіе явленій въ Церкви Св. Духа, съ отнесеніемъ ихъ собственно къ Его дѣятельности. Рѣчь апостола передается въ подлинникѣ, текстъ котораго тщательно провѣренъ. Славянскій текстъ не приводится, такъ какъ его легко найти въ слав Библіи. Русскій текстъ предлагается въ новомъ, исправленномъ и согласованномъ съ греческимъ текстомъ переводѣ, при чемъ не обращается вниманія на обработанность и литературную отдѣлку перевода. Гдѣ нужно, указываются важнѣйшіе варіанты какъ греческаго, такъ и славянскаго и русскаго текстовъ.

1.

Приступъ (1—3).

1. *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν.* 2. *οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι.* 3 *διὸ γνωρίζω ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

Относительно же духовнаго, братія, не желаю, чтобы вы оставались въ невѣдѣніи. Вы знаете, что когда вы были язычниками, — какъ бы вы ходили къ безгласнымъ идоламъ, отводимые. Поэтому сообщаю вамъ, что никто, если говоритъ въ Духѣ Божіемъ, не произнесетъ (словъ): анаѳема Іисусъ; и никто не можетъ сказать: Господь Іисусъ, если не (будетъ говорить) въ Духѣ Святомъ.

Въ ст. 2 *ὅτι ὅτε* — чтеніе основывается на Син. ABCDELP и многихъ другихъ. Textus receptus принимаетъ только *ὅτι* и отпускаетъ *ὅτε* съ FGK и друг. Въ немногихъ минускульныхъ кодексахъ—только *ὅτε*. Вмѣсто *τὰ ἄφωνα* F и G принимаютъ *τὰ ἄμορφα* (безобразные). Вмѣсто *ἂν ἤγεσθε* G и др. — *ἀνήγεσθε*. Также Августинъ: quomodo ascendebatis (какъ вы восходили). Въ ст. 3 чтеніе *κύριος ἰησοῦς* принимаютъ Син. ABC и др.; но въ text. rec. съ DEFKLP — винительный падежъ, *κύριον ἰησοῦν*.

Предыдущую главу (11-ю) апостолъ окончилъ заявленіемъ, что онъ „прочее“ устроитъ, когда придетъ въ Коринѳъ. Подъ „прочимъ“ слѣдуетъ, очевидно, разумѣть или вопросы менѣе важные въ сравненіи, напр., съ вопросами объ идоложертвенномъ или богослуженіи у коринѳскихъ христіанъ, или такія дѣла, упорядоченіе которыхъ зависѣло отъ личнаго присутствія апостола въ Коринѳѣ. Но были у коринѳянъ и такія обстоятельства, обсудить которыя нужно было немедленно; сюда, между прочимъ, относились и духовныя дарованія, обнаружившіяся въ средѣ коринѳянъ. Частицею „же“, въ 1 стихѣ, такимъ образомъ выражается ближе всего противоположеніе мысли, изложенной въ 11, 34. Ходъ мыслей апостола слѣдующій: прочее, или менѣе важное, или требующее моего личнаго присутствія, устрою, когда приду къ вамъ. Но о духовномъ я хочу вамъ сообщить свои наставленія теперь же.

Ничто, впрочемъ, не препятствуетъ видѣть въ 1-мъ стихѣ 12 главы не только ближайшее противоположеніе 11, 34, но и вообще всей предыдущей рѣчи въ 11-й главѣ, — тѣмъ болѣе, что и самый 34-й стихъ находится въ близкой связи съ предыдущей рѣчью. Для объясненія, что это дѣйствительно такъ, намъ нужно выяснить значеніе самаго выраженія „о духовномъ“, или о „духовныхъ“ — по буквальному переводу съ греческаго и въ соотвѣтствіи съ латинскимъ переводомъ, гдѣ стоитъ множ. spiritualibus безъ существительнаго. Къ слову о „духовныхъ“ нѣкоторые толкователи прибавляютъ существительное „мужахъ“, такъ какъ о нихъ именно идетъ рѣчь въ главахъ 12—14. Согласно съ такимъ толкованіемъ, все выраженіе слѣдовало бы тогда переводить: не хочу оставить васъ въ невѣдѣніи о духовныхъ мужахъ. Но многіе другіе толкователи принимаютъ, что слово о „духовныхъ“ на греч. не мужескаго, а средняго рода, и подразумѣваетъ дары или дарованія. Поэтому въ Синод русскомъ переводѣ подчеркнутое—о дарахъ духовныхъ; такъ же въ англійскомъ и нѣмецкомъ переводахъ. При такихъ переводахъ упускается изъ виду, однако, весьма

важное обстоятельство, что греческое *τῶν πνευματικῶν* можетъ быть средняго рода безъ существительнаго, въ силу правила, по которому членъ средняго рода предъ прилагательными придаетъ имъ значеніе существительныхъ (Гриммъ, подъ ук. словомъ). Поэтому въ разсматриваемомъ стихѣ нельзя къ слову о „духовныхъ“ прибавлять ни слово „мужахъ“, ни „дарахъ“, а слѣдуетъ разумѣть вообще „духовное“ [1]) Въ такомъ же смыслѣ выраженіе употреблено въ 1 Кор. 14, 1, также въ Римл. 15, 27 и 1 Кор. 9, 11. Аналогіи (напр. *τῶν μυστικῶν*) у греческихъ классиковъ встрѣчаются часто Изъ дальнѣйшей рѣчи апостола дѣйствительно можно видѣть, что ни о „мужахъ“, ни о „дарахъ“ въ началѣ главы онъ не могъ говорить Если бы онъ сказалъ въ самомъ началѣ о „мужахъ духовныхъ“, то ему не удобно было бы вскорѣ говорить о духовныхъ дарованіяхъ 12, 4; если бы — о духовныхъ дарованіяхъ, то ему неудобно было говорить о мужахъ духовныхъ, 14, 37. Поэтому и слѣдуетъ, кажется, признать, что онъ выразился въ общемъ смыслѣ. А если такъ, то мы должны признать точнымъ только нашъ славянскій переводъ; въ русскомъ же Синод. и въ другихъ, иностранныхъ переводахъ приложено т о л к о в а н і е, и притомъ не вполнѣ удачное.

Итакъ, если апостолъ заговорилъ въ началѣ 12-й главы о духовномъ, то отсюда, если не относить этого выраженія только къ ближайшему 11, 34 стиху, ясно слѣдуетъ, что прежде онъ говорилъ н е о духовномъ. Противоположность духовному — плотское, противоположность духу — тѣло, плоть. Такимъ образомъ, естественно было бы ожидать, что раньше апостолъ говорилъ или о плоти (*σάρξ*) или о тѣлѣ (*σῶμα*) Просматривая ближайшую предыдущую рѣчь апостола, находимъ, что о *σάρξ* (плоти) у него нѣтъ рѣчи; но есть рѣчь о *σῶμα* (тѣлѣ) и о связанной съ нимъ *αἷμα* (крови). Рѣчь объ этомъ начинается съ 24 стиха 11-й главы, и съ этого стиха мы наблюдаемъ весьма любопытное чередованіе въ рѣчи апостола *σῶμα* (тѣло) и *πνεῦμα* (духъ). Оба эти слова служатъ какъ бы заглавіями для отдѣльныхъ ея частей. Если не отдѣлять „тѣла“ отъ „крови“, такъ какъ съ представленіемъ о живомъ тѣлѣ соединяется и представленіе о крови, то отдѣльныя части рѣчи апостола, начиная съ 11, 24 стиха, можно было бы обозначить такъ:

σῶμα — 11, 24—34.
πνεῦμα — 12, 1—11.
σῶμα — 12, 12—30.
Гимнъ — 12, 31—13, 13.
πνεῦμα — 14, 1 и слѣд.

Обстоятельство, что это чередованіе прерывается гимномъ, „пѣснью любви“ въ 13 главѣ, уже само собою наводитъ на мысль поискать, нѣтъ ли какихъ-либо аналогій для такого чередованія въ музыкально-гимнологическихъ представленіяхъ грековъ. Такую аналогію, хотя, можетъ-быть, и чрезвычайно отдаленную, мы дѣйствительно находимъ. Въ древней греческой музыкальной нотаціи, по словамъ французскаго спеціалиста — историка музыки, Фетиса, были „знаки восходящіе и нисходящіе, изъ коихъ одни назывались т ѣ л а м и (corps), а другіе — духами (esprits)“ [1]). Хотя такое совпаденіе, можетъ-быть, и совершенно случайно, и мы не имѣемъ никакихъ данныхъ сколько-нибудь прочно связать его съ рѣчью апостола, однако это все-таки довольно интересно. Замѣтимъ здѣсь, что такое совпаденіе не единственное.

Тѣло поддерживается пищею и питіемъ, и мы видимъ, что въ предыдущихъ главахъ апостолъ много говоритъ объ этомъ предметѣ. Именно, рѣчь объ этомъ начинается еще съ 8-й главы, гдѣ апостолъ заговорилъ объ идоло-

[1]) Ср. Winer, Grammatik d. neut. Sprachidioms, 8 изд. 1897, § 18, 2. Blass, Grammatik des neut. Griechisch, 1896, § 47, 1.

[1]) Fetis. Histoire de la musique, т IV, стр. 32.

жертвенномъ. Въ ст 10 апостолъ говоритъ о людяхъ, которые сидятъ „за столомъ въ капищѣ“ Въ 9, 4 спрашиваетъ: „или мы не имѣемъ власти ѣсть и пить?“ и затѣмъ разсуждаетъ подробно и объ этомъ предметѣ. Въ 10 главѣ говоритъ объ евреяхъ, которые „всѣ крестились въ Моисея въ облакѣ и въ морѣ; и всѣ ѣли одну и ту же духовную пищу; и всѣ пили одно и то же духовное питіе“ (2, 3). Мы видимъ, что рѣчь объ этомъ предметѣ, перемѣшиваясь съ рѣчью о другихъ предметахъ, продолжается до конца 10 главы. Въ началѣ 11-й она прерывается; но съ 20 стиха той же главы она снова возобновляется Здѣсь апостолъ говоритъ, что когда коринѳяне собираются въ одно мѣсто на вечерю, то послѣдняя у нихъ не по-надлежащему совершается. „Ибо всякій поспѣшаетъ прежде другихъ ѣсть свою пищу, такъ что иной бываетъ голоденъ, а иной упивается. Развѣ нѣтъ у васъ домовъ на то, чтобы ѣсть и пить?“. Затѣмъ апостолъ говоритъ объ установленіи вечери Господней и заканчиваетъ свою рѣчь словами: „а если кто голоденъ, пусть ѣстъ дома, чтобы собираться вамъ не на осужденіе“ (ст. 34) Всю эту рѣчь апостола можно было бы обозначить однимъ краткимъ греческимъ выраженіемъ: *τὰ σωματικά* — тѣлесное, или относящееся къ тѣлу. Если такъ, то намъ было бы еще понятнѣе, почему онъ говоритъ далѣе о *τὰ πνευματικά*, противополагая свою дальнѣйшую рѣчь предыдущей. Такими выраженіями онъ, повидимому, хочетъ обозначить двѣ стороны христіанскихъ вечерей любви: одна изъ этихъ сторонъ вещественная, внѣшняя, заключавшаяся преимущественно во вкушеніи пищи, хотя бы это была и духовная пища. и въ питіи, хотя бы это было и духовное питіе: другая — духовная, заключавшаяся въ ученіи, молитвѣ, славословіяхъ, пѣснопѣніяхъ и проч.

Въ тогдашней языческой греческой жизни встрѣчаемъ аналогіи этимъ христіанскимъ вечерямъ любви и ихъ внѣшней и внутренней сторонамъ. Такъ какъ предметъ этотъ довольно важенъ, то позволимъ себѣ нѣсколько подробнѣе на немъ остановиться. Происхожденіе агапъ приписываютъ „попыткѣ первыхъ христіанъ установить общее имущество; и слѣдъ этого остался въ вечеряхъ любви. Когда этотъ обычай ѣсть вмѣстѣ и отдавать деньги въ общую кассу перешелъ изъ Палестины въ Грецію, то нашелъ здѣсь сродную себѣ почву. Это былъ вѣкъ клубовъ и гильдій или университетовъ во всѣхъ частяхъ имперіи и во всѣхъ классахъ общества. Такія установленія покоились преимущественно на религіозномъ базисѣ, на общихъ денежныхъ суммахъ, на общихъ трапезахъ. Чрезъ ассимилирующее вліяніе христіанства греческіе *ἔρανοι* (обѣды въ складчину, пиры) сдѣлались одного изъ привлекательнѣйшихъ характеристикъ первоначальной Церкви“ [1]). Кромѣ этихъ „обѣдовъ въ складчину“, у грековъ были еще такъ-называемые „симпосіоны“, или общія попойки, которыя можетъ-быть нѣсколько отличались отъ *ἔρανοι*, но были также повсюду распространенной формой, въ которую отливалась тогдашняя греческая жизнь. Объ этихъ „симпосіонахъ“ мы имѣемъ цѣлую греческую литературу. Есть небольшой трактатъ, подъ заглавіемъ „Симпосіонъ“, у Ксенофонта, болѣе подробный, подъ тѣмъ же заглавіемъ, у Платона и весьма подробный, занимающій болѣе одного тома (по изданію Виттенбаха), у Плутарха, подъ заглавіемъ: „Пиршественные вопросы“ (*Συμποσιακῶν προβλήματα*). На основаніи этихъ сочиненій, можно дать общую характеристику этихъ греческихъ симпосіоновъ. Дѣло происходило довольно просто. Собирались друзья, обыкновенно по зову, къ какому-нибудь одному лицу, и хозяинъ ихъ угощалъ. Угощеніе это иногда называлось *δεῖπνον*. Для гостей разставлялись сѣдалища или ложи, они бесѣдовали, ѣли, пили и иногда и напивались допьяна и бранились. Однажды былъ такой случай. „Тимонъ, братъ мой“, разсказываетъ Плутархъ, „зазвавъ на угощеніе многихъ, приказалъ каждому изъ входящихъ располагаться, гдѣ ему угодно, и возлежать; поэтому и чужеземцы, и граждане, и знакомые, и домаш-

1) Эдвардсъ, Commentary, стр. 287.

ніе оказались званными гостями. Когда уже набралось много народу, какой-то чужеземецъ, разодѣтый какъ комедіантъ, а судя по нелѣпой одеждѣ и слѣдовавшей за нимъ толпѣ изъ дѣтей—совершенный невѣжда, дошелъ до самыхъ дверей столовой и, обведя кругомъ глазами возлежащихъ, не захотѣлъ войти, но, повернувшись, началъ уходить Когда же многіе побѣгли за нимъ, то онъ сказалъ, что ему неприлично даже и смотрѣть на мѣсто, откуда онъ только-что ушелъ. Тогда возлежащіе при большомъ хохотѣ и остротахъ велѣли прогнать его изъ дому". „Потому что всѣ", прибавляетъ Плутархъ, „немного подвыпили" [1]). Въ болѣе серіозныхъ кружкахъ угощеніе, повидимому, занимало второстепенное мѣсто. Изъ многочисленныхъ мѣстъ въ діалогахъ Платона видно, что мудрецы собирались не столько для угощенія, сколько для общей бесѣды и обсужденія разныхъ вопросовъ. Предметы произносившихся въ это время, иногда блестящихъ, рѣчей были весьма разнообразны. Въ заголовкахъ „Пиршественныхъ вопросовъ" Плутарха встрѣчаемъ между прочимъ: „Что прежде появилось: курица или яйцо?" „Почему женщины меньше пьянѣютъ, чѣмъ старики?" „Почитаютъ ли іудеи свинью и почему воздерживаются отъ свиного мяса?" „Какого Бога почитаютъ іудеи?" „О лицахъ, которыя созываютъ много народа на пиръ". Одною изъ характеристикъ такого рода пировъ было пѣніе или простое произнесеніе гимновъ и музыка Въ „Симпосіонѣ" Платона есть замѣтка о томъ, какъ на собраніе приходитъ дѣвушка съ флейтой, которая, впрочемъ, тутъ же и отсылается съ замѣчаніемъ, чтобы она играла для себя или для женщинъ, находящихся во внутреннихъ покояхъ. Плутархъ разсказываетъ, что нѣкто Каллистратъ, прокураторъ, задержалъ одного гражданина-флейтиста и друга, не записавшагося на мѣстѣ общественныхъ игръ. Угощая же насъ, говоритъ Плутархъ, Каллистратъ привелъ его на симпосіонъ „въ той же одеждѣ и вѣнкахъ, какъ и на мѣстѣ игръ, вмѣстѣ съ хоромъ, разукрашеннаго весьма прилично. И, клянусь Зевсомъ, прекрасна была эта музыка сначала Потомъ, взбудораживъ всѣхъ и познакомившись со всѣми на этой попойкѣ, онъ, когда почувствовалъ, что многіе отъ удовольствія наклонны и захотятъ сдѣлать все, чего бы онъ ни пожелалъ, и даже будутъ играть и придутъ въ необузданное состояніе, началъ музыку, болѣе всякаго вина опьяняющую—предъ всѣми, ей внимающими,—какъ попало и безпрепятственно. Тогда уже не достаточно было возлежащимъ кричать и рукоплескать, но въ концѣ-концовъ многіе даже повскакали съ своихъ мѣстъ и начали совершать движенія, недостойныя свободныхъ людей, но вполнѣ подходящія къ звукамъ этимъ и мелодіямъ. Когда же перестали, и въ это время ихъ, какъ бы послѣ нѣкотораго бѣшенства, одолѣло питье, то Лампрій (одинъ изъ гостей) пожелалъ, чтобы было что-нибудь сказано, и съ полной откровенностью, молодымъ людямъ" [2]).

Таковы были эти греческіе „симпосіоны". Какъ ни кратко сдѣланное апостоломъ описаніе коринѳскихъ вечерей въ 1 Кор. 11, 21, нѣкоторые комментаторы, напр., Годэ [3]), все-таки усматриваютъ въ нихъ сходство съ языческими симпосіонами. Весь этотъ предметъ, вслѣдствіе краткости рѣчи апостола, конечно чрезвычайно теменъ, и здѣсь невозможно сказать ничего положительнаго. Но если дѣйствительно была какая-нибудь связь или сходство между вечерями любви и симпосіонами, то дѣло можетъ представиться для насъ въ слѣдующемъ видѣ. По прибытіи въ Коринѳъ изъ Аѳинъ, апостолъ проповѣдывалъ тамъ евангеліе первоначально іудеямъ и эллинамъ (эллинистамъ) [4]). Затѣмъ, оставивъ синагогу вслѣдствіе вражды іудеевъ, онъ пришелъ къ нѣкоему Іусту, домъ котораго былъ подлѣ синагоги Здѣсь, вѣроятно, и основана была первая коринѳская община христіанъ преимущественно изъ язычниковъ. Апо-

---

[1]) Symp. 615, D, E.
[2]) Symp. 704, C—E.
[3]) Commentaire, т. II, стр. 156.
[4]) Дѣян. 18, 4 и слѣд

столъ оставался въ Коринѳѣ полтора года, поучая коринѳянъ слову Божію. Какіе именно дары появились въ коринѳской церкви послѣ того, какъ она сдѣлалась христіанскою, сказать трудно. Апостолъ говоритъ коринѳянамъ, что они не имѣли „недостатка ни въ какомъ дарованіи“ [1]) Однако же, вѣроятнѣе думать, что среди нихъ особенно сильно обнаружился даръ языкотворенія, а въ прочихъ дарахъ они, какъ показываетъ употребленное апостоломъ, можетъ-быть даже не чуждое иронiи, слово, не имѣли только недостатка,— можетъ-быть намекъ на то, что они и не были особенно богаты духовными дарами. Какъ бы то ни было, только послѣ удаленія апостола изъ Коринѳа въ Ефесъ, коринѳяне чрезъ нѣсколько времени, и можетъ-быть постепенно, повидимому превратили свои христіанскія вечери въ языческіе симпосіоны или во что нибудь, имѣющее сходство съ ними. И такъ какъ въ симпосіонахъ постоянно были двѣ стороны одна — состоявшая изъ угощенія, а другая - изъ бесѣды, то и христіанскія вечери также стали имѣть двѣ стороны, изъ коихъ одна состояла изъ вкушенія пищи и совершенія таинства евхаристіи, а другая — изъ бесѣдъ, рѣчей, пѣнія и молитвъ. По крайней мѣрѣ, черты, хотя и весьма немногія и мало опредѣленныя, которыми изображаетъ апостолъ коринѳскія вечери [2]), близко напоминаютъ эти языческіе симпосіоны. А слово *δεῖπνον* еще болѣе ихъ сближаетъ. Коринѳскія вечери, говоритъ апостолъ, не суть вечери Господни въ полномъ значеніи этого слова. Ибо каждый старается захватить или беретъ прежде другихъ свою пищу, если можно такъ выразиться, отбиваетъ пищу отъ другихъ, оттираетъ ихъ отъ стола, вслѣдствіе чего многіе остаются голодными, а другіе бываютъ уже пьяны. Не для этого учреждены вечери Господни. Пусть коринѳяне дома ѣдятъ и пьютъ, а на вечери Господни собираются для другихъ цѣлей.

Если бы у классиковъ нашлись выраженія, въ которыхъ двѣ стороны языческихъ симпосіоновъ были бы названы—одна *τὰ σωματικά*, а другая *τὰ πνευματικά*, то вопросъ о томъ, въ какомъ смыслѣ употребляетъ послѣднее выраженіе апостолъ Павелъ, могъ бы считаться рѣшеннымъ. Выраженіемъ *τὰ πνευματικὰ* въ 12, 1 онъ обозначилъ бы духовную сторону христіанскихъ собраній, въ противоположность внѣшней сторонѣ, заключавшейся въ угощеніи и вкушеніи пищи. Но у классиковъ мы не могли найти подобныхъ опредѣленій; да едва ли они даже и входили въ ихъ кругозоръ. Тѣмъ не менѣе, можно съ вѣроятностью предполагать, что апостолъ именно для обозначенія внутренней, духовной стороны примѣняетъ разсматриваемое выраженіе, при чемъ употребляетъ его вновь и въ чисто-христіанскомъ смыслѣ. А разборъ употребленнаго въ 14, 12 выраженія: *ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων* можетъ показать, что въ *τὰ πνευματικά* 12, 1 можетъ заключаться и музыкально гимнологическій смыслъ. Въ русскомъ Синод. переводѣ 14, 12 неправиленъ: ревнуя о дарахъ духовныхъ, потому что апостолъ употребилъ бы здѣсь тогда *χαρισμάτων*. По буквальному переводу: такъ какъ вы ревнители духовъ,—при чемъ подъ духами, очевидно, нельзя здѣсь разумѣть личныхъ духовъ, а слѣдуетъ разумѣть просто музыкальные или гимнологическіе звуки, что и показано будетъ въ своемъ мѣстѣ.

Все это, конечно, вовсе не обозначаетъ, что апостолъ употребилъ *τῶν πνευματικῶν* именно только въ указанномъ музыкально-гимнологическомъ смыслѣ или только для обозначенія внутренней духовной стороны христіанскихъ собраній. Рѣчь у насъ идетъ собственно о вѣроятномъ или возможномъ происхожденіи, а не о значеніи термина. Могло даже быть, что апостолъ безсознательно употребилъ этотъ терминъ, находясь подъ вліяніемъ какихъ-либо неуловимыхъ ассоціацій,—подобно тому, какъ у насъ употребляются въ обыкновенныхъ разговорахъ многіе научные термины, — и притомъ именно по отно-

[1]) 1 Кор. 1, 7.
[2]) 1 Кор. 11, 20 и слѣд.

шенію только къ коринѳянамъ, чтобы быть имъ понятнымъ. Въ болѣе же широкомъ смыслѣ, въ какомъ слово это употребляется апостоломъ, оно могло быть имъ заимствовано изъ александрійской системы толкованія Св. Писанія, различавшей *ψυχικοί* (душевные) и *πνευματικοί*. Первые изучали только его буквальный, грамматическій смыслъ, а вторые проникали въ духовный, находившійся дальше буквальнаго [1]). Но если это даже и такъ, то мы должны замѣтить, что въ устахъ апостола Павла слово „духовный", повидимому, потеряло и этотъ свой первоначальный, узкій и ограниченный смыслъ, и начало отличаться богатствомъ содержанія. Оно употребляется много разъ у ап. Павла, напр. 1 Кор 2, 15; 3, 1—5 (проводится различіе между духовными и плотскими); 9, 11; 10, 3. 4 (духовная пища и духовное питіе); 10, 4 (духовный камень); 14, 1; 15, 44. 46 и проч И въ разсматриваемомъ мѣстѣ терминъ, повидимому, имѣетъ нѣсколько значеній, именно служитъ для обозначенія: 1) прежде всего духовныхъ дарованій, идея о которыхъ господствуетъ во всей дальнѣйшей рѣчи; 2) духовныхъ мужей; 3) христіанскаго состоянія коринѳянъ, въ отличіе отъ языческаго ихъ состоянія (послѣднее въ другихъ случаяхъ апостолъ обозначаетъ словомъ „душевный"); 4) христіанъ, просвѣщенныхъ Духомъ Св., въ отличіе отъ христіанъ непросвѣщенныхъ или недостаточно просвѣщенныхъ (плотскіе) [2]); 5) внутреннихъ сторонъ христіанскаго богослуженія, въ отличіе отъ внѣшнихъ его сторонъ, и т. д.—„Братія" Апостолъ называетъ коринѳянъ братьями по христіанской любви къ нимъ и, можетъ-быть, съ цѣлью смягчить послѣдующія порицанія. Слово это обычно у него при обращеніяхъ къ тѣмъ, къ кому онъ пишетъ.—„Не желаю, чтобы вы оставались въ невѣдѣніи", или „оставлять васъ въ невѣдѣніи". Формула „не желаю" (или „не желаемъ") и проч. встрѣчается пять разъ въ посланіяхъ апостола Павла (Рим. 1, 13; 11, 25; 1 Кор. 12, 1; 2 Кор 1, 8; 1 Θесс. 4, 13) и повсюду служитъ введеніемъ къ рѣчи о какомъ-нибудь важномъ предметѣ (Элликоттъ, Эдвардсъ и другіе).— *Ἀγνοέω* значитъ не знаю, не вѣдаю. По Кремеру, здѣсь асс. с. inf. Но винит. съ неопредѣленнымъ въ Новомъ Завѣтѣ и особенно у ап. Павла употребляется сравнительно рѣдко. *Ἀγνοέω* иногда значитъ не только „не знаю", но и „оставляю въ невѣдѣніи". Поэтому *ὑμᾶς* можно считать не винит. съ неопредѣленнымъ, а дополненіемъ къ *ἀγνοεῖν*. По русски грубо можно было бы перевести: не желаю вамъ не знать, или же оставлять васъ въ невѣдѣніи.

Ст. 2 отличается большими трудностями для объясненія. Рѣчь апостола здѣсь съ стилистической точки зрѣнія, можетъ-быть, не вполнѣ складная, и буквальный переводъ ея съ сохраненіемъ грамматическаго смысла, повидимому, невозможенъ. Прежде всего встрѣчаются затрудненія относительно конструкціи. Если бы, говоритъ Эдвардсъ, послѣ *ὅτι* (что) не стояло *ὅτε* (когда), то конструкція не представляла бы затрудненій. Въ такомъ случаѣ „вы знаете" было бы главнымъ предложеніемъ, „что вы были язычниками"—придаточнымъ, „ходя къ безгласнымъ идоламъ,—такъ, какъ бы вели васъ"—прид. обстоят. образа дѣйствія. Но противъ такого толкованія можно, вмѣстѣ съ Эдвардсомъ, возразить, что: 1) чтеніе съ *ὅτε* имѣетъ за себя всѣ главнѣйшіе и авторитетные кодексы; 2) апостолъ едва ли счелъ бы нужнымъ напоминать коринѳянамъ о

---

[1]) Edwards, Comment. стр. 66.

[2]) Ср. Edwards, стр. 66. *О σαρκικός, σαρκινός* и *ψυχικός* см. также у Гейнрици, Erklar. d K. - Briefe, I, 113 и слѣд „Къ категоріи, обозначаемой словомъ *σαρκικός*, принадлежатъ не тѣ, сущность которыхъ есть плоть *(σαρκικός)*, но тѣ, вся жизнь которыхъ опредѣляется плотью; а *σάρξ*, гдѣ она противополагается духу *(πνεῦμα)*, выражаетъ обратное общее свойство, которое принадлежитъ естественному человѣку, судя по всѣмъ выраженіямъ его жизни, будутъ ли они отличаться высшимъ или низшимъ достоинствомъ, подпадаютъ ли всѣ силы его подъ власть плоти или нѣтъ" По мнѣнію Гейнрици, апостолъ не различаетъ *ψυχή* отъ *σάρξ*. Но съ этимъ нельзя согласиться *Ψυχή* съ производными относится къ языческому состоянію, *σάρξ*—къ христіанскому недостаточно просвѣщенному, *πνεῦμα*—къ истинному состоянію въ христіанствѣ.

томъ, что имъ самимъ, безъ всякаго напоминанія, было хорошо извѣстно,— именно, что они были язычниками [1]). Логическое ударение, слѣдовательно, должно стоять не надъ выраженіемъ „вы были язычниками“, а надъ „ходили къ безгласнымъ идоламъ“ Но въ такомъ случаѣ слѣдуетъ допустить, что послѣ „вы знаете“ стоитъ придаточное предложеніе, начинающееся съ что, какъ, бы. Лучшее объясненіе этого мѣста заключается въ томъ, что *ὅτι* въ употребленіи у классиковъ допускаетъ послѣ себя и *ὡς*, и другія частицы, напр *εἰ, ὁπός, ἄν, ὥστε* Такъ, у Θукидида IV, 37: *γνοὺς... ὅτι, εἰ καὶ οπωσοῦν μᾶλλον ἐνδώσουσι, διαφθαρησομένους αὐτούς* (зная, что если бы и сколько бы они ни уступали, они будутъ погублены [2]) Можно думать поэтому, что *ὅτι ὡς ἄν* относятся къ *ἦγεσθε*, а не къ *ἀπαγόμενοι*. Вставивъ: „когда вы были язычниками“, апостолъ какъ бы позабылъ про раннѣйшее *ὅτι* и поставилъ рядомъ два придаточныхъ предложенія: одно—начинающееся съ *ὅτε*, а другое—съ *ὡς ἄν*. Смыслъ. „вы знаете, что когда вы были язычниками,—какъ бы тогда водили васъ“ и проч. Вмѣсто „водили васъ“, можно перевести „вы ходили“, при чемъ подразумѣвается не добровольное хожденіе, но съ примѣненіемъ нѣкотораго насилія. Но другіе переводятъ и толкуютъ этотъ стихъ, по нашему мнѣнію, неправильно, нѣсколько иначе. Элликоттъ подразумѣваетъ послѣ *ἀπαγόμενοι* вспом. глаголъ *ἦτε* вмѣстѣ съ Мейеромъ, Эвансомъ и Гейнрици. По словамъ Мейера, у грековъ часто *ὅτι* ставится безъ глагола, такъ что его слѣдуетъ подразумѣвать изъ контекста. Этимъ, конечно, можно объяснить опущеніе *ἦτε* и у апостола Павла. Въ такомъ случаѣ слова апостола можно было бы перевести такъ: знаете, что когда вы были язычниками, вы были отводимы къ безгласнымъ идоламъ,—такъ, какъ бы вели васъ. Переводъ этотъ нѣсколько искусственъ.

Слѣдующая трудность заключается въ отысканіи связи въ рѣчи апостола. Почему онъ, заговоривъ о „духовномъ“, тотчасъ переходитъ къ рѣчи о томъ, что коринѳяне ходили къ безгласнымъ идоламъ? И далѣе, въ чемъ заключается связь 2 стиха съ рѣчью апостола въ 3 стихѣ объ анаѳемѣ на Іисуса? Лучшее и наиболѣе вѣроятное рѣшеніе этихъ вопросовъ заключается въ слѣдующемъ. Заговоривъ о духовномъ, апостолъ, чтобы рельефнѣе выставить его, тотчасъ же противополагаетъ его душевному, языческому. Другими словами, заговоривъ о христіанскомъ состояніи коринѳянъ, при которомъ одномъ преподаются людямъ разные дары Св. Духа, а сами люди, въ противоположномъ душевнымъ, становятся духовными, апостолъ, чтобы нагляднѣе довести до сознанія коринѳянъ мысль о томъ, какими благами они начали пользоваться, напоминаетъ имъ о противоположномъ состояніи грѣха и невѣдѣнія, когда они были язычниками, и, какъ бы побуждаемые какою-то невѣдомою и неодолимою силою, даже противъ воли, ходили къ безгласнымъ идоламъ [3]). Но теперь, говоритъ апостолъ, съ принятіемъ христіанскаго ученія, все измѣнилось. Коринѳяне не служатъ болѣе идоламъ, а исповѣдуютъ Христа. Они не хулятъ теперь этого святѣйшаго имени, а въ почитаніи его находятъ для себя похвалу. Это могущественное преобразованіе слѣдуетъ отнести къ дѣятельности Св. Духа, даръ котораго—христіанское состояніе [4]). Нѣкоторые, впрочемъ, думаютъ, что во 2 и 3 ст. апостолъ обозначаетъ не одно, а два состоянія, въ которыхъ находились люди,—языческое и іудейское. Въ первомъ люди ходили къ идоламъ, во второмъ—хулили имя Господне. Затѣмъ онъ означаетъ третье состояніе—христіанское. Можно думать, что апостолъ все это имѣлъ дѣйствительно въ виду при написаніи 2 и 3 стиха. Но, конечно, ему хорошо было извѣстно, что язычники такъ же, какъ и іудеи, хулили имя Іисуса Христа.

---

[1]) Ср Godet, II, 190.

[2]) Другія цитаты изъ Платон., Горгіасъ, стр. 481; Isocr. Paneg § 64; Xen. Memor. IV. II 30,—у Эдвардса, стр. 305.

[3]) *Ἀπάγειν* у классиковъ-irreleiten-вводить въ заблужденіе (Kling въ Langes Bibelwerk, стр 189).

[4]) См. Englman, стр. 38, 39. Также Стэнли, стр. 212.

Наконецъ, третья трудность заключается въ отысканіи исторической подкладки для рѣчи апостола. Что онъ говоритъ дѣйствительно объ историческихъ, или, лучше, бытовыхъ, фактахъ, на это указываетъ слово „знаете“, которое могло быть употреблено вмѣсто „вспоминаете“, „помните“, какъ въ Ефес. 2, 11, и имѣетъ одинаковый съ этимъ стихомъ смыслъ въ разсматриваемомъ случаѣ. Въ Коринѳѣ находились лица, хорошо знавшія или помнившія свое состояніе въ язычествѣ. Замѣтимъ, что въ посланіи къ Коринѳянамъ апостолъ обращается исключительно къ христіанамъ изъ язычниковъ. Это не потому, чтобы въ Коринѳѣ не было христіанъ изъ іудеевъ [1]), но потому, что язычники составляли тамъ преобладающій элементъ и всю коринѳскую общину можно было безъ всякихъ ограниченій разсматривать, какъ составленную изъ обращенныхъ въ христіанство язычниковъ [2]). Когда коринѳскіе христіане были язычниками, то ходили къ безгласнымъ идоламъ — для поклоненія и другихъ цѣлей; собственное или сознательное расположеніе къ нимъ коринѳянъ соединялось съ непроизвольнымъ къ нимъ влеченіемъ, которое, въ противоположность состоянію, означенному въ 3 ст., можно было приписывать силамъ, враждебнымъ Христу и евангелію. Люди, которые и сами страшились, и влеклись непроизвольно къ этимъ безгласнымъ (правильнѣе: беззвучнымъ) идоламъ, съ хулою произносили имя Іисуса Христа. Къ числу ихъ принадлежали и іудеи, если они враждебно относились къ христіанству Въ одномъ изъ древнихъ памятниковъ еврейской письменности сохранилось извѣстіе, что Іосуа, сынъ Перахіи, произнесъ анаѳему на Іисуса [3]) Но преимущественно хулили Христа язычники, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ Плиній младшій въ своемъ знаменитомъ письмѣ къ императору Траяну. Апостолъ, какъ нужно думать, имѣлъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ въ виду подобные факты, которые были свойственны и коринѳянамъ въ ихъ языческомъ состояніи. По мнѣнію нѣкоторыхъ экзегетовъ, подобныя хуленія продолжались и въ то время, когда коринѳяне сдѣлались христіанами, такъ что апостолъ имѣетъ въ виду не только, такъ-сказать, внѣшніе, но и внутренніе, ближайшіе факты изъ жизни самой коринѳской общины, о чемъ дѣйствительно и можно заключать изъ его рѣчи. Факты, обозначенные апостоломъ, изъ внутренней жизни коринѳской общины, не отличаются ясностью и опредѣленностью. На нихъ дѣлается только косвенный намекъ. Никто, если говоритъ въ Духѣ Божіемъ, не произноситъ анаѳемы на Іисуса Стало-быть, въ средѣ коринѳянъ были люди, которые произносили эту анаѳему. Но какъ и почему это было, остается въ сущности совершенно неизвѣстнымъ. Разумѣется, нельзя и думать, чтобы кто-нибудь могъ произносить „анаѳему на Іисуса“ подъ вліяніемъ Духа Святаго, о чемъ ясно говоритъ и самъ апостолъ. По нашему мнѣнію, невозможно даже и рѣшить, указываетъ ли апостолъ на случаи, бывшіе именно въ Коринѳѣ, или только приводитъ какіе-либо внѣшніе факты для освѣщенія жизни коринѳской общины.

Почему апостолъ называетъ идоловъ „безгласными“ или „беззвучными“? У классическихъ писателей встрѣчаемъ слово „идолы“, но съ другими прилагательными. Такъ, у Плутарха встрѣчаемъ выраженіе: „идолы нѣмые, слѣпые и бездушные“ [4]) Эдвардсъ сравниваетъ выраженія: „беззвучные“ и „нѣмые“ и говоритъ, что первое болѣе рѣзко, чѣмъ второе, потому что „нѣмые“ могутъ все-таки издавать хоть какіе-нибудь звуки; идолы же „беззвучные“ совсѣмъ этимъ свойствомъ не обладаютъ, суть „мертвые боги“. Такое замѣчаніе едва ли, однако, вѣрно, потому что у грековъ слово ἄφωνα иногда не означало пред-

---

[1]) См. Дѣян. 18, 2.

[2]) См., напр., объ этомъ у Weizsäcker'a, Das apost Zeitalter, стр. 257. Апостолъ Павелъ употребляетъ ἔθνη объ язычникахъ. Тамъ же, стр. 408 и слѣд., также въ словаряхъ Гримма и Кремера, подъ словомъ ἔθνος.

[3]) Lightfoot, Opera, II, 915 (цит изъ Вавил. Сангедр. fol. 102, 2). См. также Евсев., Церк. Ист., Migne XX, 324.

[4]) De def. Orac. 420, B.

метовъ совершенно беззвучныхъ. По Аристотелю, есть буквы, которыя „безъ добавленія обладаютъ слышимымъ звукомъ, напримѣръ альфа и омега; полугласныя съ добавленіемъ имѣютъ слышимый звукъ, напримѣръ сигма и ро; безгласныя же (*ἄφωνα*) и съ добавленіемъ сами по себѣ не имѣютъ никакого звука, но съ имѣющими какой-нибудь звукъ онѣ бываютъ слышны, напримѣръ тафъ и дельта“ [1]) „Иногда“, говоритъ Плутархъ, „присутствуютъ (на попойкахъ) какіе нибудь идіоты, вращаясь среди образованныхъ подобно безгласнымъ литерамъ (*ἄφωνα γράμματα*) среди гласныхъ, но издаютъ все таки какой-нибудь звукъ, не совсѣмъ нечленораздѣльный и лишенный смысла. Если же множество такихъ людей сойдется вмѣстѣ, то они издаютъ какой-нибудь звукъ, больше свойственный какой-нибудь птицѣ или веревкѣ или дубинѣ, чѣмъ философу“ [2]). Что хотѣлъ сказать апостолъ, употребляя объ идолахъ слово „безгласные“, также не понятно. Употребленное имъ слово „отводимые“ объ язычникахъ хотя и имѣетъ значеніе „вводимые въ заблужденіе“, но указываетъ также и на обстоятельство, что идолы не находились въ мѣстѣ постояннаго пребыванія лицъ, къ нимъ ходившихъ. Можетъ-быть, здѣсь ссылка на поломничества язычниковъ къ различнымъ оракуламъ или святынямъ, какихъ было въ то время въ Греціи множество. Эти идолы относились къ своимъ поклонникамъ съ полнымъ безмолвіемъ, что и было дѣйствительно. Теперь вѣрующіе слышатъ разные звуки. Но они все еще пребываютъ въ язычествѣ или полуязычествѣ, потому что среди нихъ хотя и есть звуки, но послѣдніе крайне нелѣпы: тутъ произносится „анаѳема на Іисуса“. Такова, можетъ быть, связь въ рѣчи апостола. *Ἂν ἤγεσθε* прош. несоверш. отъ *ἄγω* съ *ἄν* означаетъ случайное повтореніе дѣйствія. Такое сочетаніе рѣдко въ Новомъ Завѣтѣ, но часто встрѣчается у классиковъ [3]). Чтеніе *ἀνήγεσθε* должно быть отвергнуто; хотя оно и возможно, но не вѣроятно [4]) Оно должно быть отвергнуто и вслѣдствіе неестественности метафоры, какая при этомъ получается: „такъ, какъ бы вели васъ къ алтарю, подобно жертвеннымъ животнымъ“. Ср. Дѣян. 7, 41. Мысль о восхожденіи, которая выражалась бы, если бы стояло *ἀνήγεσθε*, не соотвѣтствуетъ контексту. Не вѣрно и мнѣніе, по которому апостолъ хотѣлъ, будто бы, выразить мысль, что хожденіе коринѳянъ къ безгласнымъ идоламъ было безпорядочнымъ; и что частица *ἄν*, будучи поставлена предъ *ἤγεσθε* отдѣльно, придаетъ всему дѣлу характеръ случайности, показываетъ, что идольское вдохновеніе было измѣнчиво и совершилось по капризу; что демоны вели язычника то въ храмъ Юпитера, то Марса и Венеры, чтобы удовлетворить какой-нибудь страсти [5]). Апостолъ объ этомъ не говоритъ. Частица *ἄν* просто указываетъ на возможное, предполагаемое дѣйствіе. Смыслъ выраженія будетъ вполнѣ понятенъ, если добавимъ слово „теперь“: „вы знаете, что когда вы были язычниками, — какъ бы и теперь васъ водили къ безгласнымъ идоламъ“. Грамматически неправильная рѣчь объясняется, между прочимъ, и тѣмъ, что апостолъ хотѣлъ смягчить свои выраженія.—„Поэтому“ или „потому“ поставляетъ ст. 3 въ связь съ 2. Это слово, употребляясь для обозначенія близкой связи, служитъ также введеніемъ къ торжественному разъясненію апостола, которое слѣдуетъ дальше. Находясь въ язычествѣ, коринѳяне знали только о хожденіи къ идоламъ и не имѣли надлежащихъ понятій о духовномъ Поэтому апостолъ желаетъ научить ихъ. Элликоттъ утверждаетъ, что лучшее толкованіе этого мѣста принадлежитъ Ѳеодору Мопсуетскому: „желаю, чтобы вы знали о духовныхъ дарованіяхъ, и я хочу сказать вамъ кое-что и о нихъ“ [6]). Если бы, замѣчаетъ Элликоттъ, Ѳеодоръ прибавилъ: „вамъ, которые не знаете, что такое

---

[1]) Poet. XX, 3.
[2]) Symp. 613, E.
[3]) Эдвардсъ
[4]) Элликоттъ
[5]) Годэ.
[6]) Migne, LXVI, 889.

они по существу", то вполнѣ объяснилъ бы все дѣло. Для коринѳянъ предметъ, о которомъ намѣренъ былъ говорить апостолъ, былъ или совсѣмъ не извѣстенъ, или не достаточно извѣстенъ. Они мало знали о духовныхъ дарованіяхъ по своему собственному опыту, потому что эти дарованія проявлялись у нихъ только въ ограниченныхъ размѣрахъ, сравнительно съ другими церквами. Апостолъ говоритъ какъ бы такъ: у васъ дѣлается то-то и то-то, и вы думаете что все, что дѣлается у васъ, совершенно достаточно и правильно Но въ другихъ церквахъ, во всей христіанской Церкви,—иначе. Опытомъ другихъ церквей, всей христіанской Церкви, онъ освѣщаетъ опытъ коринѳскихъ христіанъ. Съ вышеприведеннымъ замѣчаніемъ Элликотта можно поэтому согласиться, если только понимать выраженіе о „духовномъ" въ общемъ значеніи, а не въ смыслѣ только духовныхъ дарованій Хорошее толкованіе разсматриваемаго мѣста принадлежитъ также Годэ. „когда вы были язычниками, то не имѣли никакого опыта, похожаго на тотъ, который имѣете теперь въ Церкви. Безгласные идолы, къ которымъ вы ходили, не сообщали вамъ такихъ же силъ, какія сообщаются вамъ теперь Духомъ Святымъ. Поэтому такъ какъ вы новички въ этой области, то нуждаетесь въ руководствѣ, и это должно помѣшать вамъ превозноситься. Вотъ почему я хочу сообщить вамъ" и т. д. *Γνωγίζο* — сообщаю вамъ то, чего вы прежде не знали. „Въ Духѣ Божіемъ"— одушевляемый Духомъ Божіимъ. — *Λαλῶν λέγει:* говоря... произноситъ. Выраженіе еврейское, или, лучше, переводъ съ еврейскаго. Въ Ветхомъ Завѣтѣ часто, напр.: „и говорилъ Господь и сказалъ". У греческихъ классиковъ *λαλέω* хотя и встрѣчается, но сравнительно рѣдко, а въ сочетаніи съ *λέγω*, повидимому, вовсе не встрѣчается. Глаголъ *λαλέω* подразумѣваетъ говореніе безотносительно къ содержанію рѣчи. Онъ часто употребляется въ Священномъ Писаніи о Богѣ, ангелахъ, людяхъ и даже животныхъ и встрѣчается во всѣхъ безъ исключенія книгахъ Новаго Завѣта. Подробныя объясненія этого глагола будутъ даны въ связи съ формулой *γλώσσαις λαλεῖν*. *Λέγω* поставляется обыкновенно въ связь съ осмысленной рѣчью и доказательствами. — „Анаѳема Іисусъ" и „Господь Іисусъ" были тогда, вѣроятно, хорошо знакомыми формами рѣчи [1]). Нужно отличать *ἀνάθεμα* отъ *ἀνάθημα: ἀνάθημα ἀττικῶς* (по-аттически), *ἀνάθεμα ἑλληνικῶς* (по эллински) [2]). У апостола Павла встрѣчается только *ἀνάθεμα*, и притомъ всегда въ смыслѣ „проклятаго". Слово это происходитъ отъ *ἀνατίθημι*, кладу что-нибудь вверхъ, предлагаю что-нибудь кому-либо, напоминаю о чемъ-нибудь. Въ спеціальномъ смыслѣ — посвящаю. Въ Лев. 27, 28. 29 содержится заповѣдь, по которой „все заклятое, что подъ заклятіемъ отдаетъ человѣкъ (LXX: *πᾶν δὲ ἀνάθεμα ὃ ἂν ἀναθῇ ἄνθρωπος*) Господу изъ своей собственности, — человѣка-ли, скотину ли, поле-ли своего владѣнія, — не продается и не выкупается: все заклятое есть великая святыня Господня (LXX: *πᾶν ἀνάθεμα ἅγιον ἁγίων ἔσται τῷ κυρίῳ*); все заклятое, что заклято отъ людей, не выкупается: оно должно быть предано смерти". При этомъ нужно замѣтить, что понятіе о нечистомъ, хотя и соединялось съ словомъ „анаѳема", однако не всегда [3]). Но понятіе объ уничтоженіи, истребленіи — почти всегда;

---

[1]) Стэнли.

[2]) См. у Гримма, Кремера и др.

[3]) Эдвардсъ проводитъ слѣдующее различіе между *ἀνάθημα* и *ἀνάθεμα*: LXX, кажется, употребляютъ *ἀνάθημα* о чистомъ, посвященномъ или приготовленномъ въ жертву Господу. Ср Іудиѳь, 16, 19, гдѣ оружіе Олоферна, посвященное Богу, названо *ἀνάθημα;* 2 Макк. 9, 16; Лук. 21, 5 (*ἀνάθημα* есть правильное чтеніе). *Ἀνάθεμα* же есть нечистая вещь, которую человѣкъ посвящаетъ Господу, но не можетъ ни принести ее (какъ нечистую) въ жертву, ни выкупить, но долженъ предать смерти (ср. Лев. 27, 28. 29). Мѣсто изъ книги Левитъ, на которое ссылается Эдвардсъ (приведено нами выше), однако совсѣмъ не доказываетъ, что подъ *ἀνάθεμα* разумѣется именно нечистое. Кремеръ читаетъ даже въ означенномъ мѣстѣ *ἀνάθημα* (WörterB., стр. 939), хотя и говоритъ, что эта форма не имѣетъ для себя прочныхъ основаній и много

исключались, можетъ-быть, только случаи, когда заклятое, какъ посвященное Богу, предоставлялось въ пользованіе священникамъ (напр. Лев. 27, 21, Іезек. 44, 29). Отсюда дѣлается яснымъ смыслъ словъ апостола: никто не произнесетъ анаѳемы на Іисуса, т.-е. никто не скажетъ, что имя Его должно изгладиться, исчезнуть съ лица земли. Въ переносномъ же смыслѣ анаѳемствованіе Іисуса, именно какъ Лица историческаго, бывшее обычнымъ у іудеевъ и язычниковъ, означаетъ непочтительное отношеніе къ Іисусу Христу, которое позволяли себѣ невѣрующіе. Оно служило признакомъ, по которому можно было отличать невѣрующихъ отъ вѣрующихъ, ложныхъ пророковъ отъ истинныхъ. Въ такомъ смыслѣ толкуетъ это мѣсто Златоустъ. „Когда увидишь,—говоритъ онъ, — кого нибудь не произносящаго имя Его, или даже проклинающаго, — то такой человѣкъ ложный пророкъ“ [1]). Апостолъ формулируетъ здѣсь отрицательный критерій, по которому можно узнавать людей, одушевленныхъ и неодушевленныхъ Духомъ Божіимъ. Если кто унижаетъ Іисуса Христа, считаетъ Его обманщикомъ, или человѣкомъ, достойнымъ божескаго проклятія, если чьи-нибудь слова клонятся къ порицанію Его личности и святости, то коринѳяне, говоритъ апостолъ, могутъ быть увѣрены, что люди, высказывающіе такія рѣчи, не одушевлены Духомъ Божіимъ [2]). Напротивъ, кто исповѣдуетъ Его Господомъ, тотъ можетъ дѣлать такъ не иначе, какъ подъ вліяніемъ Духа Святаго. Церковные писатели (Ѳеодоритъ, Ѳеодоръ) видятъ въ словахъ апостола изображеніе полнаго взаимнаго согласія второго и третьяго Лицъ Св. Троицы. Сынъ Божій учитъ тому же, чему и Духъ Святый. Господь училъ въ евангеліяхъ о достоинствѣ Св. Духа; такъ и Духъ Святый возвѣстилъ о владычествѣ Іисуса Христа [3]).

2.

Источникъ духовныхъ дарованій.

4. *Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα.* 5. *καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος.* 6. *καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.*

Существуютъ же различія дарованій—но одинъ и тотъ же Духъ; и существуютъ различія служеній—а одинъ и тотъ же Господь; и существуютъ различія дѣйствій—а одинъ и тотъ же Богъ, производящій все во всѣхъ.

Разночтеній почти нѣтъ, или они весьма незначительны. Текстъ принятъ безъ измѣненій Тишендорфомъ, Альфордомъ, Вейссомъ, Стэнли и Элликоттомъ.

При толкованіи настоящихъ стиховъ, прежде всего отмѣтимъ интересное толкованіе Бенгеля, который поставляетъ въ отдѣльности стихи 4, 5 и 6 въ связь съ 7—11, 12—27 и 28—30 двѣнадцатой главы. Въ ст. 4 говорится о Духѣ Святомъ; въ ст. 7 — 11 содержится перечисленіе даровъ Св. Духа. Въ ст. 5 упоминается о Господѣ, т.-е. объ Іисусѣ Христѣ, а въ 12 — 27 содержится ученіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. Въ ст. 6 говорится о Богѣ, который производитъ все во всѣхъ, а въ ст. 28—30 сообщается о томъ, кого Богъ поставилъ на служеніе въ Своей Церкви. Такимъ образомъ, содержаніе стиховъ 7—11, 12—27 и 28—30 можно, по Бенгелю, разсматривать, какъ частнѣйшее раскрытіе ст. 4, 5 и 6.

Но такое толкованіе, повидимому, не вполнѣ согласно съ дѣйствительностью. Прежде всего не вѣрно мнѣніе, что ст. 4 соотвѣтствуетъ только 7—11,

---

разъ понималась превратно. Впрочемъ, мнѣнія, одинаковаго съ Эдвардсомъ, держится Годэ (II, 195) Шульце и Грау въ Энциклопедіи Цёкклера называютъ словомъ *ἀναθήματα* свящ. пожертвованія язычниковъ на храмъ (1, 2, стр. 156)

[1]) Migne, LXI, 242.

[2]) Godet, II, 195 и слѣд.

[3]) Cramer, Catenae, т. V, стр 226 Ср. Migne, LXXVII, 321.

потому что въ ст. 28 перечислено нѣсколько харисмъ, о коихъ упоминается въ 7—11, напр. пророчество (пророки — ст. 28), языкоговореніе (ст. 10 и 28), дѣйствія силъ (силы — 28) и дары исцѣленій (ст. 9 и 28). Далѣе, ст. 5 можетъ, конечно, соотвѣтствовать ст. 12 — 27, гдѣ говорится о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ; но въ ст. 28 говорится, что Богъ поставилъ нѣкоторыхъ лицъ „въ Церкви"—выраженіе, подлинность котораго не подлежитъ сомнѣнію. Кромѣ несоотвѣтствія дѣйствительности, сопоставленіе Бенгеля представляется еще нѣсколько искусственнымъ и стремится внести эту искусственность въ самую рѣчь апостола Но, какъ сказано выше, лучше всего и надежнѣе и здѣсь и въ другихъ случаяхъ полагаться на самого же апостола. Только тогда можно будетъ видѣть, что рѣчь его, будучи свободна отъ искусственныхъ построеній и прямолинейныхъ путей, сохраняетъ, однако, полную естественную свѣжесть и красоту тѣнистаго и дремучаго лѣса, въ которомъ не замѣтно почти никакихъ слѣдовъ искусственной человѣческой культуры.

Связь разсматриваемаго отдѣла съ предыдущимъ, который мы назвали приступомъ,—слѣдующая. Состояніе христіанское, или, что одно и то же, состояніе въ христіанствѣ, есть даръ Св. Духа. Отличительнымъ признакомъ христіанина служитъ то, что онъ открыто исповѣдуетъ Іисуса Христа Господомъ. Никто не можетъ называть такъ Іисуса Христа, если не будетъ находиться подъ особеннымъ вліяніемъ Св. Духа. Но состояніе христіанское и исповѣданіе Христа Господомъ не суть только единственные дары Св. Духа. Эти дары различны, хотя Духъ Св. одинъ и тотъ же. Такимъ образомъ, въ ст. 4 содержится переходъ отъ рѣчи вообще о духовномъ состояніи христіанина къ рѣчи объ отдѣльныхъ дарахъ духовныхъ. При этомъ намъ нужно имѣть еще въ виду и реальную сторону дѣла. Разсужденія апостола ведутся по поводу вопросовъ, предложенныхъ коринѳянами въ ихъ письмѣ. Можно предполагать, что подъ людьми, находившимися подъ вліяніемъ Духа Божія, они разумѣли только пророковъ и глоссолалистовъ. Апостолъ, показавъ въ 1 — 3 ст., какіе пророки и глоссолалисты должны считаться истинными „духовными", или пневматиками, говоритъ, что дѣятельность Св. Духа не исчерпывается только пророчествомъ и глоссолаліей, но что есть и другіе различные дары одного и того же Св. Духа. Здѣсь, слѣдовательно, опять общецерковный опытъ, освѣщающій опытъ коринѳянъ; намекъ на неособенное изобиліе у нихъ духовныхъ дарованій, хотя они и не имѣли недостатка. Въ коринѳской Церкви не было апостоловъ; не извѣстно, были ли пастыри, учители и евангелисты; а упоминаній объ епископахъ, пресвитерахъ и діаконахъ нѣтъ никакого и слѣда, за исключеніемъ развѣ 1 Кор. 16, 15 и слѣд. Апостолъ разсуждаетъ не о тѣхъ дарахъ, какіе были у коринѳянъ, а, такъ-сказать, объ общецерковныхъ.

Въ ближайшую связь съ „дарованіями" 4 стиха апостолъ поставляетъ „служенія" слѣдующаго ст. и „дѣйствія" ст. 6-го. На это указываетъ поставленное въ началѣ 5-го и 6-го стиха „и", вмѣсто „же", потому что никакого противоположенія здѣсь нѣтъ [1]). Можно думать, что, заговоривъ о различіи даровъ, апостолъ началъ говорить о различіи служеній и дѣйствій по простой ассоціаціи представленій, поставляя, однако, „дарованія", „служенія" и „дѣйствія" во взаимную связь съ реальной точки зрѣнія, т.-е. разныя „дарованія", какъ это и бываетъ въ дѣйствительности, выражаются въ различныхъ „служеніяхъ" и „дѣйствіяхъ" [2]). Подъ словомъ „служенія" разумѣются различныя церковныя служенія; они поставляются апостоломъ въ ближайшее отношеніе къ Іисусу Христу, какъ основавшему Церковь и искупившему ее Своею кровію. Подробнѣе о нихъ говорится въ 28 и 29 стихахъ, а также въ Рим. 12, 4 и слѣд., Еф. 4, 11 и слѣд. Подъ словами „тотъ же Господь" нужно разумѣть Іисуса Христа. Далѣе, въ 6 ст. апостолъ относитъ къ дѣятельности

[1]) Элликонтъ.
[2]) Ср. 1 Петр. 4, 11.

Бога Отца сообщеніе людямъ „дѣйствій", или чудесныхъ дѣйствій. Но Богу Отцу принадлежитъ не одно только это сообщеніе; Онъ производитъ и „все" во всѣхъ: все существующее, видимое, слышимое, осязаемое и проч. въ этомъ мірѣ Годэ разумѣетъ подъ „всѣмъ" дары всякаго рода, дѣйствія всякаго вида, а также и благодѣтельныя ихъ слѣдствія, безконечно разнообразныя. Корнелій Ляпидъ—чудеса, напр. изгнаніе демоновъ, исцѣленіе больныхъ, воскрешеніе мертвыхъ Другіе толкователи — произведеніе или проявленіе могущества, добродѣтельную жизнь.

Въ ст. 4 — 6 церковные писатели справедливо находятъ ученіе о Св. Троицѣ. Хотя „дарованія" поставлены въ ближайшее отношеніе къ третьему лицу Св Троицы, „служенія"—ко второму, а „дѣйствія"—къ первому, однако строго ограничивать дѣятельность Св. Духа преподаніемъ только „дарованій", Сына—установленіемъ въ Церкви „служеній", а Бога Отца—сообщеніемъ чудесныхъ „дѣйствій" не правильно потому, что это ясно противорѣчило бы и словамъ апостола, что Богъ производитъ все во всѣхъ. Далѣе, только-что указанное мнѣніе раздѣляетъ дѣятельность Св. Духа, Бога Сына и Бога Отца. Слѣдуетъ думать, поэтому, что апостолъ обозначаетъ здѣсь только „принципіально" различныя проявленія дѣятельности трехъ Лицъ; но принципы, указанные имъ, въ дѣйствительности составляютъ одно. Другими словами, три Лица Св. Троицы есть одно Божество, и ихъ дѣятельность въ сущности не раздѣльна Такъ, многочисленныя и разнообразныя харисмы, по словамъ Θеодорита, имѣютъ одинъ общій источникъ. Яснѣе выражаетъ эту мысль Фотій: „харисмы раздѣляются Св. Духомъ; и то же, по словамъ апостола, дѣлаютъ Господь и Богъ. Что совершаетъ Духъ, то совершаетъ и Господь Своимъ господствомъ (*κυριότητι*) и Богъ Своимъ божествомъ. При подобной дѣятельности Духа присутствуютъ и господство Сына и божество Отца" [1]). „Все, что совершаетъ Отецъ и Сынъ, то совершаетъ и Духъ Святый" [2]). Поэтому „дарованія", „служенія" и „дѣйствія" можно считать проявленіемъ одной и той же благодати, свойственной Богу. „Даръ" или харисма при этомъ можетъ считаться условіемъ, принципомъ „служенія", слѣдствіе же „служенія" есть „дѣйствіе".

Διαιρέσεις отъ *διαιρέω*, раздѣляю, распредѣляю, означаетъ дѣленіе, распредѣленіе и потомъ различеніе, различіе (нѣм. Unterscheidung, Unterschied). Оно соотвѣтствуетъ также *μερισμός* и въ смыслѣ „раздѣленія", распредѣленія Евр 2, 4, и въ смыслѣ раздѣленія" или различія Евр. 4, 12, и можетъ быть принимаемо въ томъ или другомъ значеніи. Гриммъ: „различіе, возникшее изъ распредѣленія разныхъ предметовъ разнымъ лицамъ". Въ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта, кромѣ посланій ап. Павла, слово *διαίρεσις* не встрѣчается. Весьма замѣчательно обстоятельство, на которое совсѣмъ не обращаютъ вниманія ни комментаторы посланій къ Коринѳянамъ, ни составители словарей къ Новому Завѣту. Слово *διαίρεσις* есть спеціальный музыкальный терминъ и въ качествѣ такового употребляется часто у греческихъ музыкальныхъ теоретиковъ, напр. Плутарха и Аристоксена [3]). Нами уже указаны нѣкоторыя изъ подобныхъ музыкально-гимнологическихъ совпаденій. Теперь мы встрѣчаемся еще съ однимъ подобнымъ же совпаденіемъ. И какъ бы шатки ни были заключенія, которыя мы могли бы отсюда сдѣлать, фактъ остается фактомъ. Въ § 39 первой книги „Гармоники" Аристоксена [4]) указано, между прочимъ, различіе (*διαίρεσις*) интерваловъ по роду (*κατὰ γένος*), т.-е. по роду тоновъ или звуковъ (*γένη φωνῶν* — у ап. Павла; нѣм.

---

[1]) Cramer, Catenae, V, 229.

[2]) Тамъ же, стр. 230.

[3]) См. Плутархъ, De musica, гл 32, 34, 39 и проч. Aristoxenus, изданіе Merusi, 1616, кн. I, стр. 5, 17 и проч. passim Новое изданіе Аристоксена принадлежитъ Вестфалю; см. книга I, § 39, 41 и проч

[4]) См. Вестфаль, т II, стр. 16.

Klanggeschlecht или Tongeschlecht), „потому что каждый интервалъ есть или діатоническій, или хроматическій, или энгармоническій“ [1]). Значеніе такого рода совпаденій будетъ объяснено подробнѣе ниже.

ГЛАВА III.

Спеціальное ученіе св. ап. Павла о духовныхъ дарованіяхъ.

(*Продолженіе*).

3.

Перечисленіе даровъ Св. Духа (7—11).

7. Ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. 8. ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, 9. ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἑνὶ πνεύματι, 10. ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλῳ προφητεία, ἄλλῳ διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν· 11. πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.

Каждому же дается явленіе Духа на пользу. Ибо одному дается чрезъ Духа слово мудрости, иному же слово знанія тѣмъ же Духомъ, другому вѣра въ томъ же Духѣ, иному же дарованія исцѣленій въ одномъ Духѣ, иному же дѣйствія силъ, иному пророчество, иному различенія духовъ, другому роды языковъ, иному же толкованіе языковъ. Все же это производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя по-Своему каждому, какъ хочетъ.

Въ ст. 7 „же“ опускаютъ только немногіе и незначительные кодексы Въ 8 и 9 въ K послѣ „иному“, вмѣсто „же слово знанія“ и т. д., прямо „дарованія исцѣленій“, а остальное выпущено. Въ 9 стихѣ послѣ „другому“ прямо слѣдуетъ „вѣра“ въ BEFG, вульгатѣ и нѣсколькихъ минускульныхъ; эльзевирское изданіе и AKLP принимаютъ „же“. Тишендорфъ, Элликоттъ и Вейссъ его опускаютъ, Стэнли съ Лахманномъ помѣщаютъ въ скобкахъ. Слово „дарованія“ въ нѣкоторыхъ латинскихъ кодексахъ и у нѣкоторыхъ церковныхъ писателей передается то словомъ gratiae, то dona. „Въ одномъ“ читается въ AB и др., но „въ томъ же“ (ἐν τῷ αὐτῷ) въ text. rec. съ Син. DEFGKLP и мн. др. Чтеніе „въ одномъ“ принято Тишендорфомъ, Вейссомъ, Стэнли и Элликоттомъ; послѣдній принимаетъ его „на основаніи хорошихъ внѣшнихъ свидѣтельствъ, хотя и не значительныхъ по числу, но подтверждающихся очень ясно на основаніи внутреннихъ соображеній“. Въ ст. 10 „же“ первое опускаютъ FG, вульг. и др. Вмѣсто „дѣйствія“, въ DEFG поставлено „сила“ (ἐνέργεια). „Силъ“ въ нихъ же замѣняется родъ единств. „силы“. „Иному же пророчество“, какъ сказано выше, основывается на Син ACKLP и др.; Лахманнъ съ BDEFG, вульг и др. опускаютъ „же“. То же и относительно „же“ предъ словомъ „различенія“. „Различеніе“—въ Син. CFGP и минуск.; „различенія“ въ text. rec. съ AB, Лахманномъ и др. Ст. 11: „все же это“—такъ въ Син. ABCKLP; но въ DEFG—„это же все“.

Вопросъ о томъ, къ предыдущей или послѣдующей рѣчи относится ст. 7, рѣшить довольно затруднительно. Если къ предыдущей, то подъ „явленіемъ

[1]) См. тамъ же, т. I, стр. 235 и прим

Духа" 7 ст. нужно разумѣть перечисленныя въ 4—6 „дарованія", „служенія" и „дѣйствія" Но гораздо вѣроятнѣе относить выраженіе къ послѣдующему перечисленію. Объ этомъ можно заключать изъ употребленнаго апостоломъ родового „каждому", имѣющаго очевидное ближайшее отношеніе къ дальнѣйшимъ видовымъ „одному , „другому", „иному"; и далѣе изъ словъ: „на пользу", которыя, очевидно, болѣе относятся къ „слову мудрости", „слову знанія" и проч., чѣмъ къ предыдущимъ общимъ „дарованія", „служенія" и „дѣйствія". Нужно еще сказать, что если относить 7 ст. къ предыдущей рѣчи, то дальнѣйшія слова апостола, въ ст. 8, не будутъ имѣть введенія, рѣчь его будетъ ex abrupto.

Въ 7—11 апостолъ подробно излагаетъ мысль 4 стиха. Дары Св. Духа различны. Но они не преподаются каждому отдѣльному лицу во всемъ своемъ многоразличіи и многообразіи. Каждый получаетъ только часть даровъ, и притомъ такихъ, которые могутъ служить для его собственной или общей пользы.

Подъ словомъ „каждому" ст. 7, по мнѣнію нѣкоторыхъ экзегетовъ [1]), нельзя разумѣть всякаго христіанина, а только каждое изъ лицъ, снабженныхъ сверхъестественными дарованіями Другіе [2]), напротивъ, держатся мнѣнія, что всякому христіанину дается какой-нибудь даръ, одному большій, а другому меньшій, и этотъ даръ можетъ и долженъ употребляться на пользу Церкви. Послѣднее мнѣніе предпочтительнѣе. Оно поставляетъ слово „каждому" въ ближайшую связь съ предыдущимъ „все во всѣхъ". Если Богъ производитъ все во всѣхъ, то нѣтъ никакихъ основаній думать, что апостолъ, послѣ такого утвержденія, имѣющаго всеобъемлющій характеръ, тотчасъ, и притомъ совсѣмъ не заявляя объ этомъ, долженъ былъ перейти къ ограниченію дѣятельности Божіей только средою нѣсколькихъ лицъ. И малые члены Церкви, по апостолу, какъ видно изъ послѣдующей его рѣчи, имѣютъ дары, хотя бы и казались незначительными и „слабѣйшими". Первое мнѣніе, кромѣ того, противорѣчитъ и значенію „каждый", которое ни въ какомъ случаѣ не подразумѣваетъ слова: избранный.— „Явленіе (или „проявленіе") Духа" означаетъ внѣшнее, видимое или вообще чувствуемое явленіе, причиною или источникомъ котораго бываетъ Духъ Святый, выражающееся, напр., въ рѣчи или дѣятельности и дѣйствіи того или другого лица. Въ разсматриваемомъ мѣстѣ слово „явленіе" имѣетъ страдательное значеніе—слово это употреблено не потому, что харисмами вызываются явленія Св. Духа, но потому, что въ харисмахъ проявляется Духъ [3]). Иначе сказать, Духъ производитъ чрезъ людей, обладающихъ харисмами, такія или иныя явленія, а не люди, обладающіе харисмами, побуждаютъ Св. Духа производить явленія. Слово „явленіе" и на нашемъ русскомъ языкѣ имѣетъ двойной смыслъ: явленіе, напр , лица (субъекта) и явленіе чего-либо (объекта), полученнаго отъ лица (субъекта). Апостолъ употребляетъ слово „явленіе" въ послѣднемъ смыслѣ. Т.-е. каждому человѣку дается не явленіе самого Св. Духа (gen. objecti), а явленіе того, что есть даръ Св. Духа (gen. subjecti), который есть виновникъ этого дара и направляетъ явленіе или проявленіе его къ извѣстной цѣли. Такъ, напр., обладаніе харисмой „слова знанія" не вызываетъ само и произвольно „явленій" Св. Духа въ рѣчи, но Духъ Святый являетъ свое присутствіе чрезъ людей, обладающихъ харисмой „слова знанія". Альфордъ и другіе противъ Мейера и согласно съ Де-Ветге: „не (какъ Мейеръ и другіе) средства явленія Духа, живущаго въ человѣкѣ (Духа—genit. objecti), но (какъ Де-Ветте) явленіе, чрезъ которое дѣйствуетъ Духъ (gen. subjecti); явленіе—общій терминъ, включающій харисмы, служенія и дѣйствія". Биспингъ: „родительный τοῦ πνεύματος не есть gen. object., такъ что тогда было бы: каждому дается являть во внѣ живущаго въ немъ Духа, но genit. subjecti и φανέρωσις τοῦ πνεύματος обозначаетъ то,

1) Энгльманъ, Фляттъ.
2) Beet, A Commentary on St. Paul's Epistles to the Cor., Лонд., 1895; Эдвардсъ.
3) Cremer, Wörterb, стр 977

чрезъ что является Духъ" [1]). Такъ же Годэ, Гейнрици и другіе, при чемъ обращается вниманіе на различіе выраженій въ 12, 7 и 2 Кор. 4, 2. Въ послѣднемъ—gen. objecti; но на основаніи этого нельзя заключать, что такой же родительный и въ 12, 7, „потому что понятія объ истинѣ и Духѣ весьма различны" (Годэ). *Φανέρωσις* встрѣчается только здѣсь и во 2 Кор. 4, 2. Различіе этого слова отъ *ἀποκάλυψις* въ томъ, что послѣднее есть откровеніе истины Духомъ Божіимъ христіанскому пророку, первое есть возвѣщеніе откровенія другимъ людямъ [2]). Можетъ-быть, въ такомъ именно смыслѣ принимаетъ слово „явленіе" Θеодоритъ, полагая его синонимич. съ словомъ „знаменія": апостоль „явленіемъ .. Духа называетъ знаменія". „На пользу"—какъ свою собственную (нравственную), такъ и общую—Церкви [3]) „На" имѣетъ здѣсь значеніе цѣли—ad utilitatem (для пользы), а не нормы—secundum utilitatem (соотвѣтственно пользѣ) [4]). Выраженіе *πρὸς τὸ συμφέρον*—обычно у греческихъ классиковъ. Напр. „каждая власть, конечно, издаетъ законы для своей пользы (*πρὸς τὸ αὐτῇ ξυμφέρον*)" [5]).

Въ ст 8 содержится частнѣйшее и ближайшее раскрытіе содержанія ст. 7 Каждому дается явленіе Духа на пользу. Именно: одному (соб. нѣкоторому) дается слово мудрости, другому слово знанія и проч Ходъ мыслей апостола, такимъ образомъ, понятенъ. Здѣсь прежде всего обращаютъ на себя вниманіе выраженія одному, другому, иному,—о чемъ была уже у насъ рѣчь впереди. По словамъ Бенгеля „иной" означаетъ виды, „другой"—роды. Но отсюда, какъ уже было показано, нельзя сдѣлать какихъ-либо заключеній о сущности самыхъ даровъ. Ссылки на 1 Кор. 15, 39—41 и Евр. 11, 35. 36 нисколько не оправдываютъ подобныхъ предположеній. Воззрѣніе Бенгеля было потомъ повторено Мейеромъ, съ которымъ согласенъ и Годэ, который полагаетъ, что апостолъ не безпорядочно употребилъ выраженія „иному", „другому", но съ извѣстною цѣлью, потому что „въ стилѣ Павла нѣтъ ничего произвольнаго. При томъ же всякому извѣстно, что „иной означаетъ индивидуальное различіе а другой—различіе по качеству" [6]). Другіе, однако, сомнѣваются, чтобы указанныя различія имѣли у апостола реальное значеніе и ихъ не принимаютъ, полагая, что въ словахъ апостола трудно отыскать какой-либо „психологическій или логическій порядокъ". Что апостолъ при своемъ перечисленіи даровъ воспользовался общеупотребительнымъ обозначеніемъ различія,— этого, по крайней мѣрѣ, нельзя доказать изъ его словоупотребленія „иной" и „другой". Однако, не трудно замѣтить, что апостолъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ не безъ намѣренія выражается въ общихъ выраженіяхъ. Онъ, конечно, зналъ въ Церкви многихъ лицъ, получившихъ разные дары, мудрость, знаніе, вѣру и проч., и могъ бы назвать этихъ лицъ по имени. Однако онъ такъ не дѣлаетъ. Онъ не суживаетъ никѣмъ и ничѣмъ своей рѣчи, не дѣлаетъ ее конкретной, а говоритъ вообще о Церкви,—Церкви всѣхъ вѣковъ, временъ и народовъ. Въ этой Церкви каждому даются такіе или иные дары и каждый и можетъ и долженъ употреблять ихъ или пользоваться ими.

Въ 8 и 9 стихахъ апостолъ употребляетъ выраженія: „чрезъ (*διά*) Духа", „тѣмъ же (*κατά*) Духомъ", „въ (*ἐν*) томъ же Духѣ", „въ (*ἐν*) одномъ Духѣ". Объяснить, почему употреблены эти различные предлоги, чрезвычайно трудно. *Διά, κατά, ἐν* — это сдѣлалось даже техническимъ выраженіемъ у комментаторовъ Трудность заключается не только въ объясненіи причины употребленія различныхъ предлоговъ, но и связи ихъ съ „словомъ мудрости", „словомъ знанія", „вѣры", „даровъ исцѣленій". Почему слово мудрости преподается „чрезъ"

---

[1]) Erklar. 1 Briefes an die Kor., Munster, 1863, стр 208.
[2]) Эдвардсъ.
[3]) Элликоттъ О *συμφέρον*, какъ причастіи съ членомъ въ значеніи существ., см. Blass, Grammatik, § 73, 3.
[4]) Englman, указ. соч., стр. 136. Ср. Blass, Gramm. § 34, 7.
[5]) Плат. Polit 338, E
[6]) Comment. стр 204.

Духа, а вѣра „въ" Духѣ? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Бенгель глухо замѣчаетъ „διά — чрезъ Затѣмъ κατά — по; ἐν — въ Каждый предлогъ ,смотря по удобству, употребляется здѣсь". Замѣчанія, можетъ-быть, и вѣрныя, но крайне неясныя. Этотъ лаконизмъ имѣетъ, впрочемъ, свое основаніе въ томъ, что указанныя выраженія съ трудомъ поддаются ближайшему анализу Вообще, какихъ-либо наглядныхъ представленій о дѣятельности Св. Духа, указанныхъ апостоломъ при помощи разныхъ предлоговъ въ 8—10 стихахъ, мы пріобрѣсти не можемъ Мнѣнія толкователей, которые стремятся яснѣе представить дѣло, могутъ считаться удовлетворительными только отчасти; на самомъ же дѣлѣ при ближайшемъ разсмотрѣніи такихъ мнѣній, они отличаются значительною темнотою. Напр., извѣстный строго-научной точностью своего изложенія англійскій комментаторъ посланій св. ап. Павла къ Кор., Битъ, такъ толкуетъ разсматриваемые стихи (и именно διά, κατά, ἐν) „чрезъ Св. Духа, согласно съ Св. Духомъ, во Св Духѣ: здѣсь наглядно представляются три вида отношеній даровъ къ Св Духу. Онъ есть проводникъ (channel), чрезъ который дары приходятъ, образецъ, съ которымъ они согласуются, и стихія, пребывая въ которой можно владѣть этими дарами и пользоваться". Не трудно видѣть, что въ этихъ словахъ проясняется очень немногое Можно ли согласиться съ мнѣніемъ, что Духъ Св. есть проводникъ, чрезъ который проходятъ дары, перечисляемые апостоломъ? Какимъ образомъ Духъ Святый можетъ быть „образцомъ"? Что значитъ, что Духъ Святый есть стихія или элементъ, находясь въ которомъ люди владѣютъ духовными дарами и обнаруживаютъ ихъ? Эдвардсъ представляетъ дѣло, повидимому, нѣсколько яснѣе и проще. Онъ такъ толкуетъ ,διά, κατά, ἐν". Всѣ харисмы преподаются чрезъ Св Духа, согласно волѣ Св. Духа и во Святомъ Духѣ. Т.-е. Богъ сообщаетъ Свои дары при помощи дѣятельности (agency) Св. Духа, соотвѣтственно мѣрѣ, въ какой преподается Самъ Духъ Святый (?!), и при помощи вселенія (indwelling) Его въ человѣка и внутренней дѣятельности Его (inworking) въ человѣческой душѣ. Единственно сомнительное мѣсто здѣсь, по Эдвардсу, κατά, которое можетъ означать или „согласно волѣ", „по волѣ", какъ въ Рим. 8, 27, или „по мѣрѣ", что, по мнѣнію того же ученаго, болѣе вѣроятно Но толкованіе „соотвѣтственно мѣрѣ" или „по мѣрѣ", во всякомъ случаѣ, не можетъ быть принято, потому что вноситъ нѣсколько матеріальныя представленія о дѣятельности Св. Духа. Поэтому, если и согласиться съ Эдвардсомъ, то остается одно, допустить, что „κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα" означаетъ: согласно волѣ (или по волѣ) того же Св. Духа. Ср. впрочемъ, Рим. 15, 5; 2 Кор. 11, 17. Можно наблюдать, что апостолъ, употребивъ три предлога съ выраженіемъ „одинъ и тотъ же" въ двухъ случаяхъ и въ одномъ — съ замѣной выраженія „тотъ же" числительнымъ „одинъ" (ἑνί), въ дальнѣйшихъ выраженіяхъ относительно „дѣйствій силъ", „пророчества" и слѣдующихъ даровъ перестаетъ употреблять тѣ же предлоги и не упоминаетъ предъ каждымъ даромъ, въ какомъ отношеніи онъ находится къ Св. Духу, присовокупляя къ сказанному въ концѣ общее выраженіе. „все же это производитъ одинъ и тотъ же Духъ". Очевидно, что, перечисливъ стороны дѣятельности Св. Духа чрезъ „διά, κατά, ἐν" и не желая, можетъ-быть, допускать въ дальнѣйшемъ тавтологіи, онъ, однако, не нашелъ другихъ подходящихъ предлоговъ, которые могли бы съ достаточною точностью выражать его мысли, хотя у него и были въ распоряженіи еще предлоги, которые онъ могъ бы употреблять послѣ „διά, κατά, ἐν", напр ἀπό и ἐκ. Если онъ не употребилъ этихъ послѣднихъ предлоговъ, то, значитъ, для обозначенія всѣхъ сторонъ дѣятельности Св. Духа, по его мнѣнію, предлоговъ „διά, κατά, ἐν" было достаточно. Отсюда можно, по крайней мѣрѣ, вывести, что употребленіе трехъ предлоговъ не было совершенно случайнымъ и не обусловливалось только какими-нибудь стилистическими соображеніями, хотя, повидимому, это и можно сказать объ ἑνί, которое употреблено для избѣжанія тавтологіи и во многихъ кодексахъ замѣняется прежнимъ „τῷ αὐτῷ". Далѣе, отдѣльные предлоги употреблены не безразлично, а

по отношенію къ извѣстнымъ дарамъ. „Мудрость“ апостолъ считалъ высшимъ началомъ, „въ тайнѣ сокровеннымъ“ [1]), ея человѣкъ не можетъ достигнуть собственными силами, она преподается отъ Бога, чрезъ Св. Духа, который является здѣсь не только посредникомъ, но и виновникомъ; „знаніе“ пріобрѣтается человѣкомъ, но направленіе его должно быть согласно (κατά) съ истиной, а слѣд и съ дѣятельностью Св Духа, который есть Духъ истины Вѣра и „дары исцѣленій“ въ единеніи (ἐν) съ Св Духомъ. Таковы, можетъ-быть, оттѣнки мысли въ рѣчи апостола Но, повторяемъ, наглядныхъ и вполнѣ ясныхъ представленій о дѣятельности Св. Духа пріобрѣсти на основаніи разсматриваемой рѣчи апостола мы не можемъ.

Теперь мы должны обстоятельнѣе разсмотрѣть, что означаютъ самыя названія даровъ, указанныя въ 8—10 ст. Ихъ указано здѣсь девять: слово мудрости, слово знанія (8 ст.), вѣра, дары исцѣленій (9), дѣйствія силъ, пророчество, различенія духовъ, роды языковъ, истолкованіе языковъ (10). Нельзя, впрочемъ, думать, что апостолъ перечислилъ здѣсь всѣ дары Св. Духа. Такое мнѣніе противорѣчило бы „производящій все во всѣхъ“ (6) и „все это производитъ“ (11). Оба эти выраженія имѣютъ общій смыслъ, въ соотвѣтствіи съ которымъ и нужно понимать „каждому“ ст. 7-го и 11-го — также въ общемъ смыслѣ. Въ 8—10 указываются только главные, выдающіеся, наиболѣе замѣчательные дары, сообщаемые Св. Духомъ человѣку, именно:

а) Слово мудрости.

Согласно классификаціямъ Бенгеля, Мейера и Эдвардса, слово мудрости причисляется къ харисмамъ интеллекта и находится въ одномъ ряду съ словомъ знанія. Въ классификаціи Энгльмана слово мудрости помѣщается среди харисмъ перваго класса, обнимающихъ: а) апостольство и б) харисмы пророчества и ученія. Но какую бы изъ классификацій мы ни приняли, мы должны признать, что слово мудрости принадлежитъ столько же апостоламъ, сколько и учителямъ, пророкамъ и другимъ лицамъ, а не исключительно только однимъ первымъ, какъ полагали нѣкоторые [2]). Принадлежность слова мудрости только однимъ апостоламъ трудно доказать.

Какъ слово λόγος, такъ и σοφία въ обычномъ употребленіи у греческихъ классическихъ писателей. Слово „мудрость“ почти не сходитъ съ языка, напр., Сократа. Однако, заключать на этомъ или на какихъ-нибудь другихъ основаніяхъ, что апостолъ былъ знакомъ съ сочиненіями Платона и оттуда заимствовалъ свое выраженіе, по нашему мнѣнію, совершенно невозможно. По крайней мѣрѣ лица, пытавшіяся доказать такую связь, до настоящаго времени пока еще ничего не доказали. Изъ сочиненій Платона и другихъ классическихъ писателей видно, что „мудрость“ была не только любимымъ словомъ у язычниковъ, но достиженіе ея было любимою цѣлью ихъ стремленій и чаяній. По словамъ самого апостола Павла, „эллины мудрости ищутъ“ [3]). По словоупотребленію у классиковъ, слово σοφία прежде всего обозначало способность къ ручнымъ работамъ и искусствамъ, и далѣе въ особенности способность къ изящнымъ искусствамъ: поэзіи и музыкѣ, скульптурѣ и живописи [4]). „Слово σοφός, которымъ въ древности назывались лица, знавшія какое-нибудь искусство, пригодное для жизни, умѣвшія спѣть пѣсню или сыграть на лирѣ, или даже поставить изгородь, прилагалось, если не исключительно, то по крайней мѣрѣ преимущественно, къ лицу, владѣвшему практической мудростью или знавшему мысли

---

[1]) Ср. Іак 3, 15 — „мудрость, нисходящая свыше“
[2]) Напр. Лайтфутъ, Opera, II, 916
[3]) 1 Кор. I, 22.
[4]) Cremer Worterb, стр. 894.

и изреченія древнихъ" [1]). Мудрые отличались способностью спорить, знаніемъ природы и проч [2]). Въ такомъ же значеніи это слово употреблялось и у LXX (соотвѣтствуетъ евр. хакема или хакамъ), напр. 1 Пар. 28, 21 [3]). Это бросаетъ свѣтъ вообще на значеніе *σοφία*. Словомъ этимъ обозначается такое качество человѣка, которое отличаетъ художника отъ простого ремесленника, артиста отъ дилетанта, оратора отъ простого говоруна, искуснаго полководца отъ простого военачальника. Апостолъ могъ ознакомиться съ этимъ словомъ не только въ обыденной жизни и изъ обыкновенныхъ разговоровъ, но и изъ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгъ, напр книги Премудрости Соломона, а также и изъ сочиненій Филона, если только былъ съ ними знакомъ. Можно сказать, что у ап. Павла слово „мудрость" употребляется въ значеніи, повидимому, близкомъ къ тому, въ какомъ оно употреблялось вообще у классиковъ или въ Ветхомъ Завѣтѣ. Апостолъ принимаетъ это слово въ значеніи знанія высшихъ божественныхъ таинствъ (напр. 1 Кор 2, 6. 7). Оно свойственно не простымъ смертнымъ, но совершеннымъ (*τελείοις*) [4]). Впрочемъ, у апостола слово мудрость не означаетъ только божественнаго. Мудростью, по апостолу, обладали и язычники. Языческая мудрость не есть простая религіозная мудрость, но достигшая извѣстной степени развитія, хотя и въ сторону, противоположную въ сравненіи съ мудростью божественной. Такая ложная мудрость называется апостоломъ плотскою (2 Кор. 1, 12), или человѣческою (1 Кор. 2, 4. 5. 13), мудростью міра сего (Кор. 1, 20; 3, 19), мудростью вѣка сего и властей вѣка сего преходящихъ (1 Кор. 2, 6). Она находится всегда во враждѣ съ божественною мудростію. Собственно, подъ премудростію Божіею апостолъ разумѣетъ божественную мысль о мірѣ, и именно въ самомъ широкомъ смыслѣ — мысль творческую (1 Кор. 1, 21) и схему искупленія (2, 6. 7). Истинная людская мудрость есть воспріятіе людьми божественной премудрости и согласованіе съ нею своего поведенія (1 Кор. 2, 7; 6, 5; 12, 8). Такая мудрость вообще граничитъ съ религіозною философіею или даже не отличается отъ нея. Словомъ мудрость означается и познаніе міровой жизни и намѣреній Божіихъ въ мірѣ, равно какъ и строя человѣческой жизни.

У церковныхъ писателей значеніе словъ „мудрый" и „мудрость" вообще разнообразно; однако, ими всегда обозначается высшее знаніе. Въ посланіи Варнавы *σοφία* отличается отъ *νοῦς*, и оба относятся къ познанію божественныхъ тайнъ [5]). Авторъ Cohortationes ad Graecos (Іустинъ) различаетъ „мудрыхъ" отъ „философовъ" грамматически, но не практически, говоря, что „мудрыхъ повсюду слѣдуетъ считать еще и философами". Семьдесятъ толковъ онъ называетъ „мудрыми мужами" [6]). Іисуса Христа Іустинъ называетъ за Его „мудрость" достойнымъ Сыномъ Божіимъ [7]). Въ одномъ мѣстѣ Іустинъ говоритъ, что „духа мудрости" имѣлъ Соломонъ, разума и совѣта—Даніилъ, силы и благочестія—Моисей, страха Божія и вѣдѣнія—Исаія. Къ этому Іустинъ прибавляетъ. „и другіе подобнымъ же образомъ, каждый—или одну силу, или попеременно, то одну, то другую" [8]). Эти слова имѣютъ нѣкоторое отдаленное сходство съ словами апост. Павла 1 Кор. 12, 7. Θеофилъ Антіохійскій въ письмѣ къ Автолику людьми „вдохновенными и умудренными Богомъ" называетъ пророковъ, которые передавали людямъ мудрость отъ Бога и, обладая сами ею, го-

---

[1]) Hatch, Influence of Greek ideas and usages upon the Chr Church, 6 изд., 1897, стр. 26.

[2]) Heinrici, ук. соч., I, 93 и слѣд

[3]) Кремеръ, стр 895.

[4]) 1 Кор. 2, 6. *Τέλειος* у классиковъ обозначало иногда человѣка, пришедшаго въ совершенный возрастъ

[5]) Epist. (по изданію Гебгарта—Гарнака) VI, 10.

[6]) 3, 13

[7]) Apol 1, 22 (по изд Миня).

[8]) Dial 87.

ворили о сотвореніи міра и обо всемъ остальномъ, предсказывали голодъ, войны и проч [1]).

На основаніи изложеннаго, можно точнѣе опредѣлить и выраженіе „слово мудрости". Іустинъ подъ нимъ разумѣетъ слова Притч. 8, 21 [2]). Этимъ выраженіемъ обозначается вообще такая рѣчь, которая искуснѣе, чѣмъ рѣчь простая, обыкновенная, будетъ ли это искусство выражаться въ мудрыхъ указаніяхъ, пригодныхъ для практической дѣятельности, или въ наилучшемъ освѣщеніи предмета, или, наконецъ, въ художественномъ сочетаніи отдѣльныхъ словъ и мыслей. Въ 8 стихѣ подъ словомъ мудрости апостолъ разумѣетъ, конечно, въ строгомъ смыслѣ религіозную рѣчь, въ которой видны проблески мудрости, т.-е такую, которая, отличаясь обычными свойствами искусной, ораторской рѣчи, еще глубоко проникаетъ въ богословскія тайны и раскрываетъ ихъ, а равно и даетъ практическія указанія, имѣющія особенную цѣнность для жизни

б) Слово знанія.

Въ противоположность „мудрости", словомъ „знаніе" обозначается обыкновенно знаніе пріобрѣтенное. Мудрость преподается непосредственно Св Духомъ, который есть не только посредникъ, но и виновникъ этого дара [3]). Знаніе пріобрѣтается самимъ человѣкомъ при содѣйствіи Св. Духа Конечно, и знаніе, какъ и мудрость, есть даръ Св. Духа. Различіе въ томъ, что мудрость преподается, знаніе пріобрѣтается трудомъ. Если знаніе истинно, то оно пріобрѣтается въ согласіи съ волею и святостію (κατά) Св. Духа. Если бы отсюда не было исключеній, если бы всякое знаніе было истинно и согласно съ волею и святостію Св. Духа, то апостолъ, можетъ-быть, поставилъ бы ἐν, вмѣсто κατά, какъ при дальнѣйшихъ выраженіяхъ „вѣра" и „дары исцѣленій", гдѣ этотъ предлогъ употребленъ, очевидно, въ томъ же значеніи, какъ въ 12, 3.

Въ первомъ спискѣ духовныхъ дарованій 1 Кор. 12, 8 „знаніе" поставлено на второмъ мѣстѣ, въ спискѣ 1 Кор. 12, 28 и Ефес. 4, 11 на второмъ мѣстѣ поставлены пророки. Но изъ этого такъ же, какъ и относительно „мудрости", нельзя заключать, что знаніе свойственно только пророкамъ, а въ частности есть знаніе только будущаго [4]).

Опредѣленія „знанія" у церковныхъ писателей и позднѣйшихъ ученыхъ такъ же многочисленны и разнообразны, какъ и опредѣленія слова „мудрость". Блаж. Θеодоритъ различаетъ знаніе настоящей жизни и будущей; первое онъ, согласно съ апостоломъ, уподобляетъ знанію младенцевъ, второе—знанію совершенныхъ мужей [5]). Изъ такого различенія пребывающіе въ Церкви должны научиться, что имъ не слѣдуетъ слишкомъ надмеваться своимъ знаніемъ [6]). Корнелій Ляпидъ, согласно съ Златоустомъ, Θеодоритомъ и Θеофилактомъ, полагаетъ, что словомъ знаніе означается знаніе несовершенное, темное и загадочное, которое прекратится въ будущемъ мірѣ, когда будетъ „иного рода богословіе, основанное на непосредственномъ созерцаніи Бога и очевиднѣйшихъ началахъ" [7]). По мнѣнію Вайцекера, существеннымъ признакомъ знанія, въ про-

---

[1]) II, 9 (у Миня).
[2]) Dial. 61.
[3]) Διά съ род. означаетъ, конечно, „чрезъ" и употребляется о пространствѣ, времени и для означенія „посредства" или „посредника" Blass, Gramm § 42, 1. Но δια съ родительнымъ же можетъ имѣть и другое значеніе, именно—послѣ него можетъ быть gen. auctoris. Въ такомъ смыслѣ διά употребляется у классиковъ и у ап Павла Рим. 11, 36, гдѣ говорится о Богѣ, что „все изъ Него, Имъ (καὶ δι' αὐτοῦ) и къ Нему". Ясно, что здѣсь Богъ представляется Виновникомъ творенія, а не просто посредникомъ.
[4]) Такъ Ляйтфутъ, Op. omn. II, 916.
[5]) Минь, LXXXII, 336
[6]) Тамъ же
[7]) Commentaria in Scr Sacr, т. XVIII, Parisiis, 1865, стр. 383.

тивоположность разсудочному мышленію, которымъ характеризуется „мудрость“, служитъ наглядность [1]).

„Слово знанія“ есть умѣнье выражать свое знаніе въ понятной для другихъ рѣчи. Златоустъ различаетъ два рода знанія: одно съ словомъ и другое безъ слова. Потому что, говоритъ Златоустъ, есть много людей, имѣющихъ знаніе, слова же не имѣющихъ, каковы идіоты и тѣ, которые не могутъ излагать ясно того, что у нихъ на умѣ [2]). Сходно съ Златоустомъ объясняетъ „слово знанія“ и Θеодоритъ, говоря, что этой харисмы лишены люди, имѣющіе знаніе божественныхъ догматовъ, но не умѣющіе говорить, подобно апостоламъ, публично [3]) Неандеръ понимаетъ подъ „словомъ знанія“ одинъ изъ видовъ „ученія“ [4]). Также и Вайцекеръ, который выраженія „слово мудрости“ и „слово знанія“ считаетъ видами ученія (*διδαχή*) Подъ послѣднимъ же словомъ слѣдуетъ, по его мнѣнію, разумѣть ученіе всякаго рода, съ единственнымъ исключеніемъ—пророчества [5]).

в) Вѣра.

Златоустъ, Θеодоритъ и Θеофилактъ (in loc.) различаютъ вѣру въ догматы (догматическія истины), свойственную всѣмъ христіанамъ, и вѣру, отъ которой зависитъ совершеніе чудесъ, согласно съ обѣщаніемъ Христа, данныхъ ученикамъ Съ этимъ различеніемъ согласны позднѣйшіе толкователи. Какую же изъ этихъ двухъ вѣръ разумѣетъ апостолъ въ 9 стихѣ? Элликоттъ говоритъ, что вѣру не въ ея обыкновенномъ значеніи (вѣру спасительную—fides salvifica), но, какъ, повидимому, показываетъ весь контекстъ, „чудотворную вѣру“ (гл 13, 2; Матѳ. 17, 20; 21, 21) Мнѣніе Эдвардса, однако, болѣе согласно съ толкованіями отцовъ Церкви. Онъ говоритъ, что подъ вѣрой 9 ст. слѣдуетъ понимать вѣру въ болѣе обширномъ смыслѣ сравнительно съ тою, слѣдствіемъ которой бываетъ только даръ исцѣленій или даръ заклинанія духовъ. Вѣроятнѣе же всего слѣдуетъ разумѣть вѣру не собственно богословскую и не чудотворную, а высшую, обнимающую собою и догматы и имѣющую силу совершать чудеса.

г) Дары исцѣленій, дѣйствія силъ, пророчество.

Всѣ перечисленные здѣсь дары повторяются апостоломъ при исчисленіи даровъ въ 28 ст. и слѣд., и потому намъ удобнѣе разсмотрѣть ихъ при толкованіи этихъ стиховъ, гдѣ съ названіями даровъ соединяется еще болѣе широкій смыслъ. Здѣсь же для насъ достаточно сдѣлать только общія замѣчанія объ этихъ дарахъ Св. Духа. Подъ „дарами исцѣленій“ слѣдуетъ разумѣть дары исцѣлять или лѣчить больныхъ отъ разныхъ болѣзней; при этомъ не обращается, повидимому, вниманія на то, соединяется ли такое лѣченіе съ чудесными вліяніями или совершается естественнымъ путемъ; „дѣйствія“ же „силъ“ суть обнаруженіе именно чудесныхъ силъ, способность совершать чудеса. „Пророчество“—особый даръ ученія, свойственный пророкамъ.

д) Различенія духовъ.

Слово „различенія“, повидимому, не вполнѣ точно. Въ нашихъ древнеславянскихъ рукописяхъ—„разсмотрѣнія“, „смотрѣнія“ и „расоуженье“, „разсужденіе“. Послѣднее выраженіе точнѣе передаетъ смыслъ употребленнаго здѣсь

---

[1]) Указ соч., стр. 562 и слѣд.
[2]) Бес. на 1 Кор. 1, 2. Migne, LXI, 17.
[3]) Migne, LXXXII, 324.
[4]) Pflanz., стр. 189.
[5]) Указ. соч., стр. 560.

греческаго слова. Далѣе, слово *διακρίνω* и производныя отъ него означаютъ нѣчто большее, чѣмъ *δοκιμάζω*—испытываю 1 Θесс. 5, 21, и подразумѣваетъ не только сравнительную оцѣнку духовныхъ изреченій, но также и отдѣленіе взаимно разрушительныхъ силъ [1]. Множественное „различенія“ указываетъ на разные случаи различенія духовъ.—При объясненіи слова „духовъ“ мы должны обратить вниманіе на то, что апостолъ употребляетъ здѣсь слово „духъ“, очевидно, не въ томъ значеніи, въ какомъ употреблялъ его раньше въ той же главѣ Выраженія „въ Духѣ Божіемъ“ и под., встрѣчающіяся въ ст. 3, 4, 7, 8 и 9 были ясны и въ нихъ можно было разумѣть только Духа Святаго Въ 10 ст. слово „духовъ“ относится, очевидно, ближе всего къ людямъ, которые находятся подъ вліяніемъ или Духа Святаго или духовъ злыхъ, а затѣмъ и къ самымъ духамъ, хотя, можетъ-быть, такой смыслъ выраженія и не собственный, а переносный. Собственный смыслъ заключается въ томъ, что выраженіе „духовъ“ слѣдуетъ относить къ тому, что произносится, поется или читается людьми. На основаніи того, что мы слышимъ изъ устъ человѣка, мы можемъ судить объ его внутреннемъ настроеніи, о томъ, какимъ силамъ, добрымъ или злымъ, онъ подчиняется или служитъ. Такимъ образомъ, на основаніи такихъ или иныхъ з в у к о в ъ, можемъ судить и о д у х а х ъ. Значеніе употребляемаго апостоломъ слова „духъ“ подробнѣе будетъ объяснено ниже.

Необходимость различенія духовъ вызывалась обстоятельствами, въ какихъ находилась тогда первоначальная христіанская Церковь. То было время религіозныхъ и политическихъ броженій, и не удивительно, если появлялось много самозванцевъ, которые могли обманывать народъ ради своей собственной пользы. Объ этомъ, между прочимъ, говорилъ ап. Іоаннъ: „много лжепророковъ появилось въ мірѣ“ (1 Іоан. 4, 1 и слѣд.). Въ толкованіи на 1 Кор. 12, 10 Θеодоритъ говоритъ поэтому, что такъ какъ въ то время существовали прорицатели, которые обманывали людей, то и была дана нѣкоторымъ отъ Св. Духа благодать—отъ истинныхъ духовныхъ людей отличать лицъ, находившихся подъ вліяніемъ демоновъ. Рѣшая вопросъ о томъ, какіе люди имѣли Духа Божія и какіе нѣтъ, апостолъ и самъ предлагалъ два критерія: одинъ положительный, другой отрицательный (1 Кор. 12, 3). Различіе этого мѣста отъ 1 Іоан. 4, 1 и слѣд. только въ томъ, что апостолъ Павелъ указывалъ признакъ того, что истинно, язычникамъ, а ап. Іоаннъ—іудеямъ [2]. Положительнымъ признакомъ боговдохновенности, по апостолу, служитъ то, что человѣкъ съ благоговѣніемъ произноситъ имя Господа Іисуса Христа, называетъ Его Господомъ. Отрицательный критерій въ томъ, что человѣкъ, дѣйствующій подъ вліяніемъ демона, произноситъ анаѳему на Іисуса Христа. Пользованіе такого рода критеріемъ, очевидно, и есть, по апостолу, „различеніе духовъ“, различеніе между духами волшебниковъ или злыми, а также и ихъ дѣйствіями, съ одной стороны, и дѣйствіями и обнаруженіями Св. Духа—съ другой [3].

е) Роды языковъ.

Выраженіе „роды языковъ“ отличается чрезвычайною темнотою. При рѣшеніи вопроса о томъ, что оно означаетъ, нельзя сказать ничего положительнаго, а приходится ограничиваться только догадками или предположеніями. Такъ мы и просимъ смотрѣть на послѣдующія разсужденія объ этомъ предметѣ, цѣль которыхъ не „оригинальничанье“, а исключительно—желаніе выяснить истину.

Слово „родъ“ весьма часто употребляется у классиковъ, равно какъ и въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтахъ, для обозначенія рода, народа или предметовъ, хотя и разныхъ, но имѣющихъ одинаковую природу и проч. Слово „языкъ“ (*γλῶσσα*) употребляется у классиковъ сравнительно рѣдко, но все-таки употре-

[1] Эдвардсъ, Comment., стр. 317.
[2] Kling (въ Lange's Bibelwerk), стр. 189 Ср. Godet, II, 194.
[3] Лайтфутъ, Opera, II, 916.

бляется Съ замѣчаніями Блека, что „языкъ“ у классическихъ писателей употребляется обычно въ трехъ значеніяхъ, можно вполнѣ согласиться [1]) Именно, выраженіе это употребляется у классиковъ въ значеніи 1) языка въ смыслѣ органа рѣчи (Zunge), 2) въ смыслѣ самой рѣчи (Sprache); 3) въ смыслѣ необычныхъ, устарѣлыхъ, поэтическихъ или провинціальныхъ выраженій, которыя произносились въ разговорной рѣчи, или тѣмъ или другимъ писателемъ, или ораторомъ, которыя большей части его соотечественниковъ казались иностранными и требовали для себя особыхъ объясненій. Подтвержденіе послѣдняго объясненія Блекъ находитъ въ „Поэтикѣ“ Аристотеля (XXI, 4—6), который говоритъ: „всякое имя есть или собственное, или глосса, или переносное, или украшеніе, или фактъ, или расширеніе, или сокращеніе, или измѣненіе. Называю же собственнымъ именемъ то, которымъ пользуются всѣ; а глоссой—нѣкоторые (иные—*ἕτεροι*) Отсюда ясно, что собственное имя и глосса могутъ быть однимъ и тѣмъ же, но не для однихъ и тѣхъ же (лицъ) Напр., слово *σίγυνον* (копье) для жителей Кипра собственное имя, а для насъ глосса“. На этомъ основаніи Блекъ полагаетъ, что глосса употребляется и апостоломъ Павломъ въ значеніи *γλῶσσημα* или множ. *γλωσσήματα*—устарѣлое, провинціальное, необычное реченіе или выраженіе, равнозначительное слову глосса. Путь къ такого рода толкованію указанъ Мейеромъ въ его сочиненіи De charismate *τῶν γλωσσῶν* и проч. 1797 г. У греческихъ классиковъ глосса въ значеніи *γλῶσσημα* употребляется не рѣдко. Галенъ, по словамъ Блека, обозначаетъ словомъ глосса такія выраженія, которыя отличались тривіальностью въ древнія времена. Маркъ Антонинъ употребляетъ равнозначущее слову глосса—*γλῶσσημα* объ устарѣлыхъ словахъ. Въ „Греческихъ анекдотахъ“ Беккера встрѣчаются заимствованныя изъ одной очень древней рукописи „глоссы, употребляемыя въ разныхъ городахъ“—т.-е. выраженія, бывшія въ особенномъ употребленіи въ отдѣльныхъ городахъ и странахъ. Были „аттическія глоссы“. „критскія“, „лакедемонскія“, „италійскія“ и проч. Въ значеніи такого рода „глоссъ“, т.-е. устарѣлыхъ, провинціальныхъ, необычныхъ выраженій и проч., Блекъ и объясняетъ, между прочимъ, и выраженіе роды языковъ.

Древніе толкователи и, вмѣстѣ съ ними, многіе новые, подъ глоссами разумѣли „роды иностранныхъ (незнакомыхъ, неизвѣстныхъ, непонятныхъ, неизученныхъ) языковъ“ Въ нашемъ русскомъ Синод. переводѣ: „разные языки“, а въ другихъ мѣстахъ, напр. 14, 2—*γλῶσσα*=„незнакомый языкъ“.

Если бы апостолъ употребилъ отдѣльно или только слово „родъ“ или „языкъ“, то объясненіе этихъ выраженій не представляло бы никакихъ особенныхъ затрудненій. Главная трудность заключается въ сочетаніи этихъ словъ [2]). Соглашаясь съ Блекомъ, мы должны, конечно, отвергнуть безусловно пониманіе употребленнаго апостоломъ слова глосса въ первомъ изъ указанныхъ Блекомъ значеній (въ смыслѣ Zunge), потому что если бы апостолъ говорилъ о „родахъ языковъ“, находящихся во рту у человѣка, языковъ, какъ органовъ рѣчи, то такое выраженіе было бы просто безсмыслицей. Какъ нельзя говорить о „родахъ глазъ“, „родахъ ушей“, „родахъ носовъ“, такъ, конечно, нельзя говорить и о „родахъ языковъ“ въ указанномъ смыслѣ. Не болѣе было бы понятно и выраженіе: „родъ говоровъ“ (Sprache), или нарѣчій (напр. великорусское, малороссійское и проч.), потому что для чего тутъ нужно было присоединять къ слову „языкъ“ еще и „родъ“? Если бы намъ сказали, что въ Россіи ея жители говорятъ на „родахъ языковъ“ или даже на „разныхъ родахъ языковъ“, то и такое выраженіе было бы безсмысленно, не говоря объ его невразумительности [3]). Предположеніе о значеніи „глосса“ въ смыслѣ устарѣлыхъ, необычныхъ

---

[1]) Studien u. Kritiken, 1829

[2]) Сочетанія „роды языковъ“, насколько намъ извѣстно, не встрѣчается у классическихъ писателей и въ Ветхомъ Завѣтѣ

[3]) Это, повидимому, вполнѣ чувствовали переводчики Новаго Завѣта на русскій языкъ, когда замѣнили: „роды языковъ“—произвольнымъ: „разные языки“.

и проч. выраженій, принимаемое Блекомъ, хотя и возможно оправдать психологически,—потому что какъ мать не говоритъ съ своимъ младенцемъ обычнымъ и правильнымъ говоромъ, такъ и человѣкъ въ своихъ отношеніяхъ къ Богу постоянно стремится употреблять возвышенныя и необычныя выраженія (отсюда богослуженіе—у насъ на славянскомъ, у католиковъ—на латинскомъ),—однако и при такомъ толкованіи къ слову глосса не приложимо слово „родъ" или „роды",—на что Блекъ, повидимому, не обратилъ должнаго вниманія и потому его мнѣніе послѣ критиковалось и было отвергнуто. Въ самомъ дѣлѣ, что такое „глоссематическій родъ рѣченій"—genus locutionum glossematicum? Но апостолъ говоритъ не „родъ", а „роды";—что онъ хотѣлъ этимъ сказать? Не лучше ли ему было выразиться проще, просто сказать „глоссы", или „глоссематическія реченія", или способность къ нимъ, или даръ говорить ими? При этомъ едва ли можно и думать, чтобы апостолъ, въ спеціально-филологическомъ и мало-понятномъ смыслѣ, хотѣлъ обозначить здѣсь „аттическія, критскія, итальянскія" и проч. глоссы,—да и для чего это было нужно? Неужели такого рода „глоссематическія реченія" онъ могъ считать даромъ Св. Духа? Наконецъ, предположеніе, обыкновенно принимаемое, что „роды языковъ" означаетъ языки неизвѣстные, непонятные, незнакомые, неизученные и проч., заключало бы въ себѣ еще меньше смысла Даже въ современной филологіи не употребляется выраженія „роды языковъ"—а говорится „группы языковъ", напр. „арійская" или „семитическая" группа Если бы апостолъ имѣлъ въ виду выразить понятія, сдѣлавшіяся достояніемъ современной филологіи, то и въ такомъ случаѣ употребилъ бы не „родъ" и не „роды", а, вѣроятно, кругъ (κύκλος) или другое какое-нибудь слово. Сказать же „роды языковъ" относительно группъ языковъ—это все равно, что сказать: роды земель, роды рѣкъ, роды вѣтровъ, роды домовъ, роды ножей, роды лопатъ и проч. Если бы мы кого-нибудь спросили: какого рода эта лопата?—то выразились бы не точно. Нечего и говорить при этомъ, что апостолу какія-нибудь наши современныя филологическія представленія о „группахъ" языковъ были совершенно чужды. Этого мало. Древніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ были совершенно чужды даже и самой идеи о современномъ языкознаніи. „Какое имъ было дѣло до чуждыхъ народовъ, которыхъ по языку и образованію они считали варварами и которыхъ презирали?" „Но даже если бы они и пожелали изучать чужеземные языки—для чего имъ не представлялось никакого повода,—то съ чего они стали бы начинать? Грамматикъ и словарей не существовало, а у многихъ народовъ не было даже и книгъ; а гдѣ достать живого учителя изъ чуждыхъ странъ? Поэтому для того, кто хотѣлъ изучить иностранный языкъ, не оставалось ничего больше, какъ только отправиться въ чужую страну, гдѣ языкъ находился въ живомъ употребленіи, и мало-по-малу ознакомиться съ нимъ На границахъ сосѣднихъ народовъ встрѣчались обыкновенно двуязычные, δίγλωττοι, bilingues. И въ древности было уже дѣломъ великимъ, если кто-либо только на двухъ языкахъ умѣлъ говорить и служить переводчикомъ" [1]). „Чудомъ былъ человѣкъ, если одинъ хорошо говорилъ на двухъ діалектахъ" [2]). Если такъ, то могъ ли апостолъ Павелъ говорить коринѳянамъ, не жившимъ на границѣ двухъ смежныхъ народовъ, объ „иностранныхъ" и даже „незнакомыхъ, непонятныхъ, неизученныхъ" языкахъ, и говорить притомъ въ такихъ выраженіяхъ, что его рѣчь даже современные наши филологи не поняли бы вслѣдствіе ея очевидной неточности?

Отвергнувъ всѣ изложенныя толкованія, мы должны поискать объясненія словъ „роды языковъ" совершенно въ другой области, и именно—въ музыкально-

---

[1]) Schulz, Die Geistesgaben и проч., стр. 110.

[2]) Athen I, 2; см. Шульцъ, тамъ же, стр. 111. Такія представленія, конечно, измѣнились ко времени, ближайшему къ апостолу. Такъ, извѣстенъ переводъ LXX и проч Однако, даже и при такомъ измѣненіи навязывать священнымъ писателямъ наши современныя филологическія представленія едва ли возможно.

гимнологической. Если мы и не можемъ найти здѣсь вполнѣ точнаго объясненія, то дѣло по крайней мѣрѣ представится намъ приблизительно яснымъ. Кромѣ другихъ значеній, „родъ" имѣетъ и музыкально-гимнологическое значеніе,—это вполнѣ музыкально гимнологическій terminus technicus Поэтому онъ чуть ли не на каждой страницѣ встрѣчается у разныхъ греческихъ музыкальныхъ теоретиковъ—Аристоксена, Алипія, Никомаха, Плутарха—въ сочетаніи съ словомъ „тоны" и другими. „Существуютъ", говоритъ, напр., Аристоксенъ. „три р о д а мелодій: діатоническій, хроматическій, гармоническій. Различія между ними будутъ указаны послѣ, теперь же прибавимъ, что всякая мелодія бываетъ или діатоническая, или хроматическая, или энгармоническая, или смѣшанная изъ нихъ, или общая имъ" [1]) Но если, такимъ образомъ, музыкальное значеніе слова „родъ" не подлежитъ сомнѣнію, то имѣетъ ли такое значеніе слово глосса? „Послѣ утвержденія", говоритъ Фетисъ, „греческихъ монархій въ Египтѣ и Азіи, мундштукъ у флейтъ былъ измѣненъ изъ подражанія мундштуку двойныхъ флейтъ у египтянъ, и мундштукъ двойной длины былъ принятъ восточными и италійскими греками, какъ это видно на большей части инструментовъ. Однако, этотъ двойной мундштукъ с о х р а н и л ъ н а з в а н і е г л о с с ы и л и г л о т т ы" [2]). „При перечисленіи, которое дѣлаетъ Поллуксъ (греческій музыкантъ) различныхъ частей флейтъ, онъ называетъ мундштукъ (IV, 70)—глотта, корпусъ инструмента (бомбиксъ)" [3]) и проч. Но хотя изъ этихъ показаній музыкальное значеніе „глосса" видно ясно и не можетъ подлежать сомнѣнію, однако это едва ли не единичный случай, въ которомъ употребленіе „глосса" встрѣчается въ греческой музыкѣ Это вполнѣ и понятно Кромѣ мундштука у флейты, слово „глосса" въ другихъ случаяхъ едва ли м о г л о имѣть примѣненіе именно в ъ м у з ы к ѣ, потому что всѣ иныя и болѣе, такъ-сказать, широкія примѣненія этого термина не отличались бы точностью. У музыкальныхъ инструментовъ, за исключеніемъ вышеупомянутаго рѣдкаго случая, нѣтъ никакихъ я з ы к о в ъ, а потому о нихъ и нельзя было говорить въ примѣненіи къ музыкальнымъ инструментамъ Но совсѣмъ иное дѣло, если, такъ-сказать, въ музыкальный инструментъ превращается самъ человѣкъ. Въ этихъ послѣднихъ случаяхъ не музыкальное, а гимнологическое значеніе „глосса" становится яснымъ. Мы не можемъ, впрочемъ, сказать, имѣло ли „глосса" гимнологическое употребленіе и значеніе у греческихъ писателей; но въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ находимъ нѣсколько мѣстъ, указывающихъ именно на это. „Воспламенилось сердце мое", говоритъ псалмопѣвецъ, „во мнѣ; въ мысляхъ моихъ возгорѣлся огонь; я сталъ говорить языкомъ моимъ (*ἐλάλησα ἐν γλώσσῃ μου*)". Очевидно, что, выражаясь такъ, псалмопѣвецъ говоритъ не о простой, обыкновенной рѣчи, но о рѣчи музыкальной, о псалмѣ или гимнѣ. Въ посланіи ап. Іакова 3, 9 говорится: „имъ (т.-е. языкомъ—*ἐν γλώσσῃ*) благословляемъ Бога и Отца" (*εὐλογοῦμεν*—подразумѣваетъ гимнъ) Апостолъ Павелъ говоритъ: „ибо когда я молюсь языкомъ" (14, 14), а въ 14, 10 говоритъ о „родахъ звуковъ" (*γένη φωνῶν*)—выраженіе технически-музыкальное, повидимому вполнѣ соотвѣтствующее *γένη γλωσσῶν*. Но тутъ есть значительная разница. Апостолъ могъ употребить выраженіе „роды звуковъ" о музыкальныхъ инструментахъ. Но говоря о людяхъ, онъ не могъ бы употребить такого же выраженія, потому что оно было бы не точно. Поэтому онъ замѣнилъ „роды звуковъ" „родами языковъ",—выраженіемъ, имѣющимъ одинаковый смыслъ, но такимъ, которое, при соблюденіи точности, могло быть употреблено только о людяхъ. Обращаетъ еще вниманіе и связь „глосса" съ глаголомъ *ἀγαλλιάομαι*—ликовать и производными. Въ Пс. 125, 2 псалмопѣвецъ говоритъ: „тогда уста наши были полны веселья, и языкъ нашъ—пѣнія (*ἡ γλῶσσα ἡμῶν ἀγαλλιάσεως*)". Подобное же выраженіе встрѣчается въ

---

[1]) По изданію Вестфаля, т II, стр 29.
[2]) Histoire de la musique, III, стр. 281
[3]) Тамъ же.

Дѣян. 2, 26 и въ Псалмѣ 15, 9 По словамъ Златоуста, „языкъ данъ тебѣ для того, чтобы ты славословилъ, чтобы воспѣвалъ (пѣлъ гимны — ὕμνης) Творца“ [1]).

На основаніи сказаннаго мы можемъ, во всякомъ случаѣ, придти къ заключенію, что если бы даже апостолъ подъ „родами языковъ“ и дѣйствительно разумѣлъ „иностранные языки“, то такое выраженіе имѣло бы только переносный, а не собственный смыслъ Собственное же значеніе выраженія „роды языковъ“—гимнологическое, близко сходное съ „родами звуковъ“. Поэтому если Шульцъ переводитъ выраженіе „роды языковъ“ словами. „роды боговдохновеннаго пѣснословія“, то дѣлаетъ такъ не безъ основанія. Имѣемъ ли мы право понимать это выраженіе и не въ собственномъ, переносномъ смыслѣ, т.-е въ значеніи „иностранныхъ языковъ“,—это выяснится изъ дальнѣйшаго.

ж) Толкованіе языковъ.

Несомнѣнно, что слово „толкованіе“ (ἑρμηνεία) въ греческомъ языкѣ не всегда употребляется въ значеніи „перевода съ одного языка на другой“. У Аристотеля есть цѣлый трактатъ „Περὶ ἑρμηνείας“, гдѣ нѣтъ рѣчи о переводахъ. Это правда, что слова ἑρμηνεία, ἑρμηνεύς, ἑρμηνέω означаютъ „переводъ, переводчикъ, перевожу“. У Ксенофонта въ Киропедіи, Анабасисѣ враждующія арміи грековъ и персовъ часто объясняются чрезъ „переводчиковъ“, которые называются словомъ ἑρμηνεύς Въ такомъ же значеніи употреблено у LXX и слово ἑρμηνευτής въ Быт. 42, 23. Но это — не единственное значеніе разсматриваемыхъ словъ. Иногда они употребляются и въ значеніи „истолкователей“.

Защитники теоріи глоссолаліи, какъ говоренія на „иностранныхъ языкахъ“, впадаютъ, объясняя эти выраженія, въ глубокое противорѣчіе съ самими собой Дѣло касается объясненія выраженія, употребленнаго Папіемъ: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος [2]). Нѣкоторые объясняютъ это выраженіе въ томъ смыслѣ, что апостолъ Петръ не зналъ языка лицъ, которымъ проповѣдывалъ, и Маркъ былъ его переводчикомъ. Такъ какъ такое незнаніе языка противорѣчитъ теоріи о дарѣ языковъ, которымъ обладали апостолы и могли, слѣдовательно, проповѣдывать евангеліе на разныхъ языкахъ, то защитники этой теоріи стараются опровергнуть вышеприведенное толкованіе и говорятъ, что Маркъ не былъ переводчикомъ, а толкователемъ, который, по Папію, только „записалъ точно, что припомнилъ, однако не въ порядкѣ, сказанное или сдѣланное Христомъ“. Такое возраженіе встрѣчается, напр., въ „Евангельской Исторіи“ прот. А. В. Горскаго (1-е изд.), который говоритъ: „Ἑρμηνευτὴς можетъ означать и не толмача“ [3]). Съ такимъ возраженіемъ можно вполнѣ согласиться. Но оно дѣлается только тогда, когда рѣчь идетъ о приведенномъ выше выраженіи Папія. Когда же ведутся разсужденія по поводу ἑρμηνεία γλωσσῶν 1 Кор 12, 10 и затѣмъ подобныхъ же терминовъ въ 14 главѣ того же посланія, то защитники той же теоріи вынуждаются принимать эти выраженія въ смыслѣ „переводъ“, потому что если глоссолалія дѣйствительно была говореніемъ на иностранныхъ языкахъ, то ἑρμηνεία совершенно естественно принимать въ значеніи „перевода“.

Отъ возникающей при такихъ объясненіяхъ путаницы и противорѣчій можемъ освободиться только тогда, когда въ 1 Кор. 12, 14 гл. не будемъ принимать ἑρμηνεία и сродныя съ нимъ выраженія ни за переводъ, ни за „истолкованіе“, а опять въ музыкально-гимнологическомъ значеніи. Это слово, какъ и γένος и γλῶσσα, есть также техническій музыкальный терминъ. Правда, онъ

[1]) Бес. LXVII
[2]) Гарнакъ и Цанъ, Papiae fragmenta, II, 15, въ Patr. apostol. opera.
[3]) Стр. 381.

и въ музыкѣ имѣетъ то же значеніе — „толкованіе“ или „истолкованіе“, но смыслъ его нѣсколько иной. У Аристоксена встрѣчается выраженіе, буквально сходное съ выраженіемъ ап. Павла въ 1 Кор 14, 26, съ тою только разницею, что ап. Павелъ употребляетъ глаголъ въ настоящемъ времени, а Аристоксенъ — причастіе: у ап Павла *ἑρμηείαν ἔχει*, а у Аристоксена — *ἑρμηείαν ἔχοντα* [1]) Вотъ переводъ этого мѣста изъ Аристоксена „либо трудно во вступительныхъ отдѣлахъ сказать что-либо совершенно безупречное и дать вполнѣ достаточное истолкованіе, и всего меньше — относительно трехъ предметовъ: звука, интервала и системы“. Пониманіе этого выраженія для не-музыкантовъ и не знающихъ теоріи музыки [2]), конечно, трудно. Но все-таки ясно, что дѣло идетъ здѣсь о толкованіи звуковъ, интерваловъ и системы. У Плутарха также встрѣчаются выраженія, почти буквально сходныя съ выраженіями ап Павла, и также въ связи съ *ἑρμηεία*. „Прежде всего изъ подлежащаго нашему обсужденію одно—совершенно, а другое—не совершенно. Совершенное—каждая изъ поэмъ, напр., то, что поется и играется, или на свирѣли (флейтѣ), или на гусляхъ (*τὸ ᾀδόμενον ἢ αὐλούμενον ἢ κιθαριζόμενον*—ср 1 Кор 14, 7: *τὸ αὐλούμενον ἢ κιθαριζόμενον*) и истолкованіе каждаго изъ нихъ, какъ. напр., игра на флейтѣ или пѣснь (*ᾠδή*) и остальное А несовершенное—то, что направляется къ нимъ и бываетъ ради нихъ. Таковы части истолкованія“ [3]). Отсюда видно, что подъ „музыкальной интерпретаціей“ разумѣется вовсе не простой переводъ какихъ-либо реченій или даже какой-либо ихъ перифразъ. То, что поется или играется на гусляхъ или свирѣли, истолковывается посредствомъ пѣсни или самой игры на флейтѣ или на гусляхъ. Понять, какъ это дѣлалось, не только для профановъ въ музыкѣ, но даже и для спеціалистовъ, иногда чрезвычайно трудно. Вообще, этотъ предметъ одинъ изъ труднѣйшихъ и темнѣйшихъ. Трудность, конечно, не въ пониманіи самаго слова „интерпретація“, а въ практическомъ приложеніи этого слова, въ интерпретаціи такихъ или иныхъ музыкальныхъ знаковъ, употреблявшихся у древнихъ народовъ. По возможности въ краткомъ и общемъ видѣ дѣло можно представить такимъ образомъ Прежде всего замѣтимъ, что многое, что у насъ только читается или произносится, у древнихъ народовъ пѣлось Въ древнія времена даже законы пѣлись. „Почему номами (законами) называются мелодіи, которыя поются?“ — спрашиваетъ Аристотель въ „Проблемахъ“? Потому что,—отвѣчаетъ онъ,—до изобрѣтенія буквъ законы пѣлись, чтобы ихъ не забыть“. Отсюда Аристотель объясняетъ терминъ „номы“, дававшійся мелодіямъ [4]) Но, конечно, не одни только законы пѣлись. У грековъ и другихъ языческихъ народовъ составлялись молитвы, обращенныя къ богамъ; „они составили первый видъ пѣсни, и ихъ называли гимнами“ [5]). Вообще, у грековъ пѣніе и музыка имѣли широкое распространеніе. Пѣніе и музыка съ древнихъ временъ существовали и у евреевъ Изъ Дѣян. 7, 22 Фетисъ выводитъ, что Моисей былъ наученъ въ Египтѣ и музыкѣ [6]). Онъ воспѣлъ возвышенную пѣснь по переходѣ евреевъ чрезъ Чермное море, а Маріамъ, сестра Аарона, составила хоръ изъ женщинъ съ тимпанами (Исх. 15, 20. 21), который повторялъ каждый стихъ этой пѣсни за хоромъ мужчинъ. Времена судей были мало благопріятны для искусствъ; но и за это время встрѣчаемъ упоминанія о музыкѣ, при чемъ встрѣчаемся съ названіями и разныхъ еврейскихъ музыкальныхъ инструментовъ (1 Цар. 10, 5). Давидъ игралъ предъ Сауломъ на сирійской арфѣ. При перенесеніи ковчега

---

[1]) § 38, по изданію Вестфаля.

[2]) Къ нимъ, къ сожалѣнію, долженъ причислить себя и авторъ настоящаго изслѣдованія.

[3]) Plut. De musica, XXXVI.

[4]) Сакетти, „О музыкальной художественности древнихъ грековъ“, Журн. Мин. Нар. Просв. Августъ 1894, стр. 340.

[5]) Fetis, указ., соч. III, 319.

[6]) Тамъ же, I, 273

завѣта „Давидъ и всѣ сыны Израилевы играли предъ Господомъ на всякихъ музыкальныхъ орудіяхъ изъ кипарисоваго дерева, и на цитрахъ, и на псалтиряхъ, и на тимпанахъ, и на систрахъ, и на кимвалахъ" (2 Цар. 6, 5) Псалмы Давида были „возвышенными отрывками лирической поэзіи, пѣлись въ храмѣ Іерусалимскомъ до времени его разрушенія, пережили вѣка и сохранились въ точности въ еврейскомъ культѣ на всей землѣ" [1]). Іерусалимскій храмъ былъ разрушенъ въ 71 году по Р. Х „Музыкальные инструменты, рукописи—все погибло отъ огня и меча во время этихъ страшныхъ катастрофъ" [2]). Этимъ, между прочимъ, объясняется, почему данныя объ еврейской музыкѣ перваго вѣка христіанства крайне недостаточны и темны, если только такія данныя существуютъ. Однако, музыка продолжала существовать у евреевъ, какъ въ богослуженіи, такъ и въ обыденной жизни „Каждый стихъ Ветхаго Завѣта представляетъ изъ себя музыкальный періодъ, урегулированный знаками нотаціи и состоящій изъ мажорныхъ и минорныхъ фразъ съ ихъ кадансами. Этимъ музыкальнымъ знакамъ даютъ названіе акцентовъ" [3]). О первоначальной христіанской музыкѣ имѣются только „неопредѣленныя преданія". „Златоустъ въ шестой бесѣдѣ говоритъ, что въ этомъ дѣлѣ апостолы были первыми авторами. Евсевій удостовѣряетъ, что евангелистъ Маркъ установилъ въ Египтѣ пѣніе молитвъ для первыхъ христіанъ Египта. Какова была природа этого пѣнія? Намъ неизвѣстно. Но, во всякомъ случаѣ, возможно, что оно происходило такъ же, какъ и пѣніе псалмовъ въ Александрійской церкви, о чемъ говоритъ Августинъ [4]): голосъ пѣвцовъ такъ мало сдерживался, что пѣніе походило больше на акцентированную рѣчь, чѣмъ на настоящее пѣніе, между тѣмъ какъ пѣніе въ другихъ церквахъ Востока было пышно и богато прикрасами" [5]) Фетисъ говоритъ, что „апостолъ Петръ долженъ былъ усвоить съ дѣтства пѣніе псалмовъ сообразно съ традиціей Іерусалимскаго храма" [6]) Нисколько не невозможно, что, по крайней мѣрѣ, съ пѣніемъ былъ знакомъ и апостолъ Павелъ, хотя, можетъ-быть, и мало заботился о мелодіяхъ [7]) Таковы общіе факты, изъ которыхъ мы получаемъ свѣдѣнія о томъ, что пѣніе въ Церкви апостольскаго вѣка существовало. Если такъ, то существовали и особые музыкальные или гимнологическіе знаки, въ родѣ нашихъ нотъ, истолкованіе которыхъ иногда чрезвычайно затруднительно, а иногда и совершенно невозможно и которые мудренѣе всякихъ іероглифовъ. Одинъ изъ примѣровъ такого рода „музыкальной нотаціи" приводитъ Фетисъ: вверху начерчены какіе-то іероглифы, а подъ ними—греческій текстъ [8]), при чемъ Фетисъ замѣчаетъ о „нотаціи трудной, запутанной и таинственной въ греческой церкви" [9]) Для этого, вѣроятно, и требовался особый даръ—даръ истолкованія. Текстъ Священнаго Писанія былъ размѣченъ такого рода музыкальными знаками,—въ томъ числѣ и псалмы Вслѣдствіе трудности истолкованія этихъ музыкальныхъ знаковъ, „евреи нѣмецкіе, итальянскіе, испанскіе, французскіе и англійскіе" до сихъ поръ не согласны между собою въ ихъ интерпретаціи [10]).

На основаніи сказаннаго можно, по крайней мѣрѣ, предположить, что выраженіе апостола „истолкованіе языковъ" въ собственномъ смыслѣ означаетъ какую-нибудь музыкальную интерпретацію, и если можетъ означать переводъ съ

---

[1]) Fetis, тамъ же, I, 375, 376.
[2]) Тамъ же, стр. 379.
[3]) Тамъ же, стр 513.
[4]) Confess., кн. X, гл 33.
[5]) Fetis, IV, 5. Ср Евс. Ц И. I, 16, 17.
[6]) Тамъ же, IV, 133.
[7]) Тамъ же IV, 8
[8]) Тамъ же, стр 22.
[9]) Тамъ же, стр. 29
[10]) Тамъ же, I, 471—473 и проч

иностранныхъ языковъ, то только въ несобственномъ и переносномъ смыслѣ. Такое объясненіе означеннаго выраженія не лишено по крайней мѣрѣ естественности

Свое перечисленіе духовныхъ дарованій апостолъ заканчиваетъ снова рѣчью о Св. Духѣ. Дары Св. Духа, говоритъ онъ, различны; но ихъ производитъ одинъ и тотъ же Духъ. Такимъ образомъ, многообразію даровъ противополагается единство Св. Духа. Св. Духъ имѣетъ личное бытіе. Воля Его, какъ личности, выражается въ томъ, что Онъ раздаетъ Свои дары каждому такъ, какъ хочетъ. Собственно о божественномъ достоинствѣ Св. Духа здѣсь нѣтъ рѣчи [1]). Глаголъ „производитъ" 11 ст. находится въ прямомъ отношеніи къ „производящій" ст. 6. Слово „одинъ" означаетъ не только единство Св. Духа, какъ лица Св. Троицы, сообщающаго дары, но и единство Его внутренняго бытія. Выраженіе „и тотъ же" усиливаетъ „одинъ". Слово „раздѣляя" означаетъ раздѣленіе или раздаяніе даровъ не простое и случайное, а съ разборомъ, соотвѣтственно способностямъ получающаго. Но одна какая-либо способность, существующая въ человѣкѣ, не можетъ служить основаніемъ для полученія какого-либо дара. Для этого требуется и свободное произволеніе Св. Духа, который раздаетъ каждому человѣку дары, какъ хочетъ. Послѣ слова *ἰδίᾳ* 11 стиха нѣкоторые подразумѣваютъ *ὁδῷ*, т.-е. по-своему, своимъ способомъ или путемъ (Элликоттъ). Въ русскомъ переводѣ особо; Гриммъ—seorsim, что также значитъ особо, порознь. Годэ подразумѣваетъ послѣ *ἰδίᾳ* слово *μοίρᾳ*, часть, доля. Въ нашемъ славянскомъ „особь" или „на власти", а въ Избор. 1073 г., вмѣсто *ἰδίᾳ*, прочитано *ἴδια*—своя; такъ же и въ Шестодн. Іоан. экз. болг. 1263 г. Для правильнаго уразумѣнія слова *ἰδίᾳ* нужно сказать, что оно, какъ нарѣчіе, часто употребляется у греческихъ классическихъ писателей или одно, или въ связи съ *κοινῇ* или *δημοσίᾳ*,—значитъ „частнымъ образомъ и публично". Поэтому подразумѣвать послѣ *ἰδίᾳ* еще какое-нибудь изъ указанныхъ словъ нѣтъ надобности [2]). Переводъ „особо", повидимому, не совсѣмъ точенъ и отличается нѣкоторою двусмысленностью. Слѣдуетъ, по нашему мнѣнію, переводить „по-Своему" и дальнѣйшія слова—„какъ хочетъ".

ГЛАВА IV.

Сравненіе Церкви съ человѣческимъ тѣломъ.

Сказавъ о томъ, какіе дары Св. Духа преподаются каждому христіанину ради его собственной нравственной пользы и общественной, апостолъ переходитъ къ разъясненію взаимныхъ отношеній, которыя должны существовать между членами Церкви Христовой, получившими такіе или иные дары. Чтобы удобнѣе разъяснить свою мысль, онъ пользуется образомъ, часто, повидимому, употреблявшимся въ древности,—именно сравниваетъ Церковь съ человѣческимъ тѣломъ, а отдѣльныхъ христіанъ—съ его членами. Подобное сравненіе встрѣчается какъ у языческихъ, такъ и христіанскихъ писателей древности. У Тита Ливія, напр., есть извѣстный разсказъ о Мененіи Агриппѣ, который, когда возмутившаяся противъ патриціевъ чернь вышла изъ Рима и удалилась на священную гору, обратился къ народу съ рѣчью, гдѣ искусно сопоставилъ отдѣльныхъ чле-

---

[1]) Эдвардсъ.
[2]) Гриммъ; ср. Blass, Gramm. § 44, 1.

новъ общества съ членами человѣческаго тѣла Подобное же сравненіе находимъ у Климента Римскаго [1]), и оно весьма напоминаетъ сравненіе апостола. Климентъ хочетъ показать, что „ни великіе безъ малыхъ, ни малые безъ великихъ не могутъ существовать". Нѣчто подобное встрѣчается также въ сочиненіяхъ св. муч. Іустина [2]). Златоустъ, по поводу сравненія, сдѣланнаго апостоломъ, разсуждаетъ о членахъ человѣческаго тѣла. „Пораженіе одного члена", говоритъ онъ, „бываетъ причиною неблаговидности всего тѣла. А здоровое состояніе одного члена сообщаетъ тѣлу общую красоту. Поэтому не будемъ возвышаться и стараться превзойти ближняго. Чрезъ это и малый членъ и большой бываетъ хорошъ и красивъ, и рѣсницами будетъ украшаться глазъ". „Что можетъ быть ниже", продолжаетъ Златоустъ, „просящихъ милостыню? Но и они служатъ для украшенія Церкви. Ты присутствуешь въ храмѣ, когда хочешь; а онѣ (вдовы) и день и ночь присутствуютъ, и дѣлаютъ такъ не изъ-за милостыни... но ради благочестія" [3]). Эти выдержки могутъ разъяснять духъ и цѣль сравненія Церкви съ человѣческимъ тѣломъ, изложеннаго апостоломъ. У него самого такое сравненіе встрѣчается не одинъ разъ и не въ одномъ только посланіи къ Кор., но еще въ посланіи къ Римл. 12, 4—9, также Ефес. 1, 22 и слѣд.; Колос. 1, 18 24, 2, 19 и проч.

Однако, вопросъ, какую именно цѣль имѣлъ въ виду апостолъ, сравнивая въ 1 Кор. 12, 12—26 Церковь съ тѣломъ, нуждается все-таки въ ближайшемъ разъясненіи. Вообще, связь и цѣль разсматриваемаго отдѣла, начинающагося съ 12 стиха, съ предыдущимъ понимается различно. Одни думаютъ, что „здѣсь распредѣленіе разныхъ даровъ среди членовъ Церкви объясняется при помощи сравненія ея съ человѣческимъ тѣломъ" (Битъ). Другіе (Стэнли)—что предшествующая аргументація апостола (въ ст. 7—11) подтверждается сравненіемъ духовнаго тѣла съ естественнымъ въ ст. 12 и слѣд. Эллиготтъ видитъ въ ст. 12 и слѣд. подтвержденіе главнаго положенія, высказаннаго апостоломъ раньше, которое гласитъ, что всѣ дары преподаются однимъ и тѣмъ же Духомъ. По мнѣнію Эдвардса, апостолъ хочетъ показать, что „единство въ разнообразіи, характеризующее дѣятельность Св. Духа, есть слѣдствіе не только Его собственнаго единства, но также и органической природы Церкви, такъ какъ она есть тѣло Христово". Эта главная мысль и выясняется апостоломъ въ послѣдующей рѣчи. Всѣ эти и подобныя объясненія остроумны, хотя и очень кратки. Кажется, что для объясненія связи 12 стиха и слѣдующихъ съ предыдущими нужно обращать еще вниманіе и на реальную сторону дѣла. Нужно твердо помнить, что въ ст. 7—11 апостолъ, съ одной стороны, не занимается офиціальнымъ (въ нашемъ смыслѣ) церковнымъ міромъ, потому что тогда такого міра еще не было, а если и былъ, то въ первобытномъ, зачаточномъ состояніи, и, съ другой, не высказываетъ предположеній, изображаетъ не то, что должно было бы быть при такомъ или иномъ состояніи христіанскаго общества, а, то, что дѣйствительно было у него или у другихъ предъ глазами, изображаетъ моменты дѣйствительной жизни христіанъ, въ изобиліи снабженныхъ дарами Св. Духа. Общецерковный и частный опытъ свидѣтельствовалъ, что одному въ этомъ обществѣ была дана способность къ назидательной рѣчи, и онъ употреблялъ свой даръ на пользу другихъ. Другой совершалъ исцѣленія, третій пророчествовалъ, четвертый различалъ духовъ и т. д. Все это и коринѳяне, къ которымъ писалъ апостолъ, хотя бы только и отчасти, видѣли предъ своими глазами. Иначе рѣчь апостола была бы имъ совершенно непонятна, будучи лишена всякой наглядности. Какъ бы ни были разнообразны, говоритъ апостолъ, въ средѣ христіанъ духовные дары, появившіеся у нихъ вслѣдствіе ихъ вѣры не по волѣ человѣка, а по волѣ Св. Духа, распредѣляющаго дары по Своей волѣ, можетъ-

[1]) 1 Кор., гл. 35.
[2]) Dialog. 42
[3]) Бесѣд. на 1 Кор. XXX, 3 4 (Migne, LXI, 254).

быть иногда и незамѣтно для всего человѣческаго общества,—они, эти дары, не свидѣтельствуютъ, однако, о разнообразіи источника, изъ котораго получаются. Всѣ дары преподаетъ одинъ и тотъ же Св. Духъ. Это первое наблюденіе апостола, наблюденіе разнообразія даровъ въ христіанскомъ обществѣ и отысканіе единства въ разнообразіи для философско-богословскаго объясненія послѣдняго. Отъ наблюденія разнообразія даровъ апостолъ, естественно, переходитъ къ наблюденію разнообразія членовъ Церкви и говоритъ, что и здѣсь—также единство. Какъ различные дары преподаются однимъ и тѣмъ же Духомъ, такъ и члены Церкви, хотя и различны, однако крестились въ одно тѣло и напоены однимъ и тѣмъ же Духомъ. Вообще говоря, мысль объ единствѣ христіанскаго общества есть главная у апостола не только въ 12—14 главахъ, но и во всемъ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ. Онъ повсюду ведетъ полемику противъ раздѣленій и нарушеній связи въ христіанскомъ обществѣ. Если эта связь нарушается порокомъ, то нужно прервать сношенія съ развратителями. Если личными преимуществами проповѣдниковъ евангелія, то нужно помнить, что не они, а Христосъ былъ распятъ за людей. Если единству препятствуетъ разнообразіе даровъ, то нужно помнить, что ихъ производитъ одинъ и тотъ же Духъ. Если разнообразіе членовъ, то нужно помнить, что всѣ въ одно тѣло крестились, напоены однимъ и тѣмъ же Духомъ. Такимъ образомъ, съ 12 стиха апостолъ продолжаетъ раскрывать свою общую мысль объ единствѣ Церкви, только съ новыхъ сторонъ. И все это раскрытіе должно клониться къ тому, чтобы убѣдить коринѳянъ не имѣть у себя раздѣленій и составлять одно тѣло.

Весь разсматриваемый отдѣлъ можно раздѣлить на пять частей. Апостолъ разъясняетъ, что:

1) Церковь, хотя и имѣетъ много членовъ, едина, ст. 12 и 13;

2) Церковь, подобно тѣлу, хотя и едина, однако имѣетъ много членовъ, ст. 14—16;

3) многочисленность членовъ необходима: а) для совершенства, ст. 17 и 18, и б) для самаго существованія тѣла, ст. 19, 20;

4) важнѣйшіе члены тѣла не могутъ обходиться безъ слабыхъ; послѣднимъ воздается даже большій почетъ сравнительно съ первыми, ст. 21—24;

5) всѣ члены тѣла Христова, или Церкви, должны заботиться другъ о другѣ, ст. 25 и 26.

Мысль о духовныхъ дарахъ проходитъ чрезъ весь этотъ отдѣлъ. Поэтому подъ членами тѣла, упомянутыми во всѣхъ этихъ пунктахъ, всегда слѣдуетъ подразумѣвать лицъ, получившихъ дары. Напр., первый пунктъ или подраздѣленіе можно выразить еще такъ: Церковь, хотя и имѣетъ много членовъ, получившихъ дары, однако едина и т. д.

1.

Церковь, хотя и имѣетъ много членовъ, едина (12, 13).

12. *Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός·* 13. *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.*

Ибо какъ тѣло одно и имѣетъ много членовъ, всѣ же члены тѣла, будучи многими, есть одно тѣло, такъ и Христосъ. Ибо и въ одномъ Духѣ всѣ мы крестились въ одно тѣло, какъ іудеи, такъ и эллины, какъ рабы, такъ и свободные, и всѣ однимъ Духомъ напоены.

Въ ст. 12 „ибо“ опускается только въ *K* и нѣкоторыхъ другихъ незначительныхъ кодексахъ; вмѣсто *καὶ μέλη*, въ нѣкоторыхъ кодексахъ поставлено *μέλη δέ*, что почти не измѣняетъ смысла рѣчи, но сильнѣе выражаетъ главную мысль апостола; чтенія *πολλὰ ἔχει* и *ἔχει πολλά*, одинаково подтверждаются

авторитетными кодексами; но первое чтеніе вѣроятнѣе, потому что значится въ Син. АВСР и многихъ минускульныхъ; вмѣсто *τὰ μέλη τοῦ*, въ нѣкоторыхъ *ἐκ τοῦ*; къ *σώματος* text. rec. и нѣкоторые другіе добавляютъ *τοῦ ἑνός* (ex uno corpore). Вмѣсто „Христосъ", въ С стоитъ „Господь". 13. Вмѣсто *ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* во многихъ минускульныхъ — *εἰς ἓν πόμα*, или безъ *εἰς*. Макарій, Бес. 4, 12: *καὶ πάντες, φησι, τὸ αὐτὸ πόμα ἐποτίσθημεν* (и всѣ — говоритъ апостолъ — напоены однимъ и тѣмъ же питіемъ); также сирскій пешито — unum potum bibimus (мы пили одно питіе). Климентъ: *ἑνὶ πόματι ἐπίομεν* (однимъ питьемъ мы напоились); во многихъ минускульн. *πόμα ἐποτίσθημεν εἰς ἓν πνεῦμα* (напоены однимъ питіемъ въ одного Духа); L — *εἰς ἓν πνεῦμα ἐφωτίσθημεν* (просвѣщены въ одного Духа); А — *ἓν σῶμα ἐσμεν* (мы — одно тѣло).

Слово „ибо" ст 12-го поставляетъ его въ ближайшее отношеніе къ ст. 11. Слово „какъ" (*καθάπερ*), или одно, или въ соединеніи съ „и", употребляется исключительно однимъ ап. Павломъ изъ всѣхъ новозав. писателей и служитъ у него иногда введеніемъ къ какому-нибудь сравненію [1]), обозначая, что взятые предметы по своей природѣ весьма удобны для сравненія (Элликонтъ). Отсюда можно заключить, что съ 12 стиха начинается сравненіе, которое чрезъ „ибо" поставляется въ зависимость отъ предыдущаго. Спрашивается: что же съ чѣмъ сравнивается? Кажется, не уклонимся отъ истины, если скажемъ, что сравнивается духовный организмъ съ тѣлеснымъ, распредѣленіе и функціи даровъ въ христіанскомъ обществѣ—съ распредѣленіемъ и функціями членовъ въ человѣческомъ тѣлѣ. Переходъ отъ разсужденій о духѣ, оживляющемъ тѣло, къ разсужденіямъ о самомъ тѣлѣ, которое представляется жилищемъ духа,— естественъ. Духъ и тѣло находятся во взаимномъ общеніи и взаимодѣйствіи. Внѣшніе физическіе образы служатъ въ Новомъ Завѣтѣ во многихъ случаяхъ къ раскрытію величайшихъ духовныхъ истинъ. Такъ и у апостола, тѣло съ его членами служитъ для раскрытія духовныхъ отношеній, въ которыхъ должны находиться члены Церкви, снабженные различными дарами, между собою.

Сравненіе въ 1 Кор. 12, 12 и слѣд., какъ уже было сказано, весьма сходно съ Римл 12, 4 и слѣд. Можно даже сказать, что апостолъ въ томъ и другомъ случаѣ мыслитъ совершенно одинаково и употребляетъ весьма сходныя выраженія, въ чемъ легко убѣдиться каждому, если онъ потрудится просмотрѣть греческій текстъ. Въ посланіи къ Римлянамъ, съ 12 главы, начинается практическій отдѣлъ посланія. Здѣсь апостолъ преподаетъ разныя наставленія, основанныя на преподанномъ имъ раньше ученіи. Милосердіемъ Божіимъ онъ умоляетъ римскихъ христіанъ представлять ихъ тѣла въ жертву живую, святую, благоугодную Богу, не сообразоваться съ вѣкомъ симъ, и затѣмъ раскрываетъ эту общую мысль частнѣе, приглашая христіанъ не думать о себѣ болѣе, нежели должно думать, но думать скромно, по мѣрѣ вѣры, какую Богъ удѣлилъ имъ. Послѣ этого слѣдуетъ сравненіе, цѣль котораго очевидна — побужденіе христіанъ къ скромности. Потому что какъ въ тѣлѣ мы имѣемъ много членовъ, но у всѣхъ этихъ членовъ не одинаковое дѣло или дѣятельность, такъ и мы всѣ въ совокупности составляемъ одно тѣло во Христѣ, а въ отдѣльности изъ насъ каждый есть членъ общества (другъ друга), имѣющій по дарованной намъ благодати различные дары. Такое же увѣщаніе предполагается въ 1 Кор. 12, 12 и слѣд. и для коринѳянъ. Различіе членовъ тѣла въ посланіи къ Римлянамъ служитъ образомъ различія духовныхъ дарованій. Увѣщаніе употреблять свои дары на пользу ближнихъ смѣняется краткою рѣчью о любви (Рим. 12, 9; ср. 1 Кор. 13 гл.). Только въ посланіи къ Рим. всѣ эти мысли, развитыя въ 12—14 главахъ 1 Кор., выражены въ самомъ сжатомъ видѣ.

Подробности ст. 12-го не представляютъ какихъ-либо особенныхъ затрудненій для пониманія. Вставка „одного" послѣ словъ: „эти члены тѣла", встрѣ-

[1]) См., напр., 2 Кор. 3, 18; Рим 12, 4.

чающаяся въ нѣкоторыхъ кодексахъ, не можетъ считаться правильной, потому что слово „одного“ („эти члены тѣла одного“) хотя и не мѣшаетъ смыслу рѣчи, представляется, однако, излишнимъ. Затруднительной является только фраза: такъ и Христосъ. По словамъ Златоуста, апостолъ здѣсь „поставилъ слово Христосъ вмѣсто слова Церковь“. Съ этимъ согласны нѣкоторые позднѣйшіе толкователи: Корнелій Ляпидъ, Флэттъ и др. Θеофилактъ объясняетъ это мѣсто сходно съ Златоустомъ, но сильнѣе, чѣмъ онъ, выражаетъ мысль, что апостолъ говоритъ здѣсь о Христѣ, какъ Главѣ Церкви. „Такъ какъ Глава Церкви есть Христосъ, то мы и называемъ Церковь по имени ея Главы“ [1]). Подобнаго же взгляда держится и Θеодоритъ [2]). Однако, въ разсматриваемыхъ стихахъ едва ли можно находить мысль именно о главенствѣ Христа въ Церкви. Она совершенно ясно выражается въ другихъ мѣстахъ, напр. Ефес. 4, 15; 5, 23; но въ разсматриваемомъ мѣстѣ о ней, повидимому, нѣтъ рѣчи. А если есть, то идея о главенствѣ Христа, какъ правильно замѣчаетъ Элликоттъ, здѣсь не главная у апостола (потому что въ послѣдующемъ сравненіи глава разсматривается только какъ членъ—ст. 21). Такимъ образомъ, вѣроятнѣе думать, что „о Христѣ здѣсь говорится только, какъ о Лицѣ мистическомъ, съ которымъ соединены вѣрующіе. Онъ есть Личность, ихъ объединяющая. Вѣрующіе разсматриваются, какъ соединенные со Христомъ и Его члены (ст. 27), и вслѣдствіе этого единства составляютъ одно тѣло, т.-е. Церковь. Слѣдовательно, что истинно о тѣлѣ и его членахъ, то истинно и о Христѣ и о членахъ, составляющихъ Его таинственное тѣло“ [3]). Другими словами, мы должны только исключить, при разсмотрѣніи настоящаго мѣста, идею о главенствѣ Христа надъ Церковью, какъ не заключающуюся въ словахъ апостола или, по крайней мѣрѣ, скрытую Все же остальное, что можно сказать о тѣлѣ и его членахъ, примѣнимо ко Христу и къ членамъ Его таинственнаго тѣла.

Ст. 13 содержитъ доказательство мысли, изложенной въ ст. 12. На это опять указываетъ „ибо“. Мы, говоритъ апостолъ, члены Церкви и насъ много; но мы составляемъ одно, безъ различія званій и состояній. Почему? Потому что мы всѣ однимъ Духомъ крестились въ одно тѣло и всѣ напоены однимъ Духомъ. Въ первой части стиха церковные писатели справедливо находятъ рѣчь о крещеніи [4]). Апостолъ говоритъ о немъ такъ часто [5]), что изъ его словъ можно заключить съ полною ясностью, что оно было первоначальнымъ христіанскимъ установленіемъ [6]). Но о способѣ совершенія крещенія и о томъ, какой оно имѣло смыслъ въ первоначальной христіанской Церкви, нельзя сдѣлать никакихъ выводовъ изъ разсматриваемыхъ словъ апостола. Слова „въ одномъ Духѣ“ могли бы, повидимому, указывать только на духовное крещеніе, крещеніе Духомъ Святымъ [7]). Но тогда было бы, вѣроятно, опущено выраженіе „въ одно тѣло“. Альфордъ точно и ясно: „крестились въ одно тѣло и получили одного Духа“. Во второй половинѣ стиха, по мнѣнію церковныхъ писателей и нѣкоторыхъ позднѣйшихъ экзегетовъ, содержится мысль о причащеніи Тѣла и Крови Христовой. Такое мнѣніе высказано было, кажется, впервые Златоустомъ [8]); въ томъ же смыслѣ толковалъ настоящее мѣсто Θеофилактъ (in loc.), а изъ новѣйшихъ толкователей Корнелій Ляпидъ („мы крестились, т.-е. чрезъ крещеніе присоединились къ тѣлу, и всѣ напоены однимъ Духомъ, т.-е. восприняли въ евхаристической чашѣ единый духъ Христа съ кровію Его“) и др. Такое

---

[1]) Минь, XXIV, 716
[2]) Тамъ же, LXXXII, 325.
[3]) Элликоттъ, in loc.
[4]) См. Θеодоритъ и Θеофилактъ, in loc.
[5]) Напр., Рим. 6, 3 и слѣд.; 1 Кор. 1, 13—17; 12, 13; Галат. 3, 27.
[6]) Lechler, Das ap. u nachap. Zeitalter, 1885, стр. 19. Вайцекеръ также признаетъ, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ апостолъ говоритъ о крещеніи. Указ. соч., стр. 551 и слѣд.
[7]) Ср Марк. 1, 8 и проч.
[8]) Migne, LXI, 251

толкованіе нельзя считать вѣрнымъ уже потому одному, что подъ причащеніемъ нельзя разумѣть принятія только одной крови Христовой. Далѣе, то же толкованіе, вообще отличаясь нѣкоторою искусственностью, считаетъ слово „духъ“ синонимомъ словъ „плоть“ и „кровь“, что не можетъ-быть принято и само-по-себѣ. Наконецъ, по словамъ Альфорда, употребленіе въ греч. аориста стр. з. „напоены“ указываетъ на минувшій актъ, и Альфордъ считаетъ это „фатальнымъ“ для обоихъ толкованій, т.-е. и для того, которое видитъ въ словахъ апостола указаніе на таинство причащенія, такъ и для того, которое видитъ указаніе на таинство крещенія, потому что и тамъ употребленъ аористъ. Съ этимъ послѣднимъ едва ли можно согласиться, потому что слово „крестились“ слишкомъ опредѣленно, чтобы возможно было отрѣшиться отъ мысли о крещеніи, хотя бы оно и было „минувшимъ актомъ“, какъ и бываетъ обыкновенно, совершаясь одинъ разъ. Но выраженіе. „всѣ однимъ Духомъ напоены“—не отличается такою же опредѣленностью. Мало оказываютъ помощи при толкованіи его и замѣны въ нѣкоторыхъ рукописяхъ слова „духъ“ словомъ „питіе“ (*πνεῦμα-πόμα*). Чтеніе съ *πόμα* недостаточно авторитетно. Далѣе, въ нѣкоторыхъ кодексахъ предъ *ἓν πνεῦμα* стоитъ *εἰς* (эльзев. изд., ЕК, вульг.). Такимъ образомъ, вся фраза такова: „мы напоены въ одного духа“. Но такое чтеніе не согласно съ Син. BCD и, если было бы даже и принято, мало бы уясняло смыслъ словъ апостола. Такъ какъ таинство причащенія постоянно повторялось, то нельзя было бы употребить относительно его аористъ,—и въ этомъ съ Альфордомъ можно согласиться. Очевидно, что, выражаясь: „всѣ однимъ Духомъ напоены“, апостолъ просто разумѣетъ здѣсь какой-либо дополнительный актъ къ самому крещенію. Нѣкоторые разумѣютъ здѣсь даже „миропомазаніе“. Кромѣ указанныхъ затрудненій встрѣчается и еще одно, именно, что послѣ страдательнаго „напоены“ въ греч. стоитъ винит. падежъ, „Духа“, котораго требуетъ и дѣйствительный залогъ глагола *ποτίζω*. Но такое сочетаніе, однако, употребительно въ греческомъ языкѣ и встрѣчается въ Новомъ Завѣтѣ, напр., 2 Θесс. 2, 15 [1]). Что касается самаго ближайшаго смысла выраженія, то онъ находитъ для себя ближайшую параллель въ Іоан. 4, 14; 7, 37 и слѣд.

Крещеніе въ одно тѣло и напоеніе однимъ Духомъ уничтожаютъ между людьми всякія внѣшнія различія, уравниваютъ іудеевъ и эллиновъ, рабовъ и свободныхъ. Подобная же мысль высказывается апостоломъ и въ другихъ мѣстахъ, напр., Рим. 10, 12, Гал. 3, 28, Колосс. 3, 11. Ольсгаузенъ, впрочемъ, толкуетъ это мѣсто нѣсколько своеобразно По связи рѣчи, говоритъ онъ, можно было бы ожидать, что для обозначенія разнообразія членовъ Церкви будутъ названы получившіе разныя харисмы. Вмѣсто этого апостолъ говоритъ, о другихъ различіяхъ—іудеевъ и эллиновъ, рабовъ и свободныхъ. Связь здѣсь, повидимому, та, что даже различія по племенамъ и состояніямъ имѣли существенное вліяніе на воспріимчивость для того или другого дара. Такъ, греки казались особенно воспріимчивыми къ дару языковъ, римляне къ практическимъ дарамъ, имѣвшимъ значеніе въ общинѣ, а іудеи къ духовнымъ дарамъ [2]). Но такое мнѣніе едва ли можно чѣмъ доказать.

2.

Церковь едина, но имѣетъ много членовъ (14—16).

14. *Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος, ἀλλὰ πολλά.* 15. *ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς ὅτι οὐκ εἰμὶ χεὶρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.* 16. *καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο ουκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.*

Ибо и тѣло не есть одинъ членъ, но многіе. Если скажетъ нога, такъ какъ я—не рука, я не отъ тѣла, то, по причинѣ этого, не не есть отъ тѣла.

---

[1]) См. Blass, Gram. § 34, 6.
[2]) Bibl. Comm. III, 693.

И если скажетъ ухо: такъ какъ я—не глазъ, я не отъ тѣла, то по причинѣ этого не не есть отъ тѣла.

Въ концѣ 15 и 16 стиховъ Тишендорфъ, Вейссъ, Стэнли и Элликоттъ ставятъ точку вмѣстѣ съ Лахманномъ и Весткоттомъ; эльзевирское изд., Гризбахъ, Шольцъ, Альфордъ—знакъ вопросительный. Другихъ разночтеній или совсѣмъ нѣтъ, или они незначительны

Не трудно замѣтить, что рѣчь апостола здѣсь чужда классическаго изящества. Онъ ворочаетъ словами, какъ камнями. Для приведеннаго мѣста имѣется довольно близкая, но едва ли не единственная, параллель въ сочиненіяхъ Платона, которая, впрочемъ, нисколько не доказываетъ, что апостолъ Павелъ заимствовалъ оттуда свое сравненіе. Параллельное выраженіе встрѣчается въ Протагорѣ, 330, А *οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς οἷον τὰ ὦτα, οὐδ' ἡ δύναμις αὐτοῦ ἡ αὐτή* (глазъ не похожъ на уши, и сила его не одна и та же).

Въ ст. 14 и слѣд. апостолъ переходитъ отъ рѣчи объ единствѣ Церкви къ рѣчи объ ея многообразіи, говоря, что тѣло состоитъ не изъ одного члена, но изъ многихъ. Своей иллюстраціей апостолъ пользуется, такъ-сказать, смотря по обстоятельствамъ. Когда ему нужно доказать, что всѣ члены тѣла, или, по освобожденіи рѣчи отъ образовъ и метафоръ, люди, обладающіе такими или иными харисмами и вообще вѣрующіе, должны приносить пользу или помогать другъ другу, то имѣетъ въ виду преимущественно единство тѣла. Когда же онъ хочетъ доказать, что каждый отдѣльный членъ Церкви не можетъ равняться съ другимъ по одаренію Духомъ, то указываетъ на разнообразіе членовъ тѣла. Образы, употребленные апостоломъ въ ст 15 и слѣд., если бы ихъ разсматривать съ точки зрѣнія изящной и утонченной поэзіи и даже прозы, можетъ быть показались бы нѣсколько грубыми и неуклюжими Но, разсматриваемая по реальному значенію, рѣчь апостола отличается необычайною силой. Тѣло (букв.) не есть одинъ членъ, но многіе. Нога не можетъ говорить, что она не принадлежитъ къ тѣлу потому, что она не рука; и ухо потому, что оно не—глазъ. Вполнѣ понятно, что подобныя рѣчи были бы безсмысленны Нога и ухо есть, конечно, только метафоры; на самомъ дѣлѣ все, что онѣ говорятъ, высказывается людьми. На основаніи этихъ словъ апостола Павла, можно предположить, что въ средѣ христіанъ (а можетъ-быть и коринѳянъ находились люди, которые отрицались отъ Церкви, или же просто считали себя по отношенію къ ней людьми посторонними, или выставляли преимущество какого-нибудь одного дара предъ другими, а можетъ-быть и вредили церковному единенію подъ предлогомъ, что они не владѣли такими или иными дарами и что имъ поэтому не приходилось исполнять такихъ или иныхъ обязанностей, связанныхъ съ служеніемъ Церкви. Такъ, напр., нѣкоторые, не будучи пророками могли говорить: мы не желаемъ пребывать въ общеніи съ другими, потому что не имѣемъ дара пророчества Наклонность коринѳянъ къ спорамъ и раздѣленіямъ, о которыхъ во многихъ мѣстахъ свидѣтельствуютъ и ап. Павелъ и Климентъ Римскій въ своемъ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ, могла много способствовать такому настроенію и такимъ рѣчамъ. Этотъ недостатокъ сильно, но съ великою любовью и обличаетъ апостолъ.

Заставляя ногу говорить о рукѣ, замѣчаетъ Ѳеофилактъ [1]), и потомъ ухо—о глазѣ, апостолъ поставляетъ во взаимное отношеніе органы, превосходящіе другъ друга лишь немного. Апостолъ говоритъ, что нога сравниваетъ себя не съ глазомъ, а съ немного превосходящей ее рукой Такъ, говоритъ Ѳеофилактъ, апостолъ дѣлаетъ потому, что „мы обыкновенно ненавидимъ людей, не слишкомъ высоко надъ нами стоящихъ“ (in loc.)

Ὅτι ст. 15 и 16 не значитъ „что“, какъ обыкновенно въ придаточныхъ предложеніяхъ дополнительныхъ, но „потому что“, „такъ какъ“, quoniam (вульг.). Энгльманъ замѣчаетъ, что апостолъ никогда не употребляетъ ὅτι для

[1]) Согласно съ Златоустомъ.

обозначенія вносныхъ предложеній [1]). *Παρά* съ вин. *τοῦτο* дважды употреблено въ Новомъ Завѣтѣ только здѣсь. Обыкновенно переводятъ *παρά* по причинѣ (нѣм. wegen), propter, ob, а въ соединеніи съ *τοῦτο*—по этой причинѣ, „это не есть основаніе, что она не“ и т. д. [2]) Въ толкованіи дальнѣйшихъ словъ у экзегетовъ встрѣчается огромная путаница. Одни говорятъ, что въ концѣ 15 и 16 стиховъ слѣдуетъ поставить знакъ вопроса, другіе—точку. Намъ кажется, что центръ тяжести здѣсь находится не въ томъ, слѣдуетъ или не слѣдуетъ ставить вопросъ или точку, а въ томъ, что апостолъ разумѣлъ, когда говорилъ: *παρὰ τοῦτο*—по этой причинѣ. По какой именно причинѣ? По той ли, что на самомъ дѣлѣ нога принадлежитъ къ тѣлу, есть членъ тѣла, или по той, что нога лжетъ, говоритъ неправильно? Не только вѣроятность, но и нѣкоторая очевидность говоритъ за второе предположеніе, тѣмъ болѣе, что оно въ сущности и не противорѣчитъ первому. Но, установивъ это, мы встрѣчаемся съ новыми затрудненіями, которыя тѣмъ тяжелѣе, что смыслъ словъ апостола, безъ подробнаго анализа его выраженій, былъ бы совершенно ясенъ. Затрудненія заключаются въ томъ, слѣдуетъ ли два отрицанія, какъ это обыкновенно дѣлается и въ греческомъ и въ латинскомъ языкѣ, а также и въ другихъ языкахъ, принимать за утвержденіе, или оставить оба отрицанія въ неприкосновенности, не уничтожая ихъ. Въ другихъ случаяхъ это не повліяло бы на смыслъ и развѣ только придало бы легкій оттѣнокъ рѣчи съ двумя отрицаніями или безъ нихъ. Но въ настоящемъ случаѣ, повидимому, далеко не безразлично, оставимъ ли мы два отрицанія, или уничтожимъ ихъ, замѣнивъ утвердительнымъ предложеніемъ. Не безразлично и то, въ какомъ отношеніи они будутъ находиться къ *παρὰ τοῦτο*. Въ самомъ дѣлѣ, указанное выраженіе можно переводить: если скажетъ нога, такъ какъ я не рука, то я не отъ тѣла, (1) то по причинѣ этого не есть (не не есть) не отъ тѣла; (2) то не по причинѣ этого не есть отъ тѣла; (3) то не по причинѣ этого есть не отъ тѣла;—съ замѣной отрицаній утвержденіемъ (4) по причинѣ этого есть отъ тѣла. Ясно, что изъ этихъ переводовъ—изъ которыхъ самый близкій къ греческому тексту — 2-й,—можетъ-быть принятъ только 1-й переводъ, такъ какъ въ немъ есть смыслъ, а остальные переводы его не имѣютъ. Дѣло мало измѣнится, если мы, комбинируя еще и иначе данныя выраженія, соединяя, напр., вмѣстѣ два отрицанія, или замѣняя „по причинѣ“ выраженіями, встрѣчающимися въ древнихъ славянскихъ рукописяхъ, „отъ сего“ или „того дѣля“, „того ради“, „при семъ“, сдѣлаемъ и еще нѣсколько переводовъ. Затрудненія, конечно, увеличиваются и оттого, что въ нашемъ языкѣ обыкновенно употребляются два отрицанія тамъ, гдѣ въ другихъ языкахъ употребляется только одно. Намъ кажется, что надежнѣе всего, если мы поставимъ послѣ 15 го и 16-го стиховъ точку, а не вопросъ, объяснять данное выраженіе такимъ образомъ. Апостолъ, можетъ-быть, думалъ или хотѣлъ первоначально написать просто: то она (нога) не не есть отъ тѣла. Упрощенныя выраженія: не есть отъ тѣла и: есть отъ тѣла не имѣли бы смысла. Но моментально въ умѣ апостола промелькнула мысль о томъ, что говоритъ нога, и онъ обозначалъ эту рѣчь кратко выраженіемъ *παρὰ τοῦτο*, которое слѣдовало бы поставить въ запятыхъ, при чемъ могъ подразумѣвать и естественное положеніе ноги, какъ члена тѣла, и поставилъ въ своей рѣчи, которая и въ другихъ мѣстахъ часто представляется необработанной, *παρὰ τοῦτο* не на своемъ мѣстѣ и внѣ надлежащей связи. Поэтому толкованіе этого мѣста весьма упростится, если мы поставимъ *παρὰ τοῦτο* или въ концѣ предложенія или въ самомъ его началѣ (безъ „не“), а отрицанія соединимъ или вмѣстѣ, или приставимъ ихъ отдѣльно къ другимъ двумъ выраженіямъ Что касается вопроса въ концѣ 15 и 16 стиховъ, то дѣло представляется здѣсь еще болѣе труднымъ Тутъ многое зависитъ не только отъ самой вопросительной рѣчи,

[1]) Указ. соч., стр. 206. Ср. Blass, Gram. § 78, 6.
[2]) Blass, § 43, 4

но и отъ предполагаемыхъ отвѣтовъ, которые можно дать на вопросъ. Обыкновенно на вопросъ съ однимъ отрицаніемъ *οὐ* дается отвѣтъ положительный Такъ, въ 1 Кор. 14, 23: „не скажутъ ли, что вы бѣснуетесь?“ долженъ слѣдовать утвердительный отвѣтъ: да, скажутъ. Слѣдовательно, послѣ двухъ *οὐ*, какъ бы мы ихъ ни переводили, отвѣтъ долженъ быть отрицательный: нога не принадлежитъ къ тѣлу. Послѣ вопроса съ *μή* должно также слѣдовать отрицаніе, какъ въ 12, 29: всѣ ли апостолы *(μὴ πάντες ἀπόστολοι)*? Предполагаемый отвѣтъ: нѣтъ не всѣ. Или еще яснѣе: *μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν* (можетъ ли?—конечно, нѣтъ); но: *οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βάθυνον ἐμπεσοῦνται* (отвѣтъ: да, конечно [1]). Такъ и въ разсматриваемомъ случаѣ. Если бы стояло: *μὴ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σῶματος*, то отвѣтить слѣдовало бы: нѣтъ, не не есть. Смыслъ былъ бы понятенъ. Поэтому, если бы былъ вопросъ, то слѣдовало бы ожидать *μή* [2]). Къ этому прибавимъ, что если бы былъ вопросъ, то можно было бы ожидать и *ἄρα* [3]) или *ἦ* [4]). Наши славянскій и русскій тексты, ставя вопросъ, измѣняютъ грамматическій смыслъ подлинника, оставляя въ неприкосновенности реальный смыслъ рѣчи апостола.

Конструкція 16 стиха одинакова съ предыдущимъ; только нога замѣнена ухомъ и рука глазомъ. Смыслъ одинаковъ и не требуетъ объясненія.

3.

Многочисленность членовъ необходима:

а) для совершенства тѣла (17, 18).

17. *Εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις;* 18. *νῦν δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.*

Если все тѣло—глазъ, то гдѣ слухъ? если все—слухъ, гдѣ обоняніе? Нынѣ же Богъ расположилъ члены—въ отдѣльности каждый изъ нихъ въ тѣлѣ, какъ хотѣлъ.

Въ ст. 18 Тишендорфъ съ Син. CKLP поставляетъ *νυνὶ δέ*, Лахманнъ, Вейссъ. Альфордъ, Стэнли и Элликоттъ *νῦν δέ* съ ABFG.

Совершенство тѣла зависитъ отъ разнообразія его членовъ и ихъ функцій. Но если все тѣло, вмѣсто того, чтобы состоять изъ глаза, уха, ногъ, рукъ и проч., было бы только глазомъ, то какимъ образомъ оно могло бы слышать разные звуки? Апостолъ хочетъ сказать, что единство тѣла, лишеннаго разнообразія, было бы тѣлеснымъ недостаткомъ, и онъ служилъ бы признакомъ ограниченности. Въ переводѣ на обыкновенную рѣчь слова эти могли бы означать слѣдующее. Если бы въ Церкви всѣ имѣли одинаковый даръ и занимали какую-нибудь одну должность, то не служило ли бы это признакомъ недостатка, ограниченности Церкви? Въ предыдущихъ стихахъ апостолъ поднимается отъ низшаго къ высшему; но съ 17 стиха спускается сверху внизъ, начинаетъ съ рѣчи о высшихъ членахъ тѣла и переходитъ къ низшимъ, отъ глаза къ уху и отъ слуха къ обонянію. Корнелій Ляпидъ находитъ въ словахъ апостола сходство съ словами Квинтиліана VIII. 5: „не хочу, чтобы глаза были всѣмъ тѣломъ, чтобы прочіе члены не потеряли своей службы“. Θеодоритъ такъ объясняетъ разсматриваемое мѣсто: „если бы все тѣло пожелало имѣть одинъ членъ, самый почетный, то сдѣлалось бы совершенно безполезнымъ, будучи лишено остальныхъ членовъ“. Θеофилактъ: „теперь (апостолъ) показываетъ,

---

[1]) Лук. 6, 39. Blass, Gram., § 75, 2. Объ утвердительныхъ отвѣтахъ послѣ *μή*—тамъ же.

[2]) См Эдвардсъ, in loc.

[3]) Ср. Гал. 2, 17.

[4]) Ср. 1 Кор 6, 16 и проч

что харисмамъ полезно быть различными“ (in loc.). — Слово ὄσφρησις (обоняніе)—довольно рѣдкое Но оно встрѣчается у классиковъ, напр. Плутарха [1]), Платона [2]) и друг. Въ Библіи встрѣчается только въ разсматриваемомъ мѣстѣ у ап. Павла.

Νυνί ст. 18-го совсѣмъ не отличается отъ болѣе простого *νῦν* [3]). Въ русск. слова *νῦν δέ* переданы чрезъ „но“, что не выражаетъ вполнѣ точно мысль подлинника [4]). Слав. „нынѣ же“. Можно переводить: „но вотъ Богъ расположилъ“ и проч. Ἔθετο можетъ означать: учредилъ, сдѣлалъ; но болѣе вѣроятно: привелъ въ порядокъ, распредѣлилъ, расположилъ (dispono, Гриммъ). „У апостола Павла, какъ и у Аристотеля, идея о тѣлѣ предшествуетъ идеѣ объ его различныхъ членахъ, которые апостолъ изображаетъ „вставленными въ тѣло“, чтобы оно было безъ недостатковъ и имѣло наиболѣе совершенную форму“ [5]) Слово „расположилъ“, по Θеофилакту, означаетъ, что Богъ для каждаго члена опредѣлилъ его мѣсто. Какъ бываетъ въ тѣлѣ, такъ и въ Церкви. Получившіе большія харисмы не должны превозноситься надъ получившими меньшія Ибо нуждаются въ низшихъ лицахъ, не будучи въ состояніи одни управлять Церковью.

Смыслъ 18-го стиха мало измѣняется отъ того, гдѣ будутъ поставлены запятыя. Нѣкоторые новѣйшіе толкователи поставляютъ вторую запятую послѣ „нихъ“ и третью послѣ словъ „въ тѣлѣ“. Такимъ образомъ, выраженіе „въ отдѣльности каждый... въ тѣлѣ“ ставится въ запятыхъ и служитъ опредѣленіемъ или поясненіемъ для слова „члены“. Вейссъ и Стэнли вторую и третью запятыя опускаютъ вмѣстѣ съ Тишендорфомъ. „Какъ хотѣлъ“ — эти слова выражаютъ абсолютную волю Божію въ распредѣленіи членовъ тѣла. Поэтому разсужденія о причинахъ такого или иного распредѣленія должно оканчиваться въ извѣстномъ пунктѣ, дальше котораго заходить невозможно Воля Божія есть послѣдняя причина такого, а не иного распорядка въ природѣ и тѣлѣ человѣка, равно какъ и въ Церкви.

б) для самаго существованія тѣла (19, 20).

19. *Εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα*; 20. *νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα.*

Если же все было бы однимъ членомъ, то гдѣ тѣло? Теперь же много членовъ, одно же тѣло.

Членъ *τά* предъ *πάντα* поставленъ въ Син. ACDEKL; но BFG опускаютъ *τά*; Лахманнъ поставляетъ членъ въ скобкахъ.

Въ ст. 19 содержится отчасти повтореніе мысли, изложенной въ ст. 17: если бы тѣло было только однимъ членомъ, напр. глазомъ, ухомъ, то по необходимости его дѣятельность была бы ограничена и чужда совершенства. Въ ст. 19 апостолъ выражаетъ ту же мысль въ ея дальнѣйшемъ развитіи, — что если бы всѣ члены были однимъ (одинаковымъ) членомъ, то и самое тѣло перестало бы существовать.

Классическіе писатели выражаютъ сходныя мысли. Цицеронъ: „если бы каждый членъ думалъ, что онъ только тогда можетъ быть сильнымъ, когда сосѣдніе члены будутъ приносить ему здоровье, то все тѣло по необходимости обезсилѣло бы и погибло“ [6]). Аристотель: „тѣло должно состоять изъ членовъ

---

[1]) De plac. phil. 902, A
[2]) Theaet. 156, B
[3]) Гриммъ
[4]) Ср. 1 Кор. 7, 14
[5]) Эдвардсъ, in loc.
[6]) De offic., гл. III.

и возрастать равномѣрно, чтобы существовала симметрія. Если бываетъ иначе, то тѣло погибаетъ“ [1]).

Νῦν δέ 20 го стиха сближаетъ его съ 18. Богъ расположилъ въ тѣлѣ члены такъ, какъ хотѣлъ. И вотъ, согласно волѣ Божіей, получилось то, что членовъ много, а тѣло одно. Это вполнѣ правильно въ отношеніи и къ человѣческому и къ Христову тѣлу - Церкви. Мысль, высказанная въ ст. 20, служитъ переходомъ къ разсмотрѣнію апостоломъ дѣла съ иной стороны и къ доказательству, что члены тѣла — Церкви имѣютъ нужду во взаимномъ служеніи другъ другу и взаимной помощи.

4.

Важнѣйшіе члены тѣла не могутъ обходиться безъ слабыхъ; послѣднимъ воздается даже большій почетъ сравнительно съ первыми (21 – 24).

21. *Οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρί· χρείαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω·* 22 *ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν,* 23. *καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος, τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει,* 24. *τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρείαν ἔχει. ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασε τὸ σῶμα, τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοὺς τιμήν,*

Не можетъ же глазъ сказать рукѣ: нужды въ тебѣ не имѣю, или, опять, голова ногамъ: нужды въ васъ не имѣю; но гораздо болѣе — члены тѣла, считающіеся болѣе слабыми, бываютъ необходимы, и тѣ, которые мы считаемъ непочетными въ тѣлѣ, — ихъ облекаемъ особенною честію, и неблагообразные наши члены имѣютъ изобильное благообразіе, благообразные же наши (члены) не имѣютъ (въ томъ) нужды. Но Богъ соединилъ искусно тѣло, лишенному (чести) далъ изобильную честь.

Въ ст. 23—DEFG или прежде, или послѣ *τοῦ σώματος* добавляютъ *μέλη*; въ ст. 24—DEFG и нѣкотор. друг. прибавляютъ послѣ *ἔχει* слово *τιμῆς*; вм. *τῷ ὑστερουμένῳ* DEFGKL и эльзев изд. ставятъ *ὑστεροῦντι.*

Не рука говоритъ глазу: ты мнѣ не надобенъ, а наоборотъ. То же относительно головы и ногъ. Апостолъ обличаетъ здѣсь обычное и много разъ повторяющееся и повторявшееся въ исторіи Церкви презрѣніе низшихъ лицъ высшими. Θеодоритъ: „получившихъ наибольшія изъ харисмъ (апостолъ) научаетъ не презирать другихъ, но почитать, какъ необходимыхъ членовъ“ [2]).

Въ ст. 22 „но“ имѣетъ ближайшее отношеніе къ 21 стиху; ст. 22 содержитъ противоположеніе тому, что сказано было прежде. „Гораздо болѣе“ ст. 22 можно соединить съ „бываютъ необходимы“ грамматически, но не логически; потому что при логическомъ соединеніи смыслъ былъ бы тотъ, что въ Церкви гораздо необходимѣе слабѣйшіе члены, чѣмъ сильнѣйшіе. Такъ ошибочно въ русск. Син. переводѣ. Но апостолъ едва ли рѣшился бы высказать такую мысль—по крайней мѣрѣ безъ всякихъ ограниченій и поясненій Вмѣсто „гораздо болѣе“, можно переводить: „лучше сказать“. Смыслъ слѣдующій: лучше сказать, члены тѣла, которые кажутся слабѣйшими, бываютъ, однако, необходимы. Элликоттъ: „напротивъ, скорѣе тѣ члены тѣла, которые считаются (или считались первоначально) слабѣйшими, необходимы“.—Къ слабѣйшимъ членамъ тотъ же комментаторъ относитъ вообще тѣ члены нашего тѣла, внутренніе и внѣшніе, которые, въ сравненіи съ болѣе дѣятельными и энергичными, могутъ казаться сравнительно слабыми. Θеофилактъ при толкованіи 22 и слѣд. стиховъ спрашиваетъ: „что это за члены, считающіеся слабѣйшими и менѣе

[1]) Pol. VIII, 3, 6.
[2]) Migne, LXXII, 326.

благородными, которые, однако, необходимы?“ и отвѣчаетъ: „нѣкоторые разумѣютъ здѣсь дѣтородные члены, которые считаются неблагообразными и менѣе благородными. Но они необходимы, потому что безъ нихъ не было бы и жизни. О нихъ мы заботимся болѣе, чѣмъ о другихъ. Если и нагимъ бываетъ все тѣло, члены эти не оставляются непокрытыми. Нѣкоторые же говорятъ, что слабѣйшіе и, однако, необходимые члены суть глаза. Они малы и слабѣе другихъ членовъ; но весьма необходимы. Неблагородными же членами и неблагообразными называются ноги. Мы много заботимся о глазахъ, какъ слабѣйшихъ членахъ. И за ногами наблюдаемъ и заботимся о нихъ, хотя онѣ и находятся внизу и считаются неблагообразными. Но можно въ сказанномъ различать и три порядка: необходимые и слабые члены—глаза; неблагородные—ноги; неблагообразные—дѣтородные члены“.

Въ ст. 23 существуетъ разница въ распредѣленіи стиховъ въ греч. и русск. съ одной стороны и слав. съ другой —„Которые мы считаемъ“ Не потому, чтобы нѣкоторые члены были неблагообразны сами по себѣ, но потому что они к а ж у т с я намъ такими. Таковъ буквальный смыслъ поставленнаго здѣсь греч. слова. Златоустъ: „хорошо сказалъ (апостолъ): кажущіеся и которые намъ кажутся, показывая этимъ, что не на природѣ вещей, а на предразсудкѣ многихъ основывается такое мнѣніе“ [1]). Такъ же и Ѳеодоръ Мопсуетскій. „неблагообразными называетъ тѣ члены, которые бываютъ такими для обыкновеннаго взгляда, но по природѣ не неблагообразны“ [2]). „Облекаемъ“,—облачаемъ, въ перенос. значеніи одѣваемъ, въ соединеніи съ *τιμή*—оказываемъ честь, почитаемъ. Такъ, у LXX, Есѳ. 1, 20: „и такимъ образомъ всѣ женщины почитаютъ мужей своихъ, отъ бѣднаго до богатаго“. Ср. Притч. 12, 9.

Въ ст. 24 апостолъ объясняетъ, что болѣе благородные наши члены (т.-е., вѣроятно, глазъ, ухо, голова и проч.) не нуждаются въ особенной чести (а не попеченіи) и даже совсѣмъ не покрываются. Богъ такъ устроилъ тѣло, что члены неблагообразные въ сравненіи съ другими, вслѣдствіе разныхъ недостатковъ, болѣе нуждаются въ почетѣ, чѣмъ другіе. И онъ имъ воздается. Въ русскомъ не вполнѣ точно: „внушивъ о менѣе совершенномъ большее попеченіе“. Прежде всего греч слово *δούς* не значитъ „внушивъ“, а д а в ъ, сообщивъ, предоставивъ. Далѣе, *ὑστερούμενος*, отъ *ὑστερέω*—опаздывать, отставать отъ кого, въ стр. залогѣ значитъ нуждаться въ чемъ, терпѣть недостатокъ; поэтому *ὑστερούμενος* не значитъ собств. „менѣе совершенный“, но лишаемый или лишающійся чего-либо, недостаточный, „который терпитъ недостатокъ“. Таково, напр., маленькое животное или дерево въ сравненіи съ большимъ; но это не значитъ, что первое менѣе совершенно. Гриммъ передаетъ это слово: „ниже другихъ по силамъ, авторитету, достоинству“. Соотвѣтственно съ такимъ значеніемъ слова и по связи рѣчи, ближе всего можно разумѣть подъ *ὑστερουμένῳ* или слабость членовъ (которые, однако, необходимы), или недостатокъ въ нихъ благородства, благообразія, благовидности, что, однако, не мѣшаетъ имъ быть с о в е р ш е н н ы м и въ своемъ родѣ. По словамъ Гейнрици словомъ *ὑστερεῖσθαι* вообще означается уклоненіе отъ нормы. То, чего не хватаетъ до нормы, есть *ὑστέρημα* (2 Кор. 12, 13; Колос. 1, 24; 1 Ѳесс. 3, 10); а то, что превышаетъ норму, *περίσσευμα* (2 Кор. 8, 14) [3]).—Далѣе, *τιμή* не значитъ попеченіе, какъ въ русскомъ переводѣ, но почетъ, честь. Гриммъ: „честь, которою кто-либо обладаетъ, или какая кому-либо воздается“. Въ нѣм. переводѣ Лютера точно: Gott hat... dem durftigen Gliede am meisten Ehre gegeben. Англ. R. V. God... having given more abundant honour to that part which lacked. Фотій замѣняетъ въ своемъ толкованіи *τιμήν* словомъ *χάρισμα*,

---

[1]) Migne, LXI, 258.
[2]) Тамъ же, LXVI, 892.
[3]) Указ. соч., I, 80.

очевидно считая эти слова въ данномъ случаѣ синонимами въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ: „Богъ низшему даетъ большую благодать“ [1])

Что касается самаго термина, употребленнаго апостоломъ въ словахъ: „Богъ соединилъ искусно тѣло“, то греческое слово *συνεκέρασε*, которое означаетъ собственно смѣшивать, сливать въ одно, трудно точно передать на русскомъ языкѣ. Это былъ, повидимому, техническій терминъ, употреблявшійся у грековъ, когда они хотѣли выразить идею планомѣрнаго и цѣлесообразнаго устройства тѣла и отношенія отдѣльныхъ членовъ тѣла къ общему тѣлу, такъ сказать къ самой идеѣ тѣла. Платонъ употребляетъ *συνεκεράσατο* о Богѣ, который, взявъ три предмета, слилъ ихъ всѣхъ въ одну идею [2]). Нѣчто подобное встрѣчаемъ и еще въ одномъ мѣстѣ у Платона: „Я думаю“, говоритъ Симмій Сократу, „ты и самъ согласишься съ тѣмъ, что подъ душою преимущественно слѣдуетъ понимать слѣдующее. Когда наше тѣло создано было и соединено изъ теплаго и холоднаго, сухого и влажнаго и чего-либо подобнаго, то душа наша сдѣлалась сліяніемъ *(κρᾶσις)* ихъ и гармоніей, и она владычествуетъ надъ этимъ въ ихъ взаимоотношеніи прекрасно и соразмѣрно. Если же душа бываетъ нѣкоторой гармоніей, то ясно, что когда ослаблено наше тѣло несоразмѣрно, или обременено болѣзнями и другими несчастіями, то необходимо, чтобы и душа тотчасъ подверглась разрушенію, хотя она и божественна, подобно всякимъ инымъ гармоніямъ, напр. тѣмъ, какія бываютъ въ звукахъ и во всѣхъ дѣлахъ строителей“ [3]). Въ словахъ этихъ можно, конечно, находить лишь отдаленную иллюстрацію для словъ ап. Павла.

Если мы спросимъ, какой именно реальный смыслъ содержится въ только что разсмотрѣнныхъ выраженіяхъ апостола, то должны будемъ сказать, что отвѣтъ на это, по нашему мнѣнію, весьма труденъ. Нѣкоторые полагаютъ, что слова апостола содержатъ въ себѣ намекъ на Быт. 1, 28. При этомъ возможно, конечно, предположить, что апостолъ имѣлъ въ виду не только status quo, но и послѣдствія, и въ этомъ смыслѣ приписывалъ недостаточнымъ членамъ весьма важное значеніе, которое они должны были имѣть, собственно, въ будущемъ. Намъ нужно прежде всего какъ можно ближе держаться сравненія, которое дѣлаетъ самъ апостолъ, и разсуждать о членахъ тѣла. *Τιμή*, какъ сказано, означаетъ не попеченіе, а честь. Послѣдняя же понимается апостоломъ въ данномъ случаѣ нѣсколько своеобразно. Въ переносномъ значеніи *τιμή* можетъ означать: одѣяніе, одежда (какъ символъ чести) и въ такомъ значеніи, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, оно употреблялось издавна. Подтвержденіе такого взгляда находимъ и въ *περιτίθεμεν*, которое употреблялось въ смыслѣ одѣваю, надѣваю. См. Матѳ. 27, 28; также Маркъ 15, 17 и у LXX Сирахъ 6, 31, Есѳ. 1, 20; Притч. 12, 9. Подтвержденіе такого же взгляда находимъ и въ словахъ Ѳеодорита: „неблагообразными изъ членовъ тѣла считаются ноги. Но мы заботимся о нихъ много, закрывая ихъ обувью“ [4]). По словамъ Ѳеодора Мопсуетскаго, который, хотя и былъ еретикъ, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ остроумно толковалъ Свящ. Писаніе, апостолъ не сказалъ *περίκειται*, но *περιτίθεμεν;* потому что обувь не есть часть природы, а изобрѣтена нами позднѣе [5]). Ѳеодоритъ въ другомъ мѣстѣ: „дѣторождные члены мы и сами покрываемъ одеждою“ [6]). Такимъ образомъ, подъ честію относительно членовъ тѣла возможно еще понимать просто одежды, которыми мы ихъ покрываемъ. Но если все-таки трудно понять, какъ слѣдуетъ, реальное значеніе рѣчи апостола въ приложеніи собственно къ членамъ тѣла, то еще труднѣе понять ее въ приложеніи къ

---

[1]) Cramer, Catenae, V, 242.
[2]) Тимей, 35, A.
[3]) Федонъ, 86, B, C.
[4]) Migne, LXXXII, 328.
[5]) Migne, LXVI, 892.
[6]) Тамъ же, LXXII, 329.

членамъ христіанскаго общества. Слова его содержатъ такія тонкія, неуловимыя мысли, что весьма трудно выразить ихъ въ соотвѣтствующей рѣчи. Точное опредѣленіе *ὑστερουμένῳ*, по нашему мнѣнію, въ общественномъ смыслѣ даже едва ли и возможно. Если подъ этимъ словомъ разумѣть исключительно нищихъ, убогихъ, малоумныхъ и проч., то не совсѣмъ понятно, почему же только имъ однимъ можетъ оказываться наибольшая честь. Развѣ среди нихъ нѣтъ людей, недостойныхъ никакой чести? То же и о людяхъ, имѣющихъ сравнительно съ другими меньшія харисмы. Но нѣкоторую помощь въ разъясненіи дѣла, повидимому, можетъ оказать соображеніе, что слова *ὑστερουμένῳ .. τιμήν* не необычны въ устахъ апостола. Ср. 1 Кор. 1, 27—29 и 2 Кор. 11, 5 8; 12, 11; Фил. 4, 12; Рим. 3, 23; 1 Кор. 1, 7; 8, 8. Слово *ὑστερέω* здѣсь употребляется въ различныхъ значеніяхъ—въ значеніи недостаточности духовной и тѣлесной или лучше—вещественной, матеріальной Принимая во вниманіе эти значенія, возможно такъ толковать слово *ὑστερουμένῳ:* подъ этимъ словомъ апостолъ разумѣетъ всѣхъ людей, лишенныхъ внѣшняго блеска и красоты, страдающихъ отъ физическихъ недостатковъ или матеріальныхъ,—которые терпятъ бѣдность за имя Христово, злословія, изгнанія, но отличаются внутренними достоинствами, ставящими ихъ высоко предъ людьми и предъ Богомъ въ царствѣ Божіемъ. Въ этомъ случаѣ и самъ апостолъ могъ служить живымъ примѣромъ своихъ словъ. Его, какъ извѣстно, слабое тѣло было сосудомъ необычайныхъ духовныхъ силъ...

5.

Всѣ члены тѣла Христова, или Церкви, должны заботиться другъ о другѣ (25 и 26).

25 *...ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη.* 26. *καὶ εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη εἴτε δοξάζεται μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη.*

Чтобы не было раздѣленія въ тѣлѣ, но (чтобы) одинаково другъ о другѣ заботились члены. И если страдаетъ одинъ членъ, состраждутъ всѣ члены; и если славится членъ, сорадуются всѣ члены.

Въ ст. 25 вм. *μεριμνῶσιν* въ DEFG—*μεριμνᾶ*. Въ ст. 26 вм. *εἴτε* Стэнли ставитъ *εἴ τι* (если что терпитъ), но Элликоттъ и Вейссъ *εἴτε* (или); вмѣсто *συνπάσχει* (Тишендорфъ, Вейссъ, Альфордъ), Стэнли и Элликоттъ *συμπάσχει,* вм. *συνχαίρει,* какъ у Тишендорфа, Альфордъ, Стэнли, Элликоттъ и Вейссъ *συγχαίρει.*

Ст. 25 имѣетъ несомнѣнное отношеніе къ партіямъ, возникшимъ въ Коринѳѣ [1]). Цѣль божественнаго устройства, и именно такого, а не иного, человѣческаго тѣла,—о чемъ говорилъ раньше апостолъ—заключается въ томъ, чтобы въ тѣлѣ не было раздѣленій, и притомъ такихъ, при которыхъ члены тѣла оставляли бы другъ друга совершенно на произволъ судьбы. „Раздѣленіе“ въ тѣлѣ противополагается такому состоянію его, при которомъ члены тѣла заботятся о взаимномъ благополучіи. Такъ бываетъ и должно быть при нормальномъ состояніи человѣческаго тѣла и человѣческаго общества. Вм. *μεριμνῶσι* можно поставить, какъ въ нѣкоторыхъ кодексахъ, *μεριμνᾶ*. Въ классическомъ греческомъ это было бы правильно. „Но въ Новомъ Завѣтѣ—большое колебаніе“ [2]) и существительныя средняго рода во множ. часто ставятся съ глаголами въ томъ же числѣ [3]) Множественнымъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ сильнѣе выражается забота всѣхъ членовъ [4]). Кромѣ того *μεριμνᾶν* сильнѣе, чѣмъ *ἐπιμελεῖσθαι.*

---

1) См. 1 Кор. 1, 10—16.
2) Blass, Gram., § 31, 3
3) Ср. 1 Кор 14, 10.
4) Бенгель.

Въ ст. 26 апостолъ переходитъ отъ мысли о томъ, что бываетъ, къ тому, что должно быть. Въ человѣческомъ тѣлѣ, если страдаетъ какой-нибудь одинъ членъ, то и всѣ другіе члены ему сострадаютъ и сочувствуютъ. Или, если славится, т. е. не только пользуется надлежащимъ здоровьемъ, но и дѣйствительно славится—напр., когда голова увѣнчивается лаврами,—то ему сорадуются и всѣ другіе члены. Члены Церкви, будучи членами одного тѣла, не только не должны завидовать другъ другу или превозноситься одинъ надъ другимъ, но обязаны принимать честь, оказываемую одному члену, за свою собственную, или считать страданія, которыя терпитъ одинъ членъ, своими собственными.

ГЛАВА V.

Христіанское служеніе.

1.

Общее новозавѣтное ученіе о христіанскомъ служеніи.

Разсмотрѣнныя выше разсужденія апостола въ ст. 21—26 служатъ переходомъ отъ его рѣчи о духовныхъ дарованіяхъ и устройствѣ тѣла Церкви къ рѣчи о церковныхъ должностныхъ лицахъ, которая начинается съ 27 стиха. Очевидно, что съ этого стиха все еще продолжается рѣчь о „тѣлѣ“; только предметъ разсматривается съ новыхъ сторонъ. Ни въ какомъ случаѣ нельзя думать, чтобы апостолъ проповѣдывалъ полное равенство всѣхъ членовъ Церкви и служащихъ въ ней лицъ. Глазъ не равенъ и не можетъ быть равенъ уху; голова — ногѣ или рукѣ. Но не считая членовъ Церкви равными въ смыслѣ единообразія, апостолъ, по крайней мѣрѣ, желаетъ ихъ уравнять, такъ-сказать подставляя взамѣнъ неблагообразія нѣкоторыхъ членовъ особенное благообразіе ихъ функцій и говоря, что они обладаютъ особенною честію. Въ данномъ случаѣ, слѣдя за образами, употребленными апостоломъ, мы наблюдаемъ большое, какъ богословское, такъ и философское, пониманіе внутренней природы всякаго человѣческаго общества — какое,-можетъ быть, и во снѣ не снилось ни одному языческому философу. Съ христіанской точки зрѣнія всѣ люди равны, всѣ дѣти Отца небеснаго. Но, съ другой стороны, они и не равны, вслѣдствіе разнообразія получаемыхъ ими даровъ, то большихъ, то меньшихъ, распредѣляемыхъ Духомъ по Его собственной волѣ. Это необходимо для самаго существованія Церкви. Желая, такъ-сказать, облегчить участь и утѣшить тѣхъ, которые терпятъ въ чемъ-либо недостатокъ, апостолъ проповѣдуетъ, именно, не только практическое, но и идеальное равенство всѣхъ людей, и при томъ совсѣмъ не уничтожая разнообразія въ человѣческомъ обществѣ, не заставляя всѣхъ, если можно такъ выразиться, строиться въ одинъ рядъ, не навязывая всѣмъ одинаковаго идеала, не внося въ жизнь какого-либо невозможнаго, или утопическаго равенства. Многіе члены въ христіанскомъ обществѣ, какъ бы ни была незначительна ихъ красота или положеніе, должны знать, что дѣятельность ихъ, по своему достоинству, значенію и общественной пользѣ, не только равняется дѣятельности, отличающейся наибольшимъ блескомъ и наиболѣе удивительной для обычнаго взгляда, но и превосходитъ ее. И это происходитъ не отъ людей, а отъ Бога, который такъ устроилъ, что люди невольно, даже, можетъ-быть, вопреки своимъ желаніямъ, исключительно только вслѣдствіе вложеннаго въ нихъ Богомъ инстинкта, воздаютъ своимъ собратьямъ, которые терпятъ въ чемъ-либо недостатокъ, большую честь въ сравненіи съ

людьми, которые не имѣютъ недостатковъ и въ особенной чести поэтому не нуждаются.

Дѣятельность членовъ относится къ человѣческому обществу, въ которомъ она имѣетъ свой центръ. Члены служатъ тѣлу. Общее наименованіе этого служенія, какъ у ап. Павла, такъ и вообще въ Новомъ Завѣтѣ, есть *διακονία* [1]).

Что служеніе основывается на духовныхъ дарованіяхъ, это ясно изъ 1 Петр. 4, 10, гдѣ апостолъ говоритъ: „служите (служа = *διακονοῦντες*) другъ другу, каждый тѣмъ даромъ (*χάρισμα*), какой получилъ, какъ добрые домостроители многоразличной благодати Божіей“. У апостола Павла разныя служенія, которыя онъ перечисляетъ въ 28 стихѣ, поставляются также въ очевидную связь съ духовными дарованіями, — что яснѣе всего можно видѣть изъ того, что нѣкоторыя служенія, перечисленныя въ 28 стихѣ, даже совсѣмъ и не отличаются отъ харисмъ, перечисленныхъ въ 8—10 ст. „Каждымъ даромъ вызывается и требуется служеніе; всякое служеніе указываетъ на полученную и испытанную благодать“ [2]).

Разные виды церковнаго служенія перечисляются апостоломъ въ 27—30 стихахъ. Чтобы выяснить рѣчь апостола объ этомъ предметѣ, мы должны обратиться прежде всего къ краткому разсмотрѣнію общаго новозавѣтнаго ученія о христіанскомъ служеніи, въ которомъ, какъ увидимъ, принималъ участіе и апостолъ Павелъ, не дѣлая отъ него никакихъ отступленій, а напротивъ— утверждая его своимъ словомъ и примѣромъ.

Мнѣнія о первоначальномъ, основанномъ на харисматическомъ одареніи вѣрующихъ, служеніи или вообще устройствѣ Церкви иногда сильно разнятся. Напр., одни говорятъ, что перечисленные въ 1 Кор. 12, 28 апостолы, пророки, учители и проч. были должностными (официальными) лицами въ Церкви; другіе—что въ первоначальной Церкви никакихъ должностей не существовало, но все въ ней основывалось на нравственныхъ отношеніяхъ къ Церкви служившихъ въ ней лицъ. Наконецъ, нѣкоторые утверждаютъ, что въ первоначальной Церкви не было ничего, похожаго на послѣдующее церковное устройство, что это первоначальное устройство, бывшее при апостолахъ, больше никогда не повторялось, что изучая исторію первоначальныхъ общинъ, мы не имѣемъ дѣла ни съ епископальнымъ устройствомъ, ни съ пресвитеріальнымъ, но съ своеобразно-апостольскимъ [3]). Хотя это послѣднее мнѣніе и выражено не довольно ясно, однако вѣроятность сильно говоритъ въ его пользу. Необходимо при этомъ имѣть въ виду, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ развитымъ церковнымъ устройствомъ, какимъ оно сдѣлалось впослѣдствіи, а съ младенческимъ состояніемъ христіанскаго общества. Въ связи съ этимъ, однако, возникаютъ весьма важные вопросы: должна ли эта младенчествующая Церковь по своему устройству служить идеаломъ для всѣхъ послѣдующихъ Церквей, или же слѣдуетъ считать ее недостаточною, не опредѣлившеюся, несовершенною и потому не могущею служить образцомъ для послѣдующаго времени христіанской Церкви. Мы уже отчасти отвѣтили на этотъ вопросъ, который такъ же, какъ и предыдущій, рѣшается различно. Хотя первоначальная Церковь и была младенчествующею, однако жизнь ея, съ какихъ бы сторонъ мы ее ни разсматривали—подлинникъ и образецъ. Все остальное— выводъ или разсужденіе по поводу даннаго подлинника, и главный вопросъ — о томъ, насколько выводъ согласенъ съ подлинникомъ; другими словами—не представляетъ ли онъ какихъ-либо искусственныхъ уклоненій отъ подлинника

---

[1]) Ср. Heinrici, ук. соч. I, 363: „всякая должность и всякое учрежденіе въ служеніи Господу есть *διακονία*“ и проч.

[2]) Тамъ же.

[3]) Такъ, Гарнакъ въ Энциклопедіи Цёкклера, т. IV, стр. 612. Характеристика этого своеобразно-апостольскаго устройства первоначальной Церкви даже Гарнакомъ въ его позднѣйшемъ сочиненіи Mission и проч.

или даже поврежденій его. Предметъ этотъ вообще труденъ и, повидимому, не поддается точнымъ опредѣленіямъ, чѣмъ и объясняется разница въ воззрѣніяхъ на него, иногда доходящихъ до полной противоположности.

Однако, каковы бы ни были выводы и каковы бы ни были послѣдствія, мы должны разсматривать предметъ такъ, какъ онъ данъ. Мы не должны разсматривать памятниковъ первоначальнаго христіанства непремѣнно и исключительно съ тою цѣлью, чтобы оправдать на ихъ основаніи истинность устройства какой либо современной церкви. Дѣлая такъ, мы можемъ отвергать то, что намъ не нравится и, наоборотъ, навязывать первоначальной христіанской Церкви идеи и воззрѣнія, какія въ дѣйствительности не были ей свойственны. Такъ дѣлается чаще, чѣмъ можно предполагать. Но это—пріемъ не научный. Нигдѣ, можетъ-быть, ни въ одной области изслѣдованія болѣе, чѣмъ здѣсь, не имѣетъ важности афоризмъ, высказанный у Ксенофонта: *ἀναβλέψωμεν ὀρθοῖς ὄμμασιν* (взглянемъ прямыми глазами).

Рѣшеніе вопроса о томъ, были ли апостолы, пророки, евангелисты, пастыри, учители и проч. должностными лицами въ Церкви, зависитъ, конечно, много отъ того, что мы будемъ разумѣть подъ словомъ должность. Если мы, напр., предположимъ, что должность есть одинъ изъ видовъ служенія, то, конечно, вынуждены будемъ признать, что перечисленныя какъ апостоломъ, такъ и другими писателями Новаго Завѣта служебныя лица были должностными. Но и при этомъ мы должны нѣсколько отрѣшиться отъ современныхъ намъ понятій и представленій. У насъ, обыкновенно, должностными лицами считаются тѣ, которыя состоятъ на государственной службѣ или имѣютъ какіе-либо другіе бюрократическіе и небюрократическіе аккредитивы. При нашемъ церковномъ устройствѣ или церковныхъ отношеніяхъ замѣна одной должности другою не только не легка, но даже и невозможна. Діаконъ, будучи діакономъ, не можетъ быть пресвитеромъ или епископомъ и наоборотъ. Въ первоначальной Церкви подобныхъ точныхъ опредѣленій характера дѣятельности разныхъ должностныхъ лицъ не существовало. Отсюда, прежде всего, весьма значительная запутанность въ терминологіи. Апостолы рукоположили семь діаконовъ, въ томъ числѣ Стефана и Филиппа [1]). Съ нашей точки зрѣнія, они такъ и должны были бы оставаться діаконами, пока не получили бы новаго рукоположенія. Но на дѣлѣ было не такъ. Мы даже не имѣемъ точныхъ свѣдѣній, въ чемъ заключалась ближайшая діаконская дѣятельность семи діаконовъ. Стефанъ занимается преимущественно исполненіемъ обязанностей, свойственныхъ больше (по нашимъ понятіямъ) священнику или епископу, чѣмъ діакону: проповѣдуетъ въ синагогѣ и совершаетъ великія чудеса и знаменія въ народѣ При этомъ нужно, однако, замѣтить, что никакой должности чудотворца ни прежде, ни послѣ никогда не существовало. Филиппъ отправляется въ Самарію, проповѣдуетъ тамъ и креститъ; то же было и по дорогѣ въ Газу. Нѣкоторыя лица занимали одновременно по двѣ должности. Слѣдъ этого остался даже въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ. Такъ, напр., мы говоримъ: св. апостола и евангелиста Матѳея, Марка, Луки, Іоанна. Отправляясь изъ Милета въ Ефесъ, апостолъ Павелъ призвалъ пресвитеровъ церкви и въ своей рѣчи назвалъ ихъ „епископами“ (въ русскомъ Дѣян. 20, 28—„блюстителями“, очевидно неточный и даже нѣсколько тенденціозный переводъ, вызванный, вѣроятно, опасеніемъ, какъ бы пресвитеры не возмнили себя епископами!). Въ началѣ посланія къ Филиппійцамъ (1, 1) апостолъ обращается къ церкви „съ епископами и діаконами“ и пропускаетъ „пресвитеровъ“. Изъ преданія извѣстно, что апостолы въ нѣкоторыхъ случаяхъ были епископами, напр. Іоаннъ въ Ефесѣ [2]). Міряне, апостолы и пресвитеры судятъ апостоловъ (Дѣян. 11, 3; 15, 5. 6), пророки и учители рукопола-

---

[1]) Дѣян. 6, 6.

[2]) Гарнакъ и многіе другіе принимаютъ, что это былъ не апостолъ, а „пресвитеръ“ Іоаннъ.

гаютъ ихъ (Дѣян. 13, 1—3). Этого мало. Факты, разсказанные въ Дѣян. 21, 17—27, нѣкоторыми критиками отрицательнаго направленія даже отвергаются на томъ основаніи, что не могъ апостолъ Павелъ, возставшій противъ обрядовъ, стоять въ іерусалимскомъ храмѣ „съ намазанными масломъ лепешками въ рукахъ“. Однако, по нашему мнѣнію, этотъ фактъ имѣетъ весьма большое апологетическое значеніе. Мы, думается, никогда не поймемъ его, какъ слѣдуетъ, если будемъ воображать, что апостолъ всегда и при всякихъ обстоятельствахъ былъ непремѣнно апостоломъ. Павелъ былъ апостоломъ для коринѳянъ, галатовъ и проч.; но явившись въ Іерусалимъ, онъ, повидимому, не только не сохраняетъ здѣсь своего апостольскаго званія, а является просто обыкновеннымъ частнымъ человѣкомъ, добровольно подчиняющимся велѣніямъ Іакова и „всѣхъ пресвитеровъ“ іерусалимской церкви и даже ихъ суду (Дѣян. 21, 21). Иногда должности называются по именамъ, а иногда и нѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, упоминаемыя въ 1 Кор. 12, 28 рядомъ съ „апостолами, пророками, учителями“ κυβερνήσεις, ἀντιλήμψεις,—что это за должности?

Если отъ вопроса о должностяхъ мы перейдемъ къ вопросу объ отношеніи харисмъ къ должностямъ и наоборотъ, то встрѣчаемся съ такою же запутанностью, какую наблюдаемъ и въ названіяхъ должностей или терминологіи. Попытки точно опредѣлить отношеніе харисмы къ должности и наоборотъ едва ли не могутъ считаться тщетными. Съ одной стороны, мы встрѣчаемся съ названіями харисмъ безъ всякаго намека на какія-либо, бывшія отъ нихъ въ зависимости, должности. Общее представленіе, какъ видно изъ вышеприведенной цитаты 1 Петр. 4, 10 было; но какъ только мы переходимъ къ частностямъ, то сейчасъ же находимъ, что предметъ этотъ отличается крайнею темнотою. Если бы харисма непремѣнно обозначала должность или сопровождалась ею, то мы, вѣроятно, прежде всего получили бы не апостоловъ, пророковъ, учителей и проч., а мудрецовъ, обладающихъ „словомъ мудрости“, ученыхъ, обладающихъ „словомъ знанія“, „вѣрующихъ“, „чудотворцевъ“, „цѣлителей“ и проч. (1 Кор. 12, 8—10). Съ другой стороны, трудно рѣшить, какою харисмою обладали, напр., апостолы. Обладали ли они только одною харисмою апостольства (См. Дѣян. 1, 25; Рим. 1, 5; 1 Кор. 9, 2; Гал. 2, 8), или еще и нѣкоторыми другими харисмами (напр., пророчествомъ), или, наконецъ, всѣми харисмами? Далѣе, было ли обладаніе харисмой постояннымъ явленіемъ или только временнымъ? Какое отношеніе имѣло постоянное или временное пользованіе харисмой къ должности? Если, напр., харисма пророчества прекращалась, то переставало ли и лицо, владѣвшее такою харисмой, быть пророкомъ? Или, если оно переставало пророчествовать, однако считалось попрежнему пророкомъ? Изъ опредѣленій отношеній харисмъ къ отдѣльнымъ должностямъ, какія дѣлаются новѣйшими экзегетами, мы можемъ узнать немногое. Мейеръ, напр., говоритъ: „Христосъ далъ лицъ, а община предоставила имъ должность“ [1]). По поводу этого можно спросить: если Христосъ далъ лицъ—или, можетъ-быть, лучше: далъ лицъ, обладающихъ извѣстными дарами,—то какимъ образомъ община могла бы не предоставить имъ должность? Дѣйствительно ли предоставленіе такой или иной должности зависѣло всецѣло отъ одной только общины? Не болѣе ясно выражается и пасторъ Лаутербургъ: „должность есть человѣческое установленіе, относится къ временно-историческому устройству Церкви; харисма—къ духовной ея сущности“ [2]). Такое опредѣленіе весьма годилось бы, можетъ-быть, для церквей или Церкви въ ихъ современномъ состояніи, гдѣ многія должности занимаются безъ всякихъ харисмъ; и гдѣ многія харисмы не имѣютъ, такъ-сказать, должностного примѣненія. Но какимъ образомъ перенести подобныя опредѣленія на первоначальный апостольскій вѣкъ?

---

[1]) Krit. exet Handb. uber den Brief. an die Epheser, Gotting., 1867, стр. 196.
[2]) Begriff des Charisma, стр. 113.

Понятіе о должности отличается нѣкоторою сложностью и въ современномъ намъ употребленіи. Можно было бы указать цѣлый рядъ нелѣпостей, находящихся въ зависимости отъ современныхъ представленій о должности. Но можно сказать, что апостольскому вѣку эти нелѣпости были совершенно чужды. Самое лучшее, что мы можемъ сдѣлать, заключается, повидимому, въ томъ, что мы должны совершенно устранить, при разсмотрѣніи отношеній апостольскаго вѣка, современныя намъ представленія о должности, официальной или неофиціальной, и сказать, что употребляя выраженіе, „должность", мы выражаемся только примѣнительно къ нашимъ современнымъ понятіямъ и, можетъ-быть, только за неимѣніемъ другихъ, подходящихъ словъ. Должность есть, конеччо, кругъ обязанностей, возлагаемыхъ на лицо обществомъ, соотвѣтственно такимъ или инымъ дарованіямъ такого или иного лица. Эти обязанности возлагаются и Самимъ Богомъ или являются слѣдствіемъ какихъ либо внутреннихъ или внѣшнихъ побужденій. Апостолъ говоритъ въ 28 стихѣ объ апостолахъ, пророкахъ, учителяхъ и проч., конечно, въ этомъ смыслѣ. Однако дальнѣйшія, болѣе общія, выраженія его показываютъ, что онъ разумѣетъ здѣсь не столько должности въ нашемъ смыслѣ, сколько самыя служенія, чуждыя официальнаго характера, или даже с и л ы, господствующія въ христіанскомъ обществѣ и управляющія имъ. Съ такого рода силами знакомъ, конечно, всякій, наблюдавшій жизнь большихъ или малыхъ человѣческихъ обществъ. Силы появляются и уже дѣйствуютъ и тогда, когда должность еще не опредѣлилась и не получила соотвѣтствующаго названія. Источникъ ея—харисма. Внѣшнее выраженіе - въ служеніи. Этимъ, по крайней мѣрѣ, объясняется обстоятельство, что первоначальныя должностныя лица не были в ы б о р н ы м и.

Не подлежитъ, далѣе, сомнѣнію, что лица, исполнявшія такія или иныя служенія въ первоначальной христіанской Церкви, не обладали никакою внѣшнею властію въ Церкви. Новый Завѣтъ понимаетъ слово в л а с т ь совершенно не въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно употребляется обыкновенно у насъ. Если бы мы стали разсматривать Новый Завѣтъ не какъ ученіе о вѣрѣ и благочестіи, другими словами не какъ религіозную, а какъ политическую систему, та нашли бы, что въ немъ дается, между прочимъ, и весьма своеобразное ученіе о власти. Внѣшняя власть, политическая, отчасти игнорируется, а отчасти признается. Но внутри Церкви нѣтъ и не должно быть и тѣни какой-либо политической власти. Тутъ—одинъ изъ многочисленныхъ контрастовъ, свойственныхъ и вообще Новому Завѣту. С и л а в л а с т и о с н о в ы в а е т с я н а е я о т р и ц а н і и. Спаситель не велѣлъ Своимъ ученикамъ называться не только владыками или властителями, но даже простыми учителями, „ибо", сказалъ Онъ, „одинъ у васъ учитель—Христосъ; всѣ же вы братья; и отцомъ себѣ не называйте никого на землѣ, ибо одинъ у васъ Отецъ, который на небесахъ; и не называйтесь наставниками, ибо одинъ у васъ наставникъ—Христосъ. Большій изъ васъ да будетъ вамъ слуга: ибо кто возвышаетъ (кто будетъ возвышать) себя, тотъ униженъ будетъ; а кто унижаетъ себя (будетъ унижать себя), тотъ возвысится" [1]) Подобное же ученіе много разъ повторяется и въ другихъ случаяхъ. Каковы бы ни были заслуги послѣдователей Христовыхъ, они должны считать себя рабами, ничего не стоющими (безполезными), потому что они дѣлаютъ только то, что должны дѣлать. Служители религіи должны быть противоположны сильнымъ міра сего: „вы знаете, что князья народовъ (у ев. Матѳея 20, 25: начальствующіе надъ народами; у ев. Марка 10, 42: п о в и д и м о м у обладающіе властію, въ вольномъ переводѣ: м н и м о-владычествующіе, мнимые владыки) господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими; но между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ быть между вами большимъ, да будетъ всѣмъ слугою; и кто хочетъ между вами быть первымъ, да будетъ всѣмъ рабомъ; такъ какъ Сынъ человѣческій не для того пришелъ, чтобы Ему

[1]) Матѳ. 23, 8 -12

служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ". Подобное же разсказывается въ исторіи о тайной вечери [1]).

Просвѣщенные Духомъ Святымъ, апостолы постарались въ точности исполнить божественные завѣты своего Учителя. Дѣйствительно, въ теченіе всего апостольскаго времени мы наблюдаемъ полное отсутствіе въ средѣ какъ апостоловъ, такъ и другихъ лицъ, трудившихся на благо христіанской Церкви, какихъ бы то ни было стремленій къ внѣшней власти. Можно даже сказать, что такого полнаго и искренняго самоограниченія служащихъ въ Церкви лицъ никогда болѣе въ ней не повторялось,—и это, повидимому, отчасти и придаетъ апостольскому вѣку и апостольской Церкви ту своеобразность, о которой, какъ сказано выше, нѣсколько неясно выражается Гарнакъ. Эта Церковь является вѣчнымъ укоромъ для всевозможныхъ послѣдующихъ „папистическихъ тенденцій". Мы не находимъ въ ней оправданія даже самыхъ скромныхъ и умѣренныхъ претензій на внѣшнее господство позднѣйшей іерархіи. Самаго слова „іерархія" ни въ Новомъ Завѣтѣ, ни въ писаніяхъ мужей апостольскихъ не встрѣчается. И можно думать, что только при наличности такого необычайнаго самоограниченія и смиренія могла дѣйствовать въ этой Церкви и благодать Божія, обнаружившаяся въ цѣломъ рядѣ необычайныхъ даровъ и служеній.

Такимъ образомъ, характеристикою дѣятельности лицъ, трудившихся на благо Церкви апостольскаго вѣка, является не ἐξουσία (власть), а διακονία (служеніе). Первое слово употребляется въ Новомъ Завѣтѣ во многихъ случаяхъ для обозначенія внѣшней власти, напр. въ Дѣян. 9, 14—о власти, полученной апостоломъ Павломъ, до его обращенія въ христіанство, отъ архіереевъ [2]). Для обозначенія дѣятельности апостоловъ вообще и въ частности самого апостола Павла употребляется обыкновенно διακονία [3]). Поэтому выраженія нѣкоторыхъ ученыхъ, разсуждавшихъ о первыхъ вѣкахъ христіанства и о взаимныхъ отношеніяхъ служащихъ въ ней лицъ, иногда представляются не только неточными, но и весьма странными. Неужели даже апостолъ Павелъ, сидя въ тюрьмѣ въ Кесаріи или Римѣ, могъ употреблять въ обращеніяхъ къ христіанамъ такія выраженія, какъ верховная власть (Machtvollkommenheit), просто власть (Gewalt), право (Recht), право рукоположенія (Ordinationsrecht)? [4]) Если мы будемъ, безъ всякихъ по крайней мѣрѣ ограниченій, переносить подобныя понятія въ апостольское время, то допустимъ несомнѣнные анахронизмы. Если бы даже и существовали идеи о власти въ средѣ дѣятелей первоначальнаго христіанства, то онѣ всецѣло поглощались и сглаживались идеей о христіанскомъ служеніи. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что первоначальныя христіанскія общины, основанныя апостолами, скоро сдѣлались недозволенными въ государствѣ, а потому трудно даже и представить, чтобы ихъ члены и руководители дѣйствительно пользовались какими-либо прерогативами, напоминавшими Machtvollkommenheit даже въ сферѣ внутреннихъ общинныхъ отношеній. Внѣшнее положеніе апостоловъ и ихъ, такъ-сказать, внѣшній видъ нисколько не свидѣтельствовали ни объ ихъ внѣшней власти, ни объ офиціальномъ положеніи. Они не обладали ни серебромъ, ни золотомъ [5]); казались ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται [6]); не приписывали себѣ ничего необыкновеннаго, не свойственнаго другимъ людямъ [7]), не желали брать власти надъ вѣрою христіанъ [8]),

---

[1]) Матѳ. 20, 26–28; ср. Марк. 9, 35 слѣд.; Лук 22, 25 слѣд.

[2]) Сказанному, конечно, не противорѣчатъ такія выраженія апостола, какъ 1 Кор. 9, 12; 2 Кор. 10, 8; 13, 10; 2 Θесс. 3, 9; или Матѳ 7, 29; 28, 18; 9, 8; Лук. 4, 32 и проч

[3]) См., напр., Дѣян. 1, 17 25, 6, 1. 2. 4; 20, 24.

[4]) Такія выраженія довольно часто встрѣчаются, напр., въ книгѣ Винтерштейна, Der. Episcopat in den drei ersten christl. Jahrhund., Leipz. u. Wien, 1886.

[5]) Дѣян. 3, 6

[6]) Дѣян. 4, 13.

[7]) Дѣян. 10, 26; 14, 15

[8]) 2 Кор. 1, 24.

или господствовать надъ наслѣдіемъ Божіимъ [1]); они были неизвѣстны [2]), оружія воинствованія ихъ не были плотскими [3]), они не осмѣливались сопоставлять или сравнивать себя съ тѣми, которые сами себя выставляли [4]), и вполнѣ сознавали истину, что не тотъ достоинъ, кто самъ себя хвалитъ, но кого хвалитъ Господь [5]). Они казались иногда невѣждами въ словѣ [6]), у нихъ недоставало силъ вступать въ общеніе съ людьми, которые порабощали вѣрующихъ, объѣдали ихъ, опивали, превозносились надъ ними, били ихъ въ лицо [7]). Они совѣтовали и другимъ ничего не дѣлать по любопренію или тщеславію, но по смиренномудрію почитать другихъ высшими себя [8]). Они могли бы иногда являться съ важностію, какъ апостолы Христовы; но были тихи среди вѣрующихъ, уподоблялись кормилицѣ, которая нѣжно обходится съ своими дѣтьми [9]).

На такого рода отрицаніи внѣшнихъ атрибутовъ власти покоилась огромная, безпримѣрная въ исторіи нравственная апостольская власть!

Сознаніе, что истинная власть основывается и должна основываться на служеніи и внѣшнемъ безвластіи, проходитъ и въ дальнѣйшей исторіи Церкви, присуще по крайней мѣрѣ нѣкоторымъ ея представителямъ. Климентъ Римскій говоритъ: „смиренномудрымъ принадлежитъ Христосъ, не возвышающимся надъ стадомъ Его“ [10]). „Пусть всякій вѣруетъ, или обнаруживаетъ знаніе, или будетъ мудръ въ обсужденіи рѣчей, или чистъ въ дѣлахъ. Такому тѣмъ приличнѣе смиренномудрствовать, чѣмъ болѣе великимъ онъ кажется, и искать общей пользы для всѣхъ, а не своей“ [11]). Въ книгѣ пастырь Ерма [12]) пастыри Церкви, безъ различія положеній, порицаются за несогласія между собою и споры о преимуществахъ. Но еще ярче проведено это первоначальное христіанское ученіе въ Постановленіяхъ апостольскихъ, памятникѣ, который доставляетъ намъ цѣнныя свѣдѣнія о внутренней жизни восточныхъ церквей отъ III до V вѣка [13]). Здѣсь повторены слова Спасителя, сказанныя Имъ о Себѣ, именно — что „Господь нашъ Іисусъ Христосъ пришелъ не для того, чтобы Ему служили“ и проч. [14]), а затѣмъ дается практическое примѣненіе Его словъ: „итакъ, должно и намъ служить братьямъ, подражая Христу“. Постановленія апостольскія указываютъ на Моисея, „который, хотя и былъ человѣкъ Божій, совершилъ въ Египтѣ чудеса, не возвышался, однако, надъ соплеменниками; и, будучи призванъ Богомъ, не хвастался съ своимъ пророкомъ Ааономъ“ и проч. [15]). „Итакъ“, продолжаетъ авторъ Постановленій апостольскихъ, „никто изъ васъ да не возвышается надъ братомъ, если даже будетъ пророкъ или чудотворецъ... Слѣдовательно, и царь пусть не насилуетъ подчиненныхъ ему воиновъ, ни начальники—подвластныхъ себѣ. Ибо если не будетъ подчиненныхъ, то будутъ излишни и начальствующіе; а если не будетъ воиновъ, то не устоитъ и царство. Также и епископъ пусть не возвышается надъ діаконами и пресвитерами, и пресвитеры надъ народомъ. Ибо изъ тѣхъ и другихъ составляется собраніе. Пресвитеры и епископы чьи суть священники, а міряне — чьи міряне? Быть христіаниномъ среди васъ и быть апостоломъ или епископомъ, или кѣмъ-ни-

---

1) 1 Петр. 5, 3.
2) 2 Кор. 6, 9.
3) 2 Кор. 10, 4.
4) 2 Кор. 10, 12.
5) 2 Кор. 10, 18.
6) 2 Кор 11, 6.
7) 2 Кор. 11, 20. 21.
8) Филип. 2, 3.
9) 1 Θесс. 2, 7.
10) Кор. XVI, 1.
11) Тамъ же, LXVIII, 5.
12) Вид. III, 9; Подоб. VIII, 7; ср. IX, 23, 31.
13) См. Hatch, The Organization of the Early Christ. Churches, Лондонъ, 1895 стр. 5.
14) Кн. III, гл 19, Migne, ser. gr I, 801
15) Кн. VIII, 1.

будь другимъ зависитъ не отъ васъ, а отъ Бога, преподающаго дары Свои“ [1]).

Таковъ былъ характеръ харисматическаго служенія Церкви. Впослѣдствіи все это, съ теченіемъ времени, утратилось, извратилось и измѣнилось, замѣнилось лицемѣріемъ и однѣми риторическими фразами безъ внутренняго содержанія. Однако, слѣдъ первоначальныхъ, такъ-сказать, первобытныхъ церковныхъ отношеній остался; и даже римскій папа, какъ ни лицемѣрно его смиреніе, находясь на самой высотѣ своей епископской власти, никогда въ своихъ буллахъ не забываетъ все-таки называть себя servus servorum Dei—рабомъ рабовъ Господнихъ.

Ко всему сказанному остается только прибавить замѣчаніе нѣмецкаго пастора Лаутербурга о томъ, что „нѣтъ надобности предполагать (вмѣстѣ съ Тиршемъ, который слѣдовалъ здѣсь воззрѣнію Баура), что Церковь находилась въ то время въ состояніи анархіи. Харисмы вытекали изъ свойственнаго общинамъ общественнаго духа жизни, и имъ съ самаго начала присущъ былъ въ ихъ взаимодѣятельности духъ организаціи. Именно *διακρίσεις πνευμάτων* и *κυβερνήσεις* производили своею дѣятельностью извѣстныя ограниченія и дисциплинарныя установленія. Община, какъ цѣлое, выражала свое одобреніе или неодобреніе отдѣльныхъ проявленій духа (*κωλύειν, μὴ κωλύειν*, 1 Кор. 14, 40) [2]).

2.

Разные виды христіанскаго служенія.

1 Кор. 12, 27—30.

27. *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.* 28. *καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.* 29. *μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις.* 30. *μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν;*

Вы же тѣло Христово и члены отъ части. И нѣкоторыхъ Богъ поставилъ въ Церкви, во-первыхъ, апостолами, во-вторыхъ пророками, въ третьихъ учителями, потомъ поставилъ силы, потомъ—дары исцѣленій, вспоможенія, управленія, роды языковъ. Неужели всѣ апостолы? Неужели всѣ пророки? Неужели всѣ учители? Неужели всѣ имѣютъ дары исцѣленій? Неужели всѣ говорятъ языками? Неужели всѣ истолковываютъ?

У однихъ и тѣхъ же церковныхъ писателей, напр. Оригена, Евсевія, Θеодорита, встрѣчаются въ 27 стихѣ разночтенія *ἐκ μέρους* (отчасти) и *ἐκ μέλους* (отъ члена). Северіанъ (V в.) объясняетъ: апостолъ не сказалъ—„члены отъ членовъ“, но „члены многіе отъ члена одного“. Ибо глава есть членъ всего тѣла. Чтеніе *ἀντιλήμψεις* подтверждается Син. AFG; но *ἀντιλήψεις* принято въ Эльзев. изд., CEKL и многихъ другихъ.

Послѣ всего, что было говорено выше, не трудно понять выраженіе: „вы тѣло Христово“. Самое слово „тѣло“ означаетъ уже здѣсь не просто „тѣло“ человѣческое, какъ въ 12 и слѣд., но истинное тѣло Христово. Выраженіе это сходно съ 1 Кор. 3, 16, гдѣ вѣрующіе называются „храмомъ Божіимъ“. „Храмъ“, какъ и „тѣло“ въ 12, 27, употреблены безъ члена, который слѣдуетъ, однако, подразумѣвать „въ соотвѣтствіи съ смысломъ контекста и образами, употребленными апостоломъ въ другихъ мѣстахъ“ [3]). Поэтому выраженіе ст. 27: „вы тѣло Христово“ нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что вы—одно

---

[1]) Кн. VIII, гл. 1.
[2]) Указ. соч., стр. 54.
[3]) Ефес. 2, 21; 2 Кор. 6, 16. Элликоттъ, Comment., стр. 62.

изъ тѣлъ Христовыхъ. „Идея о множественности „тѣлъ“, подразумѣвающаяся въ такомъ переводѣ, здѣсь, очевидно, недопустима“ [1]). Говоря: вы тѣло Христово, апостолъ напоминаетъ коринѳянамъ объ идеальномъ единствѣ, которое они должны имѣть въ виду. У нихъ не должно быть раздѣленій. Они не простое тѣло, но тѣло Христово, которое чуждо разныхъ недостатковъ. Ихъ поведеніе должно согласоваться съ достоинствомъ ихъ призванія.—„Вы“ ст. 27 усиливаетъ рѣчь, хотя и могло бы быть опущено. „Вы, несмотря на всѣ свои партіи и испорченность“ [2]). Выраженіе „отъ части“ довольно трудно и издавна обращало на себя вниманіе толкователей. По Златоусту апостолъ хотѣлъ этими словами показать коринѳянамъ, что они составляютъ часть Церкви вселенской (in loc.). Такое толкованіе просто и естественно. Оно означаетъ: вы, коринѳяне,—члены частной церкви, которая есть часть Церкви вселенской. Объясненія католическихъ писателей, основывающихся на переводѣ вульгаты „отъ члена“, отличаются нѣкоторою искусственностью. Корнелій Ляпидъ объясняетъ выраженіе апостола такъ: вы тѣло Христово и члены отъ члена, т.-е. члены Христа, чрезъ служеніе другого члена, т.-е. Павла, присоединены къ главѣ—Христу и тѣлу—Церкви. Но чтеніе „отъ члена“, по крайней мѣрѣ по мнѣнію многихъ лучшихъ экзегетовъ, мало вѣроятно. Въ нашихъ древнихъ славянскихъ рукописяхъ—вездѣ „отъ части“ и только въ рукописи Троице-Сергіев. лавры XIV в. ($Б_{10}$) прибавлено „отъ части тѣла Его“. Для апостола было важно только установить, что коринѳскіе христіане могутъ составлять въ одномъ отношеніи—тѣло Христово, въ другомъ—быть членами этого тѣла. Нѣкоторые перефразируютъ такъ разбираемое мѣсто: „теперь, прилагая то, что было сказано, къ вамъ лично,—вы, въ цѣломъ, тѣло Христа, а, индивидуально, члены его; каждый въ своей собственной, назначенной ему, функціи“ [3]). Такой перифразъ правиленъ. Апостолъ выражаетъ двѣ мысли: 1) что коринѳяне вмѣстѣ со всѣми другими христіанами—тѣло Христово; 2) что въ своей церкви, частной, они—ея члены. О какой-либо частной церкви въ Св. Писаніи никогда не говорится, какъ о членѣ тѣла Христова, а объ отдѣльныхъ христіанахъ—какъ о тѣлѣ Церкви. Но это нужно допустить, если принять чтеніе „отъ члена“. Первая мысль, что христіане составляютъ тѣло Христово, будетъ тогда выражена въ словахъ: „вы—тѣло Христово“; вторая, что вѣрующіе въ Коринѳѣ, какъ церковь, составляютъ члены Христа—въ выраженіи „члены отъ члена“,—подобно тому, какъ, напр., палецъ есть членъ другого члена—руки или ноги. Едва ли можно думать, что апостолъ хотѣлъ сказать именно это.

Слѣдующее затѣмъ перечисленіе видовъ церковнаго служенія встрѣчается не въ одномъ только разсматриваемомъ мѣстѣ, а еще въ Рим. 12, 6—8 и Ефес. 4, 11. 12. Второе изъ этихъ трехъ перечисленій (1 Кор. 12, 28) менѣе отвлеченно, чѣмъ первое (Рим. 12, 6—8) и менѣе конкретно, чѣмъ третье (Ефес. 4, 11. 12) [4]) Ни одно изъ нихъ не относится собственно къ коринѳской церкви, потому что въ ней не было апостольства (см. ст. 8—10), а къ вселенской [5]). Здѣсь, слѣдовательно, опять общецерковный и обширный опытъ, направленный къ освѣщенію частно-церковнаго и узкаго опыта коринѳянъ. Здѣсь же замѣчается и еще одна любопытная подробность, которая можетъ-быть истолкована различно. Хотя у коринѳянъ и не было апостоловъ, но они знали о нихъ; а пророковъ и учителей могли и постоянно видѣть предъ собою. Но остальныхъ церковныхъ должностныхъ лицъ они не видѣли и, можетъ-быть, слышали о нихъ только смутно. Чтобы быть понятнымъ коринѳянамъ, апостолъ говоритъ сначала о томъ, что имъ было хорошо извѣстно, а затѣмъ выраженія его становятся болѣе общими. Были ли у коринѳянъ „вспо-

[1]) Элликоттъ, тамъ же, стр. 244
[2]) Эдвардсъ
[3]) Geikie, Apostl., т. 2, стр. 190.
[4]) Элликоттъ.
[5]) Годэ.

моженія“ и „управленія“, отлились ли эти дары въ какую-либо опредѣленную, конкретную форму, или же они имѣли о нихъ только общія представленія?

Изъ ближайшаго сравненія указанныхъ трехъ списковъ видно, что апостолъ не имѣетъ въ виду дать вполнѣ точныхъ разъясненій относительно достоинства или ранга, какой должны занимать въ церкви различныя должностныя лица. Другими словами, онъ не имѣлъ въ виду изложить точной и строго установленной доктрины о степеняхъ церковной іерархіи. Такого, однако, мнѣнія придерживаются не всѣ толкователи; а нѣкоторые сектанты (напр. ирвингіане) строятъ на разсматриваемыхъ мѣстахъ цѣлыя нелѣпыя доктрины о различныхъ іерархическихъ рангахъ. Но если бы, какъ справедливо возражаютъ противъ подобныхъ доктринъ, апостолъ имѣлъ въ виду изложить точную, строго формулированную доктрину объ іерархическихъ степеняхъ, то, конечно, не допустилъ бы невозможныхъ ошибокъ,—не забылъ бы упомянуть въ Рим. 12, 6 объ апостольствѣ, а въ Ефес. 4, 11 не вставилъ бы „евангелистовъ и пастырей“ и, кромѣ того, вездѣ постарался бы соблюсти одинаковый порядокъ въ перечисленіи іерархическихъ лицъ. Но этого онъ не сдѣлалъ. Во всѣхъ этихъ трехъ спискахъ мы, слѣдовательно, находимъ только простое перечисленіе различныхъ служеній, основывающихся на сообщеніи людямъ разныхъ духовныхъ даровъ, перечисленіе, сдѣланное безъ всякой системы и даже безъ соблюденія одинаковаго порядка. Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, если бы апостолъ хотѣлъ изложить свое ученіе о взаимной подчиненности іерархическихъ лицъ, то такое изложеніе противорѣчило бы основному новозавѣтному воззрѣнію на христіанское служеніе, разъясненному въ началѣ настоящей главы. Наконецъ, филологически вполнѣ можно доказать, что въ 1 Кор. 12, 28 апостолъ не говоритъ о степеняхъ или рангахъ. На право, преимущество, рангъ или степень не указываютъ употребленныя апостоломъ въ 28 стихѣ числительныя „во-первыхъ“, „во-вторыхъ“, „въ-третьихъ“ и затѣмъ нарѣчія „потомъ“. Это правда, что πρῶτος (первый) въ Новомъ Завѣтѣ иногда употребляется для означенія достоинства; но въ такихъ случаяхъ это слово ставится, обыкновенно, съ членомъ, напр. Лук. 15, 22; Дѣян. 17, 4 и проч.; или же употребленіе его для обозначенія именно достоинства, преимущества, въ случаяхъ, напр., показанныхъ Гриммомъ, не вполнѣ ясно [1]). Самъ Гриммъ, указывая случаи подобнаго употребленія слова πρῶτος, не относитъ, однако, къ нимъ 1 Кор. 12, 28, а поставляетъ это мѣсто (подъ цифрою 3 и подраздѣленіемъ b) въ значеніи „перечисленія многихъ,—первый, потомъ и проч.“ Если бы апостолъ имѣлъ въ виду посредствомъ различныхъ числительныхъ обозначить преимущества или достоинства, то его рѣчь, съ одной стороны, можно было бы понимать и въ смыслѣ первенства апостоловъ предъ пророками, учителями и т. д., а съ другой—и въ совершенно обратномъ смыслѣ,—въ смыслѣ низшаго достоинства апостоловъ въ сравненіи съ послѣдующими пророками, учителями, а самое высшее мѣсто въ церковной іерархіи можно было бы тогда предоставить упомянутымъ въ концѣ „родамъ языковъ“ или говорящимъ языками. Это лучше будетъ видно изъ примѣровъ. Мы могли бы употребить тѣ же самыя греческія числительныя въ такого рода рѣчи: ученикъ изучаетъ во-первыхъ (πρῶτον μέν), числа отъ 1 до 100, во-вторыхъ (δεύτερον δέ) ариѳметику, въ-третьихъ (τρίτον δέ) алгебру, потомъ (ἔπειτα) геометрію, потомъ (ἔπειτα) тригонометрію, потомъ (ἔπειτα) аналитическую геометрію и т. д. Отсюда, конечно, ни въ какомъ случаѣ не слѣдовало бы, что наука, которая называется аналитической геометріей, должна была бы считаться по своему достоинству ниже, чѣмъ простое исчисленіе чиселъ отъ 1 до 100. У классиковъ подобныя же перечисленія встрѣчаются рѣдко, но все-таки встрѣчаются. Такъ, напр., Плутархъ говоритъ: „во-первыхъ (πρῶτον μέν), какъ мнѣ кажется, правильно говорили

[1]) См. у Гримма подъ словомъ πρῶτος въ значеніи primus dignitate, auctoritate, honore и проч.

древніе, что существуютъ три рода философскихъ умозрѣній: логика, этика и физика. Затѣмъ (*ἔιτα*) первою (*πρῶτα μέν*) изъ нихъ слѣдуетъ считать логику, второю (*δεύτερα δέ*) этику, третьею (*τρίτα δέ*) физику. А изъ физики послѣднее слово — о богахъ. Поэтому физическія преданія и назвали таинствами (ultima sacra)“ [1]). Можно было бы привести и еще нѣсколько подобныхъ же примѣровъ; но приведеннаго, полагаемъ, достаточно, и изъ него можно ясно видѣть, что физика, гдѣ рѣчь идетъ о богахъ, не можетъ ни въ какомъ случаѣ считаться ниже логики. „Мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ думать, что въ 1 Кор. 28 и слѣд. апостолъ Павелъ проводитъ весьма значительное различіе между харисмами апостоловъ, пророковъ, учителей, съ одной стороны, и прочими харисмами, съ другой, такимъ образомъ, что первыя своимъ обладателямъ давали право занимать извѣстное положеніе (рангъ) въ общинѣ, а *δυνάμεις, ἀντιλήμψεις* и проч. — нѣтъ. Весь отдѣлъ 12, 12 — 31 направляется какъ-разъ въ ту сторону, чтобы уничтожить мысль о личныхъ преимуществахъ между членами общины. И какъ согласить съ выдающеюся, отъ Господа сообщенною *τιμή* апостоловъ, пророковъ и учителей, если только Павелъ придавалъ имъ особенное достоинство, стихъ 24: *ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοὺς τιμήν*? Неужели именно апостолы, пророки и учители и должны быть этимъ *ὑστερούμενον*? И почему ап. Павелъ, если онъ дѣйствительно съ такою обдуманностью указывалъ каждому подобающее ему положеніе, при перечисленіи даровъ въ 1 Кор. 12, 8 и слѣд., поставилъ *προφητεία* почти на послѣднее мѣсто? — Чтобы выразить богатство даровъ, употребляетъ онъ, гдѣ перечисляетъ лицъ, числительныя *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον* и повторяетъ послѣ также *ἔπειτα* еще разъ; но ранговаго положенія не хочетъ указать“ [2]). Къ этому можемъ прибавить, что защитники „ранговаго положенія“, разбирая разсматриваемое мѣсто, впадаютъ въ довольно значительное противорѣчіе съ самими собой. Даже католическіе писатели (напр. Энгльманъ) подъ „дарами управленія“ (*κυβερνήσεις*) подразумѣваютъ между другими лицами и епископовъ, въ то же время считая ихъ и преемниками или наслѣдниками (Erben) апостоловъ. Но если дѣйствительно подъ *κυβερνήσεις* слѣдуетъ подразумѣвать и епископовъ, то, вопреки теоріи объ ихъ первенствѣ, апостольское *ἔπειτα* было бы для нихъ не совсѣмъ лестно.

Само собою разумѣется, что всѣми этими разсужденіями не отрицается догматическое ученіе о церковной іерархіи. Мы хотимъ только показать, что такого ученія не содержится въ 1 Кор. 12, 28 и параллеляхъ. Далѣе, нужно обратить вниманіе и на то, что во всякомъ другомъ смыслѣ, кромѣ, такъ-сказать, должностного, офиціальнаго, апостолъ, конечно, проводитъ различіе по достоинству между различными видами христіанскаго служенія, или, по крайней мѣрѣ, не препятствуетъ его проводить. Такъ, апостоловъ, особенно тѣхъ, которые избраны были Самимъ Христомъ, можно считать первыми, высшими лицами въ Церкви по трудамъ, принятымъ ими для распространенія евангелія, гоненіямъ и страданіямъ, перенесеннымъ ими за имя Христово, и даже по обилію харисмъ, ими полученныхъ [3]). Они были свидѣтелями-очевидцами фактовъ, положенныхъ въ основаніе христіанства, именно фактовъ земной жизни и служенія Спасителя; а пророки были толкователями этихъ фактовъ на основаніи тѣхъ откровеній, какія получали отъ Бога, и т. д. Въ этомъ смыслѣ апостолы, пророки и другія лица могли внушать вѣрующимъ и нравственную обязанность относиться къ себѣ съ большимъ уваженіемъ, чѣмъ къ другимъ. Выраженія такого рода обязанностей съ особенною ясностію находимъ, напр., въ послѣапостольское время въ посланіяхъ св. Игнатія, епископа Антіохійска-

---

[1]) De repugnantiis Stoicis, 1035, A.
[2]) Lauterburg, Begr. des Charisma, стр. 59 и слѣд.
[3]) Златоустъ: „апостолы имѣли въ себѣ всѣ харисмы“. Migne, LXI, 265.

го. Но по нашему мнѣнію, не зависимо даже отъ „quaestio Ignatiana“, ошибочно было бы думать, что св. Игнатій своимъ авторитетомъ санкціонировалъ какія-либо послѣдующія стремленія къ верховенству въ Церкви Его посланія, кажется, доказываютъ исключительно только фактъ, что во главѣ христіанскихъ общинъ стояли въ его время превосходные люди, повиновеніе которымъ со стороны вѣрующихъ могло служить залогомъ общаго церковнаго единенія, преуспѣянія и утвержденія Церкви въ мірѣ. „Справедливо замѣчали“, говоритъ Робертсонъ, „что цѣль (нѣкоторыхъ отдѣловъ изъ посланій Игнатія) — не возвышеніе іерархіи, но — убѣжденіе соблюдать церковное единеніе, видимымъ краеугольнымъ камнемъ котораго былъ епископатъ“ [1]). Если мы не согласимся съ этимъ, то должны будемъ принимать нѣкоторыя выраженія св. Игнатія, не говоря уже о многомъ другомъ, за риторическія фигуры, свойственныя послѣдующимъ вѣкамъ, но вообще мало приложимыя къ младенческому вѣку христіанства. „Не дѣлаю для васъ распоряженій“, говоритъ о себѣ Игнатій ефесянамъ, „какъ значащій что либо. Ибо хотя я и связанъ за имя Христово, ни въ какомъ случаѣ я еще не сдѣлался совершеннымъ во Христѣ“ [2]) „Я — отбросъ вашъ (*περίψημα*) и долженъ очиститься, ефесяне, вашею церковью, знаменитою въ вѣкахъ“ [3]). Игнатій называетъ себя „малѣйшимъ“ [4]), „осужденнымъ“ и „рабомъ“ [5]), „недостойнымъ“, „послѣднимъ“, „извергомъ“ [6]) и т. д. „Христіанскіе учители (въ первые вѣка христіанства)“, — говоритъ въ своей ученой книгѣ Августи, — „назывались служителями и домостроителями Божіими, а не человѣческими, и ихъ званіе прославлялось, какъ возвышенное надъ всѣмъ и небесное. Епископы, по посланіямъ Игнатія, суть намѣстники Христа; ихъ изреченіямъ, такъ же, какъ и заповѣдямъ Христа и апостоловъ, слѣдовало повиноваться, и почитать эти заповѣди выше приказаній князей и царей и т. д. Но всѣ эти изображенія нужно только сравнить съ самохвальствомъ и выраженіями философовъ, поэтовъ, художниковъ и проч о высшемъ достоинствѣ и положеніи ихъ науки и искусства. Въ словахъ Игнатія нѣчто идеальное, для котораго то, что имѣлось въ дѣйствительности, нерѣдко составляло рѣзкую противоположность. Таковы были въ первые три вѣка взгляды на христіанскихъ епископовъ, которые во внѣшнемъ мірѣ или совершенно не находили никакого признанія, или находили только весьма небольшое, и изреченія Христа Лук. IX, 48, Мато XI, 11 и др. могли примѣняться къ христіанскимъ учителямъ только въ обратномъ смыслѣ: что величайшій въ царствѣ небесномъ малѣйшимъ долженъ быть на землѣ“ [7]).

Теперь обратимся къ объясненію отдѣльныхъ названій, встрѣчающихся въ 1 Кор. 12, 28 и параллеляхъ.

а) Апостолы.

Слово апостолъ означаетъ посланный или посланникъ; рѣдко встрѣчается у греческихъ классиковъ, замѣняясь у нихъ словомъ „старецъ“, „старѣйшій“, „глава“ во множественномъ [8]). „Апостолами“ назывались корабли, приготовленные къ плаванію или же отправившіеся въ море. Въ такомъ значеніи слово „апостолъ“ употреблялось у грековъ часто и означало даже „морскую экспедицію“, т.-е. приготовленный къ отплытію военный флотъ, замѣняя собою самое слово „отплытіе“. Отъ флота названіе переносилось и на его вождя (который въ другихъ случаяхъ назывался *ἀποπλεύς*). Одинъ классическій писатель

---

[1]) History of the Christ. Church, т. 1, стр. 18.
[2]) Ефес. III, 1.
[3]) Тамъ же, VIII, 1.
[4]) Магн. XI, 1.
[5]) Римл. IV, 3.
[6]) Рим IX, 2
[7]) Handb d. christ. Archaolog. Лейпц., 1836, т. I, стр. 299.
[8]) Кремеръ, Worterb. стр. 906

объясняетъ слово „апостолъ“ такъ: „вождь, посылаемый въ плаваніе“ [1]). У LXX слово „апостолъ“ встрѣчается только въ одномъ мѣстѣ 3 Цар. 14, 6 [2]). У іудеевъ издавна назывались апостолами лица, чрезъ которыхъ разсылались циркуляры начальниковъ синагогъ [3]); также люди, которыхъ, въ качествѣ довѣренныхъ лицъ, посылали старѣйшины народа, чтобы содѣйствовать общенародной связи разсѣянныхъ членовъ еврейскаго народа и преимущественно для сбора пожертвованій на храмъ [4]) Такое апостольство существовало у іудеевъ до времени Юлиана и даже въ кодексѣ Ѳеодосія встрѣчаются о немъ опредѣленія [5]). Однако, доказать, что христіанское апостольство примыкало къ іудейскому, невозможно [6]). Съ другой стороны, нельзя доказать, что іудейское апостольство, какъ учрежденіе, возникло по христіанскому образцу. Нужно признать, что христіанское апостольство и іудейское были учрежденіями самостоятельными и не находились въ зависимости одно отъ другого, хотя, избирая учениковъ, Спаситель и могъ дѣйствовать въ согласіи съ обычаями Своего времени. Первопачально было призвано Имъ только пять учениковъ; при исцѣленіи разслабленнаго въ Іерусалимѣ Онъ былъ тамъ, повидимому, безъ нихъ [7]). Окончательно двѣнадцать были призваны Имъ къ апостольству только предъ произнесеніемъ Имъ нагорной проповѣди. Во второй годъ Своего общественнаго служенія Онъ посылалъ ихъ на проповѣдь, при чемъ не велѣлъ имъ ходить въ города самарянскіе и къ язычникамъ, а ограничиться только проповѣдью среди евреевъ, жившихъ въ Палестинѣ. Наставленія, данныя Спасителемъ Своимъ ученикамъ предъ этимъ первымъ посольствомъ ихъ на проповѣдь, показываютъ между прочимъ, что апостолы не должны были оставаться на одномъ мѣстѣ, а переходить съ одного мѣста на другое [8]). Когда Спаситель былъ взятъ подъ стражу, то одиннадцать разсѣялись [9]); но вскорѣ же послѣ этого они снова начали собираться въ Іерусалимѣ. Чрезъ 50 дней по воскресеніи Христа на апостоловъ сошелъ Духъ Святый, и чрезъ нѣсколько времени (по преданію—чрезъ 12 лѣтъ) они разошлись въ разныя стороны для проповѣди евангелія Первопачально апостольство ограничивалось только двѣнадцатью учениками. Но евангелія ясно говорятъ о томъ, что, кромѣ двѣнадцати, были избраны Спасителемъ и посланы на проповѣдь еще семьдесятъ [10]). Нѣкоторыхъ апостоловъ, избранныхъ Спасителемъ, Павелъ называетъ „высшими“ [11]). Къ нимъ онъ причисляетъ и себя, говоря, что у него ни въ чемъ нѣтъ недостатка противъ высшихъ апостоловъ. Гал. 1, 19 можно понимать двояко: 1) другого изъ апостоловъ я не видѣлъ, кромѣ Іакова, брата (но не апостола) Господня; 2) другого изъ апостоловъ я не видѣлъ, кромѣ Іакова, брата Господня, который также былъ и апостоломъ. Послѣднее вѣроятнѣе, хотя апостолъ Іаковъ и не принадлежалъ къ числу 12-ти. Но вообще мнѣнія объ этомъ разнятся. Къ апостоламъ же Павелъ причисляетъ Тимоѳея (который, несомнѣнно, не находился ни въ числѣ 12, ни 70-ти) и Силуана [12]), Аполлоса и Варнаву [13]), Андроника и Юнію [14]). Впрочемъ, извѣстія объ апостольствѣ этихъ послѣднихъ лицъ—не

---

[1]) Гезихій См. Seyfert, Der Ursprung u. Bedeut. d. Apostolats in. d. christl. Kirche d. erst. Jahrhund., Лейденъ, 1887, стр. 6 и слѣд

[2]) Кремеръ, тамъ же.

[3]) Seyfert, стр. 8.

[4]) Seyfert, тамъ же

[5]) Тамъ же, стр. 9.

[6]) См. Loening, Die Gemeindeverfass. d. Urchrestenth., Галле, 1889, стр 33.

[7]) Эдершеймъ, „Жизнь и время Іисуса Мессіи“, т. I, стр 579; Фарраръ, „Жизнь І. Х.“, Спб. 1904, стр. 339.

[8]) Матѳ , гл. 10.

[9]) Марк. 14, 50; ср. Іоан. 16, 32; Матѳ 26, 31; Мрк. 14, 27.

[10]) Матѳ. 9, 36—38, Лук. 10,1—16.

[11]) 2 Кор. 11, 5; 12, 11.

[12]) 1 Ѳесс. 2, 7, ср. 18.

[13]) 1 Кор. 4, 6. 9; 9, 5. 6.

[14]) Рим. 16, 7. Ср. Loening, указ. соч., стр. 23; также Weizsäcker, стр. 586.

прямы. Подъ упоминаемыми въ 1 Кор. 15, 7; Гал. 1, 17; 1 Кор. 9, 5 апостолами можно разумѣть и собственно ограниченный и замкнутый апостольскій кругъ, состоявшій изъ 12-ти, къ которымъ остальные только причисляются вслѣдствіе такихъ или иныхъ причинъ [1]). Эти двѣнадцать были основаніемъ для образующихся христіанскихъ общинъ [2]) и выступаютъ, какъ ихъ руководители и руководящіе члены. Почти вся дѣятельность апостоловъ ограничивалась первоначально ученіемъ. Когда они основывали общины, то послѣднія не теряли своей самостоятельности [3]).

Здѣсь намъ представляется интересный вопросъ: прекратилось ли апостольство со смертію 12 и 70, или продолжало существовать и послѣ, какъ постоянный церковный институтъ? Ближе разсматривая слова ап. Павла 1 Кор. 12, 28 (ср. парал. мѣсто въ Рим. 12, 6—8) находимъ, что, во-первыхъ, ап. Павелъ говоритъ здѣсь не о Христѣ, избравшемъ и пославшемъ апостоловъ, а о Богѣ, учредившемъ или поставившемъ (ἔθετο) апостоловъ; во-вторыхъ, упоминаніе о лицахъ въ 1 Кор. 12, 28 отчасти замѣняется упоминаніемъ о дарахъ, а въ Рим. 12, 6—8, вмѣсто пророковъ, говорится о „пророчествѣ“, о „діаконіи“, „учительствѣ“. Можно поэтому предполагать, что и коринѳянамъ апостолъ говоритъ не столько о лицахъ, сколько объ учрежденіяхъ, и если не замѣняетъ выраженія „апостоловъ“—„апостольствомъ“, или „пророковъ“—„пророчествомъ“, то дѣлаетъ такъ, можетъ-быть, только ради большей наглядности въ рѣчи и желанія быть болѣе понятнымъ своимъ читателямъ. Для него удобнѣе было сказать „апостоловъ“, „пророковъ“ и т. д., но дѣйствительно онъ хотѣлъ сказать „апостольство“, „пророчество“ и т. д. Если бы было иначе, то онъ, можетъ-быть, присоединилъ бы къ словамъ „апостоловъ“, „пророковъ“ и указаніе на личности, сказалъ бы, какихъ именно. Поэтому можно думать, что въ 1 Кор. 12, 28 и параллеляхъ онъ хотѣлъ именно указать на учрежденія, необходимыя для самаго существованія Церкви, на институты, на силы, господствующія въ христіанскомъ обществѣ. Если такъ, то нѣтъ основаній предполагать и думать, что апостольство прекратилось со смертію первоначальныхъ апостоловъ, но что оно было постояннымъ институтомъ, подъ тѣми или другими наименованіями, продолжавшимъ существовать и послѣ смерти апостоловъ. Мы имѣемъ объ этомъ нѣсколько даже прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ. Мы можемъ оспаривать догматическую цѣнность недавно открытаго памятника „Ученіе 12 апостоловъ“ и даже считать его прямо еретическимъ произведеніемъ. Но съ исторической или даже бытовой точки зрѣнія на него нужно смотрѣть нѣсколько иначе. Для историка важенъ всякій клочекъ писаной бумаги, если бы было доказано, что происхожденіе его относится къ глубокой древности. Изъ „Ученія 12 апостоловъ“ видно, что „апостолы“ продолжали существовать, когда былъ написанъ этотъ документъ. Время его появленія опредѣляютъ различно Одни, напр. В. Соловьевъ, относятъ его къ самымъ первымъ вѣкамъ христіанства, другіе—къ 4 вѣку и даже позднѣе. Гарнакъ опредѣляетъ время происхожденія документа между 120—160 годами. „Ученіе 12 апостоловъ“ заповѣдуетъ вѣрующимъ принимать апостоловъ, если они придутъ къ нимъ; но апостолъ не долженъ былъ оставаться у нихъ болѣе одного дня, и только въ случаѣ нужды—и на другой день; но если онъ останется на третій день, то онъ—лжепророкъ. Уходящій же апостолъ пусть не беретъ ничего, кромѣ хлѣба, пока гдѣ-нибудь не остановится; если же будетъ просить денегъ, то онъ—лжепророкъ [4]). Изъ „Ученія 12 апостоловъ“ ясно видно, что черты, которыми характеризуется здѣсь „апостолъ“, вообще не свойственны первоначальному апостольству. Но что, хотя бы и въ еретическихъ общинахъ, апо-

---

[1]) Ср. Lechler, Das apost u. nachap Zeitalter, 1885, стр 13.
[2]) Тамъ же, стр 22.
[3]) Weizsäcker, ук. соч., стр. 590.
[4]) XI, 4—6 (по изданію Гарнака).

столы продолжали существовать—фактъ несомнѣнный. Съ теченіемъ времени апостольство совершенно прекратилось Однако, оно постоянно продолжало существовать въ Церкви подъ видомъ миссіонеровъ—проповѣдниковъ евангелія.

б) Пророки.

Апостолъ Павелъ разумѣетъ въ 1 Кор. 12, 28 очевидно пророковъ новозавѣтныхъ. Въ посланіи къ Римл., онъ, какъ сказано, поставляетъ „пророчество“ на первомъ мѣстѣ, совсѣмъ не упоминая объ „апостольствѣ“, или же апостолахъ. Пророки были въ коринѳской общинѣ и коринѳяне были знакомы съ тѣмъ, что такое пророчество, какъ это видно изъ 1 Кор. 14 главы. Какъ новозавѣтное, такъ и ветхозавѣтное пророчество по сущности своей было одинаково. Утверждаютъ, что ветхозавѣтное пророчество не прекращалось до самаго времени Спасителя и послѣ Него, ссылаясь на Іоанна Крестителя, Анну пророчицу и другихъ [1]). Пророки у древнихъ евреевъ были извѣстны подъ тремя названіями: наби, роэ и хозе [2]). Первое слово, вѣроятно, слѣдуетъ производить отъ евр. н а б а, что значитъ выливаться или кипѣть. Роэ означаетъ пророка—прозорливца, а хозе—пророка созерцателя или ясновидца. Древнѣйшимъ изъ этихъ названій является наби. Оно встрѣчается въ книгѣ Бытія [3]), Исходъ [4]), Числъ [5]) и Второзак. [6]). Роэ и хозе были вспомогательной или только особенной стороной пророческаго служенія [7]). Слово наби можно одинаково прилагать и къ истиннымъ и къ ложнымъ пророкамъ [8]). Кромѣ пророковъ, въ Ветхомъ Завѣтѣ существовали еще „школы пророческія“ и „сыны пророческіе“. Эдершеймъ предполагаетъ, что эти послѣдніе находились къ пророкамъ въ такомъ же отношеніи, въ какомъ сами пророки—къ Богу. Сыны пророческіе были посредниками между людьми и пророками, а пророки между людьми и Богомъ. Но было и различіе въ отношеніяхъ между Богомъ и пророками, съ одной стороны, и пророками и сынами пророческими—съ другой. Богъ могъ сообщить людямъ пророческій даръ въ одно мгновеніе; но пророки не могли обнаруживать подобнаго же вліянія на „сыновъ пророческихъ“. Отсюда появленіе спеціальныхъ учрежденій, „пророческихъ школъ“, гдѣ „сыны пророческіе“ воспитывались и приготовлялись къ исполненію своихъ обязанностей [9]). Особенный интересъ возбуждаетъ обстоятельство, что въ Св. Писаніи Ветхаго Завѣта, въ нѣкоторыхъ случаяхъ пророки отожествлялись съ пѣвцами и игроками на струнныхъ инструментахъ. Такъ, въ 1 Пар. 25, 1 говорится объ Асафѣ, Еманѣ и Идифунѣ, которые „провѣшевали (вульг. „пророчествовали“) на цитрахъ, псалтиряхъ и кимвалахъ“. Во 2 Пар. 35, 15 Идифунъ называется „прозорливцемъ царскимъ“, а въ греч. пер. LXX всѣ они, т.-е. Асафъ, Еманъ и Идифунъ, называются царскими пророками“. Фетисъ говоритъ даже, что „всѣ еврейскіе пророки были музыкантами“ [10]).

Съ наступленіемъ Новаго Завѣта духъ пророчества, хотя, можетъ-быть, и не вполнѣ прекратившійся раньше, послѣ пророка Малахіи, проявился съ новою силою. Златоустъ говоритъ о многочисленности новозавѣтныхъ пророковъ:

---

[1]) Harnack, Mission и проч., I, 277 и слѣд

[2]) См. Edersheim, Prophesy a. History in relation to the Messiah. Лондонъ, 1885, стр 121.

[3]) 20, 7.

[4]) 7, 1

[5]) 11, 29; 12, 6.

[6]) 13, 2. 4. 6 (Русск. Биб. 1. 3. 5); 18, 15. 18. 20. 22; 24, 10.

[7]) Эдершеймъ, ук. соч., стр. 125. Цёкклеръ (Handb. d. Theol. W., т. 1, часть 1, стр. 448, 449) полагаетъ, что древнѣйшія названія пророковъ хозимъ и роимъ. Но это опровергается Эдершеймомъ.

[8]) Эдершеймъ, тамъ же, стр. 126.

[9]) Тамъ же.

[10]) Histoire de la musique, т. 1, стр. 374. См. также 1 Цар. 10, 5.

„не десять, не двадцать, не пятьдесятъ и не сто получили (тогда) пророческую харисму, но богато излилась эта благодать, и въ каждой Церкви было много пророковъ“ [1]). Пророчество не было исключительною принадлежностью только нѣкоторыхъ лицъ. Въ 1 Кор. 14, 1. 39 ап. Павелъ убѣждаетъ коринѳянъ ревновать о дарахъ духовныхъ и особенно о томъ, чтобы пророчествовать; а въ 14, 5 высказываетъ желаніе, чтобы коринѳяне говорили языками и прибавляетъ, что лучше, если бы они пророчествовали. О пророкахъ упоминается въ евангеліяхъ, Дѣяніяхъ; они были въ Ѳессалоникѣ, Галатіи, Коринѳѣ, Римѣ; о нихъ идетъ рѣчь въ Апокалипсисѣ [2]). Въ книгѣ Дѣяній о христіанскихъ пророкахъ въ первый разъ упоминается въ 11, 27 и слѣд. Тогда (въ первое время царствованія императора Клавдія) пришли изъ Іерусалима въ Антіохію пророки, и одинъ изъ нихъ, по имени Агавъ, вставъ, предвозвѣстилъ Духомъ, что по всей вселенной будетъ голодъ, который дѣйствительно и наступилъ при кесарѣ Клавдіи. Тотъ же Агавъ приходилъ въ Кесарію и здѣсь, въ домѣ Филиппа благовѣстника, взявъ поясъ Павловъ и связавъ имъ у себя руки и ноги, предсказалъ апостолу узы [3]). Въ Антіохіи были пророки Варнава (онъ же и апостолъ) [4]) и Симеонъ, называемый Нигеръ, Луцій киринеянинъ, Манаилъ и Савлъ (Павелъ) [5]). Лѣтъ чрезъ десять послѣ появленія въ Антіохіи Агава [6]), туда посланы были Іуда и Сила [7]), которые въ Дѣян. 15, 32 называются пророками. Въ Кесаріи у Филиппа благовѣстника, одного изъ семи діаконовъ, были четыре дочери дѣвицы пророчествующія [8]). Когда ученики Іоанновы крестились, то на нихъ сошелъ Духъ Святый и они начали пророчествовать [9]). Писатель Апокалипсиса называетъ самого себя однимъ изъ пророковъ, а свое дѣло пророчествомъ [10]). Христіанская община, по Апокалипсису, состоитъ изъ святыхъ, апостоловъ и пророковъ [11]). По словамъ Хеча, „второе посланіе Петра и посланіе Іуды могутъ считаться пророческими книгами среди каноническихъ писаній Новаго Завѣта“ [12]).

Источникомъ пророческой рѣчи, какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ, было „откровеніе“, сообщаемое Св. Духомъ. Златоустъ: „пророкъ все говоритъ отъ Духа; учитель же и отъ собственнаго разума“ [13]). Когда пророку давалось откровеніе, то онъ сообщалъ то, что ему было открыто, въ собраніи; иногда откровеніе получалось пророкомъ неожиданно. Если же послѣ этого откровеніе давалось и другому лицу, то первый пророкъ долженъ былъ молчать [14]). Самосознаніе пророка при полученіи откровенія не уничтожалось. Пророки могли управлять „духами“ пророческими,—способность же къ самоуправленію бываетъ сознательною Не всѣ люди получали откровенія, а только тѣ, которые были способны къ полученію пророческой харисмы. Условіемъ для полученія дара пророчества иногда были постъ и молитва [15]). Предсказаніе было однимъ изъ признаковъ пророчества, какъ показываетъ и самое слово, но не исключительнымъ. Существенною обязанностью пророковъ было и ученіе. Примѣръ предсказаній встрѣчается въ Дѣян. 11, 28 (Агавъ); примѣръ пророческихъ откро-

---

[1]) Бес. на 1 Кор. XXII. 1
[2]) См. Weizsacker, Ap Zeitalter, стр. 563.
[3]) Дѣян. 21, 10. 11; ср. 20, 23.
[4]) Въ Дѣян. 4, 36 онъ называется Іосія.
[5]) Дѣян. 13, 1.
[6]) Weizsacker, стр. 41.
[7]) Дѣян. 15, 22.
[8]) Дѣян. 21, 9.
[9]) Дѣян. 19, 6.
[10]) 22, 9. 18.
[11]) 18, 20. См. также ст. 24 и 16, 6.
[12]) Influence и проч., стр 106.
[13]) Migne, LXXI. 265.
[14]) 1 Кор. 14, 30.
[15]) См. Пастырь Ерма, Вид III, 1, 4 и слѣд. 10, 6 и слѣд.

вений, въ которыхъ не содержалось предсказаній, можетъ служить Дѣян. 13, 1. 2. Въ Ветхомъ Завѣтѣ (такъ, вѣроятно, и въ Новомъ) пророки изрекали не только предсказанія, но, главнымъ образомъ, произносили вдохновенныя предостереженія, увѣщанія и поученія.

Дѣятельность пророковъ такъ же, какъ и апостоловъ, отличалась вселенскимъ характеромъ. Они не принадлежали къ какой нибудь отдѣльной Церкви, но, подобно апостоламъ и учителямъ, странствовали [1]). Поэтому, естественно, если, по крайней мѣрѣ иногда, возникали особенные вопросы и объ ихъ содержаніи, равно какъ и о содержаніи апостоловъ. Іисусъ Христосъ, посылая учениковъ на проповѣдь, повелѣлъ имъ жить насчетъ тѣхъ, къ кому они были посланы [2]). Этимъ правомъ пользовался и апостолъ Павелъ, хотя и не всегда [3]). По крайней мѣрѣ изъ сообщеній „Ученія 12 апостоловъ“ видно, что такимъ же правомъ пользовались и пророки [4]). Но „Ученіе“ запрещаетъ вѣрующимъ слушать такого пророка, который самъ проситъ себѣ денегъ [5]).

в) Евангелисты.

Объ евангелистахъ ап. Павелъ не упоминаетъ ни въ 1 Кор. 12, 28, ни въ Рим. 12, 6—8. О нихъ упоминается въ Дѣян. 21, 8 (Филиппъ), Ефес. 4, 11 и во 2 Тим 4, 5. Въ послѣднемъ мѣстѣ евангелистомъ называется Тимоѳей. Почему апостолъ Павелъ не упоминаетъ объ евангелистахъ въ посланіяхъ къ Кор. и Рим., и, напротивъ, говоритъ о нихъ въ Еф. 4, 11, поставляя ихъ между апостолами и пророками, съ одной стороны, и пастырями и учителями—съ другой, сказать очень трудно, вслѣдствіе крайней скудости относящихся сюда матеріаловъ. Можно объяснять дѣло такъ: 1) Хотя греческое слово „евангеліе“ коринѳянамъ, какъ грекамъ, было, вѣроятно, хорошо извѣстно, и они могли слышать объ „евангели“, въ которомъ возвѣщалось о жизни и дѣятельности Христа, однако самый терминъ „евангелистъ“ въ новозавѣтномъ смыслѣ имъ не былъ достаточно понятенъ, почему апостолъ и не говоритъ имъ объ „евангелистахъ“. Но ефесяне, къ которымъ Павелъ писалъ позже, это слово могли понимать [6]). 2) Въ спеціализаціи термина „евангелистъ“ для коринѳянъ не было особенной надобности, такъ какъ и сами апостолы, а можетъ-быть и пророки и учители, принимали на себя обязанности и евангелистовъ [7]). Но говоря объ „евангелистахъ“ ефесянамъ, апостолъ могъ разумѣть и собственно кого-либо изъ четырехъ нашихъ евангелистовъ, кромѣ, можетъ-быть, Іоанна, евангеліе котораго появилось послѣ 60 года—приблизительнаго времени посланія къ Ефесянамъ (1 Кор. написано было, вѣроятно, въ 57 или 58 году). Не подлежитъ сомнѣнію, что въ апостольское время слово „евангелистъ“ употреблялось въ общемъ смыслѣ. Полагаютъ, что евангелистами въ первое время существованія христіанской Церкви назывались такъ-наз. „странствующіе учители“, о которыхъ говоритъ Евсевій въ своей церковной исторіи, называя ихъ „евангелистами слова“ [8]). Евсевій и всѣ апостольскіе мужи, за исключеніемъ только Ерма, ставятъ этихъ странствующихъ учителей рядомъ съ апостолами; а въ „Ученіи 12 апостоловъ“ именно странствующіе учители, а не только 12

---

[1]) Годэ, Comm. II, 231; Гарнакъ, Mission и проч.
[2]) Матѳ. 10, 10. 29—31. 40; Марк. 6, 9; Лук. 9, 3; 10. 7. 8.
[3]) Ср. 2 Кор 11, 7. 8. 9; Филип. 4, 16—18 и проч.
[4]) XI, 7—12; XIII, 1 и проч.
[5]) XI, 12.
[6]) Гарнакъ, Mission, стр. 269, прим. 3, утверждаетъ, что въ Ефес 4, 11 евангелисты упомянуты рядомъ съ апостолами потому, что церкви, къ которымъ направлено было посланіе, были основаны не апостоломъ Павломъ, а не-апостольскими миссіонерами. Но въ такомъ случаѣ зачѣмъ же было въ Еф. 4, 11 упоминать объ апостолахъ, пророкахъ и проч?
[7]) Гал. 1, 11; Дѣян. 6, 4; Рим. 15, 19. 20; 1 Кор. 1, 17, 9, 16. 18 и проч.
[8]) III, 37; V. 10 (Migne XX, 293, 456).

или 70, называются апостолами прямо [1]). Однако, съ мнѣніемъ, что подъ „странствующими учителями“ можно разумѣть только евангелистовъ, едва ли возможно согласиться. „Странствующіе учители“, какъ увидимъ ниже, представляли цѣлый рядъ церковныхъ служеній. Хотя евангелистовъ и можно было называть апостолами, но евангелисты въ общемъ смыслѣ не были только ими. Подобно тому, какъ слово „пророкъ“ прилагалось и къ Самому Іисусу Христу и къ Его апостоламъ и т. д., такъ и словомъ евангелистъ означался всякій, кто сообщалъ людямъ благія вѣсти о живщемъ на землѣ Искупителѣ. Можетъ-быть даже, что евангелисты разумѣются даже въ Гал. 6, 6 подъ „наставляющимъ“ въ словѣ. Неандеръ, по крайней мѣрѣ, сомнѣвается, о комъ именно говорится въ этомъ мѣстѣ: объ учителяхъ, или же о странствующихъ евангелистахъ [2]).

ГЛАВА VI.

Христіанское служеніе.

(*Продолженіе*).

г) Учители.

Порядокъ, указанный апостоломъ въ Ефес. 4, 11, мы должны измѣнить при рѣшеніи вопроса о томъ, кого разумѣетъ онъ подъ словомъ у ч и т е л и. Въ 1 Кор. 12, 28 это слово поставлено непосредственно послѣ слова „пророковъ“; въ Ефес. 4, 11 оно слѣдуетъ послѣ евангелистовъ и пастырей. Почему это такъ, почему въ 1 Кор. 12, 28 апостолъ не упомянулъ объ евангелистахъ и пастыряхъ,—вопросъ этотъ такъ же труденъ, какъ и отдѣльный вопросъ объ евангелистахъ. Но во всякомъ случаѣ это опять доказываетъ, что апостолъ въ своихъ перечисленіяхъ не намѣренъ былъ указать на какой-либо реальный іерархическій порядокъ, въ которомъ одни занимали, согласно перечисленію, высшее мѣсто, а другіе—низшее. Да съ религіозной точки зрѣнія и невозможно было установить такого порядка. Съ нашей человѣческой точки зрѣнія мы разсуждаемъ, кто выше и кто ниже. Но не такъ въ очахъ Божіихъ. Истинно-благочестивый міранинъ въ очахъ Божіихъ в ы ш е, чѣмъ дурной „пастырь“.

Можно думать, что п а с т ы р и принадлежали къ нѣкоторому особому типу христіанскаго служенія въ сравненіи съ апостолами, пророками и евангелистами о чемъ будетъ рѣчь ниже. Что касается учителей, то ихъ можно относить болѣе всего къ первому, но отчасти и къ послѣднему типу. Преимущественно же учители характеризуются, какъ странствующія лица, подобно апостоламъ, пророкамъ и евангелистамъ. Другими словами, они принадлежали къ миссіонерамъ въ первоначальной Церкви. По всему видно, что въ первоначальной Церкви они не утратили еще этой своей основной характеристики. Какъ относительно апостоловъ, пророковъ и евангелистовъ, такъ и относительно первоначальныхъ христіанскихъ учителей должно сказать, что мы не наблюдаемъ строгаго разграниченія обязанностей послѣднихъ отъ обязанностей другихъ лицъ, служившихъ въ Церкви. Прежде всего учительство въ высочайшей степени усвояется въ Новомъ Завѣтѣ Самому Господу Іисусу Христу [3]). Такъ называли Спаси-

---

[1]) XI, 4 и слѣд. См. также Lechler, указ. соч., стр. 574 и слѣд.; ср. Неандеръ, Pflanz., стр. 199 и слѣд.

[2]) Gesch. d. Pflanz., стр. 203.

[3]) Напр. Іоан. 1, 38; 3 2; 8, 4; 11, 28; 13 13 и слѣд., 20, 16 и проч.

теля и церковные писатели [1]). Апостолы поставляли главною своею обязанностью служеніе Слову [2]) и потому фактически считались также учителями [3]). Но формально они были, хотя и не всегда, далеки отъ того, чтобы присваивать себѣ титулъ учителей. Слова Спасителя: „вы не называйтесь учителями, ибо одинъ у васъ Учитель—Христосъ, всѣ же вы братья“ [4]) имѣли полную силу въ первые вѣка христіанства. Вотъ что говоритъ по этому поводу одинъ изъ выдающихся представителей нѣмецкой „отрицательной“ критики по вознесеніи на небо Іисуса Христа „не осталось никакой школы, и ученики Его не получили никакого авторитета въ качествѣ учителей з а к о н а. Объ этомъ свидѣтельствуетъ одинъ достовѣрный фактъ. Ученики ясно помнили, что Учитель запретилъ имъ занимать такое положеніе. Ни одинъ изъ нихъ, даже самый выдающійся, не могъ позволить называть себя учителемъ, наставникомъ, господиномъ и обращаться къ себѣ съ произнесеніемъ такихъ привѣтствій. Живость, съ которою переходила изъ устъ въ уста эта заповѣдь, ясно показываетъ, что она соблюдалась, по крайней мѣрѣ, въ первое образцовое время. Вслѣдствіе этого всѣ, принимавшіе слово, были вполнѣ учениками только одного Іисуса; въ этомъ выражался принципъ равенства всѣхъ, и это же служило основаніемъ для мысли, что взаимная связь учениковъ Христа заключалась кое-въ-чемъ другомъ и что они не составляли только школы для изученія закона. Къ этому присоединялось еще обстоятельство, что цѣль ихъ ученія заключалась не въ сообщеніи знанія закона, но вѣры въ Іисуса, какъ Христа, и въ Его царство, и что этимъ само собою исключалось ученіе объ общественной власти, какая была бы свойственна школѣ, какъ такой“ [5]). Можетъ-быть, дѣло здѣсь и преувеличено нѣсколько. Однако, фактъ, что мы въ первыхъ христіанскихъ памятникахъ почти не встрѣчаемъ названія апостоловъ учителями, самъ по себѣ достовѣренъ и имѣетъ значительную апологетическую важность, подтверждая слова, сказанныя Спасителемъ. Только одинъ апостолъ Павелъ въ двухъ мѣстахъ своихъ посланій называетъ себя „учителемъ народовъ“ (язычниковъ) [6]). Но и онъ употребляетъ эти выраженія совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребляли ихъ іудейскіе учители.

Если сами апостолы и не назывались учителями въ томъ смыслѣ, въ какомъ назывались этимъ именемъ іудейскіе раввины, то названіе учителей въ древней Церкви было все-таки довольно обычно, какъ объ этомъ можно заключать изъ Рим. 12, 7; 1 Кор. 12, 28 и проч., гдѣ самъ апостолъ упоминаетъ объ учителяхъ. Дѣйствительно, если не сами апостолы, то по крайней мѣрѣ пророки прямо назывались учителями [7]). Можетъ-быть, имѣя въ виду это именно мѣсто, Неандеръ говоритъ, что „учители могли обладать также и даромъ пророчества; однако, не всѣ лица, которыя, подвергнувшись отдѣльнымъ и мгновеннымъ возбужденіямъ, могли говорить въ общинѣ въ качествѣ пророковъ, были способны и къ „учительству“ [8]). Что же касается „учителя“, то онъ только въ нѣкоторые моменты вдохновенія могъ быть и пророкомъ [9]). Если цѣлью пророчества было или обращеніе въ христіанство невѣрующихъ (1 Кор. 14, 24), или же въ лицахъ, которыя увѣровали, оживленіе, укрѣпленіе и возбужденіе вновь вѣры (1 Кор. 14, 22), то учители просвѣщали свѣтомъ христіанскаго ученія лицъ, уже принявшихъ христіанство.

---

[1]) Напр Іустинъ: „нашъ Учитель и Сынъ Отца всѣхъ и Господа и апостолъ Іисусъ Христосъ“. Apol. I, 12

[2]) Ср. напр, Дѣян. 6, 2. 4.

[3]) См напр., 1 Кор. 14, 6; 1 Тим. 2, 7; 2 Тим. 1, 11.

[4]) Матѳ 23, 8

[5]) Weizsäcker, стр. 37.

[6]) 1 Тим 2, 7; 2 Тим. 1, 11.

[7]) Дѣян. 13, 1.

[8]) Pflanz, стр 45

[9]) Тамъ же, стр. 183.

Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ, повидимому, и больше функціи учительства переходили въ руки епископовъ и пресвитеровъ. Первоначальной и существенной функціей послѣднихъ было управленіе [1]). Но имъ дозволялось и учить, если они обладали для этого нужнымъ даромъ, — въ силу свободы учительства въ христіанскихъ общинахъ [2]). Если учительство не было существенною обязанностію пастырей первоначально, то, напротивъ, они являются учителями ex officio въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ памятникахъ христіанской литературы, хотя бы неканонической и даже еретической. Такъ, въ „Ученіи 12 апостоловъ" встрѣчается такое замѣчаніе „для васъ совершаютъ они (епископы и діаконы) служеніе пророковъ и учителей" [3]). Климентины, вѣроятно написанныя въ началѣ 3-го вѣка, ясно говорятъ о томъ, что епископы должны сообщать ученіе, а пресвитеры—учить нравственности. У Кипріана († 258 г.) встрѣчаемъ фразу: „presbyteri doctores". Во время Златоуста крещеніе поручалось менѣе разумнымъ пресвитерамъ, а слово—болѣе мудрымъ [4]).

Основаніемъ для христіанскаго учительства было „знаніе", которое пріобрѣтается не внезапно, но путемъ болѣе или менѣе продолжительнаго и упорнаго труда и при содѣйствіи благодати Божіей. Предметы этого знанія были тогда довольно ограничены. У христіанъ оно почти исключительно простиралось на изученіе Св. Писанія, и человѣкъ, его изучившій, назывался γραμματεύς, книжникъ. Но одного только знанія для учителя не было достаточно. Требовалось еще умѣнье сообщать знаніе другимъ, что могло быть также плодомъ извѣстнаго труда и воспитанія. Отсюда съ понятіемъ объ учителѣ въ древней христіанской Церкви соединялось представленіе не только какъ о знающемъ человѣкѣ, но и какъ объ умѣющемъ вразумительно излагать свои мысли [5]). Ученіе обозначалось обыкновенно словомъ διδαχή. Но это слово не сообщаетъ никакого нагляднаго представленія о содержаніи и формѣ учительной рѣчи. Вѣроятно, подъ διδαχή слѣдуетъ разумѣть оба рода рѣчей, произносившихся въ собраніяхъ и на основаніи „слова мудрости" и „слова знанія" [6]).

Относительно того, было ли учительство свободной профессіей въ первоначальной христіанской Церкви или же связывалось съ дѣятельностію извѣстныхъ, особо предназначенныхъ для того, лицъ, у насъ имѣются достаточно опредѣленныя и точныя свѣдѣнія. На основаніи ихъ можно утверждать, что въ первоначальной Церкви церковное учительство не связывалось ни съ какою опредѣленною должностію и принадлежало всѣмъ, имѣющимъ способность учить. На это указываютъ косвенно, между прочимъ, многочисленныя и частыя приглашенія „испытывать духовъ", которыя дѣлались и Самимъ Спасителемъ, и апостолами, и послѣдующими церковными писателями. Конечно, если бы въ первоначальной Церкви не было свободы учительства, то и въ подобныхъ приглашеніяхъ не было бы надобности. Но есть и положительныя свидѣтельства о свободѣ учительства въ древней христіанской Церкви. Такъ, въ Дѣян. говорится, что „разсѣянные (послѣ преслѣдованій Савла) ходили и благовѣствовали слово" [7]). Здѣсь можно видѣть ясное указаніе на свободу учительства, потому что „разсѣянные" не могли, во всякомъ случаѣ, имѣть какихъ-либо официальныхъ правъ. Этой свободѣ, можетъ-быть, содѣйствовало и то обстоятельство, что знаніе Священнаго Писанія у христіанъ, не какъ у іудеевъ, сдѣлалось достояніемъ не одного только ученаго сословія книжниковъ, но всѣхъ членовъ

---

[1]) Лехлеръ, ук. соч., стр. 578.
[2]) Ср. 1 Тим. 5, 17.
[3]) XV, 1.
[4]) См. Hatch, The Organization и проч., стр. 78. См. также Пост. апост., кн. II, 20 (епископъ, который служитъ ученіемъ); также кн. III, 5 (новопосвященный епископъ долженъ былъ произносить передъ народомъ „слово увѣщанія").
[5]) Godet, Comm. II, 232.
[6]) См. Вайцекеръ, стр. 560.
[7]) 8, 4: См также Дѣян. 11, 19—21; 13, 1; 1 Кор. 14 гл.; Іак. 3, 1.

общинъ [1]). Судя по содержанію первоначальныхъ литературныхъ христіанскихъ памятниковъ, первые вѣка христіанства можно было бы назвать даже вѣками ученія, которое, такъ-сказать, загораживало собою многое другое и даже болѣе интересное. Посланія апостольскія, писанія мужей апостольскихъ, а затѣмъ и послѣдующихъ писателей — все это почти одно сплошное ученіе, клонящееся къ выясненію христіанскихъ истинъ, преимущественно нравственныхъ, гдѣ только изрѣдка и мимоходомъ можно встрѣтить намеки на историческіе евангельскіе факты. По словамъ Амвросіаста (IV в.), въ древнее время „всѣ учили и всѣ крестили", и только въ послѣдующее время въ Церкви „появился иной порядокъ и промыслъ (providentia), потому что если бы всѣ могли дѣлать все, что угодно, то это было бы неразумно, и дѣло показалось бы вульгарнымъ и пошлымъ" [2]). Впрочемъ, нужно сказать, что нѣкоторые отрицаютъ свободу учительства въ древней Церкви [3]).

Слово „учитель" въ Гал. 6, 6 замѣнено словомъ „наставляющій". Можетъ быть здѣсь апостолъ употребилъ это слово въ общемъ значеніи. Какое значеніе соединялось съ этимъ послѣднимъ наименованіемъ въ древней Церкви, трудно сказать. Изъ послѣдующихъ извѣстій видно, что катехеты были наставниками лицъ, желавшихъ принять крещеніе [4]).

Общій взглядъ на странствующихъ учителей въ древней христіанской Церкви.

Выше было говорено о запутанности іерархической терминологіи апостольскаго вѣка и о неточномъ разграниченіи различныхъ обязанностей между ихъ носителями и исполнителями. Это было естественно. Все было, такъ-сказать, въ движеніи. Первоначальное устройство христіанской Церкви и послѣдующее, когда во главѣ ея образовалась сильная іерархическая власть, мы можемъ сравнить съ тропинкой и торной дорогой. Мы не отрицаемъ, что, идя по тропинкѣ, можно встрѣтить тѣ же самые предметы, какіе и на торной дорогѣ. Однако, никто не будетъ говорить, что тропинка и торная дорога—одно и то же. Первоначальное церковное устройство нѣкоторые хорошо называютъ „рудиментами" послѣдующаго церковнаго устройства [5]). У толпы, которая идетъ по тропинкѣ и постоянно встрѣчаетъ на своемъ пути различныя препятствія, не можетъ не быть нѣкотораго замѣшательства. Мы не хотимъ, конечно, этимъ сказать, что и въ первоначальной христіанской Церкви было подобное же замѣшательство. Но, несомнѣнно, тутъ существовала нѣкоторая неопредѣленность. Общины появились; но не успѣли еще получить вполнѣ точной и опредѣленной организаціи. Это отражалось и на неопредѣленномъ положеніи іерархическихъ лицъ. Мы не можемъ строго и опредѣленно говорить, что такія-то лица были непремѣнно и постоянно апостолами, такіе-то епископами, такіе-то діаконами и т. д. Однако можемъ наблюдать черту, которая довольно рѣзко разграничиваетъ лицъ одной категоріи отъ другой. Мы хорошо можемъ различать лицъ „странствующихъ" и „осѣдлыхъ". Первые преобладали въ самый ранній періодъ существованія христіанской Церкви, когда общины только еще основывались и организовывались; вторые—послѣ того, какъ положеніе общинъ начало мало-по-малу упро-

---

[1]) См. Weizsäcker, стр. 571.

[2]) Migne, ser. lat., XVII, стр. 388. Свидѣтельства объ этомъ собраны у Hatch'a, The organizat., стр. 116, прим. 6; 117, прим. 7. См. также Постановл. апостольск. VIII, 13 и замѣчанія Цешвица и Хельцера въ Энциклопедіи Цёкклера, т. IV, стр. 232, 610 и проч.

[3]) См., напр., Lechler, ук. соч., стр. 119.

[4]) См., напр., о нихъ въ „Ученіи 12 апост." VII, 1; Clementina Hom. III, 70 и 71; Постан. апост. VII, 39, 40 и проч.

[5]) Lauterburg, ук. соч., стр. 54.

чиваться и опредѣляться. Въ настоящее время мы почти не видимъ лицъ первой категоріи; но лица второй категоріи попадаются намъ на каждомъ шагу. Этотъ процессъ — естественный и наблюдается не только въ жизни христіанскихъ общинъ, но и во многихъ другихъ областяхъ человѣческой жизни.

Терминъ „странствующіе“ можно считать неточнымъ, потому что онъ недостаточно поясняетъ то, что имъ хотятъ высказать. Онъ просто указываетъ на отсутствіе постоянной, прочной связи іерархическаго лица съ общиной, такой, напр., какая существуетъ у лицъ нашей іерархіи, связанныхъ съ епархіями или приходами. Эта послѣдняя связь условно обозначается терминомъ „осѣдлый“ или „осѣдлость“. „Странствующіе“ учители существовали просто потому, что еще не было, по большей части, надлежащихъ точекъ прикрѣпленія. Но хотя терминъ „странствующій“ и не вполнѣ точенъ, онъ, однако, повидимому, не вымышленъ, хотя мы и не можемъ въ точности сказать, откуда именно онъ заимствованъ. Можетъ-быть, изъ „Ученія 12 апостоловъ“, гдѣ говорится о „приходящихъ“ и „отходящихъ“ апостолахъ; можетъ-быть, этимъ словомъ переведенъ глаголъ *κατέρχομαι*, употребленный въ Дѣян. 11, 27; 21, 10 о пророкахъ; можетъ-быть, на основаніи Матѳ. 10, 41, гдѣ рѣчь идетъ о странствующихъ пророкахъ; или же словомъ „странствующій“ переведено причастіе отъ глагола *περιπατέω*, который въ евангеліяхъ употребленъ нѣсколько разъ о Самомъ Спасителѣ [1]). Но какъ бы то ни было, слово „странствующіе“ и его реальный смыслъ получили давно право гражданства не только въ западно-европейской, но и въ нашей русской церковно-исторической наукѣ. Еще до опубликованія „Ученія 12 апостоловъ“ Гизелеръ говорилъ, что „въ новооснованныхъ общинахъ Павелъ обыкновенно передавалъ первоначальное устроеніе ихъ и руководство ими своимъ спутникамъ (Дѣян 17, 14; 1 Тим. 1, 3 и слѣд.; Тит. 1, 5 и слѣд.), которые имѣли тогда кругъ дѣятельности почти одинаковый съ епископами, но не были привязаны къ общинамъ. Они принадлежали болѣе къ классу учителей, которые, не будучи связаны съ мѣстомъ, возвѣщали евангеліе тамъ, гдѣ это представлялось удобнымъ *(εὐαγγελισταί*, 2 Тим. 4, 5)“ [2]). Шенкель говоритъ, что „должность евангелистовъ не была постоянной, ограниченной, опредѣленной со стороны общины, но, подобно апостоламъ и пророкамъ, принадлежала всему христіанскому обществу“ [3]). Робертсонъ пишетъ, что апостолъ Петръ не былъ осѣдлымъ епископомъ (settled bishop) на той каѳедрѣ, которая претендуетъ на универсальное господство, какъ на полученное отъ него наслѣдіе (римской)“ [4]). По словамъ Шаффа, „апостольскіе спутники, какъ Тимоѳей, Титъ, Сила, Епафродитъ, Лука, Маркъ, имѣли родъ надзора надъ многими общинами и нѣкоторымъ образомъ замѣняли апостоловъ. Но вообще эти лица, по крайней мѣрѣ при жизни апостоловъ, не были, подобно имъ, связаны съ опредѣленными діоцезами, но были странствующими (herumreisende) евангелистами и апостольскими спутниками; только позднѣйшее недостовѣрное преданіе указываетъ для нихъ опредѣленныя епископіи“ [5]). „Номенклатура апостольской Церкви“, замѣчаетъ Henson, „не отличалась устойчивостью; для названій не опредѣлился ихъ окончательный смыслъ. Мы должны здѣсь замѣтить, что существовало широкое различіе между благовѣстническимъ и пастырскимъ служеніемъ. Апостольская Церковь была преимущественно миссіонерскою; ея организація опредѣлялась нуждами той борьбы съ язычествомъ, которая проходитъ чрезъ все существованіе этой Церкви. Апостолы и пророки являются представителями миссіонерскаго періода исторіи; но какъ скоро Церковь была насаждена въ какомъ-либо мѣстѣ, то появлялась и нужда въ пастырскомъ служеніи. Епископы и пресвитеры и діаконы являются представителями осѣд-

---

[1]) Іоан. 7, 1; Марк. 11, 27, Іоан 10, 23; ср Матѳ. 8, 20.
[2]) Lehrbuch d. K G., Bonn. 1844, т I, отд 1, стр. 122.
[3]) Bibel-Lexicon, Art. Evangelisten, т. II, стр. 215.
[4]) Church—History, I, 3.
[5]) Gesch. d. alt. Kirche, Лейпцигъ, 1867, стр. 347.

лости въ исторіи". Съ теченіемъ времени, говоритъ тотъ же авторъ, „благовѣстническое служеніе отступаетъ на задній планъ и замѣняется осѣдлымъ служеніемъ назиданія (the settled ministry of edification). Устанавливаются правила для испытанія странствующихъ апостоловъ и пророковъ... Регулярные, опредѣленные церковно-служители еще относятся къ низшему классу, но, очевидно, уже начинаютъ пріобрѣтать болѣе важное значеніе" [1]). Читающій недавно вышедшее сочиненіе Гарнака о „Миссіи и распространеніи христіанства въ первые три вѣка" не можетъ не видѣть, что разсматриваемый терминъ имѣетъ важное значеніе и въ этомъ сочиненіи. Въ нашей русской церковно-исторической литературѣ терминъ этотъ, насколько намъ извѣстно, впервые употребленъ Вл. С. Соловьевымъ въ его введеніи къ „Ученію 12 апостоловъ" [2]). Онъ встрѣчается въ ученой книгѣ проф. А. П. Лебедева [3]) и въ переводныхъ статьяхъ проф. А. А. Спасскаго, напечатанныхъ въ журналѣ „Вѣра и Разумъ" [4]).

Но, конечно, недостаточно сказать, что такой или иной терминъ принятъ въ наукѣ или получилъ въ ней право гражданства, но нужно еще доказать и законность его принятія. Доказательства на основаніи „Ученія 12 апостоловъ" и показаній Евсевія Церк. Истор. III, 37 и V, 10 хотя и имѣютъ большой вѣсъ и проливаютъ свѣтъ на первоначальныя практическія отношенія, но, по нашему мнѣнію, одни и сами по себѣ все таки не могутъ считаться удовлетворительными. Болѣе рѣшительныя и вѣскія доказательства находимъ въ самомъ разграниченіи понятій о „вселенской" и „мѣстной" общинѣ. Вотъ что пишетъ объ этомъ Гарнакъ. „Что при жизни двухъ первыхъ поколѣній времени распространенія христіанства существовалъ нѣкоторый внутренній распадъ между двумя организаціонными формами,—несомнѣнно; существовала община, какъ миссіонерская община, какъ созданіе какого-нибудь миссіонера (апостола), какъ его дѣло, и, съ другой стороны, община, какъ замкнутая въ себѣ мѣстная община. Какъ созданіе какого либо апостольскаго миссіонера, община отвѣтственна предъ своимъ учредителемъ, зависитъ отъ него и обязана придерживаться принциповъ, которымъ онъ повсюду самъ слѣдуетъ въ своей общинно-учредительной дѣятельности; какъ замкнутая мѣстная община, она несетъ отвѣтственность сама и не имѣетъ надъ собой никого, кромѣ небеснаго Владыки. Въ лицѣ своего земного учредителя, она состоитъ въ нѣкоторой реальной связи съ другими, учрежденными имъ общинами; какъ мѣстная община, она существуетъ сама по себѣ, а каждое отношеніе къ другимъ общинамъ находится въ сферѣ добровольности" [5]). Въ соотвѣтствіи съ такого рода организаціонными формами первоначальныхъ общинъ, Гарнакъ дѣлитъ и служащихъ въ нихъ или для нихъ лицъ на двѣ „тріады", изъ которыхъ къ первой причисляетъ апостоловъ (и евангелистовъ), пророковъ и учителей, а ко второй епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ. Дѣйствительное происхожденіе первой „тріады", т.-е. апостоловъ, пророковъ и учителей, столь же темно, какъ и происхожденіе тріады „епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ", равно какъ и гораздо болѣе поздняго комплекта такъ-наз. низшихъ церковно-служителей [6]) Что вторая „тріада" существовала одновременно съ первой, и притомъ съ самаго начала распространенія христіанской Церкви въ мірѣ, это, конечно, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Въ Новомъ Завѣтѣ упоминаются епископы, пресвитеры и діаконы. Однако, при апостолахъ всѣ эти лица и ихъ должности имѣли второстепенное и притомъ недостаточно опредѣлившееся и неупроченное положеніе. Попытки позднѣйшихъ

---

[1]) Apostolic Christianity, Лондонъ, 1898, стр. 192 и слѣд.
[2]) „Правосл Обозрѣн.", 1886, іюль, стр. 476 и слѣд.
[3]) Духовенство древн всел. церкви; см., напр, стр. 10.
[4]) За 1905 и 1906 гг.
[5]) Mission и проч. I, 386 и слѣд
[6]) Тамъ же, стр. 291.

писателей представить дѣло иначе не могутъ считаться удачными [1]). Главное же значеніе въ Церкви имѣли „странствующіе“ учители. Происхожденіе первой „тріады“, т.-е. апостоловъ, пророковъ и учителей (вмѣстѣ съ евангелистами) можно относить къ пятидесятымъ годамъ I вѣка и даже съ вѣроятностью еще раньше. Это подтверждается свидѣтельствами какъ самого апостола Павла (1 Кор. 12, 28), такъ и Дѣяній 11, 27; 15, 22. 32 и 13, 1 и слѣд. [2]). „Апостолы, пророки и учители, по единогласнымъ показаніямъ древнѣйшихъ свидѣтелей, были даны и принадлежали не отдѣльной общинѣ, но вселенской Церкви“ [3]). „Эти апостолы и пророки, которые переходили съ одного мѣста на другое и должны были приниматься во всѣхъ общинахъ съ высокимъ почетомъ, помогаютъ объяснить, какимъ образомъ развитіе общинъ въ различныхъ провинціяхъ при такихъ разнообразныхъ условіяхъ могло сохранить такую большую однородность, какая у нихъ существовала“ [4]). Только со временемъ, когда эти первоначальные учители послѣдовательно начали утрачивать свое значеніе, началось то развитіе, которое окончилось торжествомъ „монархическаго епископата“, именно въ признаніи его апостольско-каѳолическаго значенія. Первоначальныя стадіи этого развитія наблюдаемъ мы тамъ, гдѣ, какъ въ посланіи къ Ефесянамъ, въ „Пастырѣ“ Ерма и въ „Ученіи 12 апостоловъ“ осѣдлыя должностныя лица отдѣльной общины пододвигаются или уже причисляются къ „апостоламъ, пророкамъ и учителямъ“. Въ этомъ и заключалось условіе, на основаніи котораго епископы въ концѣ-концовъ получили значеніе „апостоловъ, пророковъ и учителей“ [5]).

д) Силы и дары исцѣленій.

Слѣдующіе роды служеній, обозначенные въ 28 стихѣ выраженіями „силы“ и „дары исцѣленій“, апостолъ поставляетъ между служеніями перваго рода, т.-е. странствующихъ учителей, и служеніями второго рода, т.-е. осѣдлыхъ или постоянныхъ лицъ въ Церкви. Однако, едва ли возможно думать, что „силы“ и „дары исцѣленій“ могутъ считаться переходными отъ одного рода служеній къ другому. Апостолъ называетъ такъ служенія, которыя, повидимому, свойственны были разнымъ, одареннымъ харисмами, лицамъ; но какъ прежде апостолы, пророки, учители и проч. были больше лица, чѣмъ дары, или силы, такъ теперь, наоборотъ, „силы“ и „дары исцѣленій“ больше дары, чѣмъ лица, больше принадлежность служащихъ лицъ, чѣмъ отдѣльныя служенія. Но что въ 28 стихѣ подъ этими названіями разумѣются и лица, это едва ли можетъ подлежать какому сомнѣнію. На это указываетъ весь контекстъ. Можно сказать только, что эти указываемыя апостоломъ лица, если можно такъ выразиться, до нѣкоторой степени безличны,—ихъ индивидуальность или недостаточно опредѣленна или какъ бы заслонена величіемъ сообщенныхъ имъ даровъ. Но почему именно апостолъ измѣняетъ здѣсь свою прежнюю рѣчь съ указаніемъ на лица и переходитъ къ обозначенію только с и л ъ или вообще служеній, сказать трудно. Мы не много прояснимъ дѣло, если попытаемся замѣнить прежнюю рѣчь соотвѣтствующими выраженіями и, вмѣсто личной, превратить ее также въ безличную. Вмѣсто того, чтобы сказать: „однихъ поставилъ Богъ въ Церкви апостолами, пророками, учителями“, апостолъ могъ бы выразиться и такъ: „однимъ Богъ далъ въ Церкви апостольство, пророчество, учительство“. Но при такомъ измѣненіи сразу же становится понятнымъ, что рѣчь апостола страдала бы нѣкоторыми неточностями и вообще онъ не могъ

---

[1]) См. свидѣтельство объ этомъ Ѳеодора Мопсуетскаго и разборъ этого свидѣтельства у Гарнака Mission и проч 1, 373 и слѣд

[2]) Тамъ же, стр. 282.

[3]) Тамъ же, стр. 286.

[4]) Тамъ же, стр. 286.

[5]) Тамъ же, стр. 288.

бы высказать того, что имъ дѣйствительно высказано. Дѣйствительная рѣчь апостола—съ этимъ мы должны согласиться—отличается наибольшею точностію, хотя *οὓς μέν* и не имѣетъ для себя послѣдующаго соотвѣтствія. Ничто, конечно, не мѣшаетъ понимать ее и въ болѣе общемъ смыслѣ. Можно при этомъ думать, что коринѳяне хорошо понимали, что такое апостолы, пророки и учители и связанная съ ними дѣятельность; но если бы апостолъ сталъ дальше говорить о „чудотворцахъ", „пастыряхъ", „епископахъ", „пресвитерахъ", „діаконахъ" и проч., то такая рѣчь, при неимѣніи у коринѳянъ наличнаго или вполнѣ достаточнаго опыта, была бы имъ не совсѣмъ понятна и, кромѣ того, не отличалась бы краткостію.

О „силахъ" и „дарахъ исцѣленій" мы уже говорили кратко при разсмотрѣніи 7—11 стиховъ. Подробнѣе говоримъ о тѣхъ же дарахъ здѣсь потому, что съ прибавленіемъ къ понятію о дарахъ примѣшиваются, хотя бы и не прямо, и понятія о лицахъ, и выраженія получаютъ поэтому болѣе богатый смыслъ. При этомъ нужно замѣтить, что „силы" 28 ст. по реальному значенію тожественны съ „дѣйствіями силъ" 10 стиха.

Что „силы" въ смыслѣ способностей къ совершенію чудесъ приписываются разнымъ людямъ, видно, напр., изъ Дѣян. 6, 8, гдѣ говорится о Стефанѣ, который совершалъ великія знаменія и чудеса въ народѣ; Гал. 3, 5, гдѣ „силы" приписываются учителямъ, Дѣян. 8, 13 — благовѣстникамъ, Дѣян. 19, 11 — апостоламъ и проч.

Прежде всего объяснимъ выраженіе „дѣйствія силъ". Слово *ἐνέργημα* не встрѣчается ни въ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта, ни у LXX и классиковъ. Это тѣмъ замѣчательнѣе, что *ἐνέργεια* и *ἐνεργεῖν* часто встрѣчаются у послѣднихъ. По словамъ Гейнрици, исключеніе представляетъ только Плутархъ, который называетъ чувство (*αἴσθησις*) словомъ — *δύναμις* (сила), а то, что чувствуется (*αἰσθητικόν*) — *ἐνέργημα* [1]). Однако, замѣчаніе Гейнрици справедливо только отчасти, потому что *ἐνέργημα* употребляется—какъ и *δύναμις* (часто)—еще у греческихъ музыкальныхъ теоретиковъ въ качествѣ музыкальнаго термина, для обозначенія, напр., физическихъ воздѣйствій, вліяющихъ на образованіе интерваловъ [2]). Отношеніе *ἐνέργεια* къ *ἐνέργημα* аналогично отношенію *χάρισμα* къ *χάρις*. *Ἐνέργημα* есть какое-либо конкретное обнаруженіе общей дѣятельной силы. Оно есть слѣдствіе *ἐνεργεῖν*. То, что Богъ *ἐνεργεῖ*, есть *ἐνέργημα* [3]). На нашемъ языкѣ электричество, въ смыслѣ общей силы, можно было бы назвать *ἐνέργεια*, а электрическую искру — *ἐνέργημα*. Первое есть родъ, второе—видъ. Видами божественной „энергіи" Эллиоттъ считаетъ еще „харисмы" и „служенія" [4]). Но „харисмы", „служенія" и „дѣйствія" не суть, однако, синонимы, и, слѣдовательно, какъ показано выше [5]), не обозначаютъ одинаковыхъ видовъ дѣятельности и практически различны. Впрочемъ, церковные писатели, повидимому, считаютъ ихъ синонимами, не разграничивая ихъ по ихъ практическому значенію. Златоустъ спрашиваетъ: „что такое *ἐνέργημα*? что такое харисма? что такое „служенія"? Тутъ только различіе названій, а дѣятельность одна и та же Онъ (апостолъ) называетъ одно и то же и харисмами, и служеніями, и дѣйствіями". Но нѣкоторые церковные писатели принимаютъ харисму за родовое понятіе, а „служенія" и „дѣйствія" за его виды. При этомъ подъ „служеніями" подразумѣваютъ функціи церковнаго служенія, а подъ „дѣйствіями"—чудотворенія и исцѣленія, или же особенныя способности, преподаваемыя людямъ, напр. „слово мудрости" и „слово знанія" [6]).

---

[1]) Указ. соч., I, 363 и прим. 2 Цит. изъ Плут. De plac phil. 899 D.
[2]) См. Nicom., кн. I, стр 65 (изд Merusius).
[3]) Ср Гейнрици, тамъ же, стр. 364.
[4]) Указ. соч., стр. 230.
[5]) Стр. 33.
[6]) См. Энгльманъ, стр. 87.

Объясняя цѣлое выраженіе „дѣйствія силъ", Θеодоритъ приписываетъ людямъ, имѣющимъ эту харисму, способность не только совершать чудеса, но и чудесно наказывать за преступленія, какъ это было, напр., съ волхвомъ Элимой, или Ананіей и Сапфирой [1]). Въ этомъ собственно и заключается различіе между „дѣйствіями силъ" и „дарами исцѣленій"—по мнѣнію церковныхъ писателей. Но Златоусту, имѣющій „дары исцѣленій" могъ только помогать больнымъ въ ихъ болѣзняхъ; а кто получилъ „дѣйствія силъ", тотъ могъ еще и наказывать. Ибо слово „сила" означаетъ, по Златоусту, способность не только исцѣлять, но и наказывать [2]). Θеофилактъ согласенъ съ этимъ мнѣніемъ [3]) Несомнѣнно, однако, что „силы наказанія" въ Новомъ Завѣтѣ чрезвычайно ограничены. Спаситель такими силами не пользовался. Въ Дѣяніяхъ апостольскихъ встрѣчаются подобные факты, но примѣненіе наказаній, особенно тяжкихъ, напр. наказаній смертію (Ананія и Сапфира) нельзя поставить въ вину апостоламъ. Подъ „дѣйствіями силъ" нельзя разумѣть и какого бы то ни было рода репрессій со стороны кого бы то ни было. Дѣйствія силъ = совершенію чудесъ, которыя могутъ и не быть только одними чудесами исцѣленій, напр. претвореніе воды въ вино въ Канѣ. Подъ дѣйствіями силъ разумѣется не только совершеніе чудесъ, но и внутренняя дѣятельность, внѣшнія обнаруженія которой суть чудеса [4]). Къ такого рода дѣятельности принадлежитъ, между прочимъ, и преданіе сатанѣ [5]), равно какъ и все, направленное къ нравственному и религіозному усовершенствованію человѣка, когда для этого требуется дѣятельность, выходящая изъ ряда вонъ и чудесная.

Употребленіе слова „харисма" въ выраженіи „харисмы исцѣленій" показываетъ, что здѣсь идетъ рѣчь объ одномъ изъ чудесныхъ даровъ, по самой сущности своей сходныхъ съ остальными харисмами. Слово исцѣленій, такимъ образомъ, конкретно поясняетъ смыслъ общаго понятія о харисмѣ. Множественное „исцѣленій" означаетъ исцѣленія различныхъ тѣлесныхъ разстройствъ. Кромѣ обычныхъ переводовъ, подъ словомъ „исцѣленіе" можно понимать еще и сообщеніе здоровья. Наглядными примѣромъ даровъ исцѣленій могутъ служить дѣйствія, обозначенныя у апостола Іакова 5, 14. 15. Вообще же обладаютъ этимъ даромъ всѣ, не только исцѣляющіе чудесно, но и обладающіе обыкновенною врачебною способностью лѣчить больныхъ.

е) Пастыри.

Словомъ „пастыри" обозначается рядъ лицъ, совершенно иного характера сравнительно съ предыдущими, именно рядъ постоянныхъ, осѣдлыхъ лицъ въ общинѣ, живущихъ одною съ нею жизнію. Апостолы, пророки, учители занимались основаніемъ общинъ въ разныхъ городахъ, мѣстечкахъ, странахъ или же просто содѣйствовали ихъ основанію. Но какъ только общины бывали основаны, то являлась потребность въ наблюденіи за ними, въ обереганіи ихъ отъ постороннихъ вредныхъ вліяній, въ преподаніи вѣрующимъ членамъ общинъ постояннаго личнаго примѣра святой жизни по началамъ евангелія, въ устраненіи внутреннихъ безпорядковъ, мѣшавшихъ правильному теченію общинной жизни. Такому, уже нѣсколько новому порядку и удовлетворялъ „пастырь". Появленіе „пастырей" относится къ самому древнему, апостольскому времени, и съ тѣхъ поръ ихъ существованіе продолжается до сихъ поръ. Пастырь находится постоянно при общинѣ и перемѣщается только тогда, когда сама община перемѣщается. Случай такого перемѣщенія былъ, напр., предъ разру-

---

[1]) Migne, LXXXII, 324 слѣд.
[2]) Migne, LXI, 245, 265.
[3]) Тамъ же CXXIV, 724.
[4]) Элликоттъ, стр 233.
[5]) 1 Кор. 5, 5; 1 Тим. 1, 20. Ср. Элликоттъ, тамъ же.

шеніемъ Іерусалима, когда жившіе въ немъ христіане, вѣроятно съ своимъ епископомъ, Симеономъ, перемѣстились въ Пеллу [1]). Это, конечно, не значитъ, что пастырь былъ прикрѣпленъ, или, лучше, навѣки закрѣпощенъ къ общинѣ. Это значитъ, что должность пастыря не отличалась миссіонерскимъ характеромъ, или если пастырь и былъ миссіонеромъ, то его дѣятельность, по идеѣ, конечно, ограничивалась только дѣлами внутренней миссіи. Черты, которыми апостолъ Павелъ характеризуетъ пастырей въ посланіяхъ къ Тимоѳею и Титу, вполнѣ подтверждаютъ все это. Тутъ уже не насажденіе и поливаніе, а воинствованіе (1 Тим. 1, 18), не столько проповѣдь, сколько „молитвы, прошенія, моленія, благодаренія“ (2, 1). Хорошій епископъ, на ряду съ другими, не столько общественными, сколько семейными качествами, тотъ, кто управляетъ хорошо своимъ домомъ (1 Тим. 3, 5) и т. д. Вмѣсто корабля, который носится, не будучи въ состояніи противиться бурному вѣтру, когда исчезала даже всякая надежда на спасеніе, въ церквахъ появляются болѣе спокойныя „sedes“, „каѳедры“. Мы ни въ какомъ случаѣ не отрицаемъ, что современная намъ іерархія есть божественное учрежденіе и установлена Самимъ Богомъ (Еф. 4, 11) Но первоначально существовала, такъ-сказать, іерархія безъ теоріи, или, по крайней мѣрѣ, съ неопредѣленной и колеблющейся теоріей, и даже не имѣла для себя спеціальнаго имени, не называлась іерархіей. Потому что о какой опредѣленной іерархической теоріи мы можемъ мыслить, когда читаемъ слова: „идите по всему міру и проповѣдуйте евангеліе всей твари“? [2]). Но съ теченіемъ времени іерархія получила себѣ имя и появилась не одна, а нѣсколько іерархическихъ теорій. Говоря такъ, мы вовсе не думаемъ ставить чего-либо въ упрекъ позднѣйшей іерархіи, и даже не утверждаемъ, что она напрасно уклонилась отъ первоначальнаго образца. Это былъ совершенно естественный и неизбѣжный процессъ, нисколько не противорѣчащій ни духу, ни буквѣ евангелія. Но, конечно, были возможны и дѣйствительно существовали и уклоненія отъ первоначальнаго христіанскаго духа, и римскую іерархію можно назвать однимъ сплошнымъ уклоненіемъ и извращеніемъ этого духа. Если самъ апостолъ, напр, говоритъ, что епископъ долженъ быть „одной жены мужъ“ [3]), то никакія послѣдующія теоріи, по которымъ епископы должны быть лицами безбрачными, не могутъ ни для кого быть убѣдительными.

Возвышеніе осѣдлыхъ іерархическихъ лицъ шло, повидимому, вообще параллельно съ возвышеніемъ состоящихъ подъ ихъ наблюденіемъ христіанскихъ общинъ. Это обычное историческое явленіе и наблюдается въ общинахъ, которыя преслѣдуютъ не только религіозныя, но и политическія и другія цѣли Однажды будучи основаны и сколько-нибудь утвердившись, онѣ продолжаютъ жить даже при крайне неблагопріятныхъ для себя условіяхъ, какими обставлено ихъ существованіе. Въ борьбѣ съ ничтожными по виду общинами иногда обезсиливали сами себя сильныя правительства, если на нее рѣшались,—а репрессіи только обыкновенно увеличиваютъ духъ сопротивленія и устойчивость. „На дѣлѣ исторія повсюду учитъ, что religio pressa постоянно укрѣпляется и возрастаетъ, что преслѣдованіе составляетъ хорошее средство для ея распространенія“ [4]). Такая устойчивость общинъ сообщается обыкновенно и лицамъ, поставленнымъ, если не формально, то, по крайней мѣрѣ, фактически, во главѣ ихъ. Устойчивость первоначальныхъ христіанскихъ общинъ сообщала устойчивость и ихъ руководителямъ. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше она увеличивалась параллельно съ укрѣпленіемъ и развитіемъ самихъ общинъ.

Частнѣйшимъ обозначеніемъ „пастырей“ въ 1 Кор. 12, 28 служатъ ἀντι-

---

[1]) Евс. Ц. И. IV, 22 (Migne, XX, 380). Ср. Евсевій Ц И. III, 5 (Migne, 221—224), III, 11 (245—248). Евсевій, впрочемъ, прямо не говоритъ о перемѣщеніи Симеона вмѣстѣ съ общиной.

[2]) Марк. 16, 15.

[3]) 1 Тим. 3, 2

[4]) Гарнакъ, Mission, I, 404.

λήμψεις и κυβερνήσεις. Первымъ, впрочемъ, нельзя, можетъ-быть, приписывать самостоятельнаго значенія въ дѣлѣ пастырства, за исключеніемъ только развѣ рѣдкихъ случаевъ.

ж) Дары вспоможенія.

Слово ἀντιλήμψις отъ глагола ἀντιλαμβάνω, принимаю что-нибудь въ замѣнъ чего либо, означаетъ собственно полученіе за что-либо извѣстной платы. Въ переносномъ смыслѣ словомъ этимъ означается дарованіе или оказываніе помощи, или же просто помощь, содѣйствіе. Впрочемъ, нѣкоторые экзегеты утверждаютъ, что это слово не можетъ быть точно опредѣлено на основаніи параллельныхъ мѣстъ [1]). Слово ἀντιλήμψεις относится, вѣроятно, ко всѣмъ лицамъ и служеніямъ, цѣлью которыхъ является помощь, оказываемая людямъ бѣднымъ, больнымъ. Въ такомъ значеніи слово употребляется у LXX [2]). Вообще же у нихъ это слово означаетъ помощь, оказываемую не низшимъ лицомъ высшему (διακονία), но высшимъ — низшему [3]) Въ смыслѣ оказыванія помощи бѣднымъ и больнымъ членамъ Церкви, глаголъ ἀντιλαμβάνω употребленъ въ Дѣян. 20, 35. Такое служеніе было особенно свойственно діаконамъ, что „единогласно признаютъ греческіе толкователи“ [4]). Употребленныя апостоломъ въ другихъ мѣстахъ выраженія „раздаватель“ и „благотворитель“ [5]) слѣдуетъ считать пополненіемъ и объясненіемъ къ выраженію: „дары вспоможенія“. Можетъ-быть сюда же слѣдуетъ отнести и служенія такъ-называемыхъ „младшихъ“ [6]) и діакониссъ [7]). Ляйтфутъ подразумѣваетъ подъ „дарами вспоможенія“ спутниковъ апостольскихъ, которые, сопровождая апостоловъ, крестили обращенныхъ ими; а также людей, которые посылались апостолами въ мѣста, куда сами не могли придти (такъ называемые апостольскіе спутники, напр. Маркъ, Тимоѳей, Титъ и друг.) [8])

Необходимость благотворенія ясно сознавалась въ древней христіанской Церкви съ самаго перваго времени ея существованія. Съ этою цѣлью избраны были семь діаконовъ. Апостолъ Павелъ дѣятельно занимался сборомъ пожертвованій для іерусалимской церкви. То же сознаніе высокаго значенія милостыни и благотвореній можно наблюдать и въ послѣдующей исторіи христіанской Церкви [9]).

з) Дары управленія.

Κυβερνήσεις происходитъ отъ κυβερνάω = лат. gubernо, управляю. Слово рѣдкое, въ Новомъ Завѣтѣ только въ 1 Кор. 12, 28, а въ Ветхомъ у LXX въ Притч 1, 5; 24, 6. Чаще у греческихъ классиковъ. Производное отъ того же глагола κυβερνήτης = лат. gubernator встрѣчается у Гомера въ смыслѣ „управителя корабля, который, сидя у руля, управляетъ корабельнымъ ходомъ“ (кормчій). Это же слово употреблено въ Дѣян. 27, 11 и Апок. 18, 17 о кормчемъ, въ Ветх. З. у Іезек. 27, 8. 27 и слѣд.

Мнѣнія о томъ, что разумѣетъ апостолъ подъ „дарами управленія“, разнятся. Элликоттъ (in loc.) и Эдвардсъ считаютъ отожествленіе епископовъ и пре-

---

1) Напр Flatt, Vorlesungen über die Briefe an die Korinthier, стр, 302; Heinrici, I, 409.

2) 2 Макк. 8, 19; 3 Макк. 5, 50

3) См. Іс. 88, 19; Сир. 11, 12; 51, 7 (Стэнли, стр. 220).

4) Кремеръ, Worterb., стр. 587.

5) Рим. 12, 8.

6) 1 Тим 5, 1; 1 Петр. 5, 5.

7) Рим. 16, 1 См. Englman, стр. 127.

8) Oper, Omn. II, 916.

9) См. множество доказательствъ, собранныхъ у Hatch'a, The Organization и проч, стр 35, прим 23: стр. 36, прим 24. Гарнакъ, Mission, т. 1, стр 127—172

свитеровъ съ дарами управленія только вѣроятнымъ. Католикъ Энгльманъ обозначаетъ апостоловъ, пророковъ и учителей общимъ названіемъ—magisterium ecclesiasticum (церковное учительство), а епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ—ministerium ecclesiasticum (церковное управленіе) и полагаетъ, что послѣднее ап. Павелъ въ 1 Кор. 12, 28 называетъ „дарами управленія“ [1]). На это указываетъ, по мнѣнію Энгльмана, этимологическое значеніе слова; множественное поставлено потому, что „дары управленія“ обнимаютъ множество степеней и лицъ, занимавшихъ должности управителей. Ближайшее опредѣленіе выраженія „дары управленія“ въ томъ, что подъ ними подразумѣваются предстоятели отдѣльныхъ христіанскихъ общинъ, которые обязаны были наблюдать и заботиться преимущественно о духовныхъ нуждахъ вѣрующихъ. Обязанности управителей обозначаются разно. Кромѣ „даровъ управленія“, употребляется еще „епископство“ 1 Тим. 3, 1; они называются также „начальниками“ Рим. 12, 8, 1 Θесс. 5, 12; „начальствующими“ (предстоятелями) 1 Тим. 5, 17; „наставниками“ (руководителями) Евр. 13, 7. 17. 24; „пастырями“ Ефес. 4, 11, „епископами“ Дѣян. 20, 28; Филип. 1, 1; 1 Тит. 3, 2; Тит. 1, 7 и „пресвитерами“ Дѣян. 14, 23; 20, 17; 1 Тим. 5, 17 и проч.

Можно думать, что подъ „дарами управленія“ апостолъ разумѣетъ дѣйствительно лицъ, которымъ оно было свойственно, именно епископовъ и пресвитеровъ. Подтвержденіе такого взгляда можно находить въ Постановленіяхъ апостольскихъ, гдѣ епископъ называется „кормчимъ большого корабля“ [2]), хотя и нужно признать, что выраженіе это не имѣетъ большого вѣса. Апостолъ не называетъ епископовъ и пресвитеровъ этими именами можетъ-быть потому, что положеніе ихъ и значеніе въ христіанскихъ общинахъ еще недостаточно опредѣлилось, хотя существованіе ихъ и не подлежитъ сомнѣнію. Вообще, о нихъ нѣтъ прямого упоминанія въ раннѣйшихъ посланіяхъ апостола Павла. Не подлежитъ сомнѣнію, что первоначально епископство и пресвитерство если не были тожественны, то, по крайней мѣрѣ, иногда не раздѣлялись. Въ началѣ посланія къ Филиппійцамъ (ст. 1) апостолъ привѣтствуетъ ихъ церковь „вмѣстѣ съ епископами и діаконами“, пропуская пресвитеровъ. Объясняя это мѣсто, Златоустъ говоритъ, что „пресвитеры въ древности назывались епископами и діаконами Христа, а епископы—пресвитерами“ [3]). Такъ же Θеодоритъ въ комментаріи на то же мѣсто: „епископами называетъ наблюдающихъ пресвитеровъ, ибо въ то время они назывались обоими именами“. На мѣсто изъ Дѣян. 20, 17. 18 было указано. Въ посланіи къ Титу 1, 5 и слѣд апостолъ говоритъ Титу, чтобы онъ поставилъ по всѣмъ городамъ пресвитеровъ и далѣе характеризуетъ ихъ чертами, какими характеризовалъ въ 1 Тим. 3, 1 и слѣд. епископа, „ибо епископъ долженъ быть непороченъ“ и т. д. Апостолъ Петръ (1 Петр. 5, 1) называетъ „пресвитеровъ“ своими „сопресвитерами“, а апостолъ Іоаннъ—„пресвитеромъ“ самого себя (2 Іоан. 1, 1; 3, 1). Климентъ Римскій говоритъ, что, проповѣдуя по городамъ и селамъ, апостолы поставляли „начатки“ ихъ во епископовъ и діаконовъ (упоминаніе о пресвитерахъ пропущено—1 Кор. XLII, 4), что апостолы предвидѣли споры изъ-за епископскаго достоинства (тамъ же, XLIV, 1), и своими предшественниками называетъ пресвитеровъ (тамъ же 5) и велитъ пресвитерамъ покоряться (XLVII, 1). Иринеи въ письмѣ къ римскому епископу Виктору называетъ пресвитерами римскихъ папъ, которыхъ называлъ и епископами, именно Аникиту, Пія, Гигина, Телесфора, Сикста и Сотера [4]). По словамъ Амвросіаста, ап. Павелъ и Тимоѳея пресвитера, поставленнаго имъ,

---

[1]) Указ. соч., стр. 123 и слѣд.

[2]) II, 57 (Migne, I, 724).

[3]) Migne, LXII, стр 183 Подробныя свѣдѣнія о первоначальныхъ епископахъ и пресвитерахъ можно найти, между прочимъ, въ сочиненіи проф. А. П. Лебедева: „Духовенство древней вселенской Церкви“.

[4]) Migne, ser. gr. VII, стр. 1230; ср. Haer. III, 3, 3 (Migne, VII, 849).

называетъ епископомъ, потому что первые пресвитеры назывались епископами [1]) По поводу того, что въ 1 Тим. 3, 8, послѣ рѣчи объ епископахъ, апостолъ прямо начинаетъ говорить о діаконахъ, Амвросіастъ замѣчаетъ: „рукоположеніе епископа и пресвитера не есть ли одно и то же? Ибо тотъ и другой—священники, но епископъ—первый; такъ что всякій епископъ есть пресвитеръ, однако не всякій пресвитеръ—епископъ; ибо тотъ есть епископъ, кто первый среди пресвитеровъ. Потомъ называетъ Тимоѳея рукоположеннымъ пресвитеромъ; но такъ какъ онъ не имѣлъ прежде себя другого, то былъ епископъ“ [2]). Въ нашей древней русской (какъ и въ армянской) церкви пресвитеры также не отличались отъ епископовъ [3]). Что касается апостольскаго преемства епископовъ, то, скажемъ словами прот. А В. Горскаго, „въ собственномъ смыслѣ апостолы себѣ преемниковъ не имѣли и имѣть не могли“ [4]). Мысль эту не трудно доказать на основаніи слѣдующихъ соображеній: 1) преемники апостоловъ должны были бы называться также апостолами; 2) епископство, въ лицѣ Іакова, брата Господня, какъ объ этомъ можно заключать изъ свидѣтельствъ Евсевія и Егезиппа, возникло при самихъ апостолахъ. Если же апостольство и епископство существовали одновременно, то, конечно, представители послѣдняго не могли считаться преемниками перваго [5]); 3) апостолы, съ одной стороны, и епископы и пресвитеры—съ другой, какъ мы видѣли, принадлежали къ двумъ классамъ служащихъ лицъ, существенно различнымъ между собою. Прямыми преемниками апостоловъ могли бы считаться только миссіонеры, обходящіе землю съ проповѣдью евангелія.

Но при этомъ мысль, что епископы были преемниками апостоловъ, имѣетъ для себя все-таки основанія. Первоначально нравственный авторитетъ въ Церкви весь принадлежалъ апостоламъ, какъ основателямъ отдѣльныхъ общинъ. Но съ теченіемъ времени авторитетъ вообще странствующихъ учителей, какъ апостоловъ, такъ и пророковъ, равно какъ и собственно учителей, началъ уменьшаться, что, между прочимъ, видно и изъ того факта, что наименованіе апостоловъ начало все болѣе и болѣе ограничиваться 12 учениками Христа, видѣвшими Его, и не переносилось на другихъ лицъ. Между тѣмъ, епископы и пресвитеры находились постоянно предъ глазами общинъ, свѣтили имъ своимъ свѣтомъ, и было весьма естественно, если ихъ авторитетъ въ общинахъ постепенно возросталъ и если къ нимъ начали переходить важнѣйшія функціи, которыя свойственны были прежде другимъ лицамъ, имѣвшимъ харисмы апостольства, пророчества и учительства Такимъ образомъ, епископы пріобрѣли себѣ съ теченіемъ времени апостольскую власть и только въ этомъ смыслѣ могутъ считаться преемниками апостоловъ. „Преемство“, обозначавшее первоначально простой фактъ, послѣ возведено было въ теорію, которая самопротиворѣчива. Римскіе папы считаются истинными преемниками, согласно съ теоріей, апостоловъ, и, однако, въ нашей Церкви истинными епископами не считаются и не могутъ считаться. Для того, чтобы быть истиннымъ пастыремъ Церкви Христовой, недостаточно, слѣдовательно, одного преемства. И наоборотъ, одно преемство еще не служитъ непремѣнной гарантіей того, что такое или иное лицо должно считаться истиннымъ пастыремъ. Въ первые вѣка христіанства мысли о „преемствѣ“ отъ апостоловъ въ нашемъ смыслѣ вообще не существовало. Даже Иринеи не считаетъ епископовъ преемниками апостоловъ, но говоритъ, что апостолы „поставили“ въ разныхъ мѣстахъ епископовъ, и потомъ уже указываетъ на ихъ „преемство“ другъ другу [6]) Въ подобномъ же духѣ ведется

---

[1]) Migne, XVII, 388.
[2]) Тамъ же, стр. 470.
[3]) Подробности въ „Истор. Р. Ц.“ акад. Е. Е Голубинскаго.
[4]) Ист. Еванг и Ц. апост., стр. 627.
[5]) См. Евсев. Ц. И, кн. IV, гл. 22; также II, 1 23; IV. 5 и проч.
[6]) Haeres., III, 3, 3 и слѣд

рѣчь въ „Постановленіяхъ апостольскихъ“, гдѣ, впрочемъ, вовсе на „преемство“ не указывается [1]).

и) Глоссолалія.

Въ 28 стихѣ апостолъ употребляетъ то же выраженіе, какое и въ 10 стихѣ, нами уже разсмотрѣнное: „роды языковъ“, не прибавляя, какъ въ 10 стихѣ, „толкованіе языковъ“. Въ 30 стихѣ выраженіе „роды языковъ“ дополняется и поясняется выраженіями: „говорятъ языками“ и „толкуютъ“. Выраженіе 28 стиха „роды языковъ“ находится въ очевидной зависимости отъ употребленнаго въ томъ же стихѣ глагола ἔθετο. Подставляя этотъ глаголъ, можемъ перевести выраженіе такъ: „Богъ установилъ въ Церкви „роды языковъ“, установилъ такъ же, какъ апостоловъ, пророковъ, учителей и проч. Мы видѣли, что выраженіе „роды языковъ“ нельзя понимать въ смыслѣ „разные языки“, что это выраженіе буквально означаетъ „роды (человѣческихъ) звуковъ“, и если его слѣдуетъ понимать въ смыслѣ „разныхъ языковъ“, то только въ несобственномъ, переносномъ смыслѣ. Если бы въ 28 стихѣ апостолъ дѣйствительно хотѣлъ сказать, что „Богъ установилъ въ Церкви разные языки“, то это выраженіе было бы не совсѣмъ понятно. Непонятна была бы и цѣль подобнаго установленія. Неужели, въ самомъ дѣлѣ, можно думать, что въ Церкви было когда-либо установлено именно говореніе, и притомъ преимущественно во время богослуженія, на разныхъ иностранныхъ языкахъ и что это установленіе было божественнымъ? Гдѣ слѣды такого установленія въ послѣдующей исторіи христіанской Церкви? Далѣе, если Богъ установилъ, чтобы въ церкви были разные языки, т.-е., иначе, чтобы въ ней говорили непремѣнно на разныхъ языкахъ, то спрашивается: зачѣмъ апостолъ говорилъ въ 14 главѣ, что понятную рѣчь онъ предпочитаетъ непонятной—на иностранныхъ языкахъ? Почему апостолъ не сказалъ, что говореніе въ Церкви на понятномъ языкѣ, т.-е. на своемъ собственномъ, есть также установленіе Божіе, такое же по крайней мѣрѣ, какъ и говореніе на иностранныхъ языкахъ?

Музыкально-гимнологическое значеніе выраженія: „роды языковъ“, если не сильно, то достаточно ясно подтверждается разборомъ значенія глагола λαλέω, употребленнаго въ 30 стихѣ. Шульцъ пересмотрѣлъ всѣ мѣста въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтахъ, гдѣ встрѣчается этотъ глаголъ, и пришелъ къ слѣдующимъ выводамъ [2]). Для обозначенія „говоренія“ въ греческомъ языкѣ употребляется нѣсколько глаголовъ: λέγειν, ἐρεῖν, εἰπεῖν, φράζειν и λαλεῖν. Первые относятся къ „міру мыслей“, послѣдній къ „міру тоновъ“, или звуковъ. „Это различіе тотчасъ обнаруживается, если мы замѣтимъ, что предъ колономъ, за которымъ слѣдуетъ точное содержаніе рѣчи, глаголъ λαλεῖν или не можетъ стоять, или (какъ, напр , въ Евр. 5, 5; Дѣян. 7, 6; Рим. 3, 19; 2 Петр. 3, 16; Іоан. 16, 18 и проч.), если стоитъ, то сопровождается другими глаголами. Λαλεῖν означаетъ просто издавать звукъ посредствомъ голосовыхъ органовъ (γλῶσσα, στόμα, χείλη) и поэтому употребляется о нечленораздѣльныхъ звукахъ, когда не высказывается чего-либо понятнаго, также о лепетѣ, бормотаніи и проч., или о „болтовствѣ безъ смысла и разума“. Поэтому глаголу λαλέω постоянно противополагаются вообще нѣмотствованіе и молчаніе. Глаголъ этотъ употребляется и для обозначенія хвалебныхъ пѣсней Богу, благодарственныхъ молитвъ, торжественныхъ гимновъ. По значенію съ нимъ сродны глаголы ἀποφθέγγεσθαι и просто φθέγγεσθαι и особенно глаголъ ἀλαλάζω, кричать, шумѣть, имѣющій съ λαλέω, повидимому, одинаковый и корень. Глаголъ λαλέω употребляется о торжественныхъ изреченіяхъ, божественныхъ сообщеніяхъ чрезъ небесныхъ вѣстниковъ, ангеловъ, пророковъ, апостоловъ, Христа

---

[1]) Кн. VII, гл. 46 (Migne, I, 1043—1056).
[2]) См. Die Geistesgaben и проч., стр. 94 и слѣд.

и Св. Духа, и даже Самого Бога (батъ-коль), и именно тогда, когда самое содержаніе рѣчи не передается. Ни въ одномъ мѣстѣ, гдѣ послѣ рѣчи можно сказать „да" или „нѣтъ", не употребляется глаголъ *λαλέω*. Когда не излагается никакого осмысленнаго содержанія въ рѣчи, то другіе глаголы *λέγειν, εἰπεῖν* не употребляются. „Отсюда, говоритъ Шульцъ, само собою слѣдуетъ, что только-что названные глаголы могутъ употребляться только о людяхъ, и никогда о животныхъ или бездушныхъ предметахъ; о нихъ употребляется глаголъ *λαλεῖν*". Это будетъ сейчасъ же ясно, если въ мѣстахъ, гдѣ употребляется *λαλεῖν*, поставить *λέγειν*. Нельзя сказать *φησὶ τὸ στόμα* (говоритъ уста), *ἔλεγε τὰ χείλη* (говорили губы), *εἶπεν ἡ γλῶσσα* (сказалъ языкъ). Отсюда понятно также, почему о письменной рѣчи *λαλέω* употребляется такъ же мало, какъ и *κηρύσσω*. Напрасно мы стали бы искать формулъ въ родѣ *ἡ γραφὴ λαλεῖ* (вм. *λέγει*), *ἐν τῷ τόμῳ λαλεῖται* (вм. *λέγεται* или *γέγραπται*). Даже въ повидимому противорѣчащемъ такому утвержденію мѣстѣ въ Римл. 3, 19, при правильномъ пониманіи этого мѣста, можно доказать, что и здѣсь нѣтъ отступленія отъ обычнаго правила.

При такомъ значеніи *λαλέω* и формулы *γλώσσαις*, или *γλώσσῃ, ἐν γλώσσῃ* и проч. *λαλεῖν* означаютъ просто звучать при помощи языка (mit der Zunge laut werden), или какого-либо другого голосового органа [1]). Поэтому глаголъ *λαλέω* употребляется въ сочетаніи съ словами „псалмы", „гимны", „пѣсни духовныя" (Ефес. 5, 18. 19). „Нераздѣльно отъ формулы и въ существенной связи съ ней остается издаваніе звуковъ посредствомъ языка, по какой бы причинѣ и съ какою бы цѣлью это ни дѣлалось. Напротивъ, глаголъ *λαλέω* не можетъ быть употребленъ при какой бы то ни было мысли объ языкознаніи, которое является или ученымъ знаніемъ или содержится въ книгахъ. Ни *λαλέω*, ни *γλῶσσα* не могутъ быть употреблены въ рѣчи, гдѣ говорится о писаніи или чтеніи на иностранныхъ языкахъ" „Кто можетъ представить пишущихъ, какъ *γλώσσῃ* (*γλώσσαις*) *λαλοῦντες*? Кто можетъ сказать о письменномъ, хотя бы оно столь невнято ему читалось, что звуки казались бы нѣмыми: *τοῦτο λαλεῖται* или *ἀναγιγνώσκεται* (читается) *γλώσσῃ Ἑβραικῇ, Ἑλληνικῇ* и проч.?"

По словоупотребленію у классиковъ *λαλέω* всегда означаетъ просто „издаю звукъ" безоотносительно къ содержанію. У Аристотеля говорится, что „кто-нибудь взявъ рогъ, свирѣль, или трубу и приставивъ ихъ другому для слушанія, чрезъ нихъ говоритъ (*λαλῇ*)" [2]). Тотъ же глаголъ употребленъ о говореніи при посредствѣ музыкальныхъ инструментовъ у Θеокр. Идилл. 20, V. 28—29 [3]). Плутархъ спрашиваетъ: „почему говорятъ, что любовь научаетъ музыкѣ?" и отвѣчаетъ: „обо всемъ болтливъ (*λάλος*) Эросъ, но всего болтливѣе онь (*λαλίστατος*) въ похвалахъ" [4]). „Очевиднѣйшими симптомами опьянѣнія" Плутархъ считаетъ „дрожаніе членовъ, запинанія языка, излишества говоренія (*πλεονασμοὶ δὲ λαλίας*), напряженность гнѣва" и проч. [5]) „Шопотъ всего менѣе свойственъ ласточкѣ, а болтовня (*λαλία*) и многозвучіе не болѣе, чѣмъ сорокамъ, куропаткамъ и пѣтухамъ" [6]). Число этихъ примѣровъ можно было бы умножить; но приведенныхъ достаточно для поясненія, въ какомъ значеніи употребляется у классическихъ писателей глаголъ *λαλέω* и сродныя съ нимъ выраженія.

---

[1]) Тамъ же, 115 и слѣд
[2]) De audilibus, стр 657 (по изд. Didot).
[3]) См Fetis, Histoire de la Mus. III, 293
[4]) Symp 622, E; ср. 623, D
[5]) Тамъ же, 650, D; ср. 715, A; 716, F.
[6]) Тамъ же, 727, D

Показавъ въ 28 стихѣ, что въ Церкви, или, такъ-сказать, въ церковной дѣйствительности, существуютъ не одинаковыя, а разнообразныя служенія, основывающіяся на разнообразныхъ же дарахъ, апостолъ переходитъ къ изображенію другихъ сторонъ этой дѣйствительности при помощи ограничительныхъ вопросовъ 29 и 30 стиховъ. Онъ прежде показалъ, что тѣло не можетъ быть только однимъ глазомъ или слухомъ Теперь показываетъ, что въ Церкви не должны быть всѣ апостолами, пророками, учителями, но какъ тѣло состоитъ не изъ одного, а изъ многихъ членовъ, такъ и въ Церкви не одно, а много служеній. Связь вопросовъ 29 и 30 стиховъ съ предыдущими разсужденіями, такимъ образомъ, понятна. Но что хотѣлъ апостолъ сказать своими вопросами именно коринѳянамъ, какія имѣлъ онъ въ виду ихъ внутреннія отношенія, объяснить это чрезвычайно трудно, если только не невозможно Считали ли коринѳяне всѣхъ лицъ въ своей Церкви апостолами, или всѣхъ пророками и проч.? Если не считали, то зачѣмъ апостолъ предлагаетъ имъ вопросы 29 и 30 стиховъ? Можно только гадательно понять и объяснить его рѣчь. Коринѳяне предпочитали языкоговореніе всѣмъ другимъ дарамъ, которыхъ у нихъ, можетъ-быть, и не было. или они не имѣли о нихъ надлежащаго представленія. Они думали, что въ Церкви всѣ должны говорить только языками или пророчествовать,—вся Церковь должна быть только или языкомъ или ухомъ. Своими вопросами апостолъ опровергаетъ такое нелѣпое мнѣніе. Не только у коринѳянъ, но и во всей Церкви нѣтъ такого единообразія. Можно ли сказать, что всѣ въ Церкви апостолы? пророки? учители? и т. д.? Нѣтъ, нельзя. Поэтому нельзя сказать, что и всѣ должны говорить только языками и пророчествовать, т.-е. предпочитать эти дары всѣмъ другимъ. Если даже въ какой-нибудь Церкви имѣются только эти послѣдніе дары, то и тогда нельзя сказать, что они равны, потому что пророчество предпочтительнѣе языкоговоренія. Даже при ограниченномъ количествѣ даровъ среди нихъ возможны подраздѣленія, изъ коихъ каждое должно занимать свое мѣсто и имѣть свое значеніе, при чемъ одинъ даръ не долженъ устранять другого Коринѳяне предпочитали языкоговореніе. Они ошибались даже съ своей собственной точки зрѣнія На вопросы апостола въ 29 и слѣд. стихахъ отвѣты подразумѣваются отрицательные. На это указываетъ *μή*.—Относительно *δυνάμεις* 29 стиха нѣкоторые толкователи полагаютъ, что это — именительный падежъ,—словомъ обозначается предметъ, вмѣсто лицъ. По другимъ—*δυνάμεις* вин. пад.,—зависитъ отъ послѣдующаго *ἔχουσιν*. Съ послѣднимъ толкованіемъ, хотя его и считаютъ „менѣе натянутымъ“, нельзя согласиться. Принимать *δυνάμεις* для обозначенія лицъ нѣтъ никакихъ препятствій. Такой способъ выраженія не необыченъ у самого ап. Павла (см., напр., Рим. 8, 38). Олицетвореше же *χαρίσματα ἰαμάτων* было менѣе удобно или совсѣмъ неудобно для апостола, и потому онъ употребилъ *ἔχουσιν*. — Въ ст. 30 конструкція рѣчи и смыслъ тѣ же самые, какъ и въ 29, и потому стихъ не требуетъ особыхъ объясненій.

ГЛАВА VII.

Ученіе о любви.

1 Кор. 12, 31 и 13 гл.

Въ 12, 31 и 13 главѣ содержится ученіе св. ап. Павла о любви. Онъ излагаетъ это ученіе въ возвышенныхъ тонахъ, въ возвышенной рѣчи. Прежнія прозаическія разсужденія смѣняются здѣсь поэтическимъ гимномъ въ честь христіанской любви. Однако, мы не должны думать, что 13 глава есть стихотвореніе. Тутъ просто поэзія въ прозѣ. По мѣстамъ рѣчь апостола отличается ритмическимъ характеромъ, подобно, напр., нашему „Слову о полку Игоревѣ“.

Но было бы напраснымъ трудомъ примѣнять къ ней какія-либо правила греческаго или иного стихосложенія. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что гимны у грековъ не всегда бывали стихотворными, если только бывали. „Пѣснь любви“, изложенная въ 13 главѣ, есть произведеніе совершенно самобытное, написанное на зарѣ христіанства и въ чисто-христіанскомъ духѣ, не имѣетъ никакихъ аналогій въ прежней еврейской и языческой литературѣ и потому не должна быть сопоставляема или сравниваема съ какими бы то ни было не только языческими, но даже и ветхозавѣтными библейскими произведеніями, потому что они, во-первыхъ, не имѣютъ съ „пѣснью любви“ никакого сходства ни по содержанію, ни по изложенію, ни даже по самому предмету, и, во-вторыхъ, подобныя сопоставленія не имѣютъ никакого экзегетическаго значенія и, слѣдовательно, являются совершенно безцѣльнымъ трудомъ.

Весь разсматриваемый отдѣлъ можно раздѣлить на три части. 1) 12, 31 — 13, 3, гдѣ апостолъ показываетъ, что самые высшіе и наиболѣе совершенные дары и основанная на нихъ дѣятельность не имѣютъ никакого значенія безъ любви; 2) 13, 4—7, гдѣ содержится характеристика христіанской любви съ различныхъ точекъ зрѣнія; 3) 13, 8—13, гдѣ противополагаются любви, какъ пребывающей (вмѣстѣ съ вѣрой и надеждой) вѣчно, дары, отличающіеся несовершенствомъ и со временемъ имѣющіе прекратиться. Подробнѣе эти мысли раскрываются такъ.

1.

Самые высшіе и наиболѣе совершенные дары и основанная на нихъ дѣятельность не имѣютъ никакого значенія безъ любви (12, 31—13, 3).

12, 31 *Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα· καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι* 13, 1. *ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.* 2. *καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδέν εἰμι.* 3. *κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμα μου, ἵνα καυθήσομαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.*

Ревнуйте же о дарахъ большихъ; и еще въ возвышенныхъ звукахъ я путь вамъ показываю. Если я говорю языками людей и ангеловъ, любви же не имѣю, то я сдѣлался мѣдью звучащей или кимваломъ бряцающимъ. И если имѣю пророчество и знаю всѣ тайны и (имѣю) все знаніе, и если имѣю всю вѣру, такъ чтобы и горы переставлять, любви же не имѣю, то я ничто. И если растрачу все имущество мое, и если отдамъ тѣло мое, чтобы меня сожгли, любви же не имѣю, никакой пользы не получаю.

Въ ст. 31 FG опускаютъ *τά* предъ *χαρίσματα*. Чтеніе *μείζονα* имѣетъ для себя больше авторитетовъ и по количеству и по качеству. У Оригена: majora. Въ эльзев. и DEFGKL, вмѣсто *μείζονα—κρείττονα*. Тертулл.: meliorum donationum (лучшихъ даровъ). Златоустъ прямо говоритъ: „не сказалъ (апостолъ) большихъ, но лучшихъ“. Въ ст. 2, вм. *μεθιστάναι*, въ эльз. и ACKL — *μεθιστάνειν* [1]). Вмѣсто *οὐθέν*, какъ въ Син. ABCL, у Грисбаха и Шольца *οὐδέν*. Вм. *καυθήσομαι* у Оригена, Ефрема Сир., Златоуста, Кирилла Александр., Ѳеодорита, Дамаскина и др. сосл. *καυθήσωμαι*. Лахманнъ *καυχήσωμαι* съ Син. AB. Іеронимъ: ut glorier. Вм. *οὐθέν* (ст. 3), въ Син. A и Эльзев., у Лахманна и Тишенд. *οὐδέν* съ BCDEFGKL. Другія разночтенія не важны.

Ζηλοῦτε не изъявительное, а повелит. наклоненіе, какъ показываетъ контекстъ; означаетъ здѣсь прилежно, ревностно стремиться къ чему либо, домогаться чего-либо. „Же“ поставляетъ 31 стихъ въ связь съ предыдущими и

[1]) Первая форма здѣсь правильнѣе. См. Blass, Gramm. § 23, 2.

означаетъ здѣсь противоположеніе. Коринѳяне стремились къ развитію одного дара, языкоговоренія. Апостолъ показалъ имъ, что въ Церкви не одинъ и не два дара, а гораздо больше. Но эти всѣ дары все-таки не самые великіе или большіе. Поэтому, вопреки мнѣніямъ, усвоеннымъ коринѳянами, они должны стремиться къ еще большимъ и высшимъ дарамъ. Связь можно выразить и въ слѣдующихъ формулахъ: въ Церкви существуетъ много даровъ и служеній (подробно указаны въ 12 гл.); но вы старайтесь не о томъ, чтобы пріобрѣсти ихъ (они преподаются Духомъ Святымъ по Его волѣ), а о томъ, чтобы получить нѣкоторые высшіе дары. Мысль, что дары преподаются Св. Духомъ по Его волѣ, что все производится Богомъ, придаетъ, можно сказать, основной тонъ всей 12 главѣ. Христіанское состояніе преподается Духомъ Святымъ (12, 3); Богъ производитъ все во всѣхъ (6); Духъ Св. раздѣляетъ дары, какъ хочетъ (11); расположеніе членовъ въ тѣлѣ зависитъ не отъ человѣка, а отъ Бога (18); Онъ соразмѣрилъ тѣло (24); Онъ учредилъ въ Церкви разныя служенія (28 и слѣд.). Казалось бы, что послѣ такихъ разсужденій слѣдовало совсѣмъ отказать членамъ Церкви въ какой бы то ни было самостоятельности, — признать, что они суть безмолвные и несамодѣятельные исполнители велѣній Бога. Но апостолъ этого не утверждаетъ. Рядомъ съ дѣятельностію Божіею проявляется и должна проявляться самодѣятельность человѣка Дѣятельность Божія изображается преимущественно въ 12 главѣ; дѣятельность человѣка — въ 13. Цѣль послѣдней можетъ заключаться и въ пріобрѣтеніи тѣхъ даровъ, какіе преподаются Самимъ Богомъ [1]); но эта цѣль не единственная и не главная. Христіане должны стремиться къ полученію большихъ даровъ въ сравненіи съ тѣми, какіе перечислены въ 12 главѣ. Что же это за большіе дары?

Точный отвѣтъ на этотъ вопросъ довольно труденъ. При рѣшеніи его, думаемъ, нужно прежде всего имѣть въ виду современную апостолу дѣйствительность, если хотимъ правильно понимать его рѣчь. Разности въ толкованіяхъ, повидимому, и зависятъ собственно отъ различныхъ опредѣленій этой дѣйствительности. Такимъ образомъ, если апостолъ говоритъ: „ревнуйте“, то этимъ словомъ высказываетъ такое желаніе, которое удобоисполнимо практически. Слушая рѣчь апостола, коринѳяне должны были прежде всего разсуждать не о томъ, что означаетъ его приглашеніе, а о томъ, какъ они должны были поступать, что обязаны были дѣлать, чтобы привести его желаніе въ исполненіе. Тогда имъ сдѣлается понятнымъ и то, что онъ заповѣдуетъ! Безъ многихъ разсужденій они должны прямо итти по указанной имъ via dolorosa самоотверженной христіанской любви!

При рѣшеніи вопроса о томъ, къ какимъ именно „большимъ дарамъ“ должны стремиться христіане, исполняя заповѣдь апостола, возможно нѣсколько предположеній; но всѣ они страдаютъ нѣкоторою искусственностію. Можно предполагать, напр., что апостолъ выражаетъ въ 31 стихѣ предпочтеніе однихъ изъ указанныхъ имъ раньше даровъ другимъ, напр., пророчества глоссолаліи (ср. 14, 1). Такъ думаютъ многіе толкователи. На это, между прочимъ, указываетъ и членъ, поставленный въ греч. и предъ словомъ „дары“ и предъ словомъ „большіе“, показывающій, что апостолъ говоритъ не вообще о дарахъ и не о какихъ-либо новыхъ дарахъ, но о такихъ, которые уже извѣстны были коринѳянамъ изъ его предшествующей рѣчи,—изъ нихъ нѣкоторые и самими коринѳянами считались большими. Далѣе, подъ „дарами большими“ разумѣютъ тѣ же дары, какіе указаны въ 12 главѣ, только въ соединеніи съ любовью. Пророчество, напр., безъ любви есть низшая харисма; въ соединеніи съ любовью—высшая. Можно еще предположить, что апостолъ дѣлаетъ различіе между однѣми и тѣми же харисмами, соотвѣтственно ихъ силѣ, или напряженности, или же полезности [2]). Болѣе напряженныя и болѣе полезныя харисмы

[1]) 1 Кор. 14, 1, Ср. Іак. 1, 5,
[2]) Годэ.

апостолъ и называетъ „большими“. Можно, наконецъ, формулировать мысль апостола и такъ: въ 12 главѣ онъ изображаетъ объективную сторону харисмъ, а въ 13—субъективную. Послѣдней, какъ болѣе внутренней и духовной, онъ всегда отдаетъ предпочтеніе. „Большіе дары“ тѣ, въ которыхъ объективная сторона находится въ ближайшемъ сочетаніи съ субъективной.

Нѣкоторые толкователи, напр , Элликонтъ, совсѣмъ уклоняются отъ опредѣленія словъ: „большіе дары“.

Подробное и точное изслѣдованіе вопроса, какіе именно дары разумѣетъ апостолъ въ 31 стихѣ, не представляетъ, кажется, большой важности. Онъ самъ не счелъ нужнымъ этого разъяснить, и можно думать, что сдѣлалъ такъ не безъ основаній. Въ 13 главѣ содержится величественный гимнъ въ честь христіанской любви. Если бы апостолъ сталъ перечислять точно предъ этимъ гимномъ харисмы и показывать, какія именно изъ нихъ большія и какія меньшія, то отъ подобнаго, нѣсколько прозаическаго, перечисленія ослабилось бы впечатлѣніе, какое получается отъ этого величественнаго гимна. При мысли о любви, проповѣданной Христомъ и словомъ и дѣломъ, апостолъ какъ бы забываетъ подробности о дарахъ, а думаетъ только о пути къ ихъ достиженію и только въ концѣ этого пути созерцаетъ духовные дары во всемъ ихъ величіи и превосходствѣ. Нѣтъ надобности итти какими-нибудь окольными путями, чтобы достигнуть этихъ даровъ! Не имѣющій дара пророчества пусть не стремится сдѣлаться непремѣнно пророкомъ! Для него возможенъ другой путь, болѣе совершенный! Пусть онъ всею душою возлюбитъ Бога и ближняго! Это подскажетъ ему, куда итти!

Вопросъ, подразумѣваетъ ли апостолъ подъ „дарами большими“ собственно дары любви, противополагая ихъ дарамъ духовнымъ, о которыхъ говорилъ раньше, трудно рѣшить. Толкователи больше склоняются къ мнѣнію, что апостолъ говоритъ о прежнихъ дарахъ, а въ новой рѣчи только показываетъ путь къ ихъ достиженію.

Столь же трудна для пониманія и дальнѣйшая половина 31 стиха. Прежде всего, какъ понимать и куда отнести слово „еще“. Можно допустить, что выраженіе „и еще“ не означаетъ „и однако“. Если оно означаетъ „вторично“, „опять“, то трудно объяснить соотвѣтствіе такой рѣчи съ предыдущей. Когда же апостолъ въ первый разъ говорилъ о пути? Сомнительно, можно ли относить „еще“ къ выраженію „*καθ᾽ ὑπερβολήν*“ (какъ въ русскомъ переводѣ), потому что тогда вѣроятнѣе стояло бы прилагательное въ сравнительной степени. Нельзя ли думать, что „еще“ употреблено здѣсь въ значеніи „пока“, „между тѣмъ“? Т.-е. апостолъ говоритъ какъ бы такъ: ревнуйте о дарахъ большихъ вы, а я между тѣмъ показываю вамъ путь... На это, повидимому, указываетъ наст. время глагола *δείκνυμι*, который въ русскомъ Синод. неправильно переводится будущимъ: покажу. Можно считать также рѣчь апостола и условной: если вы стали бы ревновать о большихъ дарахъ, то я въ это время показалъ бы вамъ путь... Или: ревнуйте о дарахъ большихъ; и вотъ я показываю вамъ путь...—*Καθ᾽ ὑπερβολήν* не относится и не можетъ относиться къ *ὁδόν*, потому что тогда непремѣнно стояло бы *τὴν ὁδόν*. Но обыкновенно *καθ᾽ ὑπερβολήν* считаютъ опредѣленіемъ къ *ὁδόν* и переводятъ: превосходнѣйшій путь, наилучшій, прекраснѣйшій путь (вульг. excellentiorem viam). По поводу же опущенія члена говорятъ, что это—вообще обычно даже у самого апостола Павла. Изъ Рим. 7, 13: грѣхъ... крайне грѣшенъ; 2 Кор. 1, 8: отягчены были чрезмѣрно; Гал. 1, 13: „жестоко гналъ“ видно, что въ приведенныхъ цитатахъ въ одномъ случаѣ (грѣхъ... крайне грѣшенъ) выраженіе *καθ᾽ ὑπερβολήν* употреблено не въ собственномъ смыслѣ, а переносномъ, а въ другихъ случаяхъ съ глаголами. Собственное значеніе *ὑπερβολή* есть „перевалъ“ и въ такомъ смыслѣ, какъ существительное, такъ и глаголъ *ὑπερβάλλω*, можно нѣсколько разъ встрѣтить, напр , у Ксенофонта, когда нужно обозначить „перевалъ“ или „переправу“ чрезъ горы. Поэтому если бы *καθ᾽ ὑπερβολήν* отно-

силось именно къ слову „путь“, то это послѣднее слово имѣло бы вполнѣ точное, опредѣленное значеніе и означало бы путь при переправѣ чрезъ горы, а потому предъ словомъ путь и поставленъ былъ бы непремѣнно членъ. Отсюда ясно, что нельзя считать *καθ' ὑπερβολήν* опредѣленіемъ къ *ὁδόν* и относить выраженіе именно къ этому слову Гораздо вѣроятнѣе считать оба эти выраженія самостоятельными и относить ихъ къ послѣдующему *δείκνυμι*. Теперь можно спросить что же означаетъ разсматриваемое выраженіе въ несобственномъ смыслѣ? Оно нерѣдко употребляется у греческихъ классиковъ и означаетъ вообще нѣчто чрезмѣрное. Такъ, напр., Плутархъ разсказываетъ, что нѣкоторые юноши, увидѣвъ, что оскорбленныя ими дѣвушки чрезмѣрно разгнѣвались, убили ихъ [1]). Или, напр., у Страбона: „Геркулесъ почитается ими (тирянами) чрезвычайно“ [2]). Изъ этихъ примѣровъ ясно видно, что *καθ' ὑπερβολήν* въ несобственномъ значеніи можетъ относиться и къ глаголамъ. Оригенъ правильно объясняетъ разсматриваемое выраженіе, говоря, что *ὑπερβολή* (въ несобственномъ значеніи) есть, согласно опредѣленію, сдѣланному греками, рѣчь, ради выразительности преувеличивающая истину (русск. гибепбола). Греки, напр., говорятъ, что нѣчто бываетъ бѣлѣе снѣга. Это не значитъ, что возможно чему-нибудь быть бѣлѣе снѣга; такъ говорится *καθ' ὑπερβολήν*. Но если такъ, то это выраженіе, которое не можетъ въ собственномъ смыслѣ, какъ мы показали выше, относиться къ *ὁδόν*, не можетъ относиться къ тому же слову и въ несобственномъ смыслѣ (т.-е. въ смыслѣ чрезмѣрный, чрезвычайный), равно какъ и къ слову *δύκνειμι*. Потому что что́ такое чрезмѣрный или чрезвычайный путь? Что такое значило бы: я чрезвычайно (или чрезмѣрно) покажу вамъ путь? Если замѣнимъ слово чрезмѣрно какимъ-нибудь другимъ подходящимъ выраженіемъ, напр , весьма, превосходно, то увидимъ, что и тогда рѣчь апостола не будетъ заключать достаточнаго смысла. Поэтому необходимостью вынуждаемся искать какого-либо другого значенія слова *καθ' ὑπερβολήν* и — какъ это ни странно—находимъ это значеніе опять въ музыкѣ и гимнологіи. Это правда, что мы не имѣемъ здѣсь посредствующихъ нитей, которыми можно было бы подкрѣпить такое предположеніе. Предметъ этотъ вообще крайне темный. Мы не можемъ сказать, конечно, положительно, дѣйствительно ли апостолъ сознательно въ данномъ случаѣ употребилъ музыкальное выраженіе. Однако, если мы примѣнимъ въ данномъ случаѣ опять музыкально-гимнологическую теорію, то рѣчь апостола сразу же сдѣлается весьма ясною и намъ будетъ вполнѣ понятно, что именно онъ хотѣлъ выразить,—чего никакъ нельзя сказать, если мы станемъ примѣнять къ дѣлу другія объясненія. Можно предполагать, что выраженіе *καθ ὑπερβολήν* было опять музыкальнымъ terminus technicus, хорошо знакомымъ грекамъ. У нихъ были музыкальные инструменты, похожіе на наши скрипки или гитары, снабженные пятью струнами. Рядъ звуковъ на одной струнѣ, болѣе низкихъ, назывался тетрахордъ ипатонъ и состоялъ изъ четырехъ звуковъ. Слѣдующій тетрахордъ нижней октавы, или средніе звуки, назывался мезой. Названіе третьяго тетрахорда было синемепонъ. Тетрахордъ параллельный синемепонъ назывался діэзевгменонъ, а пятый и послѣдній назывался гиперболеонъ и означалъ самые верхніе звуки [3]). Нѣтъ ничего невѣроятнаго, если, при общераспространенности у грековъ музыки, послѣднее выраженіе перешло въ жизнь и сдѣлалось обычнымъ и ходячимъ и, можетъ-быть, даже утратило свой первоначальный музыкальный смыслъ, какъ это обыкновенно бываетъ съ многими техническими выраженіями. Апостолъ могъ воспользоваться выраженіемъ *καθ' υπερβολήν* для обозначенія своей послѣдующей возвышенной рѣчи. Замѣчательно, что и дальнѣйшее слово *ὁδός* также употребляется у греческихъ музыкальныхъ теорети-

---

[1]) Erotic., 773, D.
[2]) XVI, 2.
[3]) Fetis, Hist. de la Musique, III, 46. См. Плутархъ, De def. orac. 430, A.

ковъ для обозначенія перехода отъ однихъ тоновъ къ другимъ [1]). Относительно этого послѣдняго слова въ 31 стихѣ у апостола Павла возможно сдѣлать нѣсколько предположеній. Если апостолъ могъ думать, что любовь превосходитъ всѣ харисмы, то въ ст. 31 онъ обѣщаетъ указать путь именно къ ея достиженію. Такимъ образомъ, слово „путь", согласно нѣкоторымъ толкователямъ, означаетъ путь къ любви. Но такое толкованіе представляется не вполнѣ естественнымъ. Гораздо вѣроятнѣе думать, что наилучшій путь къ достиженію харисмъ или пользованію ими есть любовь. Такъ, Элликоттъ согласно съ Златоустомъ и друг

Относительно 13, 1 возникаетъ вопросъ, въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать выраженіе апостола: „если я говорю языками... ангеловъ". Если еще возможно допустить, что говорить языками человѣческими—значитъ говорить „языками всѣхъ народовъ, гдѣ бы они ни жили" (Златоустъ), то что такое значитъ говорить языками ангеловъ? По объясненію Θеодорита, апостолъ говоритъ здѣсь не о чувственныхъ языкахъ, но о нѣкоторыхъ мысленныхъ, которыми ангелы воспѣваютъ хвалы и пѣснопѣнія Богу и говорятъ другъ съ другомъ. Эти языки слышалъ Исаія, Іезекіиль, Даніилъ, Захарія и Михей. Говоритъ же здѣсь апостолъ гиперболически, желая доказать пользу (κέρδος) любви [2]). Слова апостола, по Θеофилакту, не означаютъ того, что ангелы имѣютъ языкъ—потому что у нихъ нѣтъ ни костей, ни нервовъ,—но только то, что ангелы обладаютъ языкомъ, который превосходнѣе языка человѣческаго (in loc). Съ такими объясненіями, въ сущности, согласны и другіе толкователи. Но у нѣкоторыхъ встрѣчаемъ попытки опредѣлить точнѣе, что такое языкъ или языки ангеловъ. Корнелій Ляпидъ утверждаетъ, что Богъ, ангелы и Адамъ говорили въ раю на еврейскомъ языкѣ. О немъ же говорится и въ 1 Кор. 13, 8 [3]). Такого рода соображенія врядъ ли не являются однѣми фантазіями, весьма свойственными этому католическому экзегету. Однако, что апостолъ говоритъ здѣсь не о дѣйствительныхъ фактахъ, а только предположительно, это, кажется, вполнѣ ясно можно видѣть изъ его рѣчи. Что онъ далѣе говоритъ не объ языкѣ Бога и ангеловъ, а о своемъ собственномъ языкѣ, который могъ быть и болѣе грубъ, что свойственно языку человѣческому, и болѣе нѣженъ, что свойственно языку ангельскому, это ясно видно изъ самой формы употребленнаго имъ глагола „говорю" въ 1 лицѣ. Другими словами, метафорически апостолъ говоритъ здѣсь только о большей грубости или о большей нѣжности своей собственной рѣчи. Языки ангельскіе, слѣдовательно, то же, что языки человѣческіе,—только отличаются какими нибудь иными, особенными свойствами сравнительно съ послѣдними, большимъ совершенствомъ. Когда баснописецъ Крыловъ заставляетъ говорить лисицу: „и вѣрно ангельскій быть долженъ голосокъ", то, конечно, и въ мысли не держитъ какого-либо пѣнія, дѣйствительно свойственнаго ангеламъ. Подобнымъ же образомъ метафорически выразился въ разсматриваемомъ мѣстѣ и ап. Павелъ. Предыдущія наши разсужденія о γλῶσσα и глаголѣ λαλέω, которые употреблены въ настоящемъ случаѣ оба, заставляютъ думать, что и здѣсь выраженіе апостола—музыкально-гимнологическое, и при такой мысли рѣчь его объясняется совершенно естественно. Таковъ, по крайней мѣрѣ, собственный смыслъ рѣчи апостола. Если онъ дѣйствительно говорилъ не о пѣснословіяхъ, а объ иностранныхъ языкахъ, то могъ говорить такъ только въ переносномъ смыслѣ. Но что никакой рѣчи объ иностранныхъ и особенно незнакомыхъ, неизученыхъ языкахъ и проч. здѣсь нѣтъ и быть не могло, объ этомъ можно заключать изъ того, что въ такомъ случаѣ рѣчь апостола была бы нелѣпа и совсѣмъ не относилась бы къ дѣлу. Что дѣйствительно въ данномъ случаѣ разумѣются не языки, и тѣмъ болѣе не иностранные, не-

---

[1]) Аристокс § 92—95 и слѣд. (по изд. Вестфаля) Nicom. 1, 67.
[2]) In loc. (Migne, LXXXII, стр. 332).
[3]) См. т. XVIII, 378.

изученные, это показываютъ съ очевидностью дальнѣйшія сравненія. Какимъ образомъ можно было бы сравнивать лицъ, говорящихъ на иностранныхъ языкахъ, любви же не имѣющихъ, съ мѣдью звенящею и кимваломъ бряцающимъ? Можно ли сказать хотя я и прекрасно говорю на французскомъ языкѣ, однако любви не имѣю? Это почти все равно, что сказать: эта книга написана на нѣмецкомъ языкѣ; однако, на улицѣ хорошая погода. Но дѣло принимаетъ сразу же иной видъ, если мы перефразируемъ рѣчь апостола такъ: я издаю самые прекрасные, самые нѣжные звуки, не только человѣческіе, но и ангельскіе, и при этомъ любви не имѣю,—въ такомъ случаѣ я похожу только на мѣдь звенящую и кимвалъ бряцающій. Т.-е. по внѣшности я обнаруживаю много душевности и сердечности; но внутри я пустъ, внѣшнему проявленію совсѣмъ недостаетъ внутренняго содержанія. Совершенно понятно, что апостолъ только именно это и хотѣлъ сказать и дѣйствительно сказалъ.—Относительно χαλκός неизвѣстно, былъ ли это какой-либо музыкальный инструментъ. Вѣроятнѣе всего—просто разумѣть какіе бы то ни было мѣдные предметы, издающіе звукъ, можетъ-быть даже что либо въ родѣ нашихъ колоколовъ или колокольчиковъ Кимвалъ или кимвалы—это означало два мѣдные полукруга, которые ударялись другъ о друга и издавали звукъ. Сходное выраженіе находимъ въ Климентинахъ [1]). Тиверій называлъ Аніона „кимваломъ звенящимъ міра“ [2]).

Ст. 2 Гейнрици перифразируетъ такъ: „(1) если я имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны, (2) и если я имѣю всякое познаніе, (3) и если я имѣю всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять“ и т. д. Нашъ славянскій текстъ не подразумѣваетъ „имѣю“ предъ выраженіемъ „всю вѣру“, а поставляетъ его въ зависимость отъ „знаю“. Но русскій текстъ отступаетъ и отъ греческаго и отъ славянскаго, ставя „имѣю“ предъ „всякое познаніе“ и опуская этотъ глаголъ предъ выраженіемъ: „всю вѣру“. По мнѣнію Эдвардса, πάντα поставлено въ соотвѣтствіе съ πᾶσαν, такъ что оба слова (какъ въ нашемъ слав.), „тайны“ и „знаніе“, должны быть поставлены въ зависимость отъ „знаю“; и далѣе, понятіе о „знаніи“ подразумѣвается въ самомъ словѣ „знаю“. Соподчиненіе словъ „знаніе“ и „тайны“ съ словомъ „пророчество“ невозможно (и если имѣю и знаю пророчество, всѣ тайны и всякое знаніе). Противъ этого говоритъ очевидное въ ст. 8 различеніе этихъ словъ и указанная тамъ ихъ координація. Поэтому, продолжаетъ Эдвардсъ, всего естественнѣе раздѣлить 2 стихъ такъ: если (1) я имѣю пророчество, и если (2) я знаю всѣ тайны и владѣю всякимъ познаніемъ, и если (3) я имѣю всю вѣру и проч. Раздѣливъ такъ стихъ, Эдвардсъ 2-е предложеніе поставляетъ въ ближайшую связь съ первымъ (знаю всѣ тайны и владѣю всякимъ познаніемъ – эти слова разъясняютъ фразу: имѣю пророчество), а третье· имѣю всю вѣру — съ послѣдующими словами: такъ, что могу и горы переставлять. Такимъ образомъ характеристикой пророчества являются „тайны“ и „знаніе“, а характеристикой „вѣры“ — „переставленіе горъ“. Соотвѣтственно такому воззрѣнію, Эдвардсъ предлагаетъ такой перифразъ разсматриваемаго стиха: „если я имѣю даръ сообщать тайны откровенія или познанія, или если я имѣю достаточно вѣры, чтобы переставлять горы“ и проч. Единственное затрудненіе заключается въ томъ, что слово „тайны“ есть вин. предметный, а знаніе—винит. произведенія. Формула εἰδέναι γνῶσιν была употребительна у грековъ [3]).

Подъ словомъ „тайны“ нужно разумѣть таинства воплощенія [4]), отношеній между іудеями и язычниками или вообще царства Христова [5]), тайны

---

[1]) Epist ad. Virg, I, 12.

[2]) См. Эдершеймъ, Ж. и время Іисуса Мессіи, I, 81. Также Heinrici, I, 415 и проч. О кимвалахъ у евреевъ—у Ляйтфута, II, 917.

[3]) Godet, Comm II, 245.

[4]) 1 Кор 2, 7; Рим. 14, 25; 1 Петр. 1, 10, 3, 9.

[5]) Рим 11, 25; Ефес. 3, 4 и слѣд.

прошедшаго, настоящаго и будущаго. Выраженіе: „всю вѣру“ означаетъ всю вѣру—въ ея полнѣйшей формѣ и природѣ, а не всякую форму ея (Элликоттъ). „Горы переставлять“—выраженіе фигуральное, означаетъ предпринимать или совершать кажущееся невозможнымъ, чрезвычайнымъ. Очевидный намекъ на слова Спасителя Матѳ. 17, 20; 21, 21; Марк. 11, 23.

Въ ст. 3 *ψωμίσω* — раздамъ, растрачу, аор сосл. выражаетъ полноту дѣйствія: если раздамъ все имѣніе безъ остатка. *Ἵνα καυθήσομαι*, у нѣкот. *καυθήσωμαι* или же *καυχήσομαι*. По словамъ Гейнрици, чтеніе *καυθήσωμαι* принадлежитъ позднѣйшему времени и произошло по ошибкѣ переписчика [1]). Чтеніе *καυχήσομαι*—менѣе вѣроятно. Если принять его, то смыслъ будетъ слѣдующій преданіе тѣла своего на смерть съ цѣлію заслужить себѣ почетъ и похвалы, если все это совершается безъ любви, не приноситъ человѣку никакой пользы. Чтеніе *καυθήσομαι* [2])—отдамъ тѣло мое на сожженіе, буд. стр. отъ глагола *καίω* — жгу, указываетъ на высшій подвигъ самоотвержанія, совершаемый человѣкомъ. Но если и такой подвигъ совершается безъ любви — по Оригену здѣсь разумѣется любовь не къ Богу, но исключительно къ ближнему [3]),—то не приноситъ совершающему его никакой пользы. Издавна предлагался вопросъ: можно ли быть настолько самоотверженнымъ, чтобы предавать себя даже на сожженіе, не имѣя любви? Апостолъ, конечно, говоритъ здѣсь предположительно, употребляетъ гиперболы; поэтому настаивать строго на полной выдержанности сравненія нѣтъ особенной надобности. Церковные писатели, впрочемъ, пытаются объяснить это, говоря, что есть люди, которые слишкомъ много заботятся о людской чести [4]). Ѳеофилактъ спрашиваетъ: „можетъ-быть, кто-нибудь предложитъ вопросъ, какимъ образомъ можно растрачивать свое имѣніе безъ любви. На это можно отвѣтить, что апостолъ представляетъ несуществующее, какъ бы существующее“. Однако, по Ѳеофилакту, и такъ дѣлаютъ люди, которые раздаютъ имѣніе свое не вслѣдствіе сочувствія нуждающимся, но изъ-за человѣкоугодія (in loc.).

2.

Характеристика христіанской любви съ различныхъ точекъ зрѣнія.

4. *Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγάπη, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται,* 5. *οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν,* 6. *οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ,* 7. *πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.*

Любовь долготерпитъ, милосердуетъ любовь, не завидуетъ любовь, не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, сорадуется же истинѣ, все покрываетъ, всему вѣритъ, на все надѣется, все переноситъ.

Важныхъ разночтеній нѣтъ. Только въ разстановкѣ знаковъ препинанія въ ст. 4 у новѣйшихъ толкователей встрѣчается разница, которая, однако, не оказываетъ вліянія на смыслъ. Такъ можно читать: любовь долготерпитъ, милосердуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится и т. д.

Въ ст. 4—7 содержится характеристика свойствъ христіанской любви. Для обозначенія „любви“ апостолъ употребляетъ слово *ἀγάπη*, — это слово едва ли можно найти во всѣхъ сочиненіяхъ Платона. Уже одно это показываетъ, что 13 глава 1 Кор не имѣетъ никакого отношенія къ его сочиненіямъ, и, съ другой стороны, что христіанская *ἀγάπη* не подлежитъ никакому

---

[1]) Erklar. I, 447, прим. 5.
[2]) Относительно формы см. Blass, Gram, § 64, 2
[3]) Cramer, Cat. V, 252.
[4]) Ѳеодоритъ in loc

сравненію или сопоставленію съ языческимъ „эросомъ“. Апостолъ перечисляетъ пятнадцать свойствъ христіанской любви, положительныхъ и отрицательныхъ. Впрочемъ, Бенгель ведетъ счетъ нѣсколько иначе. По его мнѣнію, слѣдуетъ отчислить первое свойство (любовь долготерпитъ) и два послѣднія (на все надѣется и все переноситъ), которыя одинаковы, и соединить ихъ въ одно. Получающіяся, такимъ образомъ, двѣнадцать свойствъ любви Бенгель раздѣляетъ на три класса: 1) любовь долготерпитъ (на все надѣется, все переноситъ), милосердуетъ, не завидуетъ; 2) любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего; 3) не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, сорадуется истинѣ, все покрываетъ, всему вѣритъ. Изъ этихъ свойствъ имѣютъ ближайшее соотношеніе между собою десятое и одиннадцатое (не радуется о неправдѣ, сорадуется истинѣ), девятое, двѣнадцатое и тринадцатое (не мыслитъ зла, все покрываетъ, всему вѣритъ) и первое и восьмое (долготерпитъ и проч., не раздражается). Личный объектъ всѣхъ этихъ свойствъ, по Бенгелю, есть ближній. Выраженія: любовь не раздражается, на все надѣется, все переноситъ — относятся къ будущему; не мыслитъ зла, все покрываетъ, всему вѣритъ—къ прошедшему; не радуется о неправдѣ, а сорадуется истинѣ — къ настоящему. Для наглядиаго поясненія шести свойствъ третьяго класса Бенгель даетъ слѣдующую таблицу:

1. Не раздражается.
2. Не мыслитъ зла.
3. Не радуется неправдѣ.
4. Сорадуется истинѣ—настоящее.
5. Все покрываетъ, всему вѣритъ—прошедшее.
6. На все надѣется, все переноситъ—будущее.

Слово „долготерпитъ“ или „долготерпѣніе“ соотвѣтствуетъ древнему аристотелевскому „великодушію“ и имѣетъ одинаковое съ нимъ значеніе [1]). Отношеніе „долготерпѣнія“ къ любви Оригенъ объясняетъ такъ: „если ты имѣешь плодъ Св. Духа, долготерпѣніе, то имѣешь его чрезъ любовь“ [2]). *Χρηστεύεται* (милосердуетъ) встрѣчается только здѣсь въ Священномъ Писаніи и вообще мало употребительно. Происходитъ отъ слова *χρηστός* — полезный, пріятный, добрый, честный, или—отъ *χράομαι*, пользоваться чѣмъ-либо,—и означаетъ, собственно, оказывать доброту, ласковость, привѣтливость, благодѣтельность, милосердіе. Противоположное понятіе: *πονηρία*, злоба. Оригенъ: „если имѣешь злобу на кого-нибудь, то не имѣешь любви; если ты добръ и пріятенъ всѣмъ людямъ, то имѣешь любовь“ [3]) Въ словахъ „не завидуетъ“ разумѣется обыкновенная зависть. Корнелій Ляпидъ и Ольсгаузенъ (in loc.) полагаютъ, что слово *περπερεύομαι* (превозноситься) латинскаго происхожденія, отъ pergerari или pergere (подраз. agere или другіе глаголы), что значитъ неправильно, превратно, худо поступать, судить, произносить слова и проч. Слово весьма рѣдкое и неупотребительное. Сходное съ нимъ слово встрѣчается у Цицерона (ad Attic. 1, 14): „Di boni! quomodo *ἐπερπερευσάμην* novo auditori Pompejo!“ (благіе боги! какъ я п о л ь с т и л ъ новому слушателю, Помпею!). Здѣсь *περπερεύομαι* (по Ольсгаузену) = *κολακεύομαι*. Слово употребляется „о риторическомъ украшеніи рѣчи, когда изъ лести чрезмѣрно восхваляются разныя лица“ (Гриммъ). Наиболѣе вѣроятное значеніе глагола въ разсматриваемомъ мѣстѣ у ап. Павла: хвастаться, превозноситься. Василій В. спрашиваетъ: „что такое *περπερεύεσθαι*?“ и отвѣчаетъ: „къ категоріи *περπερείας* относится все, что не по надобности, но ради прикрасъ принимается“ [4]) Но кажется, что слѣдуетъ принимать *περπερεύομαι* за греческое слово, происходящее отъ древняго *πέρπερος* и *περπί-*

---

[1]) Эдвардсъ.
[2]) Cramer, Cat. V, 252.
[3]) Cramer, Cat. V, 252
[4]) См у Альфорда in loc.

ρεια, сложное изъ πέρ—частицы, обыкновенно не употребляющейся отдѣльно, но усиливающей значеніе словъ, къ которымъ прилагается, и πέρα — дальше, больше,—отсюда слишкомъ, чрезмѣрно; а можетъ-быть слово происходитъ и просто отъ дважды повтореннаго πέρ—πέρ. Поэтому точное значеніе глагола—дѣлать что-либо чрезмѣрно,—отсюда превозноситься, хвастаться Авторитеты рѣшительно въ пользу такого толкованія [1]). Златоустъ и Θеофилактъ полагаютъ этотъ глаголъ = προπετεύεται — поступаетъ безразсудно, необдуманно (отъ προπίπτω) [2]). „Не гордится", — глаголъ (греч.) означаетъ собственно выступать противъ природы, передѣлывать природу или, лучше, преувеличивать природу, дуть, надувать (напр., щеки),—отсюда надуваться, чваниться, гордиться, вообще дѣлать что-нибудь такое, чтобы чего-нибудь недоставало для естественности, искажало ее.

Въ ст 5 выраженіе „не безчинствуетъ" Златоустъ поставляетъ въ связь съ слѣдующимъ выраженіемъ „не ищетъ своего". Любовь не безчинствуетъ потому, что не ищетъ своего. По Θеофилакту, греч. глаголъ означаетъ, что любовь простодушно и смиренно не отказывается дѣлать ничего ради пользы ближнихъ, считая противоположные поступки постыдными. Можно переводить: „не поступаетъ непристойно", „не совершаетъ ничего безобразнаго". Нельзя: „не знаетъ безобразія", потому что такой переводъ, кромѣ его неточности, не имѣетъ еще и реальнаго смысла.—„Не ищетъ своего"—обозначается отсутствіе эгоизма въ мысляхъ и дѣйствіяхъ. По Θеодориту: „ищетъ не своей пользы, но спасенія ближнихъ". Оригенъ: „имѣть любовь—значитъ не быть самолюбивымъ" [3]).—„Не раздражается", сложн. изъ παρά и ὀξύνω — дѣлать острымъ, колоть, раздражать, сердить. Если что и непріятное бываетъ, то любовь переноситъ его великодушно вслѣдствіе своей привязанности къ ближнему.—„Не мыслитъ зла"—„ничего худого не только не уготовляетъ тому, кто бываетъ любимъ, но и не подозрѣваетъ ничего худого" (Злат.). Въ выраженіи „не мыслитъ зла" нельзя подразумѣвать отсутствія вообще самаго мышленія о злѣ или понятія о немъ. Подразумѣвается только отсутствіе намѣренія сдѣлать злое и подозрѣній, которыя вели бы къ нему. Членъ предъ словомъ „зло" подразумѣваетъ опредѣленное, существующее, извѣстное зло.

„Неправда" въ ст. 6 означаетъ неправду, несправедливость въ обширномъ смыслѣ, а не одни только страданія ближнихъ, причиненныя несправедливостью.—„Сорадуется истинѣ"—слово „истинѣ" поставлено въ греч. съ членомъ; разумѣется не обыкновенная истина, извѣстная и язычникамъ, но дѣйствительная истина, содержащаяся въ евангеліи [4]). Переводъ: „радуется вмѣстѣ съ другими истинѣ"—неправиленъ. Истина какъ бы олицетворяется (Мейеръ, Альфордъ и др.) и любовь радуется съ истиной.

Общій смыслъ 7-го стиха слѣдующій. Человѣкъ, полный любви, переноситъ съ любовью непріятности, все покрываетъ; полагаетъ, что любимые имъ люди не могутъ лгать. Златоустъ: „вѣритъ всему, что скажетъ (или сказалъ бы) возлюбленный". „Не оправдываетъ любимаго человѣка, но надѣется, что онъ преданъ добру". Когда любовь видитъ, что кто-нибудь склоняется ко злу, то ожидаетъ измѣненія его намѣреній. Любовь переноситъ всѣ несчастія, гоненія, преслѣдованія. Никакія бѣдствія не могутъ вырвать изъ человѣка любви, если онъ обладаетъ ею. „Она постоянно остается твердою и непоколебимою" (Θеодоритъ). Хорошій перифразъ разсматриваемаго мѣста у Климента Римскаго, 1 Кор. 49, 50.

---

[1]) Эдвардсъ
[2]) In loc.
[3]) Cramer, Cat, стр 253.
[4]) Ср. Ефес 1, 13; Кол. 1, 9

3.

Противоположеніе любви временнымъ дарамъ (8—13)

8. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται· 9. ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· 10 ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. 11. ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. 12. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. 13. νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

Любовь никогда не падаетъ. Пророчества ли,—они упразднятся; языки ли,—они умолкнутъ; знаніе ли,—оно упразднится. Ибо отчасти знаемъ и отчасти пророчествуемъ. Когда же придетъ совершенное, то, что отчасти, упразднится. Когда я былъ младенцемъ, то говорилъ какъ младенецъ, мыслилъ какъ младенецъ, разсуждалъ какъ младенецъ. Когда же я сдѣлался мужемъ, оставилъ младенческое. Ибо нынѣ видимъ чрезъ зеркало въ загадкѣ, тогда же лицомъ къ лицу. Нынѣ знаю отчасти, тогда же познáю, какъ я и познанъ. Теперь же остаются вѣра, надежда, любовь,—эти три; больше же ихъ любовь.

Въ ст. 8 Тишендорфъ, Альфордъ, Стэнли и Элликоттъ ставятъ „знаніе упразднится“, Вейссъ и Эдвардсъ—„знанія упразднятся“; послѣднее, повидимому, безъ достаточныхъ основаній. Единственно важнымъ авторитетомъ для такого чтенія признается только Тертулліанъ (De patientia, 12), который переводитъ: „изсякаютъ языки, знанія, пророчества“. Далѣе, хотя множественное „знанія“ болѣе соотвѣтствуетъ множественному же „пророчества“ и „языки“, но „знаніе“ во множ. не употребительно у апостола Павла. Вообще, въ текстѣ замѣтно значительное колебаніе. Нѣкоторые кодексы поставляютъ множ. „знанія“ въ сочетаніи съ единственнымъ „прекратится“ или, наоборотъ,—что явно ошибочно; другіе поставляютъ γνώσεις въ сочетаніе съ παύσονται.

Въ ст. 8 οὐδέποτε=οὔποτε или οὐ ποτέ, никогда, но сильнѣе обоихъ послѣднихъ выраженій. Слово довольно часто встрѣчается въ Новомъ Завѣтѣ. „Не падаетъ“, по Θеодориту, „не поскользаетъ“, но всегда остается твердою, непоколебимою, недвижимою, навѣки пребывающею. Варіантъ ἐκπίπτει, встрѣчающійся въ нѣкот. кодексахъ, „собственно употребляется объ актерахъ, цитристахъ и другихъ, которые не одобряются и освистываются зрителями“ [1]). „Не падаетъ“ можетъ означать, такимъ образомъ, не постыжается, не конфузится, сохраняетъ свое достоинство, величіе, привлекательность. Нѣкоторые, впрочемъ, переводятъ: „любовь никогда не умираетъ“, „не уничтожается“, „не перестаетъ существовать“ („любовь не престанетъ“—неточно, потому что въ подлинникѣ настоящее время) —По поводу словъ „языки—перестанутъ“ Корнелій Ляпидъ разсуждаетъ о томъ, на какомъ языкѣ заговорятъ въ будущемъ мірѣ, и находитъ, что этотъ языкъ будетъ еврейскій! Дѣло темное! Однако, едва ли можно допустить, что самъ апостолъ подаетъ поводъ къ подобнаго рода разсужденіямъ. „Языки“ онъ понимаетъ въ томъ же значеніи, какъ и прежде,—въ смыслѣ просто человѣческихъ звуковъ. Если въ его устахъ выраженіе: языки, на которыхъ говорятъ различные народы, умолкнутъ, не будутъ употребляться, заключало бы мало смысла (да и зачѣмъ объ этомъ нужно было ему говорить?), то, напротивъ, рѣчь о прекращеніи звуковъ или, лучше, пѣснословій, гимновъ имѣла бы здѣсь свой полный смыслъ. Почему апостолъ относительно пророчества и знанія употребляетъ одинъ глаголъ, а относительно „языковъ“ другой, сказать трудно; и, во всякомъ случаѣ, трудно выразить раз-

[1]) См. Альфордъ, in loc.

личіе между глаголами въ данномъ случаѣ на нашемъ русскомъ языкѣ. Нельзя, конечно, думать, что въ „языкоговореніи“, по мысли апостола, произойдетъ только временная „пауза“ (παύω—лат. pauso, отсюда „пауза“—обыкновенно временная остановка). Апостолъ, конечно, не хотѣлъ сказать, что за остановкой, отдыхомъ послѣдуетъ возобновленіе. Можетъ-быть, онъ выбралъ глаголы, которые только болѣе подходили къ существительнымъ „пророчество“, „языки“, „знаніе“,—всѣмъ глаголамъ придавая, однако, одинаковый смыслъ—прекращенія, уничтоженія. Глаголъ καταργέω подходилъ къ „пророчеству“ и „знанію“, потому что въ нихъ обнаруживается нѣкоторая „дѣятельность“. „Пророчество“ и „знаніе“ упразднятся, станутъ ненужны, будутъ убраны подобно тому, какъ убираются какіе-нибудь инструменты по окончаніи какой-нибудь работы. Но объ „языкахъ“ удобнѣе было сказать, что они просто „умолкнутъ“ (такъ почти во всѣхъ древне-слав. рукоп. и нашемъ русскомъ).—Къ этому прибавимъ, что нѣкоторые толкователи понимаютъ уничтоженіе, прекращеніе пророчества, языковъ и знанія въ абсолютномъ смыслѣ; другіе—прекращеніе знанія въ относительномъ смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ замѣны несовершеннаго знанія другимъ, совершеннымъ. Послѣднее вѣроятнѣе, судя по контексту 9 и 10 стиха. Слово καταργεῖν—любимое у апостола, употреблено имъ двадцать-пять разъ.

Выраженіе ст. 9 „отчасти“ не трудно для пониманія. Какъ тогда, такъ и теперь и всѣми признавалось и признается, что въ настоящемъ мірѣ мы не обладаемъ полнымъ, совершеннымъ знаніемъ о чемъ бы то ни было, что мы знаемъ не все, а немногое, и это наше ограниченное и несовершенное знаніе бываетъ часто ошибочно. Это и есть знаніе „отчасти“. Точно такъ же понятно это слово и относительно пророчества. Прежде всего, пророчество никогда не отличалось и не отличается совершенно точнымъ и совершенно наглядным воспроизведеніемъ будущей дѣйствительности. Никто и никогда не изображалъ и не описывалъ будущихъ событій—до ихъ совершенія—такъ, какъ они изображаются и описываются уже послѣ ихъ совершенія. Люди знаютъ и познаютъ только часть цѣлаго и на основаніи этого несовершеннаго, чуждаго всеобщности, знанія пророчествуютъ. Приблизительно такими же словами св. Иринеи обличаетъ гностиковъ Валентина, Птоломея и Василида въ томъ, что, по ихъ мнѣнію, они изслѣдовали самыя глубины Божія [1]).

Слово „совершенное“ 10 стиха могло бы быть поставлено и въ среднемъ родѣ во множ.; но это означало бы нѣкоторую, такъ-сказать, раздробленность предметовъ. Единственное употреблено для означенія понятія цѣлостности, однородности, всеобщности. Апостолъ противополагаетъ настоящую жизнь будущей, пользуясь разными образами, какъ и въ 1 Кор. 15 главѣ. Мы говорили выше, что τέλειος иногда означало у грековъ совершенство возраста, мужество, въ противоположность младенчеству, отрочеству. Апостолъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ пользуется этими образами. Когда наступитъ совершенное, тогда то, что есть только несовершенное, что есть только „отчасти“, упразднится. Въ пророчествѣ и языкахъ не будетъ нужды, они прекратятся. О будущемъ не будетъ надобности говорить, потому что оно замѣнится настоящею, и притомъ совершенною, дѣйствительностью. Будетъ не только совершенное знаніе, но и совершенный порядокъ вещей. Нѣкоторые думаютъ, что апостолъ говоритъ здѣсь о второмъ пришествіи Христа. Но, можетъ-быть, онъ имѣетъ въ виду и обычный прогрессъ въ исторіи человѣчества. Вся исторія свидѣтельствуетъ, что оно постепенно приближается къ нѣкоторому высшему, совершенному порядку, и притомъ безъ всякихъ скачковъ.

По поводу употребленнаго въ 11 стихѣ слова „младенецъ“ можно замѣтить, что дѣти евреевъ, вслѣдствіе ихъ особенной любви къ нимъ, обыкновенно назывались разными нѣжными названіями. Эдершеймъ различаетъ восемь такихъ названій. Новорожденный младенецъ назывался йеледъ, грудной—

[1]) Haeres. 11, 28, 9.

йонекъ; грудной, но начинающій принимать другую пищу—олэль; отнятый отъ груди—гамуль; дитя, начинающее ходить,—тафъ; приходящій въ возрастъ—элемъ; отрокъ—нааръ и взрослый юноша—бахуръ [1]). Могло быть, что апостолъ, произнося слова: „когда я былъ младенцемъ", указывалъ на какой-либо особенный періодъ своего дѣтскаго возраста. У LXX слово *τήλιος* соотвѣтствуетъ преимущественно олиль или олэль [2]). Поэтому можно думать, что и апостолъ разумѣлъ такой возрастъ, когда въ младенцѣ впервые возбуждается способность къ мысли Въ такомъ случаѣ и глаголы *ἐλάλουν*, *ἐφρόνουν*, *ἐλογιζόμην* могли бы указывать на разныя стадіи дѣтскаго мышленія. Первый глаголъ могъ бы означать простой дѣтскій лепетъ; второй—мышленіе, не отдѣленное отъ чувства, болѣе руководящееся чувствомъ, чѣмъ разумомъ; третій—разсудочное мышленіе, болѣе отвлеченную мыслительную способность. Поставлять ст. 11 въ ближайшее отношеніе къ ст. 8 и говорить (какъ это дѣлаютъ многіе толкователи), что указанные три глагола обозначаютъ три дѣятельности, указанныя въ 8 стихѣ, именно пророчество, языки и знаніе, нѣтъ, повидимому, никакихъ основаній. Это можно доказать, между прочимъ, и тѣмъ, что въ ст. 8 и 11 порядокъ послѣдовательныхъ, указываемыхъ толкователями, стадій человѣческаго развитія не одинаковъ, и потому принимающіе теорію соотвѣтствія должны перемѣнить порядокъ или въ одномъ или въ другомъ стихѣ, именно первый глаголъ поставить въ соотвѣтствіе съ „языками", второй—съ „пророчествами" и третій—съ „знаніемъ" [3]).

Въ ст. 12 нужно объяснить прежде всего *αἴνιγμα*, которое обозначаетъ собственно „загадку". Но переводъ „видимъ чрезъ зеркало въ загадкѣ" хотя и точенъ, но не вразумителенъ, и потому слѣдуетъ думать, что разсматриваемое слово здѣсь имѣетъ иное значеніе. Предположеніе Мейера, что оно означаетъ здѣсь „темную рѣчь", едва ли правильно. Говорится не о рѣчи, а о томъ, что мы видимъ. Слѣдуетъ понимать подъ этимъ словомъ не рѣчь, а самую res obscura, неопредѣленный, тусклый и искаженный предметъ, какой можно видѣть въ плохомъ зеркалѣ. Предметы, которые мы видимъ, такъ же мало походятъ на дѣйствительность, какъ отраженіе въ зеркалѣ, и особенно плохомъ и неправильномъ, на самый отраженный предметъ. Употребленное апостоломъ слово *ἔσοπτρον* всегда означаетъ зеркало, а не оконное стекло или другой какой-либо прозрачный предметъ, чрезъ который можно видѣть неясно предметы, потому что тогда поставлено было бы *δίοπτρον*. Въ древности употреблялись преимущественно металлическія зеркала, и въ нихъ нельзя было хорошо видѣть отражающіеся предметы. Ссылки нѣкоторыхъ комментаторовъ на Плинія, по словамъ котораго въ древности употреблялся особый камень, „твердый, какъ мраморъ, чистый и просвѣчивающій", чрезъ который можно было неясно видѣть предметы, равно какъ и на талмудическій трактатъ Іевамотъ 4, 13, по которому „всѣ пророки смотрѣли чрезъ зеркало темное, а Моисей, учитель нашъ, видѣлъ чрезъ зеркало прозрачное (speculum obscurum здѣсь вообще непрозрачный предметъ, сквозь который можно, однако, что-нибудь видѣть)—не относятся къ дѣлу [4]). По словамъ Эдвардса, апостолъ могъ заимствовать метафору у Филона, который говоритъ о разумѣ, что онъ какъ бы въ зеркалѣ видитъ образъ Бога-Творца, а самъ Филонъ заимствовалъ ее у Платона [5]) — Формула: „тогда же познаю... познанъ" означаетъ: я буду знать тогда такъ же хорошо, какъ теперь хорошо меня знаетъ Богъ. Впрочемъ, Златоустъ замѣчаетъ, что наше знаніе и въ будущемъ мірѣ будетъ ограничено и несовершенно. Мы и тогда не будемъ знать Бога такъ, какъ Онъ знаетъ насъ теперь; но какъ Онъ нынѣ приблизился къ намъ, такъ и мы въ будущей жизни прибли-

---

[1]) „Жизнь и время Іисуса Мессіи", т. I, стр. 280, прим. 3.
[2]) Гриммъ.
[3]) О формѣ *ἦμην* (отъ *εἰμί*) см. Blass, Gramm., § 23, 8.
[4]) См. Meyer, стр 315 и слѣд; Альфордъ, in loc.
[5]) Comment., стр 351

зимся къ Нему, узнаемъ тогда многое, теперь невыразимое, и насладимся яснымъ свѣтомъ и премудростію такого блаженства [1]).

Въ ст. 13 апостолъ снова переходитъ къ рѣчи, начатой въ 8 стихѣ, о любви; но присоединяетъ теперь къ любви рѣчь о вѣрѣ и надеждѣ. „Теперь же"—не противоположеніе, а продолженіе. Можно переводить: „итакъ, мы видимъ". Апостолъ объясняетъ превосходство любви предъ другими дарами тѣмъ, что указываетъ на ея вѣчное существованіе; тогда какъ пророчество и знаніе и проч. упразднятся. Вѣчное пребываніе или существованіе любви напоминаютъ апостолу еще о двухъ сторонахъ религіозной жизни, о вѣрѣ и надеждѣ, которыя такъ же, какъ и любовь, никогда не перестанутъ существовать. Затѣмъ онъ заходитъ еще далѣе въ своемъ возвеличеніи любви, утверждая, что она превосходитъ даже вѣру и надежду своею красотою, которая пребываетъ вѣчно.

Однако, нѣкоторые толкователи объясняютъ этотъ стихъ иначе. По мнѣнію Златоуста, Θеодорита, Экуменія только одна любовь переживаетъ всѣ катастрофы, вѣра же и надежда прекратятся [2]). Но Фотій, напротивъ, рѣшительно становится на сторону мнѣнія, указаннаго выше [3]). Эдвардсъ считаетъ правильнымъ мнѣніе только Фотія. Слова „три сія" опредѣленно относятся къ вѣрѣ, надеждѣ и любви; глаголъ *μένει*, поставленный въ единственномъ числѣ, не относится къ вѣрѣ, надеждѣ и любви, потому что тогда употреблено было бы множественное число, и не относится отдѣльно къ вѣрѣ или къ надеждѣ или къ любви, а къ среднему роду во множ. *τὰ τρία ταῦτα*. Невозможно, далѣе, поставлять этотъ глаголь и въ относительную связь къ вѣрѣ и надеждѣ и въ абсолютную — къ любви. Наконецъ, если бы апостолъ хотѣлъ сказать, что вѣра и надежда прекратятся, подобно другимъ дарамъ, то онѣ не имѣли бы отъ нихъ никакого различія. Ссылки на Рим. 8, 24 и Евр. 11, 1 недостаточны. Къ отрицанію вѣры за гробомъ Златоустъ былъ приведенъ только своимъ особеннымъ ея опредѣленіемъ, по которому вѣра есть то, „когда мы вѣруемъ въ невидимое, напрягая мысль на достовѣрность возвѣщаемаго" [4]).

ГЛАВА VIII.

Глоссолалическія теоріи.

Теперь мы должны приступить къ изученію самаго труднаго отдѣла изъ всего перваго посланія къ Коринѳянамъ, главы 14. Съ этою цѣлью намъ нужно напередъ ознакомиться съ существующими глоссолалическими теоріями и посмотрѣть, насколько удовлетворительно объясняется ими рѣчь апостола въ указанной главѣ. Такихъ теорій очень много. Но выдающіяся изъ нихъ могутъ быть подведены подъ двѣ главныя группы. Къ первой принадлежатъ теоріи, принимающія для объясненія языкоговоренія незнакомые или неизвѣстные языки; ко второй—экстазъ. Перваго рода теорій придерживаются отцы и учители Церкви, хотя говореніе именно на иностранныхъ языкахъ никогда и не признавалось Церковью догматомъ. Мы можемъ назвать эти теоріи съ полнымъ правомъ святоотеческими; или, такъ какъ въ нихъ нѣтъ существенныхъ различій и варіацій, просто—святоотеческою теоріею глоссолали. А такъ какъ во второй группѣ теорій основнымъ началомъ для объясненія глоссолали принимается

---

1) Бес. на 1 Кор. XXXIV, 2
2) См. Cramer, Cat. V, 257 и слѣд.
3) Тамъ же, стр. 259.
4) Бес. 36 на Быт. XV. См Эдвардсъ, стр. 354.

экстазъ, то онѣ могутъ съ полнымъ правомъ быть названы экстатическими, или, для простоты и удобства, вообще экстатическою теоріею глоссолаліи.

Кромѣ этихъ двухъ главныхъ теорій, встрѣчаются еще теоріи смѣшанныя, въ которыхъ для объясненія глоссолалическихъ явленій принимаются и незнакомые языки и экстазъ. Смѣшанныхъ теорій мы не будемъ разбирать отдѣльно, потому что ихъ достоинство должно вполнѣ выясниться изъ разбора святоотеческой и экстатической теоріи самихъ по себѣ, въ сравненіи съ которыми смѣшанныя теоріи не представляютъ почти ничего новаго.

1.

Святоотеческая теорія глоссолаліи.

Называя теорію, по которой глоссолалія заключалась въ говореніи на иностранныхъ языкахъ, святоотеческою, мы вовсе не хотимъ сказать, что она принадлежитъ только святымъ отцамъ. Послѣдніе положили ей основаніе; а затѣмъ она была принята многочисленными послѣдующими, и старыми и новыми, протестантскими и католическими, писателями и экзегетами. Ея придерживаются и наши русскіе богословы,—что лучше всего видно изъ факта, что въ русскомъ Синод. переводѣ 1 посл. Кор. слова γλώσσαις λαλεῖν передаются: говорить незнакомыми языками, 14, 2. 4. 14. 23. 27 и проч. Чтобы лучше охарактеризовать святоотеческую теорію, ее, можетъ-быть, удобно было бы назвать еще эмпирическою, потому что она имѣетъ въ виду одну только поверхность фактовъ, доступныхъ для наблюденія, но не заходитъ глубоко вовнутрь ихъ и неудовлетворительно объясняетъ нравственную цѣль, которою оправдывалось бы и дѣлалось необходимымъ говореніе въ пятидесятницу, въ Коринѳѣ и проч., именно на иностранныхъ языкахъ. Поэтому, какъ увидимъ, святоотеческая теорія не можетъ объяснить нѣкоторыхъ явленій, о которыхъ говоритъ апостолъ въ 14 главѣ. Но какъ эмпирическая и ненаучная, она отличается простотой и для своего принятія требуетъ не столько зрѣлаго размышленія, сколько простой и чуждой всякаго раціонализма вѣры. Этимъ, можетъ-быть, и объясняется ея успѣхъ.

Въ этой теоріи можно различать четыре главныхъ момента, чрезъ которые проходитъ ея развитіе. Можно думать, что они, по крайней мѣрѣ отчасти, опредѣлялись и различными потребностями времени.

Первый моментъ заключается въ простыхъ попыткахъ опредѣлить, что такое глоссолалія.

Онъ относится къ сравнительно позднѣйшему времени. Судя по первоначальнымъ письменнымъ документамъ, вся христіанская первоначальная проповѣдь происходила первоначально на греческомъ языкѣ. О проповѣди на иныхъ языкахъ у насъ нѣтъ почти никакихъ извѣстій. Въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, показанія которыхъ могли бы имѣть въ настоящемъ случаѣ особенную цѣнность, мы, къ сожалѣнію, не находимъ никакихъ упоминаній о глоссолаліи. Первый церковный писатель, сдѣлавшій нѣсколько неясныхъ намековъ на глоссолалію, былъ, кажется, св. мученикъ Іустинъ. Въ одномъ мѣстѣ своихъ сочиненій онъ говоритъ: „изъ Іерусалима вышли въ міръ мужи, числомъ двѣнадцать, простые (ἰδιῶται), не сильные въ словѣ. Но силою Божіею они проповѣдывали всѣмъ людямъ, такъ какъ были посланы Христомъ учить всѣхъ слову Божію“ [1]). Изъ этихъ словъ, конечно, прямо не видно, чтобы св. Іустинъ считалъ глоссолалію говореніемъ на иностранныхъ языкахъ. Намекъ на нее заключается въ противопоставленіи „силѣ Божіей“ собственнаго невѣжества проповѣдниковъ. Хотя они были ἰδιῶται, однако силою Божіею могли учить другихъ. Въ „Посланіи къ Діогнету“, приписываемомъ Іустину, но на самомъ

[1]) Apol I, 9 (Минь, VI, 340).

дѣлѣ ему не принадлежащемъ [1]), встрѣчаемъ любопытную замѣтку, показывающую, что христіанской древности была даже нѣсколько и чужда мысль какъ о говореніи на иностранныхъ языкахъ вообще, такъ и о проповѣди на нихъ [2]). Именно тамъ, гдѣ всего удобнѣе было бы упомянуть о такомъ феноменальномъ явленіи, какъ глоссолалія, понимаемая въ смыслѣ говоренія на иностранныхъ языкахъ, авторъ документа совсѣмъ ничего не говоритъ объ этомъ, а, напротивъ, положительно утверждаетъ, что „христіане ни землею (т.-е. мѣстомъ жительства), ни звукомъ (т.-е. рѣчью), ни обычаями не отличаются отъ прочихъ людей. Они не живутъ ни въ собственныхъ городахъ и не употребляютъ и какого-нибудь особеннаго (измѣненнаго) языка“ [3]). Какое бы маловажное значеніе мы ни придавали этому свидѣтельству, но съ нимъ согласуется полное молчаніе о глоссолаліи, какъ говореніи на иностранныхъ языкахъ, церковныхъ писателей, жившихъ до Иринея (+202 г.) и Оригена (1 пол. III вѣка). Св. Ириней выражается объ этомъ предметѣ нѣсколько опредѣленнѣе и положительнѣе. По его словамъ, апостолъ Павелъ „называетъ совершенными тѣхъ, которые получили Св Духа и говорятъ на всѣхъ языкахъ чрезъ Духа Божія, подобно тому, какъ и самъ онъ говорилъ“ [4]). Но этого мало. Говореніе на иностранныхъ языкахъ Иринеемъ, повидимому, относитъ даже къ собственному времени. „Мы слышимъ“, говоритъ онъ далѣе. „многихъ братьевъ въ Церкви, имѣющихъ пророческія харисмы и повсюду говорящихъ языками Духа, обнаруживающихъ сокровенное у людей ради ихъ пользы и объясняющихъ тайны Божіи“. Для этого послѣдняго мѣста существуетъ и латинскій и греческій текстъ. Греческій заимствованъ у Евсевія [5]), который воспроизводитъ свидѣтельство Иринея. Мѣсто это справедливо, однако, считается темнымъ и имѣетъ мало значенія для объясненія сущности глоссолаліи. Что удивительнаго, если, сталкиваясь все болѣе и болѣе съ языческимъ міромъ, Церковь стала имѣть надобность и въ проповѣди на иностранныхъ языкахъ и въ ихъ изученіи и знаніи? Что удивительнаго, если этому знанію начали придавать и чудесный характеръ? О томъ, что проповѣдники безъ всякаго изученія могли говорить на какихъ угодно языкахъ, Иринеи и Евсевій не говорятъ, хотя и поставляютъ такое языкоговореніе въ связь съ рѣчью апостола Павла въ 1 Кор. 14, 25 (замѣняя апостольское *κρυπτά* словомъ *κρυφία*) и съ 12, 7. Съ другой стороны, Иринеи, говоря о событіи въ пятидесятницу, положительно утверждаетъ, что ученики въ это время воспѣли гимнъ Богу, хотя и показываетъ довольно ясно, что гимнъ этотъ былъ воспѣтъ на „всѣхъ языкахъ“ (omnibus linguis) и что это имѣло цѣлью со стороны Св. Духа объединеніе отдаленныхъ одинъ отъ другого народовъ (племенъ), что при этомъ Духъ Св. представилъ Отцу „начатки всѣхъ народовъ“ [6]). Намъ кажется, что приведенное мѣсто изъ Иринея очень важно: въ немъ слышится отголосокъ истиннаго церковнаго преданія о глоссолаліи. Ученики въ пятидесятницу воспѣли гимнъ (hymnum dicebant). Иринеи, очевидно, ссылается здѣсь на 2 гл. Дѣяній; но спрашивается, какія слова Дѣописателя разумѣетъ или на какія намекаетъ? Если во 2 главѣ Дѣяній ничего о гимнѣ не говорится, то слова Иринея мы должны будемъ признать простой фантазіей, высказанной въ пылу полемики съ еретиками. Изъ дальнѣйшаго будетъ видно, можно ли считать слова Иринея о гимнѣ фантазіей. Обстоятельство, что онъ говоритъ при этомъ и объ omnibus linguis, показываетъ, что уже и въ его время начали смотрѣть на глоссолалію, какъ на говореніе на иностранныхъ языкахъ,—можетъ-быть въ силу

---

[1]) Patr apost. op изд. Гарнака, Гебгардта и Цана, fasc. I, 2, стр. 149.
[2]) Посланіе къ Діогнету написано, вѣроятно, около 170—310 г. по Р. Х. Тамъ же, стр. 152.
[3]) V, 1 2, тамъ же, стр. 157.
[4]) Haer. V, 6, 1 (Минь, VII, стр. 1137).
[5]) Церков. II., V, 7.
[6]) Haeres. III, 17, 2 (Минь, VII, 929).

возникшихъ новыхъ потребностей времени. Однако, было бы дѣломъ праздным отыскивать въ словахъ Иринея намекъ на говореніе на неизвѣстныхъ и неизученныхъ языкахъ. Объ этомъ онъ, повидимому, не имѣлъ даже и представленія, которое принадлежитъ позднѣйшему времени. Если даже ученики и воспѣли гимнъ на иностранныхъ языкахъ, то эти языки были извѣстны и существовали въ дѣйствительности. Оригенъ (1 пол. III вѣка) выражается о глоссолаліи прямѣе, говоря, что она была говореніемъ именно на иностранныхъ языкахъ; но въ подробности о сущности глоссолаліи не входитъ, хотя и говоритъ о латинскомъ и греческомъ языкѣ [1]).

Второй моментъ въ объясненіи глоссолалическихъ явленій начинается съ того, что прежнее общее воззрѣніе на глоссолалію, какъ на говореніе на иностранныхъ языкахъ, смѣняется болѣе точнымъ опредѣленіемъ, на какихъ именно языкахъ говорили глоссолалисты. Такія опредѣленія сдѣланы были Кирилломъ Іерусалимскимъ (2 полов. IV вѣка), который полагалъ, что ап Петръ и Андрей говорили въ пятидесятницу или по-персидски или по-мидійски. Іоаннъ же и прочіе апостолы говорили на всѣхъ другихъ языкахъ, понятныхъ людямъ, собравшимся изъ всѣхъ народовъ [2]). Но подробнѣе всѣхъ другихъ толкователей опредѣляетъ языкоговореніе современникъ св. Кирилла Іерусалимскаго, Златоустъ. По его словамъ, крещающіеся тотчасъ получали Св. Духа и начинали говорить: одинъ по-персидски, другой—по-римски, третій—по-индійски, а иной и другимъ какимъ-нибудь языкомъ [3]). Въ другомъ мѣстѣ толкованія на посл. къ Кор. Златоустъ къ указаннымъ прежде языкамъ—персидскому, римскому, индійскому—прибавляетъ скиѳскій, ѳракійскій, мавританскій, египетскій и „десятки тысячъ“ другихъ языковъ [4]). Почти такое же количество иностранныхъ языковъ указываетъ и Ѳеодоритъ, будучи согласенъ съ Златоустомъ и другими отцами въ томъ, что проповѣдники евангелія говорили на иностранныхъ языкахъ [5])

Третій моментъ въ святоотеческомъ толкованіи глоссолаліи наступаетъ тогда, когда, желая, такъ-сказать, оправдать фактъ говоренія на иностранныхъ языкахъ въ пятидесятницу, проводятъ сравненіе между этимъ событіемъ и смѣшеніемъ языковъ во время столпотворенія вавилонскаго. Образцомъ этого толкованія могутъ служить слова Златоуста, Григорія Назіанзина (его современникъ), Августина и др. „Похвально“, говоритъ Григорій Назіанзинъ, „древнее раздѣленіе языковъ [6]). Нѣкогда безбожники и злые люди, говорившіе однимъ языкомъ, строили башню; на то же нѣкоторые изъ нихъ осмѣливаются и теперь. Ибо чрезъ смѣшеніе языковъ прекращено единомысліе, что и было причиною разрушенія зданія. Достохвально же нынѣшнее (въ пятидесятницу) чудотвореніе; ибо чрезъ одного Духа, излившагося на многихъ, они (люди) опять приводятся къ единомыслію“ [7]). По словамъ Августина, въ пятидесятницу каждый изъ апостоловъ говорилъ языками всѣхъ народовъ, указывая, такимъ образомъ, на единство вселенской Церкви, имѣющей распространиться среди всѣхъ народовъ и, такимъ образомъ, говорить на всѣхъ языкахъ [8]).

Сравненіе языкоговоренія въ пятидесятницу съ столпотвореніемъ вавилонскимъ, по всей справедливости, нельзя считать строго выдержаннымъ. Во время столпотворенія люди начали говорить на разныхъ языкахъ. Это служило признакомъ ихъ разномыслія. Естественно было бы ожидать, что въ пятидесятницу апостолы заговорятъ однимъ языкомъ. Между тѣмъ, согласно теоріи, они снова говорили и должны были говорить на разныхъ языкахъ.

---

[1]) Толк. на Исх. XIII, 2; De orat. II; толк. на посл. къ Рим. VII, 6.
[2]) Cramer, Cat., V, 272.
[3]) Migne, LXI, стр. 239; см. еще 296, 300 и проч.
[4]) Тамъ же, стр. 298 и слѣд.
[5]) Тамъ же, LXXXII, 338 и слѣд.
[6]) Въ русск. переводѣ (1844 г.) здѣсь поставлено „гласовъ“.
[7]) Слово 41 на пятидесятницу.
[8]) De civit. Dei, XVIII, 49.

Есть и еще одно замѣчательное обстоятельство, послужившее поводомъ къ рѣзкимъ нападкамъ на святоотеческую теорію со стороны позднѣйшихъ протестантскихъ экзегетовъ. Это крупное разнорѣчіе, допущенное церковными писателями. Одни считаютъ достовѣрнымъ, хотя и указываютъ на незнаніе дѣйствительныхъ фактовъ (Златоустъ), что ученики говорили на разныхъ языкахъ. Но Григорій Богословъ, хотя и выразилъ согласіе съ мнѣніемъ, что глоссолалія въ пятидесятницу была рѣчью на иностранныхъ языкахъ, однако нѣсколько колебался въ толкованіи относящагося сюда мѣста изъ Дѣян. 2, 6. „Здѣсь", говоритъ онъ, „остановись немного и подумай, какъ раздѣлить рѣчь. Чтеніе имѣетъ нѣкоторую двусмысленность, смотря по тому, гдѣ поставить знакъ препинанія. Всѣ ли на своихъ діалектахъ слышали, что, такъ-сказать, раздавался одинъ звукъ, а слышно было ихъ много, по причинѣ такого сотрясенія воздуха, когда были слышны звуки одного звука; или послѣ слова ἤκουον (слышали) нужно остановиться, а выраженіе: говорили своими языками (звуками) отнести къ дальнѣйшему, чтобы слова: говорили языками—относились къ собственнымъ языкамъ слушающихъ, что и означаетъ: говорили языками чужеземными. Я больше согласенъ съ послѣднимъ. Ибо въ первомъ случаѣ было бы больше чудо слышанія, чѣмъ говоренія, а во второмъ—говоренія" [1]). Слова. я предпочитаю послѣднее, показываютъ, что въ Церкви не существовало положительнаго, твердо установившагося толкованія даннаго мѣста и что самъ Григорій Богословъ не выдаетъ и не хочетъ выдавать своего толкованія за нѣчто непреложное и обязательное. Василій Селевкійскій (V вѣка) высказывалъ рѣшительное мнѣніе, что въ пятидесятницу было чудо слышанія, а не говоренія (Orat. XXXVII), а также отчасти Беда и нѣкоторые позднѣйшіе католическіе писатели [2]).

Четвертый моментъ святоотеческой теоріи глоссолаліи принадлежитъ собственно не святымъ отцамъ, а позднѣйшимъ западнымъ экзегетамъ и можетъ-быть причисленъ къ святоотеческой теоріи только потому, что начало его находится въ ней. Въ разсматриваемомъ случаѣ глоссолалія, какъ говореніе на иностранныхъ языкахъ, переносится изъ апостольскаго времени на послѣдующее и приписывается нѣкоторымъ католическимъ миссіонерамъ, которые, будто бы, не зная того или другого языка просвѣщаемыхъ народовъ, могли говорить на немъ свободно. Подобные случаи, хотя и были засвидѣтельствованы, весьма, однако, сомнительны. Даромъ говоренія на иностранныхъ языкахъ, безъ предварительнаго ихъ изученія, обладалъ, будто бы, между прочими и знаменитый католическій іезуитскій миссіонеръ Ксавье [3]).

Теорія Ляйтфута. Замѣчательную разновидность святоотеческой теоріи глоссолаліи представляетъ теорія Ляйтфута [4]), который считаетъ невѣроятнымъ, чтобы „церковнослужители" въ Коринѳѣ говорили на арабскомъ, египетскомъ, армянскомъ или какомъ-нибудь другомъ языкѣ; отъ такого говоренія не могло быть пользы ни имъ самимъ, ни Церкви. Потому что, говоритъ Ляйтфутъ, хотя эти церковнослужители и заблуждались, и притомъ не мало, однако мы не можемъ все-таки приписать имъ такой глупости, чтобы они безъ всякой надобности стали говорить на какомъ-нибудь неизвѣстномъ языкѣ. Нельзя предположить и того, чтобы они говорили такъ изъ пустого тщеславія. Языкъ, который они употребляли, или, лучше, которымъ злоупотребляли, былъ, по мнѣнію Ляйтфута, еврейскій, который давно вышелъ изъ употребленія, но по дару Св. Духа возвращенъ былъ служителямъ Церкви для ея блага.

---

[1]) Слово 41 на пятидесятницу.
[2]) Englman, ук. соч., стр. 302 и слѣд.
[3]) Тамъ же, стр. 354; ср. стр. 337.
[4]) Opera II, 917 и слѣд.

Наши русскіе православные богословы прежде держались святоотеческой теоріи вполнѣ и безъ всякихъ новѣйшихъ примѣсей. Такъ, митрополитъ моск. Филаретъ, прот. А. В. Горскій и другіе. Новѣйшіе русскіе экзегеты формально придерживаются той же теоріи, но на дѣлѣ ее вполнѣ отрицаютъ. Вмѣсто того, чтобы прямо утверждать, что глоссолалія была говореніемъ только на иностранныхъ языкахъ, они къ этой старой теоріи примѣшиваютъ новую, теорію экстаза, совершенно не соединимую съ первой. Отъ этого выходитъ изъ глоссолаліи какой-то конгломератъ, иногда весьма нелѣпый, при чемъ совершенно невозможно понять, въ чемъ же именно она заключалась. Рѣчь апостола Павла въ этихъ теоріяхъ иногда извращается до неузнаваемости. Разбирать ихъ, впрочемъ, не будемъ. Къ сказанному остается только прибавить, что лица, принимающія для объясненія глоссолаліи теорію иностранныхъ языковъ, однако ведутъ обыкновенно упорную борьбу противъ ихъ введенія въ богослуженіе. Богослуженіе римской церкви не можетъ совершаться ни на какомъ другомъ языкѣ, кромѣ латинскаго. У насъ—на славянскомъ, хотя его и мало понимаетъ простой народъ.

2.

Экстатическія теоріи.

Защитники этихъ теорій согласны въ одномъ, что всѣ такъ-называемые глоссолалисты впадали предъ языкоговореніемъ въ экстазъ. Но въ отвѣтахъ на вопросъ, каково было внѣшнее обнаруженіе, и именно въ рѣчи, этого экстатическаго состоянія, мы не встрѣтимъ, можетъ-быть, и двухъ сходныхъ мнѣній. Это обстоятельство и само по себѣ говоритъ не въ пользу экстатическихъ теорій.

Начало имъ положено въ древности. Отцомъ ихъ считается, или можетъ считаться, Тертулліанъ. Онъ говоритъ объ экстазѣ, какъ о безуміи [1]). Въ такое состояніе впадала, по словамъ его, одна сестра среди вѣрующихъ, имѣвшая даръ откровеній, который она обнаруживала по воскресеньямъ чрезъ экстазъ въ духѣ; она вступала тогда въ сношенія съ ангелами, иногда и съ Самимъ Господомъ, видѣла и слышала тайны, угадывала помышленія нѣкоторыхъ и врачевала нуждающихся. Чтеніе Писанія или пѣніе псалмовъ, рѣчи и прошенія—все это служило матеріаломъ для ея видѣній. „Намъ“, говоритъ Тертулліанъ, „случилось говорить что-то о душѣ, когда эта сестра была въ духѣ. По окончаніи священнодѣйствій и распущеніи народа она имѣла обыкновеніе возвѣщать намъ, что видѣла (ибо эти видѣнія тщательно припоминаются, чтобы ихъ можно было изслѣдовать). Она, между прочимъ, говорила: „мнѣ показалась душа тѣлесно и являлся духъ, но не пустой и не лишенный качества“ и проч. [2]). Въ этомъ показаніи Тертулліана нельзя, конечно, отличить лжи отъ истины, вымысла отъ дѣйствительности. Да и какое отношеніе имѣетъ его теорія къ глоссолаліи? Теорія, или, лучше, сообщеніе Тертулліана относительно глоссолаліи, на долгое время была позабыта и вновь воспроизведена только въ началѣ минувшаго столѣтія, но уже на научной почвѣ. Начало этому положилъ нѣмецкій ученый Блекъ, напечатавшій въ Studien u. Kritiken за 1829 г. весьма ученую статью о глоссолали, обратившую на себя всеобщее вниманіе и вызвавшую рядъ другихъ статей о томъ же предметѣ. Теорія Блека кратко изложена выше. Подъ вліяніемъ экстаза, глоссолалисты говорили необычныя, устарѣлыя, никому непонятныя фразы. Во 2-й главѣ и другихъ мѣстахъ Дѣяній нѣтъ ни малѣйшаго намека на то, чтобы глоссолалія была говореніемъ на иностранныхъ языкахъ. Въ Коринѳѣ всѣ говорили по-гречески. Вѣроятно, этотъ языкъ употреблялся и при богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ и іудеевъ.

---

[1]) Adv. Marc. V, 8.
[2]) De Anima, 9, Migne, lat. II, 658—660.

Въ апостольское время мы не находимъ ни малѣйшихъ слѣдовъ пользованія чуждыми языками ради благовѣстническихъ цѣлей. Когда апостоламъ нужно было объясняться на другихъ языкахъ, у нихъ были толкователи. У ап. Петра толкователемъ былъ Маркъ. Апостолъ Павелъ, утверждавшій, предъ коринѳянами, что онъ больше всѣхъ ихъ говорилъ языками (1 Кор. 14, 18), не понималъ, по крайней мѣрѣ, ликаонскаго языка (Дѣян. 14, 11—18). Такова теорія Блека. Слѣдовавшіе за нимъ писатели постарались ее опровергнуть. Мы изложимъ ихъ теоріи, насколько возможно, въ самомъ сжатомъ видѣ, за исключеніемъ теоріи д-ра Шульца, которая будетъ изложена подробнѣе.

Теорія Баура Можетъ-быть названа теоріей наслоеній, въ концѣ которыхъ получился миѳъ. Изложена въ статьѣ Баура, помѣщенной въ Studien und Kritiken за 1838 г. и отчасти въ книгѣ его „Apostel Paulus“, и ближе всего относится къ статьямъ Блека и Ольсгаузена,—изъ нихъ въ послѣдней доказывается, что глоссолалія была говореніемъ на иностранныхъ языкахъ; напечатана въ томъ же журналѣ за 1829 г. По мнѣнію Баура, истинное, соотвѣтствующее дѣйствительности, представленіе о глоссолаліи можно находить только въ посланіяхъ ап. Павла, появившихся ранѣе всѣхъ другихъ писаній Нов. З. Рѣчь въ Дѣян. есть естественное преувеличеніе и обобщеніе рѣчи въ посл. къ Коринѳ. Первоначально были только γλῶσσαι, служившія для обозначенія органовъ рѣчи (Zunge). Но глоссолалисты въ Коринѳѣ хотѣли быть преимущественно пневматиками и на свое безхитростное языкоговореніе могли смотрѣть, какъ на высшее, яснѣйшее обнаруженіе въ христіанахъ божественнаго Духа. На этомъ пути весьма легко могло возникнуть и другое представленіе: что въ пятидесятницу дѣятельность Св. Духа должна была обнаружиться совершеннѣйшимъ образомъ, слѣд. въ говореніи не просто языками, но истинными языками людей, или различныхъ народовъ, къ которому дѣйствительное языкоговореніе въ Коринѳѣ относилось, какъ слабое, выражающееся только въ отдѣльныхъ, фрагментарныхъ, звукахъ, эхо. Языки, на которыхъ говорили въ пятидесятницу, сдѣлались теперь не только αἱ γλῶσσαι (въ отличіе отъ простого γλῶσσαι), но и ἑτέραι или καιναί, т.-е. обладали новою силой, были такими, въ которыхъ Духъ Святый проявилъ Себя, какъ новый, высшій принципъ, обнаружился въ своей полной, чрезвычайной силѣ. Такимъ образомъ, въ традиціи можно усматривать постоянное стремленіе объективировать новые рефлексы,—а отсюда получилось и новое представленіе, что въ пятидесятницу Духъ Св. явился въ видѣ огненныхъ языковъ надъ головами учениковъ и почилъ на каждомъ изъ нихъ. На такихъ же основаніяхъ создались потомъ вымыслы и о „дыханіи бурномъ“ и о „землетрясеніи“. Такимъ образомъ, говоритъ Бауръ, на основаніи точнаго разсмотрѣнія отношенія, въ которомъ находилось коринѳское языкоговореніе къ разсказу Дѣяній, естественно объяснить переходъ отъ дѣйствительнаго говоренія, совершавшагося подъ вліяніемъ экстаза, къ идеальному или миѳическому.

Теорія Визелера. Въ своей статьѣ, напечатанной въ Studien und Kritiken за 1838 г., Визелеръ говоритъ, что подъ глоссолаліей слѣдуетъ разумѣть экстатическое, т.-е. вызываемое дѣятельностью Св. Духа, сильно отклоняющее индивидуальную духовную жизнь отъ ея обычнаго теченія и относительно страдательное духовное состояніе, которое, однако, не заключается въ прекращеніи всякой и всей самодѣятельности и самостоятельности индивидуума, хотя степень послѣдней и бываетъ очень различна и, по крайней мѣрѣ, судя по видимости, доводится почти до минимума. Такимъ образомъ, состояніе глоссолалиста отличается отъ состоянія пророка тѣмъ, что у перваго происходитъ сильное уменьшеніе само- и міро-сознанія. Глоссолалія не была совершенно неслышнымъ говореніемъ. Ошибочно думать, что она походила на неслышную рѣчь Анны [1]). Во время глоссолалической рѣчи слышались одни только звуки, а самаго содер-

[1]) 1 Царствъ, 1, 13 и слѣд.

жанія нельзя было разслышать. Но если глоссолалія была слышною рѣчью, то отчего же зависѣла ея непонятность? Отъ того, отвѣчаетъ Визелеръ, что глоссолалисты произносили слова невнятно и тихо. Они всѣми своими чувствами и мыслями погружались въ себя и въ созерцаніе Бога; по внѣшности они имѣли большое сходство съ молящимися. Если въ молитвахъ и благодареніяхъ пророка преобладала болѣе умственная дѣятельность (*νοῦς*), то, напротивъ, во время глоссолаліи получало преобладаніе *πνεῦμα*. Впрочемъ, состояніе глоссолалиста нельзя мыслить такъ, что во время дѣятельности его *πνεῦμα* въ немъ прекращаются всѣ человѣческія функціи и дѣятельность, и имъ вполнѣ овладѣваетъ божественный Духъ, пользуясь человѣческимъ духомъ подобно тому, какъ музыкантъ пользуется своимъ инструментомъ.

Теорія Гильгенфельда. Изложена въ особой книгѣ [1]), полной огромной эрудиціи. Глоссолаліей обозначается религіозное говореніе. Если бы она не имѣла особаго и именно религіознаго характера, то не заключала бы смысла, потому что всякій и безъ объясненій знаетъ, что говорить можно только языкомъ, и, слѣдовательно, прибавка къ *λαλεῖν* слова *γλώσσῃ* была бы, если бы въ этомъ не представлялось особенной надобности, излишней. Прибавка означаетъ особое говореніе, говореніе языкомъ, не находящееся въ связи съ мысленнымъ процессомъ. Такимъ образомъ, подъ *γλῶσσα* слѣдуетъ разумѣть особый, внезапно преподаваемый Богомъ, языкъ (Ис. 50, 4). А затѣмъ и самое содержаніе говоренія, самая боговдохновенная рѣчь начала называться также „глоссой“. Переходъ былъ тѣмъ естественнѣе, что обыкновенный языкъ, какъ органъ рѣчи, находясь подъ дѣйствіемъ Бога, долженъ мыслиться отличнымъ отъ тѣлеснаго, идеальнымъ. Далѣе, древніе не полагали различія между органомъ рѣчи, языкомъ, и самою рѣчью. Отсюда выраженія языкъ и Богомъ данный языкъ тожественны.

Теорія Эдвардса. Изложена въ его „Комментаріи на 1 Кор.“, нѣсколько разъ цитированномъ выше. Если бы у насъ былъ только разсказъ Дѣян. апостольск., то мы стали бы принимать даръ языковъ только за говореніе на чуждыхъ языкахъ, умѣнье говорить на которыхъ не было пріобрѣтено апостолами обыкновеннымъ путемъ [2]). Съ другой стороны, если бы у насъ были только посланія апостола Павла, то едва ли кто сталъ бы подозрѣвать, что даръ языковъ означаетъ именно говореніе на иностранныхъ языкахъ. Въ дарѣ языковъ, несомнѣнно, присутствуетъ элементъ экстаза. Во всѣхъ случаяхъ проявленія глоссолаліи, какъ древнихъ, такъ и новыхъ, мы наблюдаемъ, что духовная природа человѣка внезапно возбуждается, и въ немъ появляются напряженныя эмоціи, вслѣдствіе подавляющаго его ужаса или восхищенной радости. У насъ есть нѣсколько разрозненныхъ намековъ на природу манифестацій, въ которыхъ выражались эти экстатическія эмоціи. Были „разные языки“. Это выраженіе не можетъ означать разныхъ группъ языковъ. Но оно можетъ подразумѣвать способность говоренія на чуждыхъ языкахъ, какъ одинъ изъ видовъ языкоговоренія. На этомъ основаніи можно сдѣлать различіе между даромъ языковъ въ пятидесятницу и потомъ въ Коринѳѣ. Затѣмъ, намъ сообщается, что вдохновеніе выражалось въ молитвахъ къ Господу; онѣ бывали часто „воздыханіями неизреченными“, непонятными людямъ, но извѣстными Богу. Далѣе, языкоговореніе заключалось въ нечленораздѣльныхъ крикахъ. Наконецъ, разныя формы глоссолаліи стремились соединиться и даже сливались, такъ что въ Церкви возникали безпорядки, которые нельзя приписывать Богу, сообщившему этотъ даръ. Подъ глоссолаліей разумѣлось также и пѣніе безъ словъ, и впослѣдствіи она постепенно преобразовалась въ церковную музыку.

Теорія Шульца. Эту теорію, изложенную Шульцемъ въ особой книгѣ, появившейся въ 1836 году, излагаемъ не въ хронологическомъ порядкѣ ея

---

[1]) Die Glossalie in d. alten Kirche, Лейпцигъ, 1850 г.
[2]) См. стр. 319 и слѣд.

появленія и особенно подробно потому, что въ ней можно находить сводку всего, высказаннаго защитниками экстатической теоріи и раньше и послѣ Шульца. Теорія его такъ же, какъ и другія, ошибочна и подвергалась критикѣ. Однако, о Шульцѣ можно сказать, что онъ болѣе другихъ изслѣдователей, по крайней мѣрѣ, напалъ на вѣрный путь. Въ этой теоріи есть и крупное противорѣчіе. Въ своемъ переводѣ относящихся къ глоссолаліи мѣстъ Нов. Завѣта Шульцъ считаетъ ее исключительно „пѣснословіемъ“. Въ своей теоріи онъ считаетъ главнымъ признакомъ ея экстазъ. Мы можемъ утверждать, что теорія Шульца, въ своихъ главныхъ существенныхъ чертахъ, принимается нынѣ многими экзегетами, какъ тѣми, которые держатся исключительно теоріи экстаза, такъ и тѣми, которые стараются безплодно объединить святоотеческую теорію съ экстатической.

Въ своей книгѣ Шульцъ подвергаетъ рѣзкой и безпощадной критикѣ теорію, принимающую для объясненія глоссолаліи иностранные языки. Слѣдствіемъ работъ различныхъ ученыхъ, писавшихъ объ этомъ предметѣ въ первой половинѣ XIX вѣка, было то, что въ настоящее время ни одинъ безпристрастный или знакомый съ дѣломъ человѣкъ не можетъ говорить, будто даръ языковъ заключался въ говореніи на иностранныхъ языкахъ [1]). Этотъ выводъ предшествующей критики и предшествующихъ работъ Шульцъ стремится только подтвердить цѣлымъ рядомъ соображеній. Уже сама по себѣ догадка, будто первые христіане, вслѣдствіе непосредственнаго чуднаго воздѣйствія Божества и безъ всякой дѣятельности съ своей стороны, внезапно получали полное, „лексикально-грамматическое“ знаніе одного или нѣсколькихъ, или и всѣхъ, прежде имъ неизвѣстныхъ, языковъ, вмѣстѣ съ способностію говорить на нихъ, представляется чрезвычайно странною и неудобопріемлемою для всякаго мыслящаго человѣка. Стоитъ только вникнуть ближе въ такое чудовищное предположеніе, чтобы понять всю его безсмысленность и дикость. Достаточно изучить даже только и одинъ языкъ, не исключая родного, чтобы стать въ ряды образованныхъ людей. Самый вѣрный масштабъ для опредѣленія, насколько образованъ человѣкъ, заключается въ томъ, насколько онъ знакомъ съ языкомъ и владѣетъ имъ. Чѣмъ кто необразованнѣе или малоумнѣе, тѣмъ ограниченнѣе по качествамъ и его рѣчь. Но даже и самый образованный и умный никогда не овладѣваетъ языкомъ во всѣхъ отношеніяхъ. Что же, слѣдовательно, сказать о многихъ языкахъ? Чтобы овладѣть языкомъ, недостаточно ознакомиться съ словами и формами рѣчи: тутъ большее имѣетъ значеніе усвоеніе міровоззрѣнія и идей вмѣстѣ съ основами ихъ и связью. Отсюда — трудность, даже невозможность вполнѣ точно передать представленія одного языка на другой. Ни одинъ переводъ не бываетъ вполнѣ точнымъ воспроизведеніемъ подлинника. Кто приступаетъ къ изученію чуждаго языка, тотъ только постепенно освоивается съ его организаціей, только мало-по-малу начинаетъ вращаться въ сферѣ новой передачи мыслей. И если всякое постепенное изученіе новаго языка привноситъ съ собою и расширеніе всего умственнаго кругозора и преобразовываетъ человѣческій духъ, то, напротивъ, понятно, какую духовную смуту и запутанность произвело бы внезапное полученіе знаній многихъ языковъ. Тутъ произошло бы скорѣе помраченіе разума, чѣмъ просвѣщеніе и духовный подъемъ. Кто можетъ считать Премудраго Бога виновникомъ подобнаго нарушенія Имъ же установленныхъ законовъ? Кто станетъ гордиться тѣмъ, что онъ, получивъ такимъ необычайнымъ образомъ знаніе языковъ, сдѣлался автоматомъ и говорящею машиной посторонней силы? По своей природѣ, знаніе языковъ не заключаетъ, къ тому же, въ себѣ ничего религіознаго и потому не можетъ находиться среди даровъ, сообщаемыхъ Св. Духомъ. Это знаніе есть дѣло холоднаго разума и спокойнаго изученія, а не религіи.

---

[1]) Стр. 3.

Для религіозныхъ цѣлей, равно какъ и для взаимнаго пониманія вѣрующихъ достаточно было одного греческаго языка. Поэтому всѣ новозавѣтныя книги, безъ исключенія написаны на немъ. Для чего нужно было не-апостоламъ, которые никогда не покидали своей родины, знаніе чуждыхъ языковъ? Для чего оно нужно было домашнимъ сотника Корнилія въ Кесаріи (Дѣян. 10, 44 и слѣд.)? ученикамъ Іоанна въ Ефесѣ (Дѣян. 19, 6)? или даже коринѳскимъ христіанамъ? Какимъ образомъ самъ апостолъ (1 Кор. 14, 5) могъ высказывать странное желаніе, чтобы всѣ христіане говорили на чуждыхъ языкахъ? Кто могъ допустить такую глупость, чтобы думать, что онъ усвоилъ себѣ чуждые языки, когда онъ при этомъ зналъ, что его никто не понимаетъ, даже и на языкѣ, который былъ общеупотребителенъ? Чего-либо нужнаго для христіанскаго назиданія чуждые языки не могли дать. Напротивъ, „магическою силою“ говоренія на нихъ всякое благоговѣніе могло нарушаться. Для простой показности, въ качествѣ вызывающаго удивленіе фокуса, чудо не могло быть совершено. Точно такъ же представляется страннымъ и то, что христіане собирались къ богослуженію для говоренія на иностранныхъ языкахъ. Еще страннѣе, что въ это время должны были говорить по двое, по трое. Но если бы христіане и допустили сами что-нибудь подобное, могъ ли апостолъ относиться къ этому съ похвалой?

Въ исторіи апостоловъ и древнѣйшихъ христіанъ не встрѣчаемъ ни одного случая примѣненія приписываемаго имъ языкознанія. Ев. Лука говоритъ, что апостолъ Павелъ не понималъ ликаонскаго языка. Петръ имѣлъ толкователя. Далѣе, какимъ образомъ случилось, что ни въ одномъ мѣстѣ, гдѣ упоминается объ языкоговореніи, ни разу не обозначается, на *какомъ* именно языкѣ говорили глоссолалисты? Это тѣмъ страннѣе, что въ другихъ случаяхъ (Лук 23, 38; Дѣян. 21, 37. 40; 22, 2; 26, 14; Іоан. 19, 13. 17. 20; 20, 16), когда совершается переходъ къ говоренію на какомъ-либо иностранномъ языкѣ, это всегда точно обозначается, при чемъ вообще указывается переходъ отъ говоренія на греческомъ къ говоренію на еврейскомъ. Не менѣе странно и то, что ни въ одномъ изъ относящихся къ глоссолаліи мѣстъ не говорится *о томъ, что* именно говорилось на чуждыхъ языкахъ. Апостолъ обозначаетъ даже въ точности (1 Кор. 14, 6) то, чего не могло происходить при говореніи на иностранномъ языкѣ,—именно ученія, откровенія, пророчества и знанія. Но если отбросить все это, что же тогда останется для говоренія на иностранныхъ языкахъ? Даже и изъ 2 гл. Дѣяній, кромѣ совершенно общаго намека на „великія дѣла Божіи“ (ст. 11), почти ничего нельзя вывести, что говорили или сообщали *ἑτέραις γλώσσαις λαλοῦντες;* и столько же можно вывести и изъ рѣчи Петра, ст. 14, относительно предмета, которымъ были заняты говорившіе языками; упоминается только объ ихъ боговдохновенномъ состояніи. Если противъ этого возразятъ, что въ данномъ случаѣ не было связной рѣчи, а только воспроизведеніе нѣкоторыхъ словъ и реченій на чуждыхъ языкахъ, то на это можно отвѣтить, что при такомъ пониманіи дѣла спорный вопросъ уже оставляется и дѣло переносится на другую почву. Тутъ не будетъ уже рѣчи на чуждыхъ языкахъ, какъ обыкновенно утверждаютъ. Что языкоговореніе въ пятидесятницу было знаменіемъ предстоящей проповѣди всѣмъ народамъ,—эту мысль слѣдуетъ считать совершенно несостоятельной, потому что въ такомъ случаѣ апостолы на долгое время позабыли бы объ этомъ знаменіи и во всякомъ случаѣ не ясно его сознавали. Чрезъ нѣсколько времени послѣ пятидесятницы Петръ долженъ былъ оправдываться въ томъ, что входилъ въ домъ Корнилія—къ людямъ необрѣзаннымъ и ѣлъ съ ними. Подобные случаи бывали и въ другое время (Гал. 2, 11 и слѣд.).

Мыслимо ли, чтобы кто-нибудь, говоря на чуждомъ языкѣ, не могъ перевести самъ своей рѣчи на свой родной языкъ и для этого нуждался въ постороннемъ лицѣ—толкователѣ? Неужели онъ, говоря на чуждомъ языкѣ, тотчасъ же и забывалъ свой собственный языкъ? Далѣе, какимъ образомъ можно было

сравнивать языкоговореніе съ опьяненіемъ или бѣснованіемъ (Дѣян. 2, 13. 15; 1 Кор. 14, 23)? Что общаго имѣетъ говореніе на иностранномъ языкѣ съ этими явленіями? Можно было утверждать только совершенно обратное: если кто нибудь говоритъ на чуждомъ языкѣ, то онъ совсѣмъ не пьянъ и не бѣснуется. Почему ап. Петръ, опровергая такое объясненіе, не говоритъ прямо: вы видите и слышите, что они (ученики) говорятъ на иностранныхъ языкахъ и съ ними совершилось неслыханное чудо; какъ же возможно считать ихъ пьяными? Неужели пьяные могли бы дѣлать такъ? Вмѣсто этого, ап. Петръ ссылается на прор. Іоиля, у котораго нѣтъ никакой рѣчи объ иностранныхъ языкахъ, и сравниваетъ то, что совершилось съ учениками, съ состояніемъ, изображеннымъ у пророка.

Если мы спросимъ, сколько особенныхъ языковъ, и какіе именно, были въ употребленіи въ кругу христіанъ изъ іудеевъ и язычниковъ въ апостольское время, то должны будемъ отвѣтить, что всѣмъ знакомымъ и вообще достаточнымъ средствомъ общенія былъ тогда греческій языкъ въ своихъ различныхъ, свойственныхъ особеннымъ провинціямъ, нарѣчіяхъ. Рядомъ съ нимъ употреблялась, хотя и въ болѣе ограниченныхъ размѣрахъ, „восточная идіома“, также распадавшаяся на нѣсколько діалектовъ—книжный древне-еврейскій, арамейскій или сиро-халдейскій, галилейскій, арабскій и т. д. За границы этихъ областей языковѣдѣніе христіанъ апостольскаго времени, и даже самихъ апостоловъ, едва ли простиралось. Мы не можемъ даже сказать, извѣстенъ ли былъ имъ латинскій языкъ. Не-іудеи постоянно употребляли только греческій языкъ; христіане изъ іудеевъ, какъ и сами іудеи, особенно въ Палестинѣ въ общеніи съ своими соотечественниками, сиро-халдейскій. Но нельзя сомнѣваться, что и послѣдніе знали греческій языкъ.

Если, такимъ образомъ, глоссолалія не могла быть говореніемъ на иностранныхъ языкахъ, то что же такое она была по своей сущности? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Шульцъ говоритъ, что въ то время люди вообще находились подъ вліяніемъ представленій, свойственныхъ восточной древности, которое обнаруживалось на ихъ образѣ мыслей, жизни и поведеніи и особенно въ религіозныхъ отношеніяхъ, ученіи и культѣ. Въ зависимости отъ такихъ представленій въ большей или меньшей степени находились сужденія о силахъ человѣческаго духа. Когда допускалось, что человѣческій духъ возбуждается и движется божескою силою, то всякое религіозное знаніе, всякое познаніе Бога и божественнаго являлось непремѣнно вдохновеніемъ, откровеніемъ, божественнымъ ученіемъ; всякая религіозная дѣятельность, всѣ событія въ царствѣ Божіемъ и для него считались чудесами; всякія благочестивыя чувства, особенно тѣ, которыя переходили въ энтузіазмъ, могли разсматриваться, какъ непосредственный плодъ воздѣйствія на человѣка божественнаго Духа, какъ боговдохновенность. Наоборотъ, когда человѣкъ находился подъ вліяніемъ демоновъ, то и дѣйствія его представлялись дьявольскими. Сюда относились религіозныя заблужденія, совлеченіе въ безбожіе и проч. Находящагося подъ вліяніемъ божественнаго Духа представляли постоянно говорящимъ и дѣйствующимъ такъ, какъ-будто чрезъ него говорилъ и дѣйствовалъ Самъ Богъ. Вообще же всякое пониманіе религіозныхъ предметовъ въ древности, и особенно у восточныхъ, совершалось преимущественно при посредствѣ ч у в с т в а. Холодный разсудокъ отступалъ предъ энтузіазмомъ на задній планъ, или дѣйствовалъ отъ него въ отдаленіи и осторожно. Психологическая и физическая неопытность, незнакомство съ великими космическими отношеніями, имѣли своимъ послѣдствіемъ то, что многія поколѣнія, во время совершенія непонятныхъ явленій, относились къ нимъ съ удивленіемъ и страхомъ. При этомъ воображеніе играло большую роль и во многихъ случаяхъ, вмѣсто простого пониманія событій, придавало имъ преувеличенную окраску. Вообще, къ такого рода явленіямъ примѣнялся болѣе широкій масштабъ, чѣмъ у насъ.

Благочестіе и набожность, сердечныя молитвы были въ особенности та-

кимъ дѣломъ, что въ нихъ выражались въ наибольшей степени чувства и даже бурныя и пылкія благочестивыя чувствованія. Этимъ чувствованіямъ недоставало ясности и понятности, и въ этихъ случаяхъ они давали себя знать, какъ тихое желаніе, громкое воздыханіе, крикъ или радостныя восклицанія и ликованія. Когда же благочестивое чувство достигало самой вершины, и, по крайней мѣрѣ—такъ тогда думали, человѣческій духъ, находясь подъ вліяніемъ божественнаго, погружался въ самыя глубины вѣчно божественнаго, то тогда прекращалась въ человѣкѣ способность къ чувственному воспріятію и рефлексу самосознанія, равно какъ и къ разумной мысленной дѣятельности и свободному самоопредѣленію.

Таково состояніе восторга или восхищенности, высшей боговдохновенности или экстаза. Когда пришедшій въ состояніе экстаза человѣкъ, погруженный въ созерцаніе божественнаго, ничего не воспринималъ изъ окружающаго, то говорили, что такой человѣкъ выходилъ изъ себя, былъ внѣ тѣла. А противоположное состояніе обозначалось выраженіями: пришествіе въ себя, пребываніе въ тѣлѣ. Такое состояніе испытали апостолъ Петръ (Дѣян. 10, 10) и Павелъ (2 Кор. 12, 2 и слѣд.), также прор. Іезекіиль (1, 1). Во 2 Кор. 5, 13 апостолъ Павелъ противополагаетъ экстазъ состоянію разумности. Саулъ находился въ такомъ же состояніи (1 Цар. 10, 10; 19, 23. 24), и съ нимъ можно сравнить состояніе, изображенное Іереміей (29, 26). Нѣчто подобное заключается и въ предсказаніи Іоиля 2, 28 и слѣд., также Дан. 2, 1; Быт. 2, 4; 15, 12. Сами восторженные не могли передать точныхъ свѣдѣній о своемъ состояніи. Наблюденіе за ними могло совершаться только со стороны, было внѣшнимъ, и объ ихъ состояніи можно было судить только по признакамъ внутренняго возбужденія, по душевной бурѣ. Однимъ изъ такихъ признаковъ была, между прочимъ, хватающая за сердце, восхищенная, полная энтузіазма рѣчь; напр., вслѣдствіе проповѣди Петра въ домѣ Корнилія сотника (Дѣян. 10, 44; 11, 15) и Павла въ Ефесѣ (Дѣян. 19, 5. 6). Видъ и форма внѣшнихъ обнаруженій восторженности опредѣлялись свойствами чувства, которое охватывало человѣка. Въ однихъ жестахъ и звукахъ выражались веселье и радость, въ другихъ подавляющая скорбь и печаль. Въ з в у к а х ъ восторженное чувство могло выражаться чрезъ смѣхъ, восклицанія, ликованіе, пѣніе, также чрезъ простыя голосовыя модуляціи, напѣвы, свистъ, „музыкальные звуки посредствомъ голоса безъ словъ или текста“, а съ другой стороны—въ плачѣ, стенаніи, воздыханіи, рыданіи, вопляхъ, визгѣ, воѣ, крикѣ. О подобныхъ состояніяхъ можно находить много свидѣтельствъ въ самомъ Священномъ Писаніи.

Отсюда можно видѣть, къ какимъ источникамъ слѣдуетъ относить новозавѣтную глоссолалію, къ какого рода духовной дѣятельности она должна быть причислена. Для насъ не остается ничего больше, какъ только отнести ее къ области восторженности и считать ее дѣйствіемъ и слѣдствіемъ достигшаго до высокой степени энтузіазма христіанскаго чувства, которое выражалось преимущественно въ формѣ боговдохновенной набожности и экзальтированной хвалебной и благодарственной молитвы. Естественно, если такія состоянія восторженности, когда всю душу охватывала радость по поводу совершившихся фактовъ новозавѣтнаго откровенія, бывали тонами и жестами радости, также восклицаніями и хвалебнымъ пѣснопѣніемъ, состояли изъ криковъ: аллилуія и радости въ выраженіи и тѣлодвиженіяхъ. Такъ какъ это былъ новый видъ воодушевленія, котораго прежде никто не удостоивался и не чувствовалъ, и причина его заключалась въ усвоеніи новыхъ мессіанскихъ и другихъ воззрѣній, то было въ порядкѣ вещей, если такой родъ воодушевленія получилъ и новую форму обозначенія, другими словами, если новыя знаменія сдѣлались причиною появленія и новыхъ названій этой новой формы боговдохновенности. Поэтому можно думать, что восклицанія и запѣванія „новыхъ мудрецовъ“, или, если угодно, мелодіи, стремительные торжественные тоны, неудержимо изливавшіеся для прославленія Бога и Христа, были и названы новыми терминами—„говоренія на

языкѣ" и „на языкахъ". Такого рода радостная декламація могла сопровождаться и живой жестикуляцiей. Можно думать, что со всѣмъ этимъ соединялось иногда и раскрытіе головы или сбрасываніе верхнихъ одеждъ, что служило еще и знакомъ христіанской свободы, или же для того, чтобы дать волю чувствамъ. Такія явленія были нѣсколько сходны съ диѳирамбами у грековъ, художественными лирическими пѣснями въ честь Бахуса, переходившими легко въ разные непорядки во время вакханалій. У христіанъ могло случаться, что одинъ, пришедшій въ экстазъ, увлекалъ и другого къ воодушевленной хвалѣ, и, такимъ образомъ, крики дѣлались общими. Можетъ-быть, какъ и при диѳирамбахъ „въ строфахъ и антистрофахъ", было и что-нибудь въ родѣ смѣны различныхъ хоровъ, изъ коихъ каждый имѣлъ своего запѣвалу или канонарха (Vorbeter). Апостольское ἀνὰ μέρος 1 Кор. 14, 27 могло бы оправдывать такое воззрѣніе, особенно если обратить вниманіе на ст. 16, гдѣ упоминается о произнесеніи общиной слова: аминь, которое, какъ говоритъ апостолъ, не могло произноситься, если говореніе не было понятнымъ.

Что мы имѣемъ здѣсь дѣло просто съ богослуженіемъ и особенно съ хвалебными и благодарственными молитвами, хвалебными пѣснями и радостными восклицаніями, въ этомъ не останется никакого сомнѣнія, если обратить еще вниманіе на слѣдующее. О молитвѣ нигдѣ не упоминается въ главахъ о духовныхъ дарованіяхъ. Однако, въ Новомъ Завѣтѣ молитва и служеніе считаются дѣломъ Св. Духа, который приходитъ въ это время на помощь вѣрующимъ (ср. Рим. 8, 15. 26, 27; Гал. 4, 6; Іуд. 20; 1 Кор. 14, 14. 16 и проч.). Можно ли думать, чтобы въ разсматриваемомъ отдѣлѣ апостолъ не сказалъ бы о молитвѣ ни одного слова? При этомъ слѣдуетъ отмѣтить, какъ часто о такомъ хвалебномъ пѣніи, ликованіяхъ и игрѣ то подъ аккомпанементъ музыкальныхъ инструментовъ, то просто голосомъ (Zunge), во всѣхъ случахъ безъ приготовленія, упоминается въ Ветхомъ Завѣтѣ и всего чаще въ псалмахъ. Многія пѣснопѣнія такого рода, начинаясь и оканчиваясь аллилуіей, не содержатъ почти ничего, кромѣ повторяемыхъ въ различныхъ видахъ торжественныхъ восклицаній для прославленія Іеговы и для выраженія радости и благодарности за Его благодѣянія. Сопровождались ли такія восклицанія и пѣніе понятными словами и формулами, этотъ вопросъ можно было бы оставить нерѣшеннымъ, потому что онъ не имѣетъ существенной важности. Можно считать это вѣроятнымъ. Но подобныя торжественныя восклицанія, призыванія и формулы славословій постоянно, однако, имѣли видъ и значеніе междометій или салютацій, а не собственно рѣчи. Всякій народъ, какъ и всякое время отличаются свойственными имъ особенностями, какъ въ торжественныхъ звукахъ и мелодіяхъ, такъ и въ словахъ и формулахъ, составляемыхъ для этой цѣли, начиная отъ древнѣйшихъ аллилуія, осанна, ахъ, охъ, іо, іу, эва, эвоэ, эвге, аге (въ греческомъ и латинскомъ) до виватъ, ура, а также призываній Бога, Іисуса Христа и святыхъ—позднѣйшаго времени. Поэтому почти безразлично, были ли въ такихъ случаяхъ разные и какіе именно языки. Толпа, собравшаяся въ Іерусалимѣ въ пятидесятницу, предполагаетъ, что пѣснословившее во время одушевленія христіанское собраніе состояло ясно изъ галилеянъ, что эти необразованные галилеяне восхищены были до состоянія пророческаго энтузіазма (Дѣян. 4, 13), а затѣмъ — что они говорили на употребительномъ языкѣ, греческомъ, и на его различныхъ провинціальныхъ нарѣчіяхъ.

На основаніи всѣхъ этихъ и подобныхъ соображеній, Шульцъ въ концѣ-концовъ такъ формулируетъ свое мнѣніе. „Чрезвычайное духовное возбужденіе, которое иногда господствовало, а иногда и доходило до восторженности, у вѣрующихъ христіанъ древнѣйшаго времени при мысли о только-что появившемся среди нихъ спасеніи во Христѣ, о наступившемъ теперь блаженствѣ Его избранныхъ чадъ по исполненіи прежде данныхъ обѣтованій Божіихъ, было также и само по себѣ особеннымъ даромъ Божіемъ, и, когда не предлагалось при этомъ болѣе близкаго объясненія, считалось непосредственнымъ дѣйствіемъ Св. Духа.

Въ такую экзальтацію впадалъ всякій охотно, нисколько не стѣсняясь выражать своей душевной восторженности въ радостныхъ хвалебныхъ тонахъ и радостныхъ хвалебныхъ пѣснопѣніяхъ Богу, частію старыми и извѣстными, а частію вновь образовавшимися способами, не думая о томъ, что это могло доходить до большихъ излишествъ, неприличій и нарушеній порядка. Это возникавшее въ такомъ состояніи восторженности хвалебное пѣніе Богу, торжественное, громко выражавшееся радостное состояніе (но не самое состояніе восторженности) обозначается, по нашему мнѣнію, формулами *γλώσσῃ* и *γλώσσαις λαλεῖν*".

Мы можемъ сказать, что Шульцъ болѣе другихъ экзегетовъ приблизился къ правильному рѣшенію вопроса о глоссолаліи. Но это рѣшеніе все-таки нельзя считать вполнѣ правильнымъ. Указывая, что глоссолалія была пѣнословіемъ и переводя такъ вездѣ соотвѣтствующія глоссолалическія формулы, Шульцъ для чего-то примѣшиваетъ сюда совершенно не относящіяся къ дѣлу разсужденія объ экстазѣ Для Шульца, какъ рационалиста, конечно, не имѣло никакого значенія обстоятельство, что объясненіе глоссолаліи при помощи экстаза—совершенно не церковное. Но неужели ап. Павелъ въ 14 и другихъ главахъ посланія къ Кор. могъ имѣть въ виду именно нѣмецкія ухищренія относительно экстаза и разсуждать такъ, какъ разсуждаетъ Шульцъ и другіе экзегеты? Наконецъ, если глоссолалія дѣйствительно была произнесеніемъ извѣстныхъ отрывочныхъ звуковъ подъ вліяніемъ экстаза, то какъ согласить съ этимъ приглашенія апостола къ „истолкованію" языковъ? Что же именно истолкователи должны были истолковывать? Отвѣты Шульца на этотъ вопросъ неясны и неопредѣленны. Наконецъ, увлекаясь своимъ воззрѣніемъ, Шульцъ невѣрно переводитъ въ Дѣян. 2, 8 *διαλέκτῳ* словомъ Mundart (нарѣчіе), подставляя для объясненія тутъ же въ скобкахъ Ton-und Redeweise, т.-е. тональность и способъ выраженія Конечно, *διάλεκτος* можетъ быть равнозначительно нѣмецкому Mundart; но что оно можетъ означать и Ton-und Redeweise,— въ этомъ позволительно сомнѣваться. Такой переводъ послѣдующими нѣмецкими критиками справедливо не признается правильнымъ.

ГЛАВА IX.

Даръ языковъ и пророчество.

1 Кор. 14, 1—40.

Изложенныя теоріи глоссолалическихъ явленій, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя, мы попробуемъ приложить въ подробностяхъ къ объясненію 14 главы. Всю эту главу можно раздѣлить на семь частей. 1) ст. 1—6, гдѣ апостолъ, сравнивая даръ языковъ или глоссолалію съ пророчествомъ, показываетъ, что послѣднее имѣетъ преимущество предъ глоссолаліей вслѣдствіе своей назидательности и пользы для Церкви; 2) ст. 7—12, гдѣ апостолъ показываетъ безполезность глоссолаліи безъ толкованія чрезъ сравненіе ея съ музыкальными инструментами; 3) ст. 13—19, гдѣ онъ говоритъ объ отношеніи глоссолаліи къ умственной дѣятельности; 4) 20—25, гдѣ разсуждаетъ о глоссолаліи въ общественныхъ собраніяхъ; 5) 26—33—о порядкѣ говоренія глоссолалистовъ и пророковъ; 6) 34—36—о говореніи женщинъ въ собраніяхъ; 7) 37—40—даетъ общія заключенія

1.

Преимущества пророчества предъ глоссолаліей (1 – 6).

14. 1. *Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε.* 2. *ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια* 3. *ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.* 4. *ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.* 5. *θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ.* 6. *νῦν δέ ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω, ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ;*

Стремитесь къ любви; ревнуйте же о духовномъ, особенно же о томъ, чтобы пророчествовать. Ибо говорящій языкомъ не людямъ говоритъ, но Богу,— потому что никто его не понимаетъ, духомъ же онъ говоритъ тайны; а кто пророчествуетъ, людямъ говоритъ назиданіе, увѣщаніе и утѣшеніе. Говорящій языкомъ себя назидаетъ; а кто пророчествуетъ, назидаетъ Церковь. Желаю же, чтобы всѣ вы говорили языками, а болѣе, чтобы вы пророчествовали. Больше же пророчествующій, чѣмъ говорящій языками, исключая того, если онъ будетъ и изъяснять, чтобы Церковь получила назиданіе. Нынѣ же, братія, если приду къ вамъ, говоря языками, чѣмъ буду вамъ полезенъ, если не буду вамъ говорить или въ откровеніи, или въ знаніи, или въ пророчествѣ, или въ ученіи?

Разночтенія незначительны.

Рѣчь въ 1 стихѣ, очевидно, образная; образы заимствованы, можетъ-быть, отъ греческихъ ристалищъ, какъ въ 1 Кор. 9, 24—27. Словами „достигайте“ и „ревнуйте“ апостолъ, повидимому, не хочетъ сказать, что коринѳяне должны были стремиться къ любви больше, чѣмъ къ духовнымъ дарованіямъ. Такъ-сказать, количество смысла, заключающагося въ обоихъ выраженіяхъ, одинаково. Но можно думать, что способы достиженія любви и духовныхъ дарованій нѣсколько различны и слегка оттѣнены апостоломъ. Они обозначаются двумя различными глаголами: „достигать“ и „ревновать“. Первый означаетъ собственно преслѣдовать, гнаться по пятамъ за кѣмъ- или за чѣмъ-либо, догонять, добиваться, искать чего-либо, стремиться, при чемъ подразумѣвается упорство, постоянство, продолжительность; второй—быструю стремительность, энергію и серьезность, съ которыми стараются достигнуть цѣли [1]). Первый глаголъ означаетъ преслѣдованіе кого-либо или чего либо самостоятельное, единоличное. Апостолъ, далѣе, хочетъ показать, что и по достиженіи нами любви „мы должны и еще бѣжать. Большой предъ нами путь, мы не должны медлить“ [2]). „Ревнуйте“ означаетъ стремленіе къ цѣли вмѣстѣ съ другими, при чемъ подразумѣвается стараніе опередить ихъ, превзойти, другими словами достигнуть извѣстной цѣли при помощи соревнованія и даже борьбы. Любовь можетъ-быть цѣлью сама по себѣ; къ „духовному“ стремятся потому, что видятъ проявленіе его въ другихъ.

Относительно смысла слова „духовное“ между экзегетами существуетъ разногласіе. Визелеръ полагаетъ, что это слово нужно относить только къ глоссолаліи [3]), потому что если бы въ этомъ словѣ подразумѣвалось бы и пророчество, то смыслъ получился бы противорѣчивый: больше, чѣмъ къ пророчеству, стремитесь къ тому, чтобы пророчествовать. Другіе думаютъ иначе.

---

[1]) Элликонтъ.
[2]) Златоустъ.
[3]) Stud. und. Kritik. 1838, стр. 711, прим.

Ольсгаузенъ и Стэнли разумѣютъ подъ „духовнымъ“ вообще дары Св. Духа, хотя слово это имѣетъ спеціальное отношеніе и къ дару языковъ. Годэ — духовные дары вообще. Такія мнѣнія можно считать правильными только отчасти. Выше было сказано, что широкимъ опытомъ другихъ церквей апостолъ освѣщаетъ болѣе узкій и ограниченный опытъ коринѳянъ. Въ словѣ „духовное“ 14, 1 можно замѣчать ссылку и на этотъ общецерковный опытъ, напоминаніе о томъ, о чемъ было говорено апостоломъ раньше. Но вмѣстѣ съ тѣмъ можно думать, что рѣчь апостола съ 14 главы дѣлается нѣсколько спеціальнѣе, только отражая то, о чемъ говорилось раньше, но ближе и собственно относясь къ внутренней жизни коринѳянъ. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что рѣчь эта и нѣсколько двусмысленна. Апостолъ говоритъ какъ бы такъ: вы думали раньше, что подъ духовнымъ слѣдуетъ разумѣть только пророчество и глоссолалію. Я вамъ разъяснилъ, что такое въ дѣйствительности „духовное“, какой обширный смыслъ имѣетъ это слово. Стремитесь къ этому „духовному“, ревнуйте о немъ. Теперь возвращаюсь къ рѣчи о томъ, что имѣется не въ другихъ церквахъ, а только у васъ. У васъ есть глоссолалія и пророчество. Ревнуйте и объ этомъ „духовномъ“, поддерживайте его и въ томъ видѣ, въ какомъ оно имѣется у васъ, но преимущественно ревнуйте о томъ, чтобы пророчествовать. Ясно, что апостолъ не подразумѣваетъ здѣсь только глоссолаліи, потому что если бы разумѣлъ только ее, то назвалъ бы ее собственнымъ ея именемъ. Подъ „духовнымъ“ въ спеціальномъ и узкомъ смыслѣ онъ разумѣетъ теперь и глоссолалію и пророчество и послѣднее выдѣляетъ изъ „духовнаго“. Вообще же онъ говоритъ теперь о томъ, что бываетъ слѣдствіемъ дыханія или движенія воздуха,— и въ этомъ спеціальный (въ отличіе отъ общаго или отраженнаго) смыслъ его рѣчи. Говореніе на иностранныхъ языкахъ подозрѣвать здѣсь трудно. Гораздо вѣроятнѣе, что апостолъ опять говоритъ здѣсь въ спеціальномъ смыслѣ о двухъ сторонахъ общественнаго богослуженія коринѳянъ, изъ коихъ одна состояла изъ пѣснословій, а другая—изъ ученія. Это подтвердится ниже болѣе подробнымъ разборомъ значенія слова *πνεῦμα*. Апостолъ могъ, конечно, говорить: ревнуйте о духовномъ вообще, о дарахъ духовныхъ, о которыхъ я говорилъ вамъ раньше, и преимущественно о пророчествѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ и одновременно могъ говорить: ревнуйте о спеціально духовномъ, у васъ имѣющемся, и преимущественно о пророчествѣ. Но если бы онъ сказалъ: ревнуйте о томъ, чтобы говорить на иностранныхъ языкахъ и преимущественно о пророчествѣ, то рѣчь его, не только для насъ, но и для самихъ коринѳянъ, показалась бы, вѣроятно, странною.

Послѣ „болѣе же“ 1-го стиха Эдвардсъ подразумѣваетъ опять „ревнуйте“: „болѣе же ревнуйте о томъ, чтобы пророчествовать“. Такое предположеніе возможно. Но едва ли, какъ думаютъ нѣкоторые, *μᾶλλον* здѣсь имѣетъ значеніе превосходной степени. Такъ, по крайней мѣрѣ, Энгльманъ вмѣстѣ съ Винеромъ; въ доказательство Энгльманъ указываетъ на *μείζων* въ 1 Кор. 13, 13; также Лук. 22, 26; Матѳ. 18, 1; 11, 1 [1]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ сравнит. *μείζων* употребляется въ значеніи превосходной степени. Но придавать здѣсь *μᾶλλον* значеніе превосходной степени нѣтъ, повидимому, никакой надобности.

При толкованіи 2-го стиха мы должны опять поставить вопросъ: кого именно апостолъ разумѣетъ подъ „говорящимъ языкомъ“? Отвѣтъ на это дается сообразно съ тѣмъ, какая глоссолалическая теорія принимается. Если святоотеческая, то смыслъ стиха таковъ: говорящій на незнакомомъ языкѣ не людямъ говоритъ, но Богу [2]). Но можно спросить: почему же именно такъ? Это еще понятно, почему глоссолалистъ говоритъ не людямъ: онъ говоритъ на непонятномъ, незнакомомъ имъ языкѣ (неизвѣстно—для чего), они его не по-

[1]) Указ. соч., стр. 67

[2]) См. русск. Синод. переводъ.

нимаютъ, слѣдовательно онъ не имъ и говоритъ. Но почему для бесѣды съ Богомъ требуется именно иностранный языкъ, этого теорія объяснить не можетъ. Экстатическая теорія въ приложеніи ко 2-му стиху вѣроятнѣе; но и она, однако, оставляетъ многое непонятнымъ. Впавшій въ экстазъ и произносящій непонятные звуки обращается съ рѣчью не къ людямъ, а къ Богу. Опять можно спросить: почему именно въ обращеніи къ Богу необходима рѣчь, непонятная никому изъ людей? Почему въ обращеніи къ Богу необходимъ экстазъ, который, во всякомъ случаѣ, не свидѣтельствуетъ о нормальномъ духовномъ состояніи человѣка?

Если же рѣчь глоссолалиста непонятна людямъ только отчасти, то трудно объяснить, почему апостолъ употребилъ слово „никто“. По мнѣнію Эдвардса, „никто не понимаетъ“ означаетъ: никто не понимаетъ, т.-е. словъ говорящаго, за исключеніемъ только тѣхъ случаевъ, когда въ церкви присутствуютъ толкователи, которые въ состояніи перевести на обычный языкъ рѣчи глоссолалиста. Но такое толкованіе, повидимому, произвольно. Самъ апостолъ пока ничего не говоритъ о толкователяхъ. Онъ пока не дѣлаетъ и никакихъ предписаній относительно говоренія, но просто констатируетъ только факты, конечно хорошо извѣстные коринѳянамъ. „Никто не понимаетъ“ — выраженіе энергическое, повидимому не допускающее исключеній. Оно означаетъ, что хотя звуки и бываютъ слышны всѣмъ, однако никто ихъ не понимаетъ изъ присутствующихъ въ собраніи вслѣдствіе ихъ недостаточной отчетливости, раздѣльности.

Если мы будемъ имѣть въ виду только фактическую сторону дѣла, то и дальнѣйшее выраженіе: „духомъ говоритъ тайны“ можетъ представиться намъ въ нѣсколько иномъ смыслѣ сравнительно съ обычными толкованіями. Если допустить, что здѣсь разумѣются „иностранные языки“, или, съ другой стороны, что человѣкъ, впавшій въ экстазъ, выкрикиваетъ что-то непонятное для другихъ, то какой смыслъ нужно будетъ соединить съ выраженіемъ „духомъ говоритъ тайны“? Почему для того, чтобы „говорить тайны“ нужно непремѣнно говорить на иностранныхъ языкахъ или впадать въ экстазъ? Что будетъ означать тогда выраженіе „духомъ говоритъ“?

Объясненіе, что въ ст. 3 поставлено „пророчествующій“, а не „пророкъ“ въ соотвѣтствіи съ выраженіемъ „говорящій“ языкомъ ст. 2, можетъ-быть принято. Но можно, однако, думать, что, поставляя причастіе вмѣсто существительнаго „пророкъ“, апостолъ хотѣлъ обозначать не собственно „пророка“ съ его дѣятельностію, а такое лицо, которому вообще свойственны пророческія функціи. „Говоритъ назиданіе“, назидательно говоритъ. Ляйтфутъ утверждаетъ, что даже въ словѣ „пророчествующій“ можно подразумѣвать троякое значеніе: поющій псалмы, преподающій ученіе, сообщающій откровеніе. Такъ было у древнихъ пророковъ.

Ст. 4 довольно удовлетворительно объясняется съ точки зрѣнія святоотеческой теоріи глоссолаліи, если предположить, что единственное „языкомъ“ поставлено въ соотвѣтствіе съ единственнымъ же „говорящій“ и что глоссолалистъ говоритъ на о д н о м ъ какомъ-нибудь иностранномъ языкѣ, непонятномъ другимъ, но понятномъ самому говорящему. Смыслъ: говорящій на незнакомомъ (другимъ, постороннимъ) языкѣ, который, однако, понятенъ ему самому, назидаетъ самъ себя; пророкъ же, какъ говорящій то, что всѣмъ слышно и понятно, назидаетъ всѣхъ собравшихся, или церковь. Здѣсь, слѣдовательно, апостолъ говоритъ о назидательности для человѣка его собственной рѣчи, что, конечно, бываетъ. Но экстатическая теорія къ объясненію 4 стиха, по нашему мнѣнію, совершенно неприложима. Во-первыхъ, несмотря на всѣ старанія, она, собственно, совсѣмъ оставляетъ безъ объясненія, почему именно употреблено не „языки“, а „языкъ“. Далѣе, она не можетъ объяснить, какимъ образомъ произносящій, въ припадкѣ воодушевленія, невнятные, нечленораздѣльные, экстатическіе звуки, если бы даже послѣдніе были „языкомъ чувства и сердца“, или даже „поэзіей безъ словъ“, можетъ назидать самъ себя? Если это—без-

смысленные, нечленораздѣльные звуки, то они такъ же мало назидательны для самого говорящаго, какъ и для церкви. Если звуки имѣютъ смыслъ, то почему же они не слышны и не могутъ быть назидательны для церкви? Эдвардсъ такъ объясняетъ дѣло: „говорящій языками назидаетъ свой духовный характеръ чрезъ употребленіе дара языковъ, хотя и не можетъ самъ понимать, что пзрекаетъ. Онъ назидаетъ себя экстатически, но не возбуждаетъ и не ободряетъ ни своего собственнаго ума, ни ума своихъ слушателей. Пророкъ же назидаетъ церковь рѣчами, обращенными къ разуму его слушателей“. Весьма странно, что такой высоко-ученый человѣкъ, какъ Эдвардсъ, обладающій отличнымъ филологическимъ знаніемъ, рѣшился высказать такое въ сущности ничего не объясняющее мнѣніе. Въ самомъ дѣлѣ, что значитъ назидать себя экстатически? Какимъ образомъ можно назидать самого себя, ничего не понимая изъ того, что служитъ предметомъ назиданія? Самъ апостолъ, произнося разсматриваемое изреченіе, могъ ли думать объ экстазѣ? Не есть ли этотъ пресловутый экстазъ только плодъ досужаго воображенія комментаторовъ, не имѣющій ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности, равно какъ и практическаго нравственнаго значенія? Слово „экстазъ“ ни разу не употреблено апостоломъ Павломъ въ его посланіяхъ. Глаголъ ἐξίστημι онъ употребляетъ только одинъ разъ: 2 Кор. 5, 13. Если бы онъ вмѣстѣ съ новѣйшими толкователями разумѣлъ именно экстазъ, то почему не обозначилъ этого точно?

Слово „церковь“ въ 4 ст. употреблено безъ члена, и потому его можно не принимать въ частномъ значеніи—въ смыслѣ опредѣленной церкви, а вообще всякой церкви или какой бы то ни было.

Стихъ 5 трудно объяснить съ точки зрѣнія обѣихъ теорій, и святоотеческой и экстатической. Церковные писатели, принимающіе, что глоссолалія была говореніемъ на иностранныхъ языкахъ, утверждаютъ: апостолъ опредѣленно показалъ, почему онъ употребилъ слово „болѣе“ (ст. 5). „Я,—говоритъ апостолъ,—не умаляю харисмы (языкоговоренія), но ищу того, чтобы она приносила пользу. Когда нѣтъ толкователя, тогда лучше всего пророчествовать; ибо отъ пророчества бываетъ большая польза“ (Θеодоритъ). По объясненію Θеофилакта, „пророчествующій больше говорящаго (иностранными) языками, но только тогда, когда нѣтъ толкователя. Когда же говорящій (иностранными) языками можетъ и объяснять, то онъ равенъ пророку. Ибо назидаетъ церковь, объясняя то, что произноситъ неясно во время языкоговоренія. Толкованіе же было харисмой, которая однимъ изъ говорящихъ давалась, другимъ—нѣтъ“. Какъ бы ни казались хороши подобныя толкованія, они затрогиваютъ только одну сторону дѣла и не могутъ объяснить практическаго значенія „желаю, чтобы всѣ вы говорили языками“, особенно если принять, что въ частномъ наставленіи, адресованномъ прежде всего коринѳской общинѣ, апостолъ даетъ также наставленія и всѣмъ христіанскимъ церквамъ. Въ послѣднемъ случаѣ необходимо допустить, что „желаю“ апостола никогда не получало практическаго осуществленія, было только (что весьма невѣроятно) однимъ пустымъ звукомъ, говореніемъ на вѣтеръ, вырвавшимся какъ бы нечаянно изъ его устъ, потому что въ христіанской Церкви никогда послѣ не было случаевъ, чтобы всѣ вѣрующіе, собиравшіеся въ томъ или другомъ мѣстѣ, дѣйствительно говорили на разныхъ иностранныхъ языкахъ. Нужно обратить вниманіе и еще на нѣкоторыя обстоятельства. „Желаю“ апостола имѣло ближайшее отношеніе къ коринѳянамъ. Предположимъ, что они послушались бы апостола и поспѣшили осуществить слова его въ своей церковной жизни. Какъ они могли это сдѣлать? Должны ли были они предварительно заняться совершенно безцѣльнымъ изученіемъ языковъ и потомъ говорить на нихъ въ церкви? Или имъ слѣдовало только во время своихъ собраній ожидать, не будетъ ли имъ ниспосланъ даръ языкоговоренія? Эти вопросы о практической сторонѣ дѣла имѣютъ въ настоящемъ случаѣ большую важность и, думается, не соотвѣтствуютъ святоотеческой теоріи. Апостолъ не говоритъ: желаю, чтобы вы въ своихъ собраніяхъ постоянно ожидали ниспосланія вамъ

дара говоренія на иностранныхъ языкахъ; и затѣмъ, когда его получите, говорите на этихъ языкахъ. А если бы смыслъ его словъ заключался именно въ этомъ, то рѣчь его представлялась бы чрезвычайно странною, скажемъ больше— казалась бы какимъ то фарсомъ, недостойнымъ апостола. Очевидно, что апостолъ могъ говорить здѣсь о чемъ угодно, но только не объ иностранныхъ языкахъ.

Встрѣчаются и другія затрудненія при объясненіи 5 стиха въ связи съ 4 съ точки зрѣнія общепринятыхъ теорій. Ляйтфутъ, принимающій глоссолалію за говореніе на одномъ еврейскомъ языкѣ, объясняетъ единств. „языкомъ“ (4 ст.) и множ. „языками“ (5 ст.) въ томъ смыслѣ, что когда рѣчь объ одномъ говорящемъ, то употребляется единственное „языкомъ“, а когда о многихъ, то множ Но ст. 5 не соотвѣтствуетъ и теоріи Ляйтфута, потому что здѣсь видимъ сочетаніе единств. со множ : „говорящій языками“. Принимающіе экстатическую теорію также не свободны отъ затрудненій. Эдвардсъ ограничивается при объясненіи 5 стиха только краткими замѣчаніями, какъ будто не подлежитъ никакому сомнѣнію, что принятая имъ и другими теорія вполнѣ достаточна для объясненія этого стиха. Однако, дѣло не представляется настолько простымъ. Перифразъ 5 стиха, который мы должны сдѣлать, если будемъ примѣнять экстатическую теорію, таковъ: „желаю, чтобы всѣ вы впадали въ экстазъ и произносили непонятныя слова“. Но такую рѣчь едва ли можно было бы оправдать съ точки зрѣнія здраваго смысла и потому ея никоимъ образомъ нельзя приписать апостолу. Ни одинъ, сколько-нибудь знакомый съ содержаніемъ его посланій, не сталъ бы утверждать, чтобы онъ могъ такъ говорить. Самое большее, что онъ могъ бы сказать (въ соотвѣтствіи съ экстатической теоріей) заключалось бы въ слѣдующемъ: „желаю, чтобы всѣ вы впадали въ экстазъ и говорили языками; но при этомъ, для назиданія другихъ, необходимо толковать то, что произносится во время экстаза“. Но и такое допущеніе было бы, впрочемъ, только уступкой въ пользу экстатической теоріи, потому что въ дѣйствительности и такъ апостолъ никогда не могъ говорить.

„Болѣе же, чтобы вы пророчествовали“ есть буквальное повтореніе выраженія 1-го стиха. Далѣе, „больше же“ (*μείζων*) сравнительная степень; въ словахъ апостола указывается преимущество пророчества предъ глоссолаліей, если содержаніе послѣдней не объясняется. Если же объясняется, то глоссолалиста можно считать равнымъ пророку. Но ни откуда не видно, чтобы первый становился когда-нибудь выше послѣдняго въ смыслѣ полезности для Церкви.—„Если не будетъ объяснять“ — разумѣется самъ говорящій языками. Въ русскомъ Син. точно выражены мысли подлинника. *Διερμηνεύειν* не всегда непремѣнно означаетъ: переводить съ иностраннаго языка на отечественный, какъ иногда думаютъ толкователи.

Въ русскомъ Син. переводѣ ст. 6-го (какъ во 2 и 4) „говоря языками“ передано: стану говорить на незнакомыхъ языкахъ; а выраженіе: „если не буду вамъ говорить“—когда не изъяснюсь вамъ. Такой переводъ, какъ въ настоящемъ, такъ и въ другихъ случаяхъ, не можетъ считаться вѣрнымъ по слѣдующимъ причинамъ. Какую бы глоссолалическую теорію мы ни приняли, переводить *γλώσσαις λαλεῖν* — говорить на незнакомыхъ языкахъ неправильно потому, что въ подлинникѣ ничего объ этихъ незнакомыхъ языкахъ не говорится. Переводъ, повторяемъ, долженъ быть только переводомъ, а не толкованіемъ. Мы должны были бы поэтому воздержаться отъ вставки слова незнакомый даже и тогда, когда вполнѣ соглашались бы съ святоотеческой теоріей. Но кромѣ того, и самое слово „незнакомый“ въ настоящемъ случаѣ, повидимому, не отличается полною точностью. Языкъ можетъ-быть иностраннымъ или чужестраннымъ; но почему же онъ долженъ быть непремѣнно незнакомымъ? Почему слову незнакомый отдается предпочтеніе предъ словами непонятный или неизвѣстный? Во всѣхъ случаяхъ переводъ былъ бы, конечно, одинаково не точенъ, и нашъ славянскій текстъ правильно опускаетъ вставлен-

ное въ русскомъ слово.—Далѣе, русскій Синод. текстъ въ одномъ случаѣ переводитъ *λαλέω* словомъ говорю, а въ другомъ—изъясню́сь, и притомъ, повидимому, съ неправильнымъ сочетаніемъ: изъясню́сь вамъ, вм. предъ вами.

Νῦν δέ (text. rec. *νυνὶ δέ*) употреблено не для обозначенія времени, но имѣетъ логическое значеніе; за нимъ слѣдуетъ примѣръ, при помощи котораго выясняется общая истина предыдущаго стиха.

Къ объясненію 6 стиха могутъ быть примѣнены разныя глоссолалистическія теоріи (за исключеніемъ только, повидимому, теоріи Ляйтфута, принятію которой опять мѣшаетъ „говорящій языками"). Но при этомъ все-таки нужно замѣтить, что теоріи объясняютъ дѣло не вполнѣ достаточно. По смыслу святоотеческой теоріи слѣдовало бы ожидать нѣсколько иной рѣчи отъ апостола: „если я приду къ вамъ и буду говорить на иностранныхъ языкахъ, то какую принесу вамъ пользу, если то, что я буду говорить, не будетъ переведено или истолковано"? Въ послѣднемъ случаѣ апостолъ опять употребилъ бы *διερμηνεύειν*. Такъ, дѣйствительно, и измѣняетъ текстъ Златоустъ въ своемъ толкованіи разсматриваемаго мѣста: „если не скажу чего-либо понятнаго для васъ и яснаго (вмѣсто „въ откровеніи", „въ знаніи" и проч.), то вы увидите, что я имѣю даръ (иностранныхъ) языковъ и, не получивъ отъ меня никакой пользы... уйдете". Θеофилактъ: „хотите ли знать безполезность необъясненныхъ языковъ? Пусть будетъ такъ, что я, Павелъ, учитель вашъ, говорю (иностранными) языками. Слушающіе не получатъ никакой пользы, если я не скажу имъ чего-либо въ откровеніи, т.-е. не скажу того, что говорятъ обыкновенно люди, получившіе отъ Бога откровеніе, которое принимаетъ видъ пророчества, когда въ средѣ многихъ предстоящихъ открываются помышленія каждаго; далѣе, въ „познаніи", т.-е. въ томъ, что могутъ говорить обладающіе знаніемъ и открывающіе тайны Божіи слушающимъ. „Въ пророчествѣ", когда кто-нибудь говоритъ о настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ. Ибо пророчество болѣе всеобще, чѣмъ откровеніе" (in loc.).

Принимающіе экстатическую теорію считаютъ еще болѣе необходимымъ вставить въ свои перифразы разсматриваемаго мѣста это, совершенно необходимое, слово *διερμηνεύειν*, и только уже потомъ соединяютъ его съ послѣдующими „въ откровеніи", „знаніи" и т. д. Эдвардсъ: апостолъ предполагаетъ, что онъ самъ говоритъ въ Коринѳѣ языками; этимъ даромъ онъ обладалъ больше, чѣмъ другіе люди. Затѣмъ онъ показываетъ, какъ было бы безполезно для Церкви, если бы въ ней не было толкователя его собственныхъ реченій, который могъ бы преобразовывать ихъ въ откровеніе или знаніе. Но какимъ образомъ можно преобразовывать глоссолалическую рѣчь въ откровеніе или знаніе и проч., Эдвардсъ ближе не объясняетъ. По нашему мнѣнію, для выраженій Эдвардса недостаетъ реальной подкладки, и, становясь на эту точку зрѣнія, съ нимъ можно не соглашаться. Странно, что самъ апостолъ ни одного намека не дѣлаетъ въ 6 ст. на „толкованіе", а выражается просто „буду говорить". „Говорящій языками" — если не навязывать апостолу того, чего онъ не говоритъ самъ, и о чемъ, можетъ-быть, и не думаетъ—прямо, безъ всякаго посредства „толкованія", можетъ выражаться „въ откровеніи", „въ знаніи", „въ пророчествѣ" и „въ ученіи"! Прозаическая сторона перевода съ иностраннаго или экстатическаго языка въ рѣчи апостола совершенно отсутствуетъ, по крайней мѣрѣ въ разсматриваемомъ случаѣ.

На основаніи сказаннаго приходимъ къ заключенію, что обѣ теоріи, святоотеческая и экстатическая, объясняя одно и не объясняя другого въ ст. 1—6, внося путаницу въ толкованіе, не могутъ быть приняты, по крайней мѣрѣ въ данномъ случаѣ. Этимъ уже само собою напрашивается третье и иное толкованіе, именно музыкально-гимнологическое. Если мы его примемъ, то увидимъ, что намъ нѣтъ никакой надобности ни прибѣгать къ произвольнымъ вставкамъ, ни извращать рѣчи апостола, и что при этомъ толкованіи она дѣлается совершенно ясною.

Какъ обыкновенный говоръ, такъ и пѣніе, хотя слова и бываютъ всѣмъ слышны, не всегда, однако, бываютъ ясны и понятны Это особенно относится къ пѣнію. Когда мы слышимъ уличное пѣніе какой-нибудь народной пѣсни, то нужно напряженное вниманіе, чтобы различить слова. Пѣсня вообще рѣдко бываетъ понятна вполнѣ, когда поется, если мы предварительно не ознакомились съ ея содержаніемъ. Когда мы присутствуемъ въ храмѣ, то, слушая, напр., пѣснь „Свѣте тихій", хорошо понимаемъ содержаніе пѣснопѣнія. Но если поются цѣлымъ хоромъ какія-нибудь незнакомыя намъ стихиры, то даже при усиленномъ вниманіи намъ трудно бываетъ различить хотя бы нѣсколько словъ. Въ этомъ простомъ фактѣ и заключается, по нашему мнѣнію, психологическая основа глоссолаліи. Это относится не только къ пѣнію, но и къ простому говоренію. Когда мы слышимъ совершенно ясную и понятную рѣчь, то она не бываетъ для насъ глоссолаліей. Но допустимъ, что какую-нибудь философскую лекцію, прекрасно изложенную, хорошо произносимую и вполнѣ понятную для насъ, слушаетъ какой-нибудь пятилѣтній ребенокъ. Для него эта лекція будетъ совершенно непонятна. Такимъ образомъ, то, что для взрослыхъ и получившихъ философскую подготовку людей не бываетъ глоссолаліей, для малолѣтняго ребенка то же самое—вполнѣ глоссолалія. Мы обращаемся къ сомнительнымъ объясненіямъ глоссолаліи при помощи иностранныхъ языковъ или нелѣпыхъ разсужденій объ экстатическомъ состояніи глоссолалистовъ, объ ихъ безсмысленныхъ выкрикиваніяхъ разныхъ отрывочныхъ звуковъ, и при этомъ вовсе не замѣчаемъ, что глоссолалія, такъ-сказать, разлита вокругъ насъ, и притомъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, составляетъ, особенно въ Церкви, самое обычное явленіе, существовавшее въ ней во всѣ вѣка. Богослуженіе въ римско-католической церкви совершается на латинскомъ языкѣ, вполнѣ понятномъ для католическихъ пасторовъ, и оно не бываетъ для нихъ глоссолаліей. Но то же самое богослуженіе для присутствующихъ въ костелѣ и молящихся, которые не знаютъ латинскаго языка, представляется вполнѣ глоссолаліей; и римская церковь, когда установила, чтобы богослуженіе совершалось только на латинскомъ языкѣ, впала въ заблужденіе и отступила отъ того, что заповѣдано самимъ апостоломъ. Такимъ образомъ, слово глоссолалія имѣетъ довольно обширный смыслъ, точно не переводимо на другіе языки, а самая глоссолалія имѣетъ значительную распространенность. Утверждать, что это есть говореніе на иностранныхъ языкахъ или слѣдствіе экстаза, такъ же разумно, какъ и говорить, что какой-нибудь изъ нашихъ русскихъ чтецовъ, читающій невнятно и плохо среди собравшагося въ храмѣ простого народа какія-нибудь незнакомыя паріміи или каѳизмы, бесѣдуетъ въ это время съ простымъ народомъ на разныхъ иностранныхъ, невѣдомыхъ ему языкахъ, или впадаетъ въ экстазъ и произноситъ какіе-либо отрывочные звуки для „назиданія своего духовнаго характера", „не понимая самъ, что изрекаетъ". Конечно, онъ можетъ и не понимать, что произноситъ, но можетъ и понимать. Термины для обозначенія этого особаго явленія, какъ мы видѣли, заимствованы апостоломъ изъ музыки и гимнологіи и прежде всего, конечно, относятся къ пѣсословіямъ. Непонятность ихъ могла только увеличиваться, если они были стихотворными. Всякій, кто читалъ произведенія классическихъ писателей, знаетъ, что многія изъ нихъ испещрены вставками изъ различныхъ поэтовъ, которые говорятъ почти совершенно другимъ языкомъ, чѣмъ самъ авторъ, и безъ знанія особаго поэтическаго языка чтеніе этихъ вставокъ бываетъ затруднительно. Можетъ-быть, что-нибудь подобное было и въ Коринѳѣ. Этимъ объясняется и необходимость „толкованія" въ общемъ смыслѣ этого слова. Слѣдъ обычая „толковать" можно видѣть въ нашей церкви, гдѣ „канонархи" прочитываютъ напередъ то, что поется, потому что безъ этого пѣніе, напр., стихиръ, было бы совершенно непонятно. Можно также предположить, что при богослужебныхъ собраніяхъ въ Коринѳѣ поднимался и какой-нибудь общій говоръ, гулъ или шумъ,

такъ что толкованіе того, что говорилось, было совершенно и невозможно. На основаніи изложеннаго, легко объяснить рѣчь апостола въ 14, 1 — 6. Терминъ „духовное“ въ 1 стихѣ пріобрѣтаетъ особое спеціальное (сохраняя и общее) значеніе говоренія при помощи движенія воздуха или пѣнія. Апостолъ приглашаетъ ревновать объ этомъ дарѣ, но преимущественно о пророчествѣ, подразумѣвая подъ нимъ преимущественно ученіе. Ибо, говоритъ онъ, „кто говоритъ языкомъ“—т.-е. невнятно читаетъ, говоритъ или поетъ (на общеупотребительномъ языкѣ), —не можетъ назидать другихъ, а только говоритъ Богу; потому что хотя онъ и говоритъ (читаетъ, поетъ) на понятномъ для всѣхъ и самого себя языкѣ, однако вслѣдствіе невнятности его рѣчи, и именно только въ тѣхъ случаяхъ, когда она бываетъ невнятною, никто его не понимаетъ, онъ духомъ (апостолъ могъ бы сказать: устами, губами—*χείλεσι*, языкомъ) говоритъ только нѣчто непонятное, невразумительное, нечленораздѣльное, неясное. Напротивъ, пророкъ говоритъ и людямъ, преподаетъ имъ назиданіе, увѣщаніе и утѣшеніе. „Говорящій языкомъ“—подобно нашему церковному чтецу, читающему невнятно каѳизмы, или пѣвчему и пѣвчимъ, поющимъ неизвѣстную, малоупотребительную стихиру—назидаетъ только самого себя,— что вполнѣ естественно и совершенно понятно. Но собравшихся въ церкви онъ не назидаетъ. Пророкъ же назидаетъ всѣхъ собравшихся, всю церковь. Я, продолжаетъ апостолъ, желаю, чтобы у васъ, коринѳянъ, употреблялось и такого рода богослуженіе, когда всѣ вмѣстѣ говорятъ, читаютъ, поютъ, отъ чего поднимается общій шумъ или гулъ, въ которыхъ словъ разобрать невозможно. Такое желаніе вполнѣ естественно и удобоисполнимо, и оно служитъ признакомъ вашей религіозной настроенности. Однако, я желаю, чтобы въ рѣчахъ (пѣніи, чтеніи) было больше вразумительности, понятности для всѣхъ,—желаю, чтобы вы больше пророчествовали. Потому что пророчествующій больше, чѣмъ только произносящій невнятные звуки. А если такіе звуки произносятся, то ихъ нужно объяснять (какъ это дѣлаютъ у насъ въ монастыряхъ и не монастыряхъ канонархи), чтобы всѣ собравшіеся могли получать назиданіе. Если бы и самъ я пришелъ къ вамъ и сталъ произносить, или вслѣдствіе природныхъ недостатковъ моей рѣчи, или вслѣдствіе ея возвышеннаго, непонятнаго для васъ содержанія, какіе-нибудь невразумительные для васъ звуки, то какую принесъ бы вамъ пользу? Чтобы принести ее, я долженъ былъ бы говорить не такія рѣчи, какія у васъ употребляются при вашихъ богослужебныхъ собраніяхъ, а такъ, какъ принято вездѣ и въ другихъ мѣстахъ: долженъ былъ бы обратиться къ обычнымъ методамъ и формамъ для назиданія народа—къ рѣчамъ, произносящимся во время откровенія, или „въ знаніи“, или „въ пророчествѣ“, или „въ ученіи“. Всѣ эти термины указывали только на различный характеръ рѣчей и на обычныя формы ихъ произнесенія, всѣмъ знакомыя.

„Глосса“ имѣетъ, какъ мы видѣли, музыкально-гимнологическое значеніе и не можетъ быть объяснено иначе въ соединеніи съ словомъ „роды“. Необычайно близкое сходство этого слова съ нашимъ русскимъ „голосъ“, „гласъ“ заставляетъ предполагать, что оба эти слова имѣютъ одинаковый корень. Сюда же можно отнести русское слово „глотка“, „глотать“, лат. glotta—глотка, glottis, язычокъ надъ горломъ, англ. glottis—гортанное отверстіе, франц. glotte (то же значеніе), glouglou—воркующій голубь, gloussement—кудахтанье, нѣм. gluchzen и glucksen (то же значеніе). Если такъ, то слово „глосса“, даже и по словоупотребленію апостола, могло и не означать „языка“, а „голосъ“, „гласъ“, и *γλώσσαις λαλεῖν* будетъ тогда просто означать „голосить“. При такомъ объясненіи дѣлается понятнымъ и различіе между „говорящій языкомъ“ или „языками“, или „говорящіе языкомъ“ и „языками“. Апостолъ могъ употреблять эти разныя выраженія просто потому, что это было совершенно безразлично и не представляло никакой важности, подобно тому, какъ для насъ не представляется важнымъ, поютъ ли пѣвчіе въ унисонъ или различными голосами. Что такое пониманіе слова „глосса“ въ смыслѣ „голосъ“,

а „говорить языками“ въ смыслѣ „голосить“ и даже „пѣть на гласы“, т.-е. по различнымъ напѣвамъ, возможно, объ этомъ свидѣтельствуетъ и то обстоятельство, что и по употребленію у классиковъ и у церковныхъ писателей „глосса“ не всегда означаетъ „языкъ“, а иногда и „толкованіе“. Далѣе, въ музыкѣ и гимнологіи — много termes barbares, варварскихъ терминовъ [1], которые употребляются и до сихъ поръ. Если бы ихъ переводить буквально, то они не только не были бы понятны, но не имѣли бы никакого и смысла Таковы, напр., „каѳизма“, означаетъ собственно „сидѣніе“, а въ церковномъ богослуженіи—рядъ псалмовъ; „икосъ“, „домъ“—и молитва въ акаѳистѣ; „катавасія“, „экзапостилларій“, „ирмосъ“ и проч Употребленіе такихъ терминовъ восходитъ иногда къ глубокой древности [2]. Если бы мы стали переводить, напр., слово „катавасія“—схожденіе внизъ, „икосъ“—словомъ домъ, то, конечно, совсѣмъ не поняли бы этихъ терминовъ. Можетъ-быть, то же слѣдуетъ сказать и относительно „глосса“. Можетъ-быть, мы никогда не будемъ въ состояніи разгадать его значенія въ 1 Кор. 12—14, если будемъ переводить его словомъ „языкъ“ въ значеніи органа рѣчи, говора или устарѣлыхъ выраженій. Объ этомъ, по крайней мѣрѣ, свидѣтельствуетъ неудача усиленныхъ попытокъ разъяснить такое значеніе термина, сдѣланныхъ Блекомъ, Ольсгаузеномъ, Бауромъ, Визелеромъ, Гильгенфельдомъ, Кеймомъ и др. [3]. Мы имѣемъ полное право сказать, что вся филологическая ученость и остроуміе этихъ лицъ были потрачены безъ всякой пользы на разъясненіе этого труднаго термина, и дѣло послѣ ихъ разъясненій не подвинулось впередъ ни на шагъ.

2.

Сравненіе глоссолаліи съ звуками музыкальныхъ инструментовъ (7—12).

7. *Ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον*. 8. *καὶ γὰρ ἐὰν ἄδηλον φωνὴν σάλπιγξ δῷ, τίς παρασκευάσεται εἰς πόλεμον*; 9. *οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον*; *ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες*. 10. *τοσαῦτα, εἰ τύχοι, γένη φωνῶν εἰσὶν ἐν κόσμῳ, καὶ οὐδὲν ἄφωνον*· 11. *ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος, καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος*. *οὕτως καὶ ὑμεῖς*,, *ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε*.

Однако, бездушныя вещи, издающія звукъ, или свирѣль (флейта) или гусли (цитра), если не даютъ раздѣльности звукамъ, то какъ узнать, что играется на свирѣли или на гусляхъ? И если неясный звукъ издаетъ труба, кто будетъ готовиться на войну? Такъ и вы, если языкомъ не издаете яснаго слова, какъ узнать то, что говорится? Ибо вы будете говорящими на воздухъ. Такъ много, если случится, бываетъ звуковъ въ мірѣ, и ни одинъ не беззвученъ. Итакъ, если я не знаю силы звука, то буду для говорящаго варваромъ и говорящій для меня варваромъ. Такъ и вы, такъ какъ ревнители духовъ, заботьтесь о назиданіи Церкви, чтобы преуспѣвать.

Въ ст. 7 слова *διαστολὴν τοῖς φθόγγοις* въ сир. (изд. Шаффа) переданы: inter sonum et sonum ejus (между двумя тонами). Вм. *αὐλούμενον* въ 17 минуск. ошибочно *λαλούμενον*. Въ ст. 10 вм. *εἰσίν* въ эльзев. съ KL и мн. др., также у Злат., Ѳеодорита, Экуменія—*ἐστίν*. Къ *οὐδέν* нѣкоторые кодексы добавляютъ *αὐτῶν*.

---

[1] Hymnographie de l'Eglise Grecque, par Pitra, Rome, 1867, стр. 48.
[2] Тамъ же, стр. 79.
[3] Въ Real-Enc. Герцога, подъ словомъ Zungenreden.

То, что было сказано выше при объясненіи 14, 1—6, очевидно подтверждается какъ отдѣльными музыкально-гимнологическими выраженіями, такъ и общимъ тономъ дальнѣйшей рѣчи апостола Но для принимающихъ глоссолалію за говореніе на иностранныхъ языкахъ объясненіе рѣчи представляетъ непреодолимыя трудности, и потому мы находимъ, что здѣсь теорія устраиваетъ какое-то прокустово ложе, къ которому старается подогнать разныя выраженія и всю рѣчь апостола въ 7 — 12 стихахъ, не стѣсняясь извращеніемъ прямого ея смысла и придавая словамъ, общеупотребительнымъ и извѣстнымъ, такой смыслъ, какого они въ дѣйствительности не имѣютъ и не могутъ имѣть. Прежде всего теорія не можетъ выяснить связи разсматриваемыхъ стиховъ съ предыдущими Остается непонятнымъ, почему апостолъ, начиная съ 7-го стиха, приступаетъ къ сравненію глоссолали, если она есть говореніе на чуждыхъ языкахъ, съ звуками музыкальныхъ инструментовъ. Неужели коринѳяне и безъ этого сравненія не могли бы сообразить, что говореніе народу на языкѣ, котораго онъ не понимаетъ, не можетъ принести ему никакой пользы? Самыя сравненія что въ настоящемъ случаѣ уясняютъ? Поэтому даже и лучшія объясненія разсматриваемыхъ стиховъ съ точки зрѣнія святоотеческой теоріи могутъ подлежать критикѣ. „Звуки“, говоритъ англійскій комментаторъ посланій ап. Павла, Битъ, „издаваемые даже безжизненными инструментами, имѣютъ нѣкоторый смыслъ (не всегда?) и могутъ быть весьма важны. Примѣромъ служатъ звуки всенной трубы. Чтобы имѣть важность, они должны имѣть опредѣленный смыслъ; они должны съ этою цѣлью отличаться отъ другихъ, подобныхъ имъ звуковъ. Иначе — они безполезны. Когда даръ языковъ не сопровождался отличнымъ отъ него даромъ толкованія, то состоялъ только изъ непонятныхъ, безсмысленныхъ звуковъ, и потому не приносилъ большей пользы, чѣмъ и труба, звуки которой не понятны на полѣ брани, или свирѣль, въ которую свиститъ ребенокъ“ (in loc). Рѣчи на иностранныхъ языкахъ часто слышимъ и мы. Но кому изъ насъ придетъ въ голову сравнивать ихъ съ звуками военной трубы на полѣ брани или съ дудкой, въ которую свиститъ мальчикъ? Такихъ сравненій, вѣроятно, даже и въ шутку предложить было бы невозможно!

При помощи экстатической теоріи 7 ст. и слѣд объясняются сравнительно лучше. Нечленораздѣльные крики, въ которыхъ выражается сильное воодушевленіе, звуки, изливающіеся во время экстаза, то краткіе, то болѣе или менѣе продолжительные, можетъ-быть даже „языкъ чувства и сердца“ или „поэзія безъ словъ“,—все это, конечно, болѣе можетъ походить на разные звуки музыкальныхъ инструментовъ, тѣмъ болѣе, что и самая музыка есть „языкъ чувства и сердца“ и даже „поэзія безъ словъ“.

Употребленное въ 7 стихѣ ὅμως Годэ переводитъ чрезъ pourtant (однако). Такъ и другіе толкователи. Слово это нужно отличать отъ сходнаго съ нимъ ὁμῶς — равно, или ὁμοίως — подобно. Ὁμως употреблено только трижды въ Н. З., въ 1 Кор. 14, 7, Гал 3, 15 и Іоан. 12, 42. По словамъ Визелера [1]) слово это въ ст. 7 всегда считалось экзегетами труднымъ для объясненія. Толкованіе въ значеніи „подобно“ или „подобно и“ нѣмецкіе экзегеты (Мейеръ, Де-Ветте и друг.) считаютъ „совершенно ложнымъ“, конечно, потому, что если бы апостолъ хотѣлъ сказать: „подобно (этому) и бездушныя вещи“ и т. д., то употребилъ бы именно ὁμοίως (ὁμῶς въ значеніи ὁμοίως въ Нов. З. не употребляется), какъ въ Рим. 1, 27; 1 Кор. 7, 3. 4. 22 и проч. Итакъ, ὅμως въ разсматриваемомъ мѣстѣ несомнѣнно означаетъ „однако“ и не значитъ „даже“, — что было бы противно словоупотребленію. Но вопросъ собственно не о значеніи слова, а о томъ, куда его слѣдуетъ отнести. Это тѣмъ затруднительнѣе, что оно не имѣетъ здѣсь соотвѣтствующаго „хотя“ (καίπερ). Вставляя это послѣднее слово, Гриммъ перефразируетъ рѣчь апостола такъ: „без-

[1]) Stud und Krit. 1838, стр 726

душныя вещи, хотя и издающія звукъ, однако если"... и т. д. Другіе такъ: „хотя и бездушны вещи, издающія звукъ... однако если и они не даютъ раздѣльности"... и проч. Эти перифразы произвольны и невозможны, потому что тогда передъ словомъ „издающія" стоялъ бы членъ сред. рода во множ., или же сказано было бы: „бездушныя, однако издающія звукъ". Такъ какъ слово поставлено въ началѣ рѣчи, то его вѣроятнѣе относить къ тому, что изложено въ предшествующемъ стихѣ. Эдвардсъ перефразируетъ рѣчь апостола такъ: „неужели (на вопросъ, предложенный въ 7 стихѣ) вы отвѣтите, что даръ языковъ полезенъ безъ откровенія или знанія? И однако, хотя таково ваше мнѣніе, вы должны допустить, что если и бездушныя вещи, предполагая, что они издаютъ звуки, не даютъ никакой раздѣльности тоновъ, то никто не будетъ знать, что на нихъ играется". Что касается самаго слова *ἄψυχα*, то оно часто встрѣчается у Платона, Плутарха и друг. и обыкновенно противополагается *ἔμψυχος*, живой, одушевленный. Слова Аристотеля имѣютъ даже весьма отдаленное сходство съ словами апостола Павла: „звукъ есть нѣкоторый шумъ, происходящій отъ одушевленнаго; потому что изъ бездушныхъ вещей ни одно не звучитъ, и только по сходству говорится, что звучитъ, напр. свирѣль и лира, и какія-нибудь другія изъ бездушныхъ, имѣющія напряженность, мелодію и рѣчь [1]).—*Διαστολή* употребляется ап. Павломъ не одинъ разъ [2]). Музыкальный терминъ, означаетъ вообще различіе по высотѣ между двумя звуками, интервалъ. Оно, очевидно, здѣсь не обозначаетъ музыкальной „паузы", но синонимично *διάστημα*, музыкальный „интервалъ". Мейеръ замѣчаетъ, что если бы апостолъ думалъ здѣсь объ иностранныхъ языкахъ, то аналогія ст. 7 не относилась бы къ дѣлу, потому что *διαστολή* свойственно рѣчи на этихъ языкахъ. Терминъ этотъ, между прочимъ, встрѣчается въ небольшомъ музыкальномъ трактатѣ Аристотеля De audilibus, какъ и *διάστημα*.— „Ибо" въ ст. 8, по словамъ Бенгеля, „служитъ для обозначенія градаціи, потому что высшая ступень подтверждаетъ низшую". По Мейеру здѣсь подтвержденіе предыдущей мысли „другимъ и болѣе сильнымъ примѣромъ". Можно переводить (какъ въ слав.) „ибо если"; нѣкоторые относятъ „ибо" къ главному предложенію: „ибо кто будетъ готовиться... если..."—*Ἄδηλον* соб. значитъ неясный. Ст. 8 простъ и не требуетъ особаго объясненія. Отношеніе его къ глоссолаліи такое же, какъ и стиха 7-го.

Связь ст. 9-го съ предыдущимъ слѣдующая. Апостолъ говорилъ о музыкальныхъ инструментахъ и военной трубѣ, издающихъ невнятные, неопредѣленные, безпорядочные и, можетъ-быть, фальшивые звуки. Такъ, продолжаетъ онъ, и вы, коринеяне, если не будете языкомъ своимъ произносить понятныхъ словъ, то какъ узнать то, что вы говорите. Въ выраженіи „языкомъ" можно понимать человѣческій языкъ, какъ органъ рѣчи; но можно понимать и „голосъ". Слово *εὔσημος*, или, лучше, цѣлое выраженіе *μὴ εὔσημος*, замѣняетъ *ἄδηλος* ст. 8, употребленное о музыкальныхъ инструментахъ, и имѣетъ музыкальное значеніе, по крайней мѣрѣ въ производныхъ [3]). Слово это сложено изъ *εὖ* и *σῆμα*, означаетъ: имѣющій хорошій знакъ, хорошо означенный, отсюда хорошо замѣтный, вразумительный, понятный.

Выраженіе: „говорить на вѣтеръ" или на „воздухъ" было, можетъ-быть, пословицей, или только похоже на нее [4]). Хотя нѣкоторые греки и говорили, что *ἀήρ* и *πνεῦμα* суть синонимы [5]), однако обыкновенно „воздухъ" и „духъ".

---

[1]) De Anim. II, 8, 9; Polit. II, 4.

[2]) См. Рим. 3, 22; 10, 12.

[3]) Напр., въ качествѣ муз. терминовъ встрѣчаются *σημάδια* (см. преосв. Порфирія Успен. 1-е пут., ч. II, отд. 2, стр. 98); у Аристоксена – *σημεῖον*, *παρασημαίνεσθαι* и проч., кн. I, §§ 23—25 (по изд. Вестфаля). Ср. Аристот. Poet. XX, 5; Плутархъ, De anim. procreat. in Timaeo Plat. 1026, A.

[4]) Heinrici, указ. соч. I, 436.

[5]) Плут. De placit phil. 876, 13.

различались, при чемъ употреблялись выраженія, почти совершенно не переводимыя на русскій языкъ буквально. У Аристотеля *πνεῦμα* б ь е т ъ находящійся по близости отъ него *ἀήρ*, подпадающій подъ *πνεῦμα* [1]). Нѣчто подобное, такъ же трудно переводимое, встрѣчаемъ и у одного древняго музыкальнаго теоретика: „когда,—говоритъ онъ,—происходитъ большое біеніе или духъ (*πνεῦμα*) на находящійся около воздухъ (*ἀήρ*), и послѣдній бьется во многихъ частяхъ, то большой производится звукъ (*φωνή*)“ [2]). Анаксагоръ говорилъ, что звукъ (*φωνή*) происходитъ отъ духа (*πνεύματος*), ударяющагося о болѣе твердый воздухъ (*ἀήρ*)“ [3]). Отсюда еще звукъ опредѣляли, какъ „біеніе воздухомъ (*ἀήρ*) того, что чувствуется ушами“ [4]). Въ виду сказаннаго, метафора, употребленная апостоломъ, представляется естественной. Она означаетъ, что вѣтеръ разноситъ то, что говорится, и отъ говоримаго не остается слѣда въ ушахъ слушателей.

При объясненіи 10 стиха принимающіе святоотеческую теорію глоссолаліи считаютъ, повидимому, „роды звуковъ“=„роды языковъ“ и полагаютъ, что здѣсь также рѣчь о разныхъ языкахъ. Златоустъ: „то-есть такъ много языковъ, такъ много звуковъ—скиѳовъ, ѳракійцевъ, римлянъ, персовъ, мавровъ, индѣйцевъ, египтянъ и многочисленныхъ другихъ народовъ“. Не вполнѣ согласующееся съ такимъ толкованіемъ апостольское *εἰ τύχοι* 10 стиха Златоустъ пропускаетъ. Ѳеофилактъ объясняетъ это мѣсто почти буквально такъ же, какъ и Златоустъ. Однако, не трудно видѣть, что: 1) апостолъ въ 10 ст. ничего не говоритъ о разныхъ народахъ; 2) ясно относитъ слово „беззвучный“ къ слову „родъ“; тогда какъ нѣкоторые толкователи, напр. Ѳеофилактъ, слѣдуя общему своему воззрѣнію на глоссолалію, вынуждены относить слово „беззвучный“ къ подразумѣваемому *φυλαί*, т.-е. къ племенамъ, о которыхъ также ни слова не говорится у апостола („всѣ племена говорятъ что-нибудь; ибо они не безгласны“); 3) замѣнять „роды звуковъ“ выраженіемъ „роды языковъ“ или считать эти выраженія синонимами неудобно потому, что апостолъ самъ ясно различаетъ эти выраженія (1 Кор. 12, 10. 28; 14, 10).

Правда, *φωνή*, какъ и *γλῶσσα*, употребляется у классиковъ и у церковныхъ писателей иногда въ смыслѣ языкъ, нарѣчіе. Навзаній въ одномъ мѣстѣ говоритъ: „за театромъ есть храмъ Зевса, такъ-называемаго на языкѣ римлянъ (*φωνῇ τῇ Ῥωμαίων*) капитолійскаго; по-гречески же (*κατὰ Ἕλλάδα δέ γλῶσσαν*) его называютъ корифеемъ“ [5]). Страбонъ говоритъ объ употребляющихъ такъ-называемый теперь іоническій языкъ (*γλώττῃ Ἰάδι*) [6]). Аристотель—о „варваризмѣ изъ языковъ“ (*ἐκ τῶν γλωττῶν*) [7]). Плутархъ сообщаетъ о комъ то, что онъ „упражнялся въ говореніи на многихъ языкахъ (*γλώσσαις*), со мною же говорилъ большею частью на дорійскомъ діалектѣ, при чемъ рѣчь его почти походила на пѣсню и пѣніе“ [8]). У Платона встрѣчаемъ: „на аттическомъ нарѣчіи (*τῇ ἀττικῇ φωνῇ*) такъ-называемые героями нѣкоторые риторы“ [9]). Подобныхъ примѣровъ можно было бы привести и еще нѣсколько. У Іустина муч. встрѣчаемъ выраженія: *Ἑλλάδα φωνήν*—греческій языкъ [10]); „имя Іисусъ на еврейскомъ (*τῇ Ἑβραίδι φωνῇ*) по-гречески (*τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ*) значитъ Спаситель“ [11]); „аминь на еврейскомъ языкѣ (*τῇ Ἑβραΐδι φωνῇ*) означаетъ да будетъ“ [12]). Изъ этихъ и подобныхъ примѣровъ очевидно, однако, что *φωνή*

---

1) De audiib 7, 8.
2) См. Никомахъ, въ изд. Mervsius'a, I, 67.
3) Плут., тамъ же, 902, E.
4) Плут. Quaest. Plat. 1006, B.
5) Corinthiaca, IV, 5.
6) Геогр., кн. VIII, гл. 1
7) Poet. XXII, 6.
8) De defect oracul. 421, B.
9) Кратинъ, 398, E.
10) Apol. I, 31 (Migne, VI, 376); ср. Bleek, Stud. u Krit 1829, стр 41.
11) Тамъ же, I, 33.
12) Тамъ же, I, 65; см. еще Dial 45 (Минь, VI, 565) и проч.

употребляется (какъ и *γλῶσσα*) объ языкахъ въ несобственномъ смыслѣ. А о томъ, чтобы оно употреблялось въ смыслѣ племя или народъ, мы не знаемъ. У Оригена *φωνή* равнозначительно vox [1]). Въ томъ же смыслѣ оно употреблено въ Дѣян. 2, 14, 4, 24; 13, 27 (=слово); 26, 14; Лук. 1, 41 [2]).

Собственное значеніе *φωνή* въ смыслѣ „звукъ“ у классиковъ несомнѣнно и можетъ быть подтверждено многочисленными примѣрами. Слово это имѣетъ и несомнѣнное музыкальное значеніе, какъ можно видѣть изъ примѣровъ, приведенныхъ на стр. 45 Въ значеніи звукъ *φωνή* отличается отъ *φθόγγος*, которое означаетъ отдѣльныя части звуковъ, звуковыя волны (Эллиготтъ). Заговоривъ о музыкальныхъ инструментахъ, апостолъ всего естественнѣе могъ употребить и въ 10 стихѣ слово *φωνή* въ смыслѣ именно звукъ, а не языкъ или нарѣчіе. Выраженіе „роды звуковъ“ аналогично разобранному выше „роды языковъ“. Рѣчь осталась бы такою же нелѣпою, если бы и съ словомъ „звукъ“, понимая его въ значеніи діалекта, соединить слово „родъ“. Апостолъ могъ говорить о „родахъ звуковъ“, и такая рѣчь была совершенно правильна; но онъ не могъ говорить о „родахъ звуковъ“ въ смыслѣ діалектовъ, потому что такая рѣчь, по меньшей мѣрѣ, показалась бы странною. Далѣе, если, употребивъ *φωνή*, онъ говорилъ дѣйствительно о „діалектахъ“ или разныхъ языкахъ, то зачѣмъ ему нужно было добавлять, что ни одинъ изъ нихъ не беззвученъ? Неужели онъ могъ имѣть здѣсь въ виду большую или меньшую звучность или красоту языковъ? На это у него нѣтъ ни малѣйшаго намека. Но если бы онъ хотѣлъ сказать, что всякій человѣческій діалектъ звучитъ же какъ-нибудь, не является никогда совершенно беззвучнымъ, то, спрашивается, зачѣмъ объ этомъ нужно было ему говорить? Неужели коринѳяне не знали, что всякій человѣческій діалектъ—греческій, латинскій, еврейскій и даже какой-нибудь варварскій—дѣйствительно не беззвученъ? Прибавка *ἐν κόσμῳ* также говоритъ не въ пользу святоотеческой теоріи. Апостолъ, очевидно, просто говоритъ здѣсь о „космическихъ“ звукахъ, т.-е., иначе, о звукахъ, которые бываютъ слышны въ природѣ; а если бы онъ говорилъ объ языкахъ, на которыхъ говорятъ разные народы, то едва ли добавилъ бы *ἐν κόσμῳ* и вѣроятно выразился бы какъ нибудь иначе. Во всякомъ случаѣ значеніе слова „космосъ“ по словоупотребленію настолько обширно, что апостолъ, говоря о „родахъ звуковъ въ космосѣ“, не могъ ни въ какомъ случаѣ разумѣть только однихъ человѣческихъ звуковъ, которые слышатся во время говора на родномъ или на чуждыхъ языкахъ.

Толкуя это мѣсто, Златоустъ, какъ мы видѣли, пропускаетъ не только *εἰ τύχοι*, но и *γένη*, и *ἐν κόσμῳ*, и, конечно, дѣлаетъ такъ не безъ основанія, потому что всѣ эти выраженія не мирятся съ святоотеческой теоріей глоссолаліи. Дѣйствительно, стоитъ только вставить эти выраженія въ рѣчь Златоуста, и тотчасъ можно убѣдиться въ ихъ неумѣстности. То, чего недостаетъ у Златоуста, пытается восполнить Ѳеофилактъ,—но все-таки и онъ пропускаетъ слово *γένη*. „Столькимъ звукамъ“ (=языкамъ), говоритъ онъ, „случилось (*ἔτυχον*) быть въ мірѣ,—(языкамъ) скиѳовъ, индѣйцевъ, ѳракійцевъ и другихъ народовъ“. Рѣшительно непонятно, зачѣмъ тутъ это „случилось“. Развѣ нельзя было сказать просто: „столько языковъ (не въ мірѣ, а) на землѣ“ или „среди людей“? Предположимъ, что мы сами сказали бы: „какъ удивительно, что въ Европѣ случилось быть столькимъ языкамъ: латинскому, греческому, русскому, славянскому, нѣмецкому, французскому, англійскому“ и проч. Неужели такая рѣчь была бы правильна? Мы могли бы сказать: „въ нынѣшнемъ году случилось такъ много землетрясеній“, хотя и тутъ лучше бы просто сказать вмѣсто случилось—было (по-русски, но не по-гречески). Но ни въ какомъ случаѣ ни по-русски, ни по-гречески нельзя было бы сказать: „нынѣшнею ночью столь-

---

[1]) См. Englman, указ. соч., стр. 298

[2]) Ср. Ирин. Haeres. I, 14, 4; Barnab Epist, 8; Клим посл. къ Кор, гл. 21.

кимъ звѣздамъ случилось быть на небѣ"; или „когда мы совершаемъ кругосвѣтное путешествіе, то видимъ, сколькимъ морямъ случилось быть на земномъ шарѣ". Мы не говоримъ уже о томъ, что условное апостольское *εἰ τύχοι* въ приведенномъ толкованіи совершенно произвольно замѣняется аористомъ изъявит. Такое толкованіе едва ли возможно было бы оправдать и тогда, если бы самъ апостолъ раздѣлялъ общераспространенное у язычниковъ ученіе объ *εἱμαρμένη* (судьбѣ) и *τύχη* (случаѣ),—чего никакъ нельзя даже и предполагать.

Очевидно, что въ разбираемомъ стихѣ выраженіе *εἰ τύχοι* имѣетъ значительную важность, и потому естественно, если экзегеты сосредоточиваютъ свое вниманіе на его объясненіи. Объясненія эти вообще мало удачны. Нѣкоторые переводятъ выраженіе словомъ „напримѣръ", что, однако, никакъ не можетъ быть подтверждено лексически и „такого значенія выраженіе никогда не имѣетъ" (Мейеръ, Элликоттъ). Нѣкоторые, основываясь на томъ, что *εἰ τύχοι* въ соединеніи съ числительными означаетъ „около", придаютъ ему это значеніе и въ 10 стихѣ. Эдвардсъ: „такъ много,—каково бы ни было ихъ (звуковъ) число". Но противъ двухъ послѣднихъ толкованій можно возразить, что *εἰ τύχοι*, конечно, не можетъ означать „около" съ неопредѣленнымъ *τοσαῦτα;* въ этомъ значеніи оно не имѣло бы смысла. Далѣе, переводъ Эдвардса „каково бы ни было ихъ (звуковъ) число", очевидно, произволенъ. Неправиленъ и переводъ „можетъ быть" (Де-Ветте, Биспингъ и др.).

Выше было разъяснено, что подъ *γένη φωνῶν* слѣдуетъ понимать просто звуки, которые бываютъ слышны въ природѣ. Если такъ, то и *εἰ τύχοι* можно понимать въ значеніи „иногда", „если случится" или „случается", „бываетъ". Смыслъ: обыкновенно въ природѣ не бываетъ весьма большого количества звуковъ; но случается, что весьма много разнообразныхъ звуковъ слышно бываетъ и въ ней, и ни одинъ родъ или рядъ ихъ не бываетъ беззвученъ. Даже въ природѣ! Даже въ ней наблюдается гармонія, слышная и понятная всякому, кто хочетъ слушать и понимать; даже въ природѣ звуки всегда имѣютъ такое или иное значеніе и смыслъ, не являются совершенно безсмысленными, не походятъ на беззвучныя буквы дельту и тафъ, которыя даже и съ прибавленіемъ гласныхъ едва бываютъ слышны [1]). Тѣмъ болѣе всякіе людскіе звуки должны быть хорошо слышимы и понятны! *Ἄφωνος* объяснено выше. Здѣсь же намъ остается только отмѣтить, до какихъ нелѣпостей можно доходить, если принимать *γένη φωνῶν* въ значеніи „роды языковъ", т.-е. „діалектовъ", и въ соотвѣтствіи съ этимъ объяснять слово *ἄφωνον* ст. 10. Гейнрици переводитъ этотъ стихъ такъ: „такъ много родовъ языковъ иногда бываетъ въ мірѣ, и ни одинъ изъ нихъ не есть неязыкъ"! [2]).

По общему содержанію, ст. 10 слѣдуетъ относить ко всѣмъ предыдущимъ стихамъ, именно: раньше апостолъ говорилъ коринѳянамъ, что, произнося непонятныя рѣчи, они говорятъ только на воздухъ. Это безсмысленно. Подобной безсмысленности не бываетъ даже и въ природѣ, гдѣ слышится иногда столько разныхъ голосовъ, и ни одинъ изъ нихъ не издается безъ всякаго толка и смысла. На этомъ сравненіе оканчивается. Съ слѣдующаго стиха (11-го) начинаются новые періоды, показывающіе дальнѣйшее и новое приложеніе однихъ и тѣхъ же образовъ. Имѣя ближайшее отношеніе къ предыдущимъ стихамъ, ст. 10 не имѣетъ такого же отношенія къ послѣдующимъ. Послѣ 9 стиха можно было бы поставить точку съ запятой; послѣ 10—точку.

Въ ст. 11 встрѣчается, въ соединеніи съ словомъ „звукъ", новый музыкальный терминъ *δύναμις*, имѣющій у Аристоксена и Плутарха такое же широкое примѣненіе, какъ и *γένος*. У упомянутыхъ авторовъ и другихъ встрѣчаемъ, напр.: *τῶν φθόγγων δυνάμεις*, что прямо аналогично разсматриваемому выра-

---

[1]) См. о значеніи *ἄφωνος* по Аристотелю на стр. 29 настоящаго сочиненія.

[2]) Erklar I, 437· So viele Arten von Sprachen giebt es etwa in der Welt und keine ist Unsprache. См также у Де-Ветте in loc.

женію апостола. *Δύναμις τῆς φωνῆς* означаетъ собственно силу или напряженность звука, въ переносномъ значеніи смыслъ, заключающійся въ звукѣ, безотносительно къ тому, выражается ли этотъ звукъ въ словѣ или нѣтъ. Апостолъ хочетъ сказать: если я не понимаю того, что слышу, не могу уловить силы или смысла звуковъ, слышу только смѣшанные, хаотическіе звуки, какіе бываютъ, напр., во время общаго говора, шума, или вслѣдствіе неяснаго произношенія или непонятности содержанія рѣчей, произносимыхъ отдѣльными лицами—слышу только звуки, а не слова,—то бываю для говорящаго какъ бы чужестранцемъ, и говорящій по отношенію ко мнѣ—также. Греки называли варварами вообще всѣхъ, говорящихъ на чуждомъ для нихъ языкѣ [1]), и обыкновенно ихъ презирали. Однако, слово „варваръ“ не было ругательнымъ. *Ἐν ἐμοί* Эдвардсъ переводитъ: „по моему мнѣнію“. Такъ у греческихъ классическихъ поэтовъ. Но въ разсматриваемомъ мѣстѣ выраженіе это едва ли имѣетъ такой смыслъ. Если бы апостолъ хотѣлъ сказать „по моему мнѣнію“, то, можетъ-быть, сдѣлалъ бы другую разстановку словъ въ своей рѣчи: „говорящій есть варваръ во мнѣ“, а между тѣмъ онъ говоритъ: „говорящій во мнѣ варваръ“. Слово „во мнѣ“ вѣроятнѣе поэтому относить къ „говорящему“, и смыслъ будетъ тотъ, что говорящій, звуки котораго я слышу внутри себя, есть варваръ. Въ русскомъ Син. правильно: говорящій по отношенію ко мнѣ, для меня [2]). Такъ и въ слав. переводахъ: „глаголяй мнѣ“, „глаголяй во мнѣ“, „глаголющему мнѣ“.

Связь 12 стиха съ предыдущимъ слѣдующая. Когда кто-нибудь говоритъ другому что-нибудь непонятное, то и слушатель и говорящій бываютъ взаимно варварами, совершенно непонимающими другъ друга и, можетъ-быть, даже достойными презрѣнія. Такъ и вы, при языкоговореніи, бываете для присутствующихъ въ собраніи какъ бы варварами. Такое языкоговореніе безполезно для церкви и не можетъ имѣть успѣха. Поэтому заботьтесь о томъ, чтобы дѣло клонилось къ назиданію церкви. Нѣкоторые ставятъ точку послѣ *οὕτως καὶ ὑμεῖς*, относя эти слова къ 11 стиху. Но это можетъ нарушить связь съ послѣдующими словами (Эдвардсъ).—„Такъ какъ вы ревнители духовъ“—выраженіе, очевидно, ироническое [3]). Слово „духовъ“ довольно много занимало толкователей. Но оно здѣсь не тожественно ни съ „духовнымъ“, какъ полагаютъ Годэ, Эдвардсъ, Элликоттъ, Мейеръ и др., ни съ „харисмами“ или „духовными харисмами“, какъ у Энгльмана, Биспинга и др. И, конечно, слово „*πνευμάτων*“ ни въ какомъ случаѣ не можетъ означать здѣсь „говоренія на иностранныхъ языкахъ“. Если бы апостолъ хотѣлъ сказать что-либо подобное тому, что высказывается во всѣхъ указанныхъ толкованіяхъ, то ему, конечно, не было бы никакого труда употребить тѣ же выраженія, какія употреблены имъ раньше, т.-е. *τῶν πνευματικῶν, χαρισμάτων*, или даже употребить *γλώσσαις λαλοῦντες* съ изъявит. „ревнуете“. Выраженіе апостола весьма характерно и, по нашему мнѣнію, не мало способствуетъ раскрытію дѣйствительнаго смысла его рѣчи въ 14 гл. По обычному мнѣнію, коринѳяне были „ревнителями“ особенно дара говоренія на иностранныхъ языкахъ,—объ этомъ, будто бы, ведется рѣчь во всей 14 главѣ и отчасти въ предыдущихъ главахъ, къ этому направлены всѣ увѣщанія, разъясненія и даже порицанія апостола. Но обличая и характеризуя „ревность“ коринѳянъ, онъ называетъ ихъ „ревнителями“ не иностранныхъ языковъ, а „духовъ“. Выраженіе, на первый взглядъ, странное. Странность его обнаружится предъ нами еще больше, если мы попробуемъ объяснить его при помощи примѣра. Представимъ себѣ, что у насъ какой нибудь министръ народнаго просвѣщенія пріѣхалъ въ какой-нибудь филологическій

---

[1]) Герод. 2, 158: „египтяне называютъ варварами всѣхъ, говорящихъ на неодинаковомъ съ ними языкѣ“. Ovid. Trist. 5, 10 37: „я здѣсь варваръ, потому что не понимаю никого“.

[2]) См. Blass, Gramm, § 41, 2.

[3]) Ѳеодоритъ (in loc) „иронически назвалъ ихъ ревнителями духовъ“.

институтъ, гдѣ изучаются многіе языки, и, желая выразить или благодарность или порицаніе студентамъ за ихъ или прилежное или невнимательное изученіе языковъ, обратился бы къ нимъ приблизительно съ такою рѣчью: „благодарю васъ, вы такъ хорошо занимаетесь, изучаете древніе и новые языки,—благодарю васъ за то, что вы такъ ревнуете о духахъ“. По всей вѣроятности, такая рѣчь вызвала бы въ средѣ студентовъ большое недоумѣніе. Такое же недоумѣніе она вызвала бы, если бы въ ней содержалось порицаніе или ирония. Рѣчь апостола, съ точки зрѣнія экстатическихъ теорій, была бы, можетъ-быть, еще нелѣпѣе, потому что какой смыслъ имѣли бы его слова, если бы онъ сказалъ, что коринѳяне „ревнуютъ“ объ экстазѣ и въ связи съ нимъ изрекаютъ отрывочныя, непонятныя выраженія? Очевидно, что, для пониманія дѣйствительнаго смысла рѣчи апостола, мы опять и здѣсь должны вспомнить аристотелевскія разсужденія о томъ, какъ „духъ“ ударяется о „воздухъ“ и какъ „мы всѣ выдыхаемъ одинъ и тотъ же воздухъ, а духъ (*τὸ δὲ πνεῦμα*) и звуки (*καὶ τὰς φωνὰς*) посылаемъ (*ἐκπέμπομεν*) различные, вслѣдствіе различія подлежащихъ органовъ, изъ которыхъ чрезъ каждый духъ (*τὸ πνεῦμα*) переправляется наружу“ [1]). Апостолъ хотѣлъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ просто обозначить процессъ говоренія или, лучше, то, что бываетъ слѣдствіемъ человѣческаго дыханія, когда оно „ударяетъ“ „воздухъ“ (*ἀήρ*), т.-е. опять то же говореніе или пѣніе. Греческіе „болтуны“ были въ данномъ случаѣ нѣсколько сходны съ коринѳскими „говорунами“, и если бы апостолъ употребилъ слово *ἀδολεσχία*, то оно ближе соотвѣтствовало бы его мысли, чѣмъ „харисмы“, „духовное“, „иностранные языки“ и проч , хотя и показалось бы болѣе рѣзкимъ, будучи притомъ же, повидимому, и крайне опошленнымъ. Объ этихъ „болтунахъ“ у Плутарха есть цѣлый трактатъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ характеризуетъ ихъ такъ: „болтуны ничего не слушаютъ, потому что всегда болтаютъ“ (*λαλοῦσιν*) [2]). „Если“, замѣчаетъ Плутархъ, „для говорящаго безполезно то, что говорится, и не содержится ничего необходимаго для слушающихъ въ томъ, что говорится, то не бываетъ никакого ни удовольствія, ни пріятности (*χάρις*). Для чего же тогда и говорить?“ [3]).

Конечно, *ἀδολεσχία* и глоссолалія, *ἀδολέσχοι* и *γλώσσαις λαλοῦντες* — не одно и то же. Первые говорили понятно, вторые нѣтъ. Отъ чего бы это ни зависѣло,—наставленія, которыя преподаютъ апостолъ Павелъ коринѳянамъ и Плутархъ—греческимъ болтунамъ, все-таки нѣсколько сходны. Только цѣли говоренія, яснаго, понятнаго, обозначены опять разно. По Плутарху нужно имѣть въ виду удовольствіе и пріятность для слушателей; по апостолу Павлу говореніе должно клониться къ „назиданію“ церкви. *Ἵνα* можетъ слѣдовать за глаголомъ, выражающимъ желаніе, молитву и проч. (Эдвардсъ), также послѣ глаголовъ, выражающихъ стараніе, намѣреніе, стремленіе и проч. *Ἵνα περισσεύητε* едва ли относится только къ „духамъ“, о которыхъ ревновали коринѳяне. Апостолъ вообще имѣетъ, можетъ-быть, въ виду ихъ „ревность“, какъ состояніе или свойство характера. Если, при свойственной имъ ревности, они будутъ стремиться къ назиданію церкви, то то, къ чему они стремятся, о чемъ ревнуютъ, получится у нихъ въ избыткѣ; они будутъ имѣть успѣхъ, но нѣсколько иной въ сравненіи съ тѣмъ, къ которому стремились: будутъ имѣть успѣхъ въ томъ, что составляетъ истинную цѣль церковныхъ собраній—назиданіе церкви.

---

[1]) De audiib. 17—21.
[2]) De garrul. 502, B
[3]) Тамъ же, 514, F.

ГЛАВА X.

Даръ языковъ и пророчество.

(*Продолженіе*)

3.

Отношеніе глоссолаліи къ умственной дѣятельности (13—19).

13. *Διὸ ὁ λαλῶν γλώσσῃ προσευχέσθω, ἵνα διερμηνεύῃ.* 14 *ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμί μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν.* 15. *τί οὖν ἐστίν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοί· ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοί.* 16. *ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ; ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν·* 17. *σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται.* 18. *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσῃ λαλῶ·* 19. *ἀλλ' ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοί μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ.*

Поэтому говорящій языкомъ пусть молится, чтобы разъяснять. Ибо если молюсь языкомъ, духъ мой молится, умъ же мой безплоденъ. Итакъ, что же? Буду молиться духомъ, буду молиться и умомъ; буду пѣть псалмы духомъ, буду пѣть псалмы и умомъ. Такъ какъ если ты славословишь духомъ, то наполняющій мѣсто идіота какимъ образомъ скажетъ аминь на твое благодареніе? Такъ какъ что ты говоришь, онъ не знаетъ. Ибо ты-то хорошо благодаришь, но другой не назидается. Благодарю Бога, изъ всѣхъ васъ я больше языкомъ говорю; но въ церкви желаю пять словъ умомъ моимъ сказать, чтобы и другихъ наставить, чѣмъ десятки тысячъ словъ на языкѣ.

Въ ст. 16 Тишендорфъ, Альфордъ, Стэнли и Элликоттъ опускаютъ съ AFGKL *ἐν* предъ *πνεύματι;* Вейссъ съ BDEP прибавляетъ *ἐν*. Въ ст. 18 Тиш., Альфордъ, Стэнли и Элликоттъ—*γλώσσῃ* съ Грисбахомъ и Син. ADEFG; но Вейссъ и эльзев. изд. съ BKLP—*γλώσσαις*. Оригенъ—„языками“.

Согласно съ глоссолалической теоріей, принимающей иностранные языки, говорящій на какомъ-нибудь языкѣ произноситъ слова, непонятныя для постороннихъ, и потому долженъ молиться, чтобы сдѣлать свою рѣчь понятною (ст. 13); другими словами—чтобы получить способность переводить ее съ незнакомаго языка на тотъ, на которомъ говорятъ собравшіеся. Толкованіе Златоустъ считаетъ за особенный благодатный даръ, какъ это ясно и изъ словъ самого апостола (12, 10), и показываетъ, что мы можемъ получать его, если будемъ прилежно молиться. Въ подобномъ же духѣ выражается и Θеодоритъ: „проси, говоритъ (апостолъ) преподавшаго тебѣ даръ языковъ приложить тебѣ и даръ толкованія, чтобы ты принесъ пользу Церкви“. Но *προσεύχεσθαι* ст. 13 употреблено, конечно, въ томъ же значеніи, какое имѣетъ это слово и въ ст. 14, и означаетъ не просто „молиться“, но „молиться языкомъ“, т.-е. глоссолалически. *Ἵνα* ст. 13 имѣетъ значеніе нарѣчія для выраженія цѣли, суть же увѣщанія будетъ заключаться въ томъ, что говорящій языками, или молящійся языками, долженъ употреблять свой даръ не только для обнаруженія своихъ силъ или способностей къ говоренію на иностранныхъ языкахъ, но и для молитвы о томъ, чтобы имѣть возможность получить, молясь, даръ толкованія своей же молитвы. Такъ, по крайней мѣрѣ, показываетъ несообразность такого толкованія Элликоттъ. Иначе сказать: произносящій молитву на какомъ-нибудь иностранномъ языкѣ, во время самаго произнесенія этой молитвы, долженъ дѣлать содержаніемъ этой молитвы—молитву о томъ, чтобы она сдѣлалась понятной для постороннихъ. Предположимъ, что, напр., латинскій языкъ не понятенъ никому

изъ присутствующихъ въ собраніи. Кто-нибудь начинаетъ на немъ молиться. Предметомъ его молитвы (на латинскомъ языкѣ) должно быть полученіе способности перевести или истолковать свою молитву на общепринятомъ нарѣчіи. Едва ли такое увѣщаніе могъ предложить коринѳянамъ апостолъ Павелъ.

Въ приложеніи къ разсматриваемому стиху экстатическая теорія имѣетъ еще менѣе вѣроятія, такъ какъ она, если вмѣстѣ съ экстазомъ принимаетъ говореніе на иностранныхъ языкахъ (чтобы объяснить *διερμηνεύῃ*), то почти вполнѣ совпадаетъ съ святоотеческой теоріей, если же не принимаетъ, то встрѣчаетъ непреодолимыя трудности при разрѣшеніи вопроса о томъ, что же именно „говорящій языкомъ“ или „языками“ долженъ „объяснять“. Но, кромѣ этого общаго затрудненія, существуютъ и другія, спеціальныя для экстатической теоріи, трудности, заключающіяся въ томъ, что самъ апостолъ, несомнѣнно, объединяетъ молитву съ языкоговореніемъ, какъ это особенно видно изъ 14 стиха. Можетъ-быть, чувствуя эти затрудненія, относящіяся и къ святоотеческой теоріи, одинъ изъ самыхъ видныхъ представителей теоріи экстаза, Эдвардсъ, принужденъ выдѣлить молитву изъ языкоговоренія и допустить, что слова апостола въ 13—17 ст. означаютъ: „поэтому кто имѣетъ даръ языковъ, долженъ употреблять его въ связи съ даромъ истолкованія. Однако, *есть* (особыя?) *формы самыхъ языковъ*, напр молитва и псалмопѣніе, которыя могутъ совершаться *разумно* и, слѣдовательно, служить для назиданія“ Т.-е. подъ молитвой и пѣснопѣніемъ въ такихъ случаяхъ Эдвардсъ не разумѣетъ уже ни экстатической, ни какой-либо другой неразумной, непонятной и безплодной для другихъ молитвы, а обыкновенную молитву, всѣмъ понятную и назидательную. Но такое толкованіе, которое мы постарались передать на русскомъ языкѣ съ возможною точностію, едва ли отличается даже ясностію, не говоря уже о соотвѣтствіи или несоотвѣтствіи рѣчи апостола Въ самомъ дѣлѣ, почему же молитва и пѣніе псалмовъ суть только (особыя?) формы языковъ? Почему при такого рода пѣніи псалмовъ и молитвахъ, какъ это ясно слѣдуетъ изъ словъ Эдвардса, *нѣтъ надобности въ толкованіи*? Не болѣе, повидимому, удачно и другое объясненіе Эдвардсомъ ст. 13-го: „пусть тотъ, кто имѣетъ даръ языковъ, молится языками; но пусть дѣлаетъ такъ съ намѣреніемъ объяснить свое говореніе *послѣ*“. Какъ понимать такія слова съ точки зрѣнія экстатической теоріи? Эдвардсъ объясняетъ: „онъ (глоссолалистъ) не долженъ довольствоваться экстатическою молитвой, но—стремиться и къ дару истолкованія своей молитвы“ Читая такія замѣчанія, мы невольно чувствуемъ, что реальная, практическая сторона всего этого дѣла представляется чѣмъ-то неуловимымъ, отличается запутанностію и темнотою. Человѣкъ впадаетъ въ экстазъ; молится языками, т.-е. высказываетъ подъ вліяніемъ экстаза *какія-то* изреченія, непонятныя окружающимъ, а можетъ-быть и ему самому. Затѣмъ онъ молится, чтобы эти изреченія сдѣлались понятны. Опять начинаетъ молиться въ экстазѣ; опять тѣ же непонятныя изреченія. Но теперь, послѣ молитвы, глоссолалисту сообщается даръ ихъ изъяснять. Или же опять нужны новыя молитвы объ этомъ дарѣ? А затѣмъ опять экстатическія рѣчи и опять молитвы? Можно ли приписать такія мысли апостолу? Когда Церковь была свидѣтельницею подобныхъ обстоятельствъ? Мы знаемъ, что даже въ ирвингіанскихъ эксцессахъ, когда, неправильно понимая рѣчь апостола Павла, хотѣли возстановить то, что было во времена апостольской Церкви, не существовало, по крайней мѣрѣ въ полной мѣрѣ, того, о чемъ пишетъ Эдвардсъ.

Просматривая другія экзегетическія мнѣнія относительно 13 и 14 стиха, мы вступаемъ въ настоящій экзегетическій лабиринтъ, изъ котораго нѣтъ выхода. „Говорящій языкомъ“, „пусть молится“, „ибо“, „если молюсь языкомъ“... По связи 13 и 14 стиховъ можно, какъ показано выше, заключать, что и въ томъ и другомъ стихѣ разумѣется одинаковая молитва „на языкѣ“. Такимъ образомъ, возможно не только „говорить“ языкомъ, но и „молиться“ языкомъ. Такъ какъ, согласно святоотеческой теоріи *γλῶσσα* есть иностранный языкъ, то

„молиться языкомъ“—значитъ молиться иностраннымъ языкомъ, или, лучше, произносить молитву на иностранномъ языкѣ. Вопросъ, какъ объяснено выше, остается нерѣшеннымъ, для чего именно нужно молиться, т.-е. обращаться къ Богу, именно на иностранномъ языкѣ? Нужно ли это для Бога или для людей? Если только для людей, то не представляетъ ли такая молитва какого-либо низкопробнаго фарса, заключающагося только въ похвальбѣ говорящаго своимъ знаніемъ иностранныхъ языковъ? Но и дальнѣйшія объясненія 14 стиха, съ точки зрѣнія святоотеческой теоріи, если только она будетъ принята, не могутъ считаться удовлетворительными. Такъ, Θеодоритъ объясняетъ дальнѣйшія слова „умъ мой безплоденъ“ слѣдующимъ образомъ: „плодъ говоренія (или говорящаго) есть польза слушающихъ. Объ этомъ апостолъ говорилъ и въ посланіи къ Римлянамъ: „чтобы нѣкоторый плодъ имѣть мнѣ въ васъ, какъ и въ остальныхъ народахъ“. Итакъ, говоря инымъ языкомъ (иностраннымъ) и не сообщая другимъ толкованія, я не приношу другимъ никакого плода, такъ какъ они не получаютъ отъ меня никакой пользы“. На первый взглядъ такое толкованіе представляется правильнымъ. Но апостолъ не говоритъ: „Я не приношу плода“, а „умъ мой безплоденъ“. Если бы апостолъ хотѣлъ выразить именно ту мысль, какая выражена въ толкованіи Θеодорита, то зачѣмъ нужно было усложнять дѣло этимъ неумѣстнымъ введеніемъ *νοῦς*? Далѣе, почему Θеодоритъ опускаетъ это слово и замѣняетъ его „я“? Θеофилактъ также признаетъ, что во время молитвы люди могли говорить на языкахъ „персовъ или римлянъ; но умъ ихъ не зналъ, что говорилось. Итакъ, Павелъ говоритъ: духъ мой . молится, т.-е. я имѣю харисму, движущую мой языкъ; но умъ мой остается безъ плода, — я не понимаю того, что говорится“. Но какимъ же образомъ примирить такое толкованіе съ выраженіемъ ст. 4: „говорящій языками назидаетъ самъ себя“? „Посмотри,—продолжаетъ Θеофилактъ,—какъ апостолъ мимоходомъ показалъ, что говорящій однимъ языкомъ бываетъ безполезенъ и для себя. Такъ думаетъ и св. Іоаннъ (Златоустъ)“. Впрочемъ, можно объяснять дѣло и иначе. „Нѣкоторые думаютъ,—говоритъ Θеофилактъ,—такъ. Если я говорю языкомъ, но не изъясняю, то духъ мой, или душа моя, получаетъ пользу только для себя. Но умъ мой бываетъ безплоденъ и не приноситъ пользы другимъ“. Однако, и такое толкованіе не совсѣмъ вѣрно и опровергается самимъ же Θеофилактомъ. „Принимающіе это (т.-е. послѣднее толкованіе), кажется мнѣ, боялись бредней Монтана, который ввелъ ту ересь, что пророки совершенно не понимали того, что говорили, и что, находясь подъ вліяніемъ Св. Духа, они говорили нѣчто, не сознавая того, что говорили. Но это здѣсь не примѣнимо. Потому что не о пророкахъ говоритъ апостолъ, — что они, повторяю, не знали того, что говорили,—а о говорящихъ языками; и не о всѣхъ о нихъ, а только о нѣкоторыхъ“. Стало быть, говорившіе языками, не какъ пророки, не понимали того, что говорили, хотя такъ бывало и не всегда.

Такимъ образомъ, съ одной стороны „не понимали“, съ другой „понимали“; съ одной стороны рѣчь была „безполезна“ только для самихъ говорящихъ, а съ другой и для другихъ. Вообще же рѣчь глоссолалистовъ была „безплодна“ или для самого говорящаго или для его слушателей. Коринѳская глоссолалія, повидимому, превзошла въ этомъ отношеніи даже глоссолалію въ пятидесятницу. Послѣдняя имѣла (съ точки зрѣнія святоотеч. теоріи) хоть какую-нибудь цѣль: апостоловъ все-таки понимали собравшіеся изъ разныхъ народовъ. Для нихъ языки апостоловъ не были иностранными, чуждыми. Въ настоящемъ же случаѣ и этого отыскать невозможно. Умъ говорящаго остается безъ плода... Другіе также никакого плода не получаютъ. Такова, если можно такъ выразиться, чистая глоссолалія, безъ присоединенія къ ней толкованія. Что она бывала безъ этого присоединенія, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться при чтеніи ст. 13—15. Собравшіеся въ пятидесятницу слушали на иностранныхъ (своихъ) языкахъ рѣчи о величіи Божіемъ. А въ Коринѳѣ даже и этого, по

крайней мѣрѣ иногда, не было. Произносились рѣчи, молитвы къ Богу на иностранныхъ языкахъ. Ихъ слушали посторонніе, которые ни одного слова не понимали. Спрашивается, для чего все это дѣлалось? Неужели только для того, чтобы вмѣстѣ съ даромъ языковъ обнаружить и „даръ толкованія“? Но въ такомъ случаѣ не гораздо ли проще было молиться и говорить на понятномъ для всѣхъ языкѣ, а не усложнять дѣла еще комбинаціями дара языковъ съ даромъ толкованія? Мы должны помнить, что какъ даръ языковъ, такъ и даръ толкованія были, по несомнѣнному свидѣтельству апостола, „дарами Св. Духа“. Если этими дарами „злоупотребляли“, то какъ это было возможно?

Кажется, для правильнаго пониманія ст. 13—15, при недостаточности и безплодности приведенныхъ толкованій ихъ, слѣдуетъ насколько возможно точнѣе опредѣлить отношеніе, въ какомъ находится *πνεῦμα* къ *νοῦς*. Отношеніе между ними, конечно, такое же, какое и соотвѣтствующихъ глаголовъ: *πνέω* и *νοέω*. *Πνέω* означаетъ „дуть“, „дышать“, „вѣять“, „пахнуть“, но никогда не означаетъ даже въ переносномъ смыслѣ „мыслить“, „думать“. *Νοέω*, наоборотъ, значитъ „думать“, „мыслить“, но никогда не означаетъ „дышать“ или „дуть“. Отсюда ясно различіе между *πνεῦμα* и *νοῦς*. Первое слово относится къ дыханію, второе—къ мысленному процессу. Оба эти слова имѣютъ множество значеній. *Πνεῦμα* въ Ветх. Зав. употребляется у LXX о Духѣ Божіемъ [1]), соотвѣтствуетъ евр. р у а х ъ. Впрочемъ, понятіе о Духѣ Божіемъ не было въ Ветхомъ Завѣтѣ строго разграничено съ понятіемъ о Богѣ,—не было яснаго представленія о Духѣ Святомъ, какъ объ одномъ изъ лицъ Св. Троицы. Богъ называется словомъ *πνεῦμα*, очевидно въ несобственномъ смыслѣ. Первоначальное значеніе *πνεῦμα* опять то же,—духъ, вѣтеръ, отсюда сущность жизни, жизнь [2]). Въ переносномъ смыслѣ *πνεῦμα* употребляется о человѣческомъ духѣ, какъ о самостоятельномъ внутреннемъ принципѣ жизни, о томъ, что живетъ въ человѣкѣ [3]), и затѣмъ о божественномъ Духѣ.

Слово *νοῦς* поставлено у LXX для означенія еврейскаго руахъ только въ одномъ мѣстѣ Исаіи 40, 13 [4]), и вообще мало у нихъ употребляется. Употребленіе обоихъ словъ у классиковъ обширно. У нихъ *νοῦς* обыкновенно есть понятіе философское. Анаксагоръ былъ первый, который началъ считать *νοῦς* духовной основой міра.

Если мы будемъ сравнивать между собою *πνεῦμα* и *νοῦς*, то найдемъ, что въ первомъ случаѣ избрано для характеристики духа болѣе внѣшнее понятіе, а во второмъ — болѣе внутреннее. *Πνεῦμα* есть движеніе, *νοῦς*, напротивъ, не только не есть нѣчто движущееся, но само производитъ движеніе. Это различіе важно имѣть въ виду при объясненіи разсматриваемыхъ стиховъ. Если бы мы спросили, что в ы ш е, *πνεῦμα* или *νοῦς*, то едва ли могли бы дать на это вполнѣ точный отвѣтъ. Но нѣкоторые толкователи, повидимому, допускаютъ ошибку, когда утверждаютъ категорически, что „только тогда противоположеніе (у апостола) *πνεῦμα* по отношенію къ *νοῦς* будетъ понятно, когда *πνεῦμα* есть в ы с ш а я сила“ [5]). Съ такимъ мнѣніемъ трудно согласиться. Кажется, будетъ вѣрнѣе, если мы будемъ различать *πνεῦμα* и *νοῦς* такъ: *πνεῦμα* есть возвышенное и утонченное р е л и г і о з н о е понятіе, *νοῦς* — философское. Оба эти понятія возвышенны каждое въ своей области, и говорить, что представленіе о Богѣ у евреевъ, какъ о *πνεῦμα*, было ниже, матеріальнѣе, чѣмъ у грековъ—*νοῦς*, невозможно. Но н е з а в и с и м о отъ этихъ крайнихъ примѣненій обоихъ понятій къ понятіямъ о Богѣ, можно сказать, что *νοῦς* отличается наибольшею утонченностью. Недостатокъ подобныхъ различеній, какъ кажется, вводилъ въ большое заблужденіе комментаторовъ 1 посланія къ Коринѳянамъ.

---

[1]) Напр. Быт., 1, 2.
[2]) См. Кремеръ, Wörterb., стр. 829 и слѣд.
[3]) Тамъ же, стр. 830.
[4]) Тамъ же, стр. 678.
[5]) Heinrici, указ. соч., I, 441.

Объясняя 14 главу, они придумали даже своеобразную психологическую теорію. они (говоримъ про защитниковъ экстатической теоріи глоссолалiи) раздѣлили человѣческій духъ на двѣ части: *πνεῦμα* и *νοῦς* *Πνεῦμα* есть высшая сторона человѣческой природы, которая можетъ, такъ сказать, входить въ непосредственное прикосновеніе съ Самимъ Богомъ; *νοῦς* есть низшая, поставляющая человѣка въ отношеніе къ внѣшнему міру. Чѣмъ сильнѣе дѣятельность *πνεῦμα*, тѣмъ слабѣе дѣйствуетъ *νοῦς*, и могутъ быть такіе моменты, когда дѣятельность послѣдняго совсѣмъ прекращается, человѣкъ утрачиваетъ всякое сознаніе, всякое отношеніе къ внѣшнему міру и чрезъ свое *πνεῦμα* становится какъ бы лицомъ къ лицу съ Самимъ Божествомъ. Таково и есть состояніе экстаза. Поэтому и подъ глоссолалiей, какъ произведеніемъ *πνεῦμα*, защитники экстатической теоріи понимаютъ рѣчь или молитву болѣе возвышенную, болѣе внутреннюю, чѣмъ та, въ которой дѣятельнымъ началомъ бываетъ *νοῦς*. На самомъ же дѣлѣ слѣдуетъ мыслить совершенно наоборотъ,—молитва *τῷ πνεύματι* или *ἐν πνεύματι*, согласно точному значенію *πνεῦμα*, можетъ означать только простое говореніе при помощи дыханія или движенія воздуха, при чемъ умъ или не принимаетъ вовсе никакого участія въ рѣчи, или участіе это весьма незначительно. Если бы слова апостола слѣдовало понимать иначе, то онъ, согласно съ теоріей, ни въ какомъ случаѣ не могъ бы унижать молитвы или говоренія *ἐν πνεύματι* и непремѣнно предпочелъ бы его говоренію съ участіемъ *νοῦς*. Между тѣмъ, оказываемое имъ предпочтеніе молитвѣ или псалмопѣнію *ἐν τῷ νοί* сравнительно съ молитвой или псалмопѣніемъ *ἐν πνεύματι* изъ 13—15 стиховъ очевидно Зачѣмъ бы иначе эти повторяющіяся приглашенія къ молитвѣ „умомъ“, зачѣмъ эта жалоба на то, что „умъ“ иногда бываетъ безполезенъ, зачѣмъ выставленіе на видъ неудобствъ, происходящихъ отъ благословеній *ἐν πνεύματι* (ст. 16)? Неужели апостолъ сталъ бы отвлекать людей, испытывавшихъ внутреннее блаженство непосредственнаго общенія съ Богомъ, къ предметамъ обыденной и, можетъ-быть, нѣсколько прозаической дѣйствительности? Мы не разрѣшимъ этихъ вопросовъ, если не согласимся допустить, что подъ говореніемъ *ἐν πνεύματι* болѣе разумѣется внѣшнее, чѣмъ внутреннее говореніе Именно это видно и изъ такого выраженія, встрѣчающагося у апостола, какъ *πνεῦμα τοῦ στόματός μου* (духъ устъ моихъ) [1]). Такое выраженіе вполнѣ понятно и естественно. Но выраженіе: *νοῦς τοῦ στόματός μου* не имѣло бы никакого смысла.

Соединеніе съ *πνεῦμα* и *νοῦς* несоотвѣтствующихъ представленій ведетъ экзегетовъ и къ другимъ заблужденіямъ. Напр Визелеръ утверждаетъ [2]), что молиться съ участіемъ *νοῦς*—значитъ молиться сознательно. Наоборотъ, молитва *ἐν πνεύματι* бываетъ безсознательна, и при ней дѣйствуетъ уже не человѣческій „умъ“, а божественный „Духъ“. Такимъ образомъ, выраженіе ст. 14 „духъ во мнѣ молится“ [3]) означаетъ, по Визелеру, слѣдующее: не самъ я молюсь, но данная мнѣ, дѣйствующая во мнѣ, божественная сила. Такого рода заключенія весьма странны. Низшая молитва, съ участіемъ человѣческаго „ума“, бываетъ сознательной, тогда какъ высшая, при участіи божественнаго *πνεῦμα*, безсознательной. Все это требуется теоріей, но едва ли соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Желаніе приложить ее къ объясненію ст. 14-го и слѣд. ведетъ даже иногда и къ прямо невѣрнымъ утвержденіямъ. Эдвардсъ полагаетъ, что *νοῦς* синонимично выраженію „Spirit of „Jehovah, т.-е. еврейскому руахъ элогимъ [4]). Но *νοῦς* нельзя переводить ни чрезъ еврейское руахъ, ни чрезъ ан-

---

[1]) 2 Θесс. 2, 8.

[2]) Stud. u. Krit. 1838, стр. 713 и слѣд

[3]) Чтеніе Визелера.

[4]) Comment, стр 68. Возраженіе относится собственно къ нѣкоторой категоричности и универсальности утвержденія Эдвардса, по которому „*νοῦς* въ евр означаетъ духъ Іеговы“. LXX въ Іс. 40, 13 перевели еврейское руахъ, конечно неправильно, чрезъ *νοῦς*.

глійское „Spirit“. Самъ Эдвардсъ дальше говоритъ, что „νοῦς означаетъ не духъ Бога или Христа, но ихъ мысль (mind), умъ (intellect)“. Νοῦς называется при этомъ Эдвардсомъ высшею формою интеллекта, имѣющею своимъ объектомъ и высшую форму истины, тайны, открытыя Богомъ, вещи, которыхъ глазъ не видѣлъ, ухо не слышало, которымъ сердце не внимало. Но умъ, по Эдвардсу, означаетъ нѣчто и еще болѣе высокое, чѣмъ интеллектъ. Онъ есть нравственная причина (moral reason). Съ нимъ апостолъ служилъ закону Господню [1]), чрезъ обновленіе ума человѣкъ приходитъ къ познанію воли Божіей [2]). Если такъ, то какимъ же образомъ πνεῦμα можетъ считаться „квинтъ-эссенціей духовной природы человѣка..., возвышающейся и надъ νοῦς и надъ λόγος“? Соотвѣтственно съ этимъ нельзя, слѣдовательно, принять, что даръ языковъ, или языкоговореніе, какъ происходящее при участіи πνεῦμα, есть „наиболѣе возвышенное духовное состояніе“ [3]). Ст. 13—15 не могутъ быть объяснены при помощи подобныхъ предположеній.

Но если принять, что употребленное въ нихъ слово πνεῦμα, согласно съ нѣсколько разъ разъясненнымъ выше значеніемъ этого термина, дѣйствительно означаетъ нѣчто подобное дуновенію изъ устъ, то-есть означаетъ простое говореніе или пѣніе, то рѣчь апостола сразу же дѣлается кристаллически ясною, и его допущеніе опять бросаетъ свѣтъ и на сущность самой глоссолаліи. Къ пѣвцамъ, которые воспѣваютъ священныя пѣснопѣнія по хорошо заученнымъ нотамъ и безъ всякаго участія мысли и сердца, иногда даже и безъ удовлетворительнаго пониманія свящ. пѣснопѣній, можно бы, кажется, ближе всего приложить слова апостола, что только τὸ πνεῦμα αὐτῶν προσεύχεται. Священнослужитель, который произноситъ возгласы или молитвы такъ, что никакихъ словъ разобрать невозможно, есть въ полномъ смыслѣ и по отношенію ко многимъ, присутствующимъ при богослуженіи, „говорящій языкомъ“ (глоссолалистъ),—и ему нужно молиться, чтобы рѣчь его сдѣлалась понятною. Слово διερμηνεύω въ ст 13 можетъ и не обозначать отдѣльнаго акта толкованія, онъ совершается самъ собою и одновременно съ проясненіемъ рѣчи. Глоссолалія сама по себѣ не представляетъ ничего ни неразумнаго, ни безсознательнаго, хотя можетъ быть и таковою. Она есть притомъ же явленіе не столько дѣйствительное, сколько кажущееся. Она не есть говореніе на иностранныхъ языкахъ, хотя можетъ быть и таковымъ, если кому-нибудь приходитъ нелѣпое желаніе (въ римской церкви—обычай) говорить народу на непонятномъ ему языкѣ. Конечно, ни одинъ говорящій или поющій не можетъ ни говорить, ни пѣть ни на какомъ языкѣ. Онъ можетъ дѣлать такъ не только на родномъ, но и на любомъ иностранномъ языкѣ. Можетъ-быть даже, что въ самомъ Коринѳѣ встрѣчались подобныя лица. Но иностранные языки не суть и не могутъ быть существеннымъ признакомъ глоссолаліи, потому что такому пониманію совершенно противорѣчитъ προσεύχεσθαι γλώσσῃ или γλώσσαις. Кто молится только языкомъ,—у того говорятъ только уста, шевелятся губы, дыханіе его молится, умъ же его не приноситъ никакого плода другимъ. Таково значеніе слова ἄκαρπος—безплодный для другихъ (а не для себя). Справедливость этого послѣдняго толкованія понять легко, если обратить вниманіе на то, что ни одно дерево и ни одно животное, за исключеніемъ, можетъ-быть, только самыхъ рѣдкихъ случаевъ, которыхъ, конечно, не могъ имѣть здѣсь въ виду апостолъ Павелъ, не приносятъ никакихъ плодовъ для себя и не уничтожаютъ ихъ. Говорящій языкомъ можетъ назидать самъ себя,—что вполнѣ естественно; но по отношенію къ другимъ его умственная дѣятельность или вовсе не обнаруживается, или неназидательна, т.-е. безплодна.—Затѣмъ (ст. 16) слѣдуетъ увѣщаніе. Оно начинается вопросомъ: „и

---

[1]) Рим. 7, 25
[2]) Рим 12, 2
[3]) Эдвардсъ, in loc.

итакъ, что же?", который обыкновенно считается гебраизмомъ. Но это едва ли вѣрно. У греческихъ классиковъ такой вопросъ съ *οὖν* или безъ него часто встрѣчается. Это была обычная, столько же еврейская, сколько и греческая форма рѣчи. Дальнѣйшія увѣщанія параллельны одни другимъ: „буду молиться духомъ"—„буду молиться умомъ"; „буду пѣть духомъ"—„буду пѣть умомъ". Если (въ согласіи съ теоріей иностранныхъ языковъ) перевести эти выраженія: „буду молиться на иностранныхъ языкахъ, буду молиться и умомъ"; „буду пѣть на иностранныхъ языкахъ, буду пѣть и умомъ", то нелѣпость получается очевидная. То же и относительно экстаза. Эллиготтъ переводитъ слова апостола невѣрно: „я не только буду пѣть духомъ, но и толковать, что пою". На такой переводъ слова апостола не даютъ никакого права.

Изъ 15 стиха вообще видно, что апостолъ не препятствуетъ глоссолали. Она можетъ происходить и дома и въ церкви. Нѣтъ никакихъ препятствій „молиться духомъ" или „пѣть духомъ", когда совершается тайная, домашняя молитва, съ затворенными стѣнами. Такая молитва и такое псалмопѣніе суть дары Св. Духа. Все это можетъ происходить и въ собраніи, въ церкви. Только въ церкви отъ этого происходитъ общій шумъ или гулъ (одинъ изъ существеннѣйшихъ признаковъ глоссолали!), когда словъ молящихся разобрать невозможно. Не всѣ въ церкви совершаютъ такія молитвы и пѣснопѣнія. Многіе приходятъ только для того, чтобы послушать и поучиться. Поэтому глоссолалія въ церкви хотя и дозволительна, но неудобна. Лучше, если молитва и псалмопѣніе будутъ осмысленны и разумны, понятны всѣмъ присутствующимъ. Къ этому апостолъ и приглашаетъ коринѳянъ, говоря, что нужно молиться и пѣснословить съ участіемъ *νοῦς*.

Въ ст. 16 къ прежнимъ характеристикамъ глоссолаліи присоединяется новая: „благословлять духомъ". Глаголъ *εὐλογέω*, употребленный здѣсь, означаетъ хорошую, красивую, возвышенную рѣчь, въ отличіе отъ простой, обыкновенной Гимнологическое значеніе его несомнѣнно. Кремеръ считаетъ его синонимомъ *ἐπαινεῖν*, *ὑφοῦν*, *ὑμνοῦν* [1]). По его словамъ, онъ не употребителенъ въ классической прозѣ, но, напротивъ, часто встрѣчается у трагиковъ и Аристофана; чаще встрѣчается у Полибія, однажды у Аристотеля, ни разу—у Плутарха. Въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтахъ имѣетъ широкое употребленіе. Въ разсматриваемомъ мѣстѣ у ап. Павла глаголъ употребленъ въ значеніи произносить гимнъ—Богу; но нѣтъ никакихъ основаній думать, что этотъ гимнъ нарочно произносился на какомъ-либо иностранномъ языкѣ или въ экстазѣ. — „Аминь" есть богослужебная формула, употреблявшаяся и въ апостольское время. „Изъ синагогъ перешелъ въ христіанскія собранія обычай, по которому, когда тотъ, кто читалъ или училъ, произносилъ торжественныя молитвы къ Богу, остальные предстоящіе пѣли ему въ концѣ аминь и такимъ способомъ выражали свое съ нимъ согласіе" (Гриммъ), какъ это дѣлается и теперь во многихъ церквахъ.

Выраженіе „занимающій", или собств. „наполняющій мѣсто идіота", весьма трудно для объясненія. Почему апостолъ не говоритъ прямо „идіотъ", а „занимающій..." и т. д.? Слово „идіотъ" весьма употребительно у греческихъ классиковъ, и смыслъ его не можетъ подлежать сомнѣнію. Оно означаетъ у нихъ вообще человѣка невѣжественнаго, посторонняго для какого либо дѣла, было, кажется, даже ругательнымъ и противополагалось слову „мудрый". Лайтфутъ показываетъ, что оно часто употреблялось и у раввиновъ. Идіотами назывались также низшіе священники; идіоты противополагались судьямъ. Въ 1 Цар. 18, 13 идіотомъ называется (по Лайтфуту) homo pauper et contemptibilis (человѣкъ бѣдный и достойный презрѣнія). На основаніи того, въ какомъ значеніи употреблялось это слово у евреевъ, Лайтфутъ полагаетъ, что апостолъ, въ 16 стихѣ, различаетъ членовъ церкви отъ служащихъ въ ней лицъ, частныхъ

[1]) Wörterb., стр. 609.

людей отъ общественныхъ. Во время службъ выступалъ одинъ, который священнодѣйствовалъ, а всѣ остальные были по отношенію къ нему „идіоты“ или частные люди. Между послѣдними, въ свою очередь, были такіе, которые занимали должности судей, начальниковъ, учителей, т.-е. въ собственномъ смыслѣ не были частными людьми. Когда совершалось богослуженіе, то именно они и „занимали мѣсто идіотовъ“, т.-е. не были въ собственномъ смыслѣ „идіотами“, а только наполняли ихъ мѣсто [1]). Но, по словамъ Эдвардса, подразумѣвать подъ „идіотами“ въ Н. З только мірянъ, въ противоположность служащимъ лицамъ, невозможно [2]). Судя по тону рѣчи апостола, онъ просто хотѣлъ смягчить слово „идіотъ“ болѣе мягкимъ выраженіемъ,—и въ этомъ смыслѣ понимать разсматриваемое выраженіе всего вѣроятнѣе. Въ церкви, гдѣ не было ни рабовъ, ни свободныхъ, ни мужескаго пола, ни женскаго и проч., не могло быть и „идіотовъ“, въ отличіе отъ мудрыхъ. Но нѣкоторые приходили въ христіанскія собранія и не могли вполнѣ или отчасти понимать того, что тамъ происходило. Ихъ апостолъ и называетъ „какъ бы идіотами“, „занимающими мѣсто идіотовъ“.

Подъ *εὐχαριστία* ст. 16-го нѣтъ никакихъ основаній подразумѣвать таинство Св. Причащенія. Этимъ словомъ просто обозначается здѣсь благодареніе или благодарственная молитва. Синонимъ *εὐλογία* и отличается отъ послѣдняго тѣмъ же, чѣмъ благодареніе и признательность отъ хвалебной пѣсни.

Въ ст 17 *ἀλλ᾽* сильнѣе выражаетъ противоположность, чѣмъ *δέ*. *Ἕτερος* вм. *ἄλλος*, можетъ-быть, означаетъ лицо совершенно иного характера. Но вѣроятнѣе означаетъ просто: всякій другой

Въ ст. 18 Бауръ принимаетъ рѣчь апостола за гипотетическую и объясняетъ дѣло такъ: „безъ всякаго основанія нѣкоторые ссылались на 14, 6. 18 въ доказательство того, что апостолъ былъ высокаго мнѣнія о глоссолаліи. Мнѣ представляется очень сомнительнымъ, слѣдуетъ ли понимать оба эти стиха въ положительномъ смыслѣ, какой имъ обыкновенно придаютъ толкователи; гораздо болѣе—словоупотребленіе и связь рѣчи позволяютъ принимать ихъ только въ гипотетическомъ смыслѣ. „Если я желаю, чтобы вы говорили языками, то долженъ еще болѣе желать, чтобы вы пророчествовали“. „Если бы, я и болѣе, чѣмъ вы, прославляль Бога языками, то мнѣ желательно было бы однако, сказать въ общинѣ лучше пять словъ съ яснымъ сознаніемъ“ [3]). Но съ такимъ мнѣніемъ нельзя согласиться, потому что всякій, читающій 18 стихъ, видитъ, что рѣчь апостола носитъ на себѣ всѣ признаки положительной рѣчи, что онъ заявляетъ о дѣйствительномъ фактѣ. Рѣчь апостола не заключаетъ въ себѣ и ничего ироническаго, какъ можно было бы думать по противоположенію, содержащемуся въ ст. 18, потому что говорить „благодарю Бога моего“ въ ироническомъ смыслѣ апостолъ не могъ. Но въ такомъ случаѣ можно спросить, на какіе же именно факты онъ здѣсь указываетъ? Извѣстны ли случаи, когда онъ болѣе всѣхъ другихъ говорилъ на чужестранныхъ и притомъ незнакомыхъ ему языкахъ? Нѣтъ, не извѣстны. Напротивъ, случаи, когда онъ не говорилъ и не понималъ нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, языковъ, извѣстны. Для всякаго непредубѣжденнаго и толковаго читателя Дѣян. 14, 8—18 не можетъ, конечно, не быть очевиднымъ, что апостолы Павелъ и Варнава не понимали ликаонскаго языка. Такъ именно толкуетъ это мѣсто и Златоустъ [4]). Далѣе, ни апостолъ Павелъ, ни другіе новозавѣтные писатели не писали своихъ писаній ни на какомъ другомъ языкѣ, кромѣ греческаго, за исключеніемъ Матѳея, евангеліе котораго было, вѣроятно, первоначально написано на еврейскомъ языкѣ,—а это показываетъ, что они и не знали другихъ

---

[1]) Opera, II, 920.
[2]) In loc.
[3]) Stud u Krit. 1838, стр. 654.
[4]) Бес. на Дѣян., XXX.

языковъ, за небольшими, можетъ-быть исключеніями. Можно было бы ожидать, что посланіе къ Римлянамъ было бы написано на латинскомъ языкѣ, такъ какъ у римлянъ латинскій былъ, во всякомъ случаѣ, употребительнѣе, чѣмъ греческій. Однако, и посланіе къ Римлянамъ написано на греческомъ языкѣ [1]). Объ апостолѣ Павлѣ извѣстно, что онъ зналъ греческій и еврейскій языкъ. Но если бы даже онъ зналъ и латинскій, то давало ли это право говорить коринѳянамъ, что онъ болѣе всѣхъ ихъ говоритъ языками? Если бы онъ разумѣлъ здѣсь именно „многоязычіе“, то едва ли употребилъ бы и слово μᾶλλον, которое скорѣе означаетъ „чаще“, чѣмъ многоразличную рѣчь на разныхъ языкахъ. Наконецъ, говореніе языками противополагается здѣсь апостоломъ говоренію въ церкви. Апостолъ говоритъ какъ бы такъ: я болѣе всѣхъ васъ говорю языками, но только не въ церкви (собраніи). Почему же такъ? Казалось бы, гдѣ же больше и говорить на разныхъ языкахъ, какъ не въ церкви (собраніи)? Неужели апостолъ говорилъ на нихъ только тогда, когда бывалъ одинъ, для своего собственнаго удовольствія? Да и вообще о такой рѣчи, отзывающейся и нѣкоторой похвальбой, трудно предположить, чтобы она вылилась изъ устъ апостола. Гораздо проще объяснять дѣло такъ: противополагая глоссолалію говоренію въ церкви, апостолъ просто хотѣлъ указать на свои частныя, одиночныя молитвы, потому что послѣднія всѣ вообще могутъ быть отнесены къ глоссолаліи,—не потому, чтобы онѣ произносились на иностранныхъ языкахъ, или были слѣдствіемъ экстаза, или были неразумны, а просто потому, что, совершаясь тайно и наединѣ, онѣ не служили къ назиданію другихъ, не были совсѣмъ имъ слышны, но служили къ большому назиданію самого говорящаго.

Въ ст. 19 ἐν ἐκκλησίᾳ=въ собраніи. Пять словъ, по Θеодориту, въ соотвѣтствіи съ пятью чувствами: всякій учитель доставляетъ соотвѣтствующіе лѣкарство каждому изъ нашихъ пяти чувствъ. По Бенгелю пять—опредѣленное число, вмѣсто послѣдующаго неопредѣленнаго μυρίους, и составляетъ одну двухтысячную часть этого послѣдняго. Выраженіе „умомъ моимъ сказать“ Θеодоритъ неправильно считаетъ=„ясное ученіе предпочитаю нечестивому“. По объясненію Визелера, въ ст. 19 говорится о глоссолаліи безъ толкованія. Смотря по тому, насколько въ человѣкѣ бываетъ дѣятеленъ „умъ“, и глоссолалія распадается всякій разъ на два рода—на глоссы съ толкованіемъ и глоссы безъ толкованія. Но, кажется, что такой взглядъ на дѣло отличается искусственностью.—Κατηχήσω—буду учить устно.

Разсмотрѣнное мѣсто служитъ для очень интересныхъ выводовъ. Имъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ экзегетовъ, совершенно осуждаются всякая проповѣдь и богослуженіе на непонятномъ народу языкѣ. Эразмъ, разсматривая этотъ стихъ, краснорѣчиво критикуетъ и введеніе игры на всякаго рода музыкальныхъ инструментахъ при церковномъ богослуженіи.

4.

Глоссолалія и пророчество въ общественныхъ собраніяхъ (20—25)

20. Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶν τέλειοι γίνεσθε. 21. ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται, ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ, καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακού-

---

[1]) На этомъ возраженіи, впрочемъ, нельзя, конечно, даже и не строго, настаивать „Христианство въ Римѣ и Галліи прежде всего распространилось среди греческаго населенія и удержало греческій языкъ. Еще церковный римскій писатель Ипполитъ († около 235 г.) писалъ исключительно на греческомъ языкѣ. Римскій епископъ Викторъ (189—199), насколько мнѣ извѣстно, первый началъ употреблять латинскій языкъ въ своихъ письмахъ“. Гарнакъ, Mission, II, 205.

σονταί μου, λέγει κύριος 22. *ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις, ἀλλὰ τοῖς πιστευούσιν.* 23. *ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαινεσθε;* 24. *ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων,* 25. *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν.*

Братія, не будьте дѣтьми умомъ, но злобой младенчествуйте, а умомъ будьте совершенны. Въ законѣ написано, что чрезъ иноязычныхъ и устами другихъ буду говорить этому народу, и даже въ такомъ случаѣ не послушаютъ меня, говоритъ Господь. Такъ что языки служатъ знаменіемъ не для вѣрующихъ, но для невѣрующихъ, а пророчество не для невѣрующихъ, но для вѣрующихъ. Итакъ, если сойдется вся церковь въ одно мѣсто и всѣ будутъ говорить языками, взойдутъ же идіоты или невѣры, то не скажутъ ли, что вы бѣснуетесь? Если же всѣ будутъ пророчествовать, взойдетъ же какой-нибудь невѣрующій или идіотъ, то онъ обличается всѣми, судится всѣми, сокровенное сердца его дѣлается явнымъ, и такимъ образомъ, упавъ на лицо св е, поклонится Богу, возвѣщая, что дѣйствительно Богъ среди васъ присутствуетъ.

Важныхъ разночтеній нѣтъ.

Стихи 20—22 имѣютъ близкую связь съ послѣдующими, что показываетъ „итакъ“ въ ст. 23. У Стэнли и Элликотта, а также въ нашемъ слав., съ 20 ст. начинается новый отдѣлъ главы, оканчивающійся 25 стихомъ. Общую мысль этого отдѣла можно выразить такъ: языкоговореніе оказываетъ вліяніе только на невѣрующихъ; пророчество на вѣрующихъ и даже на невѣрующихъ.

Въ ст. 20 „братія“—звательный падежъ въ началѣ рѣчи [1]). „Не будьте“—повелительное. *Ταῖς φρεσίν*—не употребляетъ *νοῦς*, но *φρήν* во множ. вѣроятно въ соотвѣтствіе съ множ. „братія“. Слово *νούς* больше означаетъ мыслительную дѣятельность; *φρήν*—больше сердечную. *Νηπιάζω* производятъ отъ *νή* и *εἶπεῖν*—не говорить; или отъ *νή* и *ἔπος* Смыслъ словъ апостола ясенъ. Онъ говоритъ коринѳянамъ: братья, не будьте дѣтьми по уму своему; когда вы помышляете о томъ, чтобы сдѣлать злое, то пусть мысль ваша будетъ такъ же слаба, какъ у младенцевъ. Златоустъ спрашиваетъ: что значитъ быть младенцемъ на злое? И отвѣчаетъ: не знать, что такое зло. Апостолъ желалъ, чтобы коринѳяне и были такими незнающими. Но въ помыслахъ о добромъ, въ сердечныхъ помышленіяхъ о немъ и расположеніяхъ къ нему они должны быть совершеннолѣтни. По словамъ Златоуста же, апостолъ желалъ, чтобы коринѳяне были и взрослыми и дѣтьми; но взрослыми они должны быть по уму, а дѣтьми во злѣ.—На основаніи 20 ст. можно заключать, что коринѳяне допускали нѣчто „худое“ въ своихъ глоссолалическихъ упражненіяхъ. Но отвѣтить, въ чемъ заключалось это „худое“ съ точки зрѣнія существующихъ теорій весьма трудно. Обыкновенно думаютъ, что коринѳяне увлекались „блескомъ“ сообщеннаго имъ дара языкоговоренія, старались возвысить его на счетъ другихъ даровъ, увлекались имъ, допускали въ церкви безобразія, не обращая вниманія на то, что говореніе на иностранныхъ языкахъ было непонятно и потому безполезно. Но противъ этого можно опять возразить, что апостолъ считаетъ языкоговореніе несомнѣнно даромъ Св. Духа. Какимъ образомъ, если онъ заключался въ говореніи на чуждыхъ языкахъ, коринѳяне могли уклоняться въ сторону отъ праваго пути и допускать въ церкви даже безобразія? Неужели кто-нибудь можетъ считать говореніе на какихъ-либо иностранныхъ языкахъ само по себѣ безобразіемъ? Если, какъ говорятъ толкователи, коринѳяне, къ благодатному дару Св. Духа примѣшивали собственныя плотскія вожделѣнія и потому извращали самый даръ, то и въ такомъ случаѣ совершенно непонятно, почему же именно

[1]) Ср. Blass, Gramm., § 80, 3.

извращался только даръ языкоговоренія, а не другіе дары. Вѣроятнѣе поэтому думать, что апостолъ подъ „худымъ“ въ разсматриваемомъ мѣстѣ разумѣлъ просто разные недостатки у коринѳянъ, въ которыхъ онъ прямо и косвенно порицалъ ихъ, напр, безсмысленное говореніе на воздухъ (ст. 9), неустройство (33) и проч,—но безъ спеціальнаго отношенія собственно къ языкоговоренію. Въ 20 стихѣ вставлено наставленіе болѣе общаго характера среди другихъ наставленій, болѣе частныхъ.

Словъ, помѣщенныхъ въ 21 стихѣ, въ „законѣ“ Моисеевомъ не встрѣчается. Апостолъ называетъ здѣсь все ветхозавѣтное Писаніе закономъ. Такое употребленіе слова „законъ“ обычно въ Новомъ Завѣтѣ [1]) Мѣсто, на которое ссылается апостолъ, находится у Исаіи 28, 11. 12 и читается такъ: „зато лепечущими устами и на чужомъ языкѣ будутъ говорить къ этому народу.. Но они не хотѣли слушать“. По буквальному переводу съ LXX такъ: „чрезъ худость устъ (худостью устъ), языкомъ другимъ—(такъ) заговорятъ этому народу... и не хотѣли слушать“. Апостолъ Павелъ выражается съ отступленіями и отъ еврейскаго текста и отъ перевода LXX. Впрочемъ, послѣдняя фраза—„но они не хотѣли слушать“—относится не къ 11, а къ 12 стиху, и именно къ словамъ, поставленнымъ въ его началѣ: „имъ говорили“. Такъ что суть выраженія апостола находится въ 11 стихѣ Исаіи; но слова „и даже въ такомъ случаѣ не послушаютъ Меня“ взяты изъ 12. Отсюда видно, что апостолъ свободно привелъ мѣсто изъ пророка, заботясь не о точности перевода, а о томъ, чтобы онъ отвѣчалъ предположенной апостоломъ практической цѣли

Разсматривая подлинное мѣсто у пророка Исаіи, находимъ, что въ 28, 3 пророкъ говоритъ о пьяныхъ ефремлянахъ, которые „шатаются отъ вина и сбиваются съ пути отъ сикеры; священникъ и пророкъ спотыкаются отъ крѣпкихъ напитковъ; побѣждены виномъ, обезумѣли отъ сикеры, въ видѣніи ошибаются, въ сужденіи спотыкаются“ (7). Такъ какъ они не хотѣли на собственномъ языкѣ слушать увѣщаній пророковъ, то Богъ заговоритъ съ ними инымъ языкомъ, когда на нихъ нападутъ вавилоняне. Хотя языкъ халдеевъ и былъ схожъ съ еврейскимъ, однако евреи его не понимали.

Приложеніе, которое дѣлаетъ изъ этого факта апостолъ, имѣетъ параллель въ его же словахъ 1 Кор. 11, 30. Тамъ апостолъ говорилъ о недостойномъ совершеніи вечери Господней и, какъ на послѣдствіе такого недостойнаго совершенія, указалъ на фактъ, свидѣтелями котораго были сами коринѳяне, для обыкновеннаго взора, повидимому, даже не относящійся и къ дѣлу: вы недостойно совершаете таинство евхаристіи, о т т о г о многіе изъ васъ немощны и больны, и не мало умираетъ. Теперь, въ 1 Кор. 14, 20 и слѣд. стихахъ, апостолъ говоритъ о неправильномъ говореніи коринѳянъ,—неправильность заключалась въ его непонятности. Такъ какъ печальныхъ результатовъ этого непорядка еще не видно у коринѳянъ, то они могутъ ихъ ожидать. Т.-е. могутъ ожидать какого-нибудь несчастія или наказанія Божія, похожаго на то, какое было отъ недостойнаго совершенія евхаристіи, также въ Ветхомъ Завѣтѣ и предсказано Исаіей. Расчленяя всю рѣчь апостола, получаемъ:

1. Вѣрующіе евреи—рѣчь со стороны пророковъ, евреямъ понятная.

2 Невѣрующіе и порочные евреи—рѣчь имъ со стороны варваровъ-вавилонянъ непонятная.

Слѣдовательно:

1 Если коринѳяне будутъ набожны и благочестивы, то и рѣчи въ средѣ ихъ будутъ всѣ понятны.

2. Если уклонятся на путь нечестія и порока, то допустятъ въ своей средѣ непонятныя рѣчи и это можетъ принести имъ несчастіе.

Во время богослужебныхъ собраній коринѳянъ собиравшіеся говорили нѣчто непонятное. Это или само-по-себѣ можетъ служить наказаніемъ, или быть

---

[1]) См. Іоан. 7, 49; 10, 34; 12, 34; 15, 25; Рим. 3, 19.

предвѣстникомъ наказанія и несчастій. Апостолъ напоминаетъ, что говорить языками среди братьевъ—значитъ походить на ассирійскихъ воиновъ, чрезъ которыхъ Богъ объявилъ Свой гнѣвъ древнему Іудѣ [1]). Однако, выводить изъ всего этого, что въ средѣ коринѳянъ непонятность говоренія зависѣла именно отъ того, что рѣчи произносились на иностранныхъ, незнакомыхъ, неизученныхъ языкахъ и проч., мы не имѣемъ никакого права. Центръ тяжести сравненія, какъ видно изъ только-что сказаннаго, лежитъ совсѣмъ не въ этомъ. У пророка Исаіи говорится объ одномъ языкѣ. Далѣе, защитники экстатической теоріи глосс. съ одинаковымъ правомъ, какъ и защитники святоотеческой, могли бы выводить (и выводятъ) изъ разсматриваемаго мѣста мысль о существованіи среди коринѳянъ экстатическихъ изреченій, которыя, конечно, совсѣмъ не то, что иностранные, и особенно неизученные, языки [2]). Наконецъ, если глоссолалія была говореніемъ на иностранныхъ языкахъ, то для чего же было сравнивать ее опять съ тѣмъ же говореніемъ на иностранныхъ языкахъ? Апостолъ сравниваетъ глоссы съ говореніемъ ассиріянъ на чуждомъ евреямъ языкѣ. Слѣд., глоссы и иностранный или иностранные языки были въ сущности не одно и то же [3]).

Объясняя ст. 22, церковные писатели и отцы—Златоустъ, Ѳеодоритъ, Ѳеофилактъ—настаиваютъ на томъ, что „глоссы“ поражали и устрашали людей, въ чемъ собственно и заключалось ихъ значеніе, и были потому знаменіемъ для невѣрующихъ. Конечно, если понимать подъ „глоссами“ иностранные языки, то здѣсь будетъ знаменіе, и притомъ большое. Если я знаю, что въ собраніи всѣмъ извѣстенъ только одинъ какой-нибудь, напр. латинскій, языкъ, и вдругъ моментально нисходитъ даръ и многіе, если только не всѣ, начинаютъ говорить на многочисленныхъ, совершенно имъ незнакомыхъ и неизученныхъ языкахъ, то такія обстоятельства всякому показались бы дѣйствительно страшными. Но вотъ вопросъ: почему же такое говореніе, какъ утверждаетъ апостолъ, было бы знаменіемъ только для невѣрующихъ, а не для вѣрующихъ? Неужели послѣдніе были бы менѣе способны оцѣнить все величіе такого необыкновеннаго явленія? И далѣе, почему же пророчество, т.-е. ясная рѣчь, имѣетъ значеніе только для однихъ вѣрующихъ, а не для невѣрующихъ? Развѣ невѣрующіе неспособны понимать никакой ясной рѣчи? Не противорѣчитъ ли апостолъ самъ себѣ, когда въ 24 и 25 обозначаетъ совершенно противоположное впечатлѣніе пророческой рѣчи на невѣрныхъ или незнающихъ (идіотовъ) сравнительно съ тѣмъ, что онъ говорилъ въ 22 стихѣ? Святоотеческая теорія не разрѣшаетъ и не можетъ разрѣшить этихъ вопросовъ. Рѣшенія ихъ, если замѣнимъ иностранные языки экстазомъ, не болѣе удовлетворительны.

Намъ кажется, что для пониманія рѣчи апостола все „страшное“, заключающееся въ томъ или другомъ знаменіи слѣдуетъ напередъ устранить. Знаменіе—собственно не рѣчь, а просто какой-либо внѣшній знакъ, признакъ, указка, поставленная на дорогѣ. Къ характеристикѣ простого народа, невѣждъ въ религіи, которыхъ апостолъ называетъ невѣрными и идіотами, относится то, что они не живутъ внутреннею религіозною жизнью, не понимаютъ духовнаго, а гоняются за внѣшними знаками, символами, обрядами, церемоніями, не соединяя и не будучи способны соединить съ ними внутренняго смысла. На толпу внѣшнее дѣйствуетъ гораздо больше, чѣмъ внутреннее. Эта характеристическая черта давно подмѣчена какъ руководителями религіозныхъ движеній массы, такъ и политиками: тѣ и другіе часто злоупотребляютъ склонностью и любовью народа къ внѣшнему. Но для разумныхъ и истинно-религіозныхъ людей такія внѣшнія вліянія, конечно, никакого значенія не имѣютъ. Поэтому и „языки“,

---

[1]) Beet, Comment, in loc.
[2]) См. Эдвардсъ, стр. 372.
[3]) Ср. De Wette, Kurzgefass. Exeget Handb. z N T. Die Apostelgesch., Лейпц., 1848, стр. 29.

если бываютъ непонятны, могутъ служить внѣшнимъ знаменіемъ только для людей, чуждыхъ истиннаго религіознаго смысла, для невѣрующихъ и идіотовъ. Но знаменіемъ чего? Апостолъ объ этомъ не говоритъ. Вѣроятно, здѣсь разумѣется просто знаменіе, какое-либо событіе, рѣчь, тѣлодвиженіе, говоръ, шумъ и проч., привлекающее къ себѣ только взоры толпы, бьющее на ея внѣшнія чувства. Если мы примемъ такое толкованіе, то рѣчь апостола не будетъ представлять особенныхъ затрудненій для пониманія.

Но при этомъ возникаютъ новые вопросы. Если „языки“ служатъ или могутъ служить знаменіемъ, и притомъ только для „невѣрныхъ“, то какимъ же образомъ послѣдніе могутъ говорить, что христіане бѣснуются (ст. 23)? Что же будетъ тогда въ знаменіи поучительнаго? Что же это за знаменіе, когда на самомъ дѣлѣ выходитъ „противознаменіе“?

Объясняютъ это такъ. Какъ подъ вѣрующими, такъ и подъ невѣрными 22 стиха разумѣются члены внутри самой общины, сходившейся на религіозныя собранія. Ничего невозможнаго въ этомъ нѣтъ, потому что даже и въ наши храмы приходятъ вѣрующіе, а иногда и невѣрующіе. Что во внутренней средѣ членовъ коринѳской общины были дѣйствительно и невѣрные, объ этомъ можно заключать изъ 12, 3, откуда видно, что эти невѣрные произносили даже „анаѳему на Іисуса“. Такое предположеніе имѣетъ для себя аналогіи и въ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта. Даже въ средѣ учениковъ Спасителя былъ Іуда; нѣтъ ничего невѣроятнаго, если такіе Іуды встрѣчались и во внутренней средѣ коринѳской общины. Для такихъ лицъ, находившихся во внутренней средѣ самихъ христіанъ, языки должны были служить знаменіемъ. А если мы предположимъ, что истинно-вѣрующихъ, истинно-духовныхъ людей во внутренней средѣ коринѳской общины было меньшинство, а невѣрныхъ, зараженныхъ языческими мнѣніями и пороками, отличавшихся „двоевѣріемъ“, не успѣвшихъ еще, такъ-сказать, принять къ сердцу истинъ новой религіи,—большинство, то легко поймемъ, въ чемъ заключалось и „знаменіе“. Эти невѣрные, которыхъ апостолъ называетъ рѣзко (ἄπιστοι, а не ἀπιστεύοντες—если не вполнѣ язычники, то почти язычники), производили въ собраніяхъ гвалтъ и шумъ, во время которыхъ слышались только непонятные звуки. Пусть такого рода недостатки и даже безобразія будутъ для нихъ знаменіемъ. Они должны помнить, что случилось съ невѣрующими въ древности, когда начали произноситься непонятныя рѣчи на чуждомъ языкѣ,—они должны ожидать, что и ихъ накажетъ Богъ за непорядки и безобразія, какъ наказалъ въ древности евреевъ,ославъ на нихъ ассирійцевъ, заговорившихъ съ евреями на непонятномъ для нихъ языкѣ.

Въ ст. 23 и 24 апостолъ опять говоритъ о невѣрныхъ (ἄπιστοι), но упоминаетъ предъ ними объ „идіотахъ“ (23) или поставляетъ „невѣрнаго“ и „идіота“ рядомъ (24). Это показываетъ, что здѣсь онъ разумѣетъ уже, такъ-сказать, другого порядка лицъ, во-первыхъ, не принадлежащихъ къ внутреннему церковному кругу (идіоты), т.-е. совершенно для церкви постороннихъ, собиравшихся изъ любопытства, или по какимъ либо другимъ причинамъ, просто посмотрѣть на то, что происходило въ христіанской общинѣ, и собственно невѣрныхъ или язычниковъ, можетъ-быть, никогда прежде не бывавшихъ и даже не знавшихъ о самомъ существованіи въ Коринѳѣ христіанской общины, очевидно поставляя ихъ въ близкую связь съ „идіотами“. О какихъ-либо знаменіяхъ для этихъ постороннихъ для церкви лицъ апостолъ не говоритъ. Да и какъ было говорить, когда эти лица, можетъ быть, только впервые знакомились съ христіанами и ихъ религіозными собраніями? Но онъ указываетъ на невыгодныя для внутренняго круга христіанъ, смѣшаннаго изъ различныхъ элементовъ, и вѣрующихъ и невѣрныхъ, впечатлѣнія, какія могли бы вынести посторонніе, наблюдая безпорядки внутри церкви, и обозначаетъ эти впечатлѣнія словомъ μαίνεσθε (23): т.-е. посторонніе, при видѣ церковныхъ безпорядковъ, не скажутъ ли, что христіане (т.-е. члены внутренняго церковнаго

круга) бѣснуются? Параллель „идіотамъ“ и „невѣрнымъ“ можно находить въ Дѣян. 2, 13, гдѣ говорится, что „иные (лица совершенно другія сравнительно съ тѣми, о которыхъ говорилось прежде), насмѣхаясь, говорили: они (т.-е. говорившіе языками въ пятидесятницу) напились сладкаго вина“.

Укажемъ здѣсь на ф а к т ъ, что такое толкованіе давно существуетъ и извѣстно въ западной экзегетикѣ. Такъ, Неандеръ утверждаетъ, что къ слову „невѣрные въ 22 и 23 стихахъ нельзя прилагать одинаковой мѣрки“ „Контекстъ“, говоритъ онъ, „дѣлаетъ совершенно необходимымъ понятію о невѣріи въ 14, 23 и 24 дать иное примѣненіе, чѣмъ въ ст. 22, а поставленіе рядомъ „идіотовъ“ и „невѣрныхъ“ подтверждаетъ такое толкованіе“ [1]). Нѣкоторые понимаютъ подъ „идіотами“ и невѣрными 24 ст. людей „вновь пріобрѣтенныхъ“ (newly won) [2]), нѣкоторые просто „незнакомыхъ съ даромъ языковъ и его употребленіемъ“ (Альфордъ), нѣкоторые болѣе „невѣждъ-невѣрующихъ“, чѣмъ просто „невѣрующихъ и враговъ“ (Элликоттъ) и проч.

Если такъ, то дѣлается понятнымъ, почему эти „идіоты“ и „невѣрные“ могли говорить, что христіане бѣснуются. Они приходили со стороны и ничего не понимали. Они настолько чужды были христіанской общинѣ, что даже внѣшнее, которое служитъ для нѣкоторыхъ знаменіемъ, на нихъ могло не оказывать никакого вліянія. Они видѣли только безпорядокъ и, не зная въ чемъ дѣло, говорили, что христіане бѣснуются. Здѣсь намъ слѣдуетъ отмѣтить разности въ древнихъ славянскихъ переводахъ: „зли ся дѣете“, „яко изумляться“, „неистови есте“, „бѣсуетеся“ и проч. Такъ какъ русское слово „бѣснуетесь“ не всегда означаетъ „одержаніе демонами“, то мы не видимъ большой разницы между „сумасшествуете“, „неистовствуете“ и проч. и „бѣснуетесь“, и потому думаемъ, что это послѣднее слово Синод. русск. перевода слѣдуетъ признать точнымъ, хотя оно и можетъ-быть замѣнено другими изъ указанныхъ глаголовъ.

Что касается греческаго слова *μαίνομαι*, то Гейнрици считаетъ его (вмѣстѣ съ „маніей“) terminus technicus для выраженія языческой „боговдохновенности“. Въ доказательство авторъ приводитъ нѣсколько цитатъ изъ Федра, Тимея, Плутарха и Ямвлиха, заимствованныхъ у Ветштейна [3]). Но если бы даже и такъ, то самъ же авторъ въ концѣ указаннаго примѣчанія говоритъ, что эту греческую „боговдохновенность“ апостолъ Павелъ квалифицируетъ, какъ бѣснованіе (Besessenheit)“. Однако намъ все-таки кажется, что цитатъ, указанныхъ Гейнрици, слишкомъ недостаточно, чтобы положительно утверждать, что „манія“ у грековъ была „техническимъ терминомъ“ для выраженія „боговдохновенности“, и что соотвѣтствующимъ словомъ слѣдовало бы переводить и *μαίνεσθε* у ап. Павла ст. 23. Термины *μαίνομαι*, *μάντις*, *μανία*, *μαντεῖον* и проч у греческихъ классиковъ употребляются такъ часто, что п р а к т и ч е с к о е значеніе ихъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, и мы не видимъ даже никакой надобности обращаться къ сомнительнымъ производствамъ при помощи словарей и выслѣживать употребленіе терминовъ въ санскритскомъ и зендскомъ языкахъ, чтобы уразумѣть истинный смыслъ указанныхъ словъ. У Ксенофонта, въ Анабасисѣ, Киропедіи часто разсказывается, какъ полководцы предъ сраженіями приносятъ жертвы и освѣдомляются о томъ, каковы *ἱερά*, т.-е. предзнаменованія. Въ этихъ случаяхъ часто выступаетъ и ж р е ц ъ (*μάντις*), который гадаетъ и предсказываетъ, соотвѣтствуя латинскому haruspex. У классиковъ встрѣчаются не только сообщенія, изъ которыхъ можно понять значеніе слова *μαίνομαι* и производныхъ, но даже и прямыя разсужденія о *μαντία*, *μαντική* и проч. и опредѣленія этихъ словъ. По Ксенофонту, Сократъ часто

---

[1]) Pflanz., стр. 184.
[2]) Geikie, Apostl., т. II, стр. 197 и слѣд.
[3]) Указ. соч, стр. 390, прим.

разуждалъ о томъ, „чѣмъ различается манія отъ невѣжества“ [1]) и „что такое манія“ [2]). Сократъ, по словамъ Ксенофонта, говорилъ, что манія „противоположна мудрости, но все таки не считалъ невѣжества маніей“. „Если кто считаетъ себя великимъ потому, что можетъ разбивать ворота въ стѣнѣ, проходя чрезъ нихъ, или если кто считаетъ себя настолько сильнымъ, чтобы разрушать жилища или дѣлать и другое что-нибудь невозможное, то такія дѣйствія Сократъ называлъ маніей“ [3]). Конечно, язычники смотрѣли на манію выше, чѣмъ христіане; но такъ бывало далеко не всегда. Когда язычники говорили о божественной маніи, то присоединяли иногда къ слову манія *θεία*. Обыкновенная же манія во многихъ случаяхъ считалась ими безуміемъ, сумасшествіемъ, неистовствомъ, хотя, можетъ-быть, и не бѣснованіемъ въ смыслѣ одержанія демонами. Близкое параллельное мѣсто для разсматриваемаго 23 стиха встрѣчается у Платона, гдѣ одно изъ дѣйствующихъ лицъ въ діалогѣ говоритъ: „меня осмѣиваютъ, какъ безумнаго (*ὡς μαινομένου*), когда я говорю что-нибудь въ собраніи, предсказывая будущее“ [4]). Замѣчательно, что Златоустъ, знакомство котораго съ Платономъ не подлежитъ сомнѣнію, объясняя указанный стихъ, употребляетъ выраженія, почти тожественныя съ только-что приведенными изъ Платона: „слушающіе языкъ невѣрующіе и безсмысленные (люди) не только не получаютъ пользы, но и осмѣиваютъ говорящихъ, какъ сумасшедшихъ“. Совершенно понятно, что лица, осмѣивавшія говорящихъ, не могли считать ихъ „боговдохновляющимися“. Вообще, манія считалась самими язычниками чѣмъ-то ненормальнымъ и иногда ставилась на ряду съ болѣзнями. Платонъ говоритъ о „неистовствующемъ отъ опьянѣнія и невѣжества“ [5]). Въ одномъ мѣстѣ встрѣчается у него выраженіе: *οἶνος μαινόμενος* [6]). Конечно, нельзя переводить этого выраженія: „боговдохновенное вино“. Плутархъ говоритъ, что *ἐλέφαντα μαινόμενον καταπαύει κριὸς ὀφθείς* [7]). И этого выраженія нельзя переводить: „слона боговдохновляющагося баранъ усмиряетъ, если слонъ его увидитъ“. Въ Новомъ Завѣтѣ *μανία, μαίνομαι* употребляются рѣдко. Въ Іоан. 10, 20 *μαίνομαι* поставлено послѣ *δαιμόνιον ἔχειν*, какъ его слѣдствіе и обнаруженіе, и во всѣхъ другихъ случаяхъ это же слово употребляется для означенія безумства, умоизступленія, сумасшествія (Дѣян. 12, 15; 26, 11. 24. 25).

Такимъ образомъ, ст. 23 въ русскомъ Синод. переведенъ правильно и послѣ него слѣдуетъ, какъ это принимается всѣми разсудительными и знакомыми съ греческимъ языкомъ толкователями, поставить знакъ вопроса. Смыслъ 24 ст. тотъ, что если всѣ пророчествуютъ, т.-е. учатъ, проповѣдуютъ, и если въ это время войдетъ какой-либо „невѣрный“ или „идіотъ“, то онъ обличается всѣми, судится всѣми. „Всѣ“ нѣтъ надобности принимать въ смыслѣ: всѣ заразъ. Можно понимать: всѣ свободно, кому желательно. Точно такъ же и въ словахъ „обличается всѣми“ нѣтъ нужды подразумѣвать, что обличеніе и судъ обрушиваются на одного вошедшаго. Лучше, кажется, толковать это мѣсто такъ: нравственныя качества вошедшаго неудовлетворительны, и онъ, войдя въ собраніе вѣрующихъ, проповѣдующихъ высокое нравственное ученіе и прославляющихъ Бога, самъ собою изобличается и осуждается. Слѣдующій (25) ст. еще нагляднѣе выражаетъ эту общую мысль.—Слово *ἐλέγχω* значитъ изобличаю въ порокѣ, преступной жизни, заблужденіи; въ разсматриваемомъ случаѣ можетъ означать: обличать въ непотребствѣ (impro̊bitas—Гриммъ). Ст. 25 говоритъ о томъ, что тайны сердца невѣрующаго или невѣжественнаго дѣлаются для него ясными, и это заставляетъ его признать силу христіанской религіи, упасть на

---

[1]) Memor. I, 2. 50.
[2]) Тамъ же, I, 1, 16.
[3]) Тамъ же, III, 9, 6.
[4]) Euthyphr. 353, B.
[5]) Законы, III, 690, E.
[6]) Тамъ же, 773, D.
[7]) Symp 641, C.

лицо свое и поклониться Богу, а также громко возвѣстить, что истинно среди собравшихся христіанъ присутствуетъ Богъ.—„Сердце“ употреблено въ смыслѣ чувство, духъ, умъ,—какъ средоточіе мыслей, похотей, желаній, вожделѣній, намѣреній, хотѣній, стремленій (Гриммъ). Этимъ словомъ обозначается характеръ, свойственный личности, который она скрываетъ (Кремеръ). „Возвѣщая“— нѣтъ никакихъ основаній передавать, какъ въ русск. Син., словомъ „скажетъ“ Падающій ницъ и поклоняющійся Богу можетъ и безъ словъ возвѣстить, что среди вѣрующихъ христіанъ присутствуетъ истинный Богъ. На основаніи сказаннаго ст. 25 можно переводить: „тайны сердца его обнаруживаются, и онъ, упавъ ницъ, поклонится Богу, возвѣщая, что Богъ дѣйствительно присутствуетъ среди васъ“

5.

Порядокъ говоренія глоссолалистовъ и пророковъ въ собраніяхъ (26—33).

26. *Τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί; ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει· πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω.* 27. *εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνευέτω·* 28. *ἐὰν δὲ μὴ ᾖ διερμηνευτής, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ.* 29. *Προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν, καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν·* 30. *ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω.* 31. *δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται·* 32. *καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται·* 33. *οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεός, ἀλλὰ εἰρήνης, ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων.*

Итакъ, что же, братія? Когда сходитесь, то каждый имѣетъ псаломъ, имѣетъ ученіе, имѣетъ языкъ, имѣетъ толкованіе; все пусть будетъ для назиданія. Языкомъ ли кто говоритъ, — по двое или самое большее по трое, и стройно, а одинъ пусть объясняетъ. Если же не будетъ толкователя, то пусть молчитъ въ церкви, себѣ же пусть говоритъ и Богу. Пророки же двое или трое пусть говорятъ, а прочіе обсуждаютъ. Если же другому откроется сидящему, первый пусть молчитъ. Ибо всѣ можете по одному пророчествовать, что бы всѣ поучались и всѣ получали утѣшеніе. И духи пророковъ пророкамъ подчиняются. Ибо не есть Богъ (Богъ) неустройства, но мира, какъ во всѣхъ церквахъ святыхъ (людей).

Въ ст. 26 „каждый“ безъ *ὑμῶν* въ AB; но эльзев. изд. и EFGKL прибавляютъ *ὑμῶν*. Вм. *διδαχήν* 35 минускульный ставитъ *διδασκαλίαν*. Въ 31 ст. вм. *καθ' ἕνα πάντες*, какъ въ Син. ABKL—*πάντες καθ' ἕνα* въ DEFG. „Какъ во всѣхъ церквахъ“... 33 ст. эльзев изд., также Син., Златоустъ, Θеодоритъ, Дамаскинъ, Θеофилактъ, Экуменій поставляютъ эти слова въ связь съ 33 стихомъ; Лахманнъ дѣлитъ стихъ такъ: „какъ во всѣхъ церквахъ“ относитъ къ 33 стиху; *τῶν ἁγίων αἱ γυναῖκες* къ 34. Тишендорфъ, Стэнли относятъ „какъ во всѣхъ церквахъ святыхъ“ къ 34 ст.; но Альфордъ и Элликоттъ—къ 33.

При толкованіи 26 стиха слѣдуетъ прежде всего обратить вниманіе не только на большую реальность, но, такъ-сказать, и осязаемость рѣчи апостола. Когда христіане сходятся на собраніе, то „каждый“ изъ нихъ имѣетъ у себя нѣчто такое, что можно видѣть и даже держать въ рукахъ. Таково, повидимому, здѣсь значеніе глагола *ἔχει*. Къ числу этихъ предметовъ апостолъ относитъ „псаломъ“, „ученіе“, „языкъ“, откровеніе“, „толкованіе“. Мы думаемъ, что если бы апостолъ хотѣлъ сказать: когда сходитесь, то каждый изъ васъ знаетъ или помнитъ псаломъ, приготовилъ (въ умѣ) ученіе, хочетъ или можетъ говорить на иностранномъ языкѣ, надѣется полу-

чить откровеніе, въ состояніи толковать, — то выразился бы иначе, не употребилъ бы глагола ἔχει, а другіе соотвѣтствующіе глаголы: δύναμαι, παρασκευάζω, βούλομαι, ἐλπίζω и проч. На основаніи 26 стиха слѣдуетъ рѣшительно отвергнуть всякую мысль объ иностранныхъ языкахъ и объ ихъ толкованіи, равно какъ и объ экстазѣ, потому что тогда рѣчь апостола была бы по меньшей мѣрѣ нелѣпа. Очевидно, что въ данномъ случаѣ апостолъ перечисляетъ предметы, которые или приносились или хранились въ мѣстахъ собраній христіанами и которые могли состоять просто изъ рукописей или листовъ бумаги. У одного былъ написанъ псаломъ, у другого ученіе, у третьяго языкъ, у четвертаго откровеніе, толкованіе и т. д. Что имѣть въ рукахъ писанный псаломъ, ученіе, толкованіе и даже откровеніе было возможно, въ этомъ убѣждаемся изъ того, что такіе документы дѣйствительно существовали и были въ употребленіи. Но документы, на которыхъ былъ бы написанъ языкъ, намъ неизвѣстны. Однако, весьма было бы странно, если бы апостолъ среди друго рода писанныхъ листовъ бумаги помѣстилъ и умѣнье говорить на языкахъ персовъ, римлянъ и многочисленныхъ другихъ народовъ Вѣроятнѣе поэтому предполагать, что это были какія-либо ноты или музыкальные знаки, для которыхъ необходимо было имѣть и такое или иное толкованіе въ родѣ того, напр., какое приводитъ на страницахъ своего ученаго сочиненія французскій историкъ музыки, Фетисъ [1]). Если „каждый“ уже до собранія имѣлъ что-либо и даже въ рукахъ, то это, конечно, нисколько не мѣшало импровизованному составленію псалмовъ, полученію откровеній и проч. и въ самыхъ собраніяхъ.

Термины, употребленные апостоломъ въ 26 стихѣ, уже объяснены отчасти выше. Апостоломъ здѣсь перечисляются:

1) Псаломъ. Объясняя это слово, Златоустъ замѣчаетъ, что псалмы въ древности составлялись подъ вліяніемъ харисмы и содержали ученіе на основаніи харисмы. Объясненіе Θеофилакта сходно съ объясненіемъ Златоуста. Но какіе именно псалмы разумѣетъ апостолъ въ 26 стихѣ? Повидимому, нѣтъ никакихъ препятствій думать, что прежде всего—ветхозавѣтные, однако не исключительно,—нѣкоторые думаютъ, что и новозавѣтные [2]). Послѣдніе составлялись самими, приносившими ихъ. Но надобности не было, чтобы эти псалмы составлялись каждый разъ вновь. Вѣроятнѣе думать, что такого рода стихотворенія скоро начали передаваться по преданію [3]). Эдвардсъ предполагаетъ, что когда коринѳяне-христіане выражали въ пѣснопѣніяхъ свои экстатическія изреченія, то сопровождали свое пѣніе игрою на арфѣ [4]). Псаломъ брался или изъ Писанія или составлялся „отъ собственнаго разума“. На соборѣ лаодикійскомъ было воспрещено пѣть ψάλμοι ἰδιωτικοί. Эти послѣдніе, очевидно, назывались такъ потому, что, въ противоположность псалмамъ, заимствованнымъ изъ Писанія, составлялись частными лицами. Элликотъ подъ „псалмомъ“ ст. 26 разумѣетъ хвалебный гимнъ, вѣроятно extemporaneus.

2) Ученіе. Всѣ согласны въ томъ, что это слово означаетъ нравственное ученіе, преимущественно объясненіе священныхъ текстовъ и другихъ священныхъ изреченій. Одинъ изъ подобныхъ документовъ „Ученіе 12 апостоловъ“.

3) Откровеніе. Этимъ словомъ указывается на содержаніе пророчества вмѣсто самаго пророчества. Словомъ „апокалипсисъ“ называется цѣлая новоз. книга.

4) Глосса. Вѣроятно какіе-либо нотные знаки, которыми обозначались псалмы и другія книги Священнаго Писанія. Можетъ-быть нотація „гласовъ“ или напѣвовъ, или „акцентовъ“.

---

[1]) Histoire de la Musique, т. I, стр. 471 и слѣд.
[2]) См. Weizsäcker, ук. соч., стр. 557.
[3]) Ср. Godet, Comment. II, 301.
[4]) Ук. соч, стр 367.

5) Толкованіе. Вѣроятно, толкованіе нотныхъ знаковъ, обозначавшихъ напѣвы. Нотные знаки, какъ выше было указано, были такъ трудны, что интерпретація ихъ была различна; такою она бываетъ и теперь. „Интерпретація тоническихъ акцентовъ“, пишетъ Фетисъ, „различна у евреевъ нѣмецкихъ, итальянскихъ, испанскихъ, французскихъ и англійскихъ, и это лучше всего показываетъ, что дѣйствительное значеніе этихъ знаковъ перестало быть извѣстнымъ европейскимъ евреямъ весьма давно. Этотъ фактъ можно объяснить легко, если вспомнить, что колѣно Левія одно обладало музыкальными традиціями храма и что послѣ семидесятилѣтняго вавилонскаго плѣна, несчастій Іудеи, эмиграціи части народа въ Сирію и Египетъ, наконецъ вслѣдствіе прекращенія передачи подлиннаго пѣнія левитовъ ихъ дѣтямъ по причинѣ долгаго перерыва богослуженія въ храмѣ,—всѣ эти причины довели до такой незначительности число музыкантовъ, способныхъ выполнять обязанности пѣвцовъ и инструменталистовъ послѣ возстановленія храма, что ихъ было только около 128 человѣкъ среди левитовъ, вмѣсто прежнихъ четырехъ тысячъ, совершавшихъ это служеніе. Несчастія, поражавшія и удручавшія Іудею послѣ этого— до совершеннаго истребленія ея жителей, еще болѣе уменьшили число сыновей Левія, всегда подвергавшихся большимъ опасностямъ, чѣмъ другія колѣна, во время осадъ іерусалимскаго храма. Нисколько неудивительно, если впослѣдствіи іудеи стали отличаться невѣдѣніемъ того, что касалось смысла музыкальной нотаціи библейскихъ пѣснопѣній. Раввины пытались впослѣдствіи его возстановить, но каждый изъ нихъ интерпретировалъ по-своему знаки нотаціи. . То ническіе акценты, дошедшіе по преданію такимъ образомъ, относились особенно къ пятокнижію Моисееву и пророкамъ,—и слѣдствіемъ этого было то, что пѣніе этихъ частей изъ Библіи было совершенно неодинаково въ различныхъ странахъ и синагогахъ“ [1]). Изъ этой выдержки можно, по крайней мѣрѣ, видѣть, съ какого рода интерпретаціей (въ спеціальномъ смыслѣ) мы имѣемъ дѣло, разбирая 1 Кор. 14, 26. Предметъ этотъ отличается крайнею темнотою даже для спеціалистовъ въ музыкѣ.

Попытки нѣкоторыхъ толкователей поставить перечисленіе, сдѣланное апостоломъ, въ связь съ разными частями христіанскаго богослуженія не могутъ быть названы вполнѣ удачными, хотя и заслуживаютъ вниманія. Пользуясь свѣдѣніями, сообщаемыми св. Іустиномъ [2]) и Тертулліаномъ [3]), такъ обозначаютъ этотъ порядокъ [4]). Прежде всего собравшіеся, и именно народъ, пѣли псалмы, затѣмъ читали пророковъ и законъ; епископъ проповѣдывалъ; затѣмъ совершались вечеря и таинство причащенія и всѣ причащались; кто-нибудь произносилъ и пѣлъ псалмы и гимны и восхвалялъ Бога подъ наитіемъ Св. Духа; нѣкоторые, по іудейскому обычаю, толковали Св. Писаніе или увѣщевали народъ, по двое или по трое, особенно пророки или мужи духовные.

Такому толкованію, по крайней мѣрѣ, нѣкоторымъ его частностямъ, противорѣчитъ слѣдующій 27 стихъ. Можетъ-быть, такъ и было во время Іустина мученика и Тертулліана; но едва ли у коринѳскихъ христіанъ. Объясняя 27 стихъ, скажемъ прежде всего, что εἴτε можетъ имѣть двоякое значеніе: „и если“ (εἴ τε),—въ такомъ случаѣ предложеніе слѣдуетъ поставлять въ ближайшее отношеніе къ ст. 26. Но такое пониманіе εἴτε неправильно, потому что апостолъ въ 26 ст. говорилъ уже объ языкоговореніи, и если бы εἴτε значило: „и если“, то смыслъ обоихъ предложеній былъ бы слѣдующій: каждый... имѣетъ „языкъ“; и если кто говоритъ „языкомъ“, то и проч.; т.-е. ст. 27 заключалъ бы ненужное повтореніе 26 стиха. Поэтому правильнѣе читать εἴτε — или, ли, которое должно было бы повториться въ ст. 29, если бы

---

[1]) Histoire de la Musique, т. I, стр. 471 и слѣд.
[2]) Apol., гл. 2.
[3]) Apolog., гл. 39 и др.
[4]) Корнелій Ляпидъ, указ. соч., стр 395.

конструкція не была нарушена вставочными предложеніями ст. 28 [1]). Что касается выраженій „по двое или самое большее по трое“, то толкователи согласны въ томъ, что κατά здѣсь не означаетъ: одновременно; т.-е апостолъ не предписываетъ говорить въ церквахъ по двое или по трое вмѣстѣ, а только въ теченіе одной службы должны были говорить двое или трое „Κατά, говоритъ Де Ветте, распредѣлительное при числахъ“ и ссылается на ст. 31. Другіе ссылаются на подобное же выраженіе у Марка 6, 40. Но съ такого рода толкованіями можно только отчасти согласиться. У Марка въ 6, 40 употреблено не κατά, а ἀνά, и потому эта ссылка не относится къ дѣлу. Далѣе, нужно думать, наоборотъ, что выраженіе апостола „по двое или самое большее по трое“ относится именно къ одновременному говоренію. Въ доказательство можно сослаться на ст. 31, гдѣ встрѣчается выраженіе καθ' ἕνα, показывающее, что апостолъ хорошо различаетъ одиночное говореніе отъ совокупнаго. Далѣе, почему, говоря о пророкахъ въ 29 стихѣ, онъ не употребилъ предлога κατά, просто сказалъ „двое или трое“, а не „по двое или по трое“?

Чтобы представить нѣсколько нагляднѣе, о чемъ именно могъ говорить здѣсь апостолъ, попробуемъ приложить его выраженія къ обстоятельствамъ, которыя часто бываютъ и у насъ. Вообразимъ какой-нибудь парадный обѣдъ, гдѣ участвуетъ множество разныхъ лицъ. Лица, сидящія за столомъ, могутъ выдѣляться и одинъ начинаетъ говорить со всѣми. Но можетъ происходить и общій разговоръ, въ которомъ словами перекидываются съ одного стола на другой. Если говорятъ многіе, такъ что поднимается общій шумъ, въ которомъ нельзя разслышать или понять отдѣльныхъ словъ, то это будетъ глоссолалія. Но въ скромныхъ собраніяхъ, не любящихъ и не допускающихъ шума, обыкновенно не ведется общаго разговора, а разговариваютъ только сосѣди по двое, или же сидящіе по сторонамъ одного лица двое или самое большее трое людей переговариваются между собою, при чемъ если кто нибудь чего-нибудь недослышитъ, то сидящій въ срединѣ повторяетъ или объясняетъ сказанное своимъ сосѣдямъ. Вотъ къ этому послѣднему случаю, повидимому, съ полною точностью и могли бы быть приложены слова апостола „по двое или самое большее по трое“, при чемъ удовлетворительно объяснялось бы и то обстоятельство, что употребленъ не просто глаголъ ἑρμηνεύω, какъ слѣдовало бы ожидать, если бы разумѣлся переводъ съ иностранныхъ языковъ, а διερμηνεύω, означающій посредничество или посредство и, можетъ-быть, ближе всего между двумя или самое большее тремя разговаривающими лицами. То, что здѣсь сказано о разговорахъ на нашихъ парадныхъ обѣдахъ, подтверждается словами Плутарха, который употребляетъ сходное и почти тожественное выраженіе съ апостольскимъ, именно: κατὰ δύο γὰρ ἢ τρεῖς, говоря, что „общеніе рѣчами уничтожаютъ тѣ, которые созываютъ въ одно мѣсто многихъ (гостей) и этимъ достигаютъ только того, что лишь немногіе могутъ между собою бесѣдовать. Потому что въ это время только сосѣди по двое или по трое могутъ разговаривать, а находящіеся въ отдаленіи не знаютъ другъ друга и не видятъ, отстоя другъ отъ друга далеко, какъ на конскомъ ристалищѣ“ [2]). Мы, конечно, не можемъ опредѣлить въ точности, что именно и какъ происходило въ коринѳскихъ собраніяхъ, и было ли тамошее говореніе похоже на то, которое происходитъ на нашихъ парадныхъ обѣдахъ или на упоминаемыхъ Плутархомъ какъ бы „конскихъ ристалищахъ“. Однако, можемъ думать, что что-то такое подобное было и тамъ. Если такъ, то мы должны опять отвергнуть мысль о говореніи на иностранныхъ языкахъ, не говоря уже объ экстазѣ, который, въ разсматриваемомъ, по крайней мѣрѣ, случаѣ, вовсе уже представляется неудобопріемлемымъ. Если было говореніе на иностранныхъ языкахъ, то зачѣмъ было предлагать увѣща-

[1]) Эдвардсъ.
[2]) Symp., 679, A. B.

ніе, чтобы говорили по двое или по трое одновременно? Не лучше ли было опустить здѣсь предлогъ κατά, какъ въ 29 стихѣ; такое опущеніе, повидимому, было бы даже въ 27 стихѣ необходимѣе. Если бы и по одному говорили на иностранномъ языкѣ, то и въ такомъ случаѣ толкователямъ нашлось бы не мало дѣла. Ясно, что апостолъ говоритъ здѣсь о чемъ угодно, только не объ иностранныхъ языкахъ. Если мы предположимъ, что онъ говоритъ здѣсь о пѣснословіяхъ или гимнахъ, то дѣло сразу же становится яснымъ Двое или трое могли удобно пѣснословить одновременно и вмѣстѣ. А толкователь, въ родѣ нашего канонарха въ монастыряхъ, могъ передавать собранію содержаніе ихъ пѣснословій.

Сказанное подтверждается и дальнѣйшимъ выраженіемъ 27 стиха ἀνὰ μέρος. Выраженіе это, конечно, можетъ означать и „по порядку", „по очереди". Но слово μέρος есть опять музыкальный терминъ. Въ одной только первой книгѣ Аристоксена о музыкѣ, занимающей (по изданію Вестфаля) всего шесть съ небольшимъ страницъ, мы насчитали употребленіе этого слова до десяти разъ. Даже Гриммъ ссылается на Pol. 4, 20, 10, гдѣ употреблено выраженіе: ἀνὰ μέρος ᾄδειν и поставляетъ это выраженіе въ связь съ 1 Кор. 14, 27 [1]). Что въ этомъ послѣднемъ выраженіи ἀνὰ μέρος не означаетъ ни по очереди, ни порознь, видно изъ сравненія его съ словами Плутарха τῷ τοὺς φθόγγους, ἂν ἀνὰ μέρος κρουσθῶσι, παρέχειν ἡδὺ φωνοῦντας καὶ προσῳδές, которыя, вѣроятно, означаютъ, что звуки, если выбиваются стройно или въ тактъ, звучатъ сладко и пріятно [2]). Нѣтъ, повидимому, никакихъ препятствій перевести такимъ же образомъ и разсматриваемое выраженіе ап Павла. При толкованіи этого стиха, Эдвардсъ высказываетъ мнѣніе, что апостолъ предписываетъ здѣсь коринѳянамъ говорить антифонически, по очереди, и что „посредствомъ этихъ простыхъ модификацій экстатическія изреченія первоначальной Церкви перешли легко и при помощи быстрой постепенности въ церковную музыку". Какъ это случилось, Эдвардсъ не объясняетъ.

Ст. 28 простъ и почти не требуетъ объясненія Апостолъ повсюду вооружается противъ непонятнаго говоренія или пѣнія. Если не будетъ толкователя, то тотъ, кто говоритъ языкомъ, пусть молчитъ въ церкви Дальше слѣдуетъ опять выраженіе. себѣ говори и Богу. Святоотеческая теорія неприложима къ объясненію этого стиха; экстатическая болѣе вѣроятна; но объясненія стиха при ея помощи—темны

Въ 29 стихѣ апостолъ даетъ правила, какъ должны вести себя въ церкви пророки. Они должны говорить только двое или трое, а не по двое или по трое Т.-е. число говорящихъ пророковъ за каждой службой должно быть не болѣе двухъ-трехъ. Подъ словомъ „прочіе" нѣкоторые разумѣютъ не слушателей, а самихъ же пророковъ. Впрочемъ, по мнѣнію другихъ [3]), совершенно неизвѣстно, были ли эти „прочіе" пророками или членами собранія. Пророки, конечно, не должны были говорить одновременно, потому что одновременное говореніе было бы противно всякимъ представленіямъ о порядкѣ (ст. 40).

Рѣчь о пророкахъ, начатая въ 29 ст., продолжается въ ст. 30. Право учить въ собраніяхъ принадлежало всѣмъ, что видно и изъ слѣдующаго 31 стиха. Изъ 30 стиха видно, что во время первоначальныхъ собраній присутствующіе сидѣли. Вообще, можно принять за правило, что въ первоначальныхъ христіанскихъ собраніяхъ, когда присутствующіе высказывали свои мысли или слушали другихъ, то сидѣли. Когда же читали Св. Писаніе или обращались къ Богу съ молитвой, то вставали [4]).

---

[1]) См подъ слов ἀνά

[2]) De anim procr., 1021, B

[3]) Напр. Beet, in loc.

[4]) Ср. Іуст. Apol. I, 98: „потомъ встаемъ всѣ вмѣстѣ и возносимъ молитвы" Но Ляйтфутъ держится иныхъ мнѣній Op. II, 921.

Въ ст. 31 въ нѣкоторыхъ кодексахъ, вмѣсто „по одному всѣ“, поставлено „всѣ по одному“, а въ нѣкоторыхъ еще *πάντες ἕκαστοι* или же просто *ἕκαστοι* Первое разночтеніе не измѣняетъ смысла. Чтеніе съ *ἕκαστοι* не имѣетъ за себя важныхъ авторитетовъ; однако, можетъ нѣсколько служить къ проясненію смысла 31 стиха. Апостолъ предоставляетъ пророчествовать въ церковныхъ собраніяхъ всѣмъ и каждому, только съ тѣмъ ограниченіемъ, чтобы пророки пророчествовали „по одному“, т.-е. не всѣ вмѣстѣ и не одновременно. Дальнѣйшія слова „чтобы всѣ поучались и получали утѣшеніе“ опредѣляютъ и поясняютъ значеніе „пророчествовать“. Цѣль пророчества заключалась въ наученіи и утѣшеніи собравшихся въ церкви.

Объясняя 32 стихъ, Θеофилактъ говоритъ, что „эллинскіе чародѣи, когда находились подъ вліяніемъ демоновъ, если и хотѣли, не могли молчать. У христіанъ же святые пророки могли или молчать, или говорить“ Слова „духи пророческіе“ объясняютъ различно. Златоустъ подразумѣваетъ подъ ними духовную энергію; Θеофилактъ—харисмы; Эдвардсъ—разныя формы пророческаго говоренія; Элликоттъ—духовныя движенія пророка; нѣкоторые разумѣютъ „другихъ“ пророковъ, которымъ подчиняются пророки говорящіе и проч. Кажется, лучше всего объяснять дѣло такъ. Подъ „духами“ апостолъ разумѣетъ здѣсь то же, что и въ 14, 12: результатъ дыханія, т.-е. говореніе или пѣніе. Смыслъ его словъ ясенъ: каждый пророкъ не только воленъ, но и можетъ управлять своею рѣчью, т -е. тѣмъ, что выходитъ изъ его устъ, и можетъ по произволу или молчать, или говорить.

Въ ст. 33 „неустройство“ означаетъ не только внѣшнюю, но и внутреннюю неурядицу (Эдвардсъ). Какъ сказано выше, Элликоттъ признаетъ, что „какъ во всѣхъ церквахъ“... относится къ 33 стиху. Это мнѣніе, котораго придерживаются Златоустъ, Θеодоритъ, Θеофилактъ, Экуменій и другіе, представляется болѣе правильнымъ. Смыслъ отъ присоединенія предложенія къ 33 ст. совершенно понятенъ Богъ не есть Богъ нестроенія, но мира, и этотъ миръ свойственъ церквамъ, составленнымъ изъ святыхъ (благочестивыхъ). Но какимъ образомъ, при другомъ сочетаніи, и почему женщины должны молчать, какъ это бываетъ въ церквахъ святыхъ, это не вполнѣ ясно, за неимѣніемъ относящихся сюда историческихъ свѣдѣній. Сочетаніе, принимаемое Лахманномъ, *τῶν ἁγίων γυναῖκες*, свойственное латинскому языку, едва ли допустимо въ греческомъ. Съ такимъ сочетаніемъ не согласуется и подставляемое въ началѣ 34 стиха въ нѣкоторыхъ кодексахъ *ὑμῶν*.

6.

О поведеніи женщинъ въ церковныхъ собраніяхъ (34—36).

34. *Αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει.* 35. *εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.* 36. *ἢ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν;*

Женщины въ церквахъ (собраніяхъ) пусть молчатъ; ибо не позволено имъ говорить, но пусть подчиняются, какъ и законъ говоритъ. Если же чему желаютъ научиться, дома собственныхъ мужей пусть спрашиваютъ; ибо неприлично женщинѣ говорить въ церкви. Или отъ васъ слово Божіе вышло, или до васъ однихъ достигло?

Разночтенія хотя и есть, но не представляютъ особенной важности.

Въ 1 Кор. 11, 5 апостолъ не запрещаетъ женщинамъ молиться и пророчествовать въ церквахъ, а требуетъ только, чтобы онѣ молились и пророчествовали съ покрытою головою. „Совершенно ясно“, говоритъ Гарнакъ, „что въ общинныхъ собраніяхъ, даже при участіи апостола, женщины выступали и

открыто молились и пророчествовали“ [1]). Въ 1 Тим. 2, 12 апостолъ говоритъ, что „учить женщинѣ не позволяю“. Въ 14, 34 апостолъ категорически предписываетъ женщинамъ молчать въ церкви (собраніи). Ученые не мало трудились надъ примиреніемъ этихъ выраженій. Одни говорили, что апостолъ запретилъ женщинамъ только учить (*διδάσκειν*) и говорить (*λαλεῖν*), но не молиться и пророчествовать. Другіе полагали, что въ 1 Кор. 11, 5 для женщинъ сдѣлано апостоломъ исключеніе изъ общаго правила, по которому онѣ должны соблюдать молчаніе въ церковныхъ собраніяхъ. Далѣе, встрѣчаемъ мнѣніе, что апостолъ первоначально позволилъ женщинамъ подъ извѣстными ограниченіями молиться и пророчествовать въ церкви, а потомъ разсужденіе о дарѣ языковъ заставило его взять назадъ и такое ограничительное дозволеніе; что отказывая женщинамъ въ правѣ говорить въ собраніяхъ, апостолъ хотѣлъ, однако, предоставить имъ извѣстную свободу въ исключительныхъ случаяхъ, когда на нихъ сходилъ Духъ Святый и побуждалъ ихъ молиться и пророчествовать [2]). Только въ тѣхъ случаяхъ, когда женщина уклонялась отъ своего естественнаго положенія зависимости и подчиненности, апостолу нужно было настоять на томъ, чтобы ни она сама, ни собраніе не забывали ненормальности подобнаго поведенія Нѣкоторые относятъ слова апостола исключительно къ языкоговоренію, или же полагаютъ, что апостолъ запрещалъ женщинамъ говорить только въ общественныхъ, но не въ частныхъ собраніяхъ. Вопросъ этотъ, какъ видно, одинъ изъ труднѣйшихъ и по нашему мнѣнію (за недостаткомъ данныхъ) не можетъ-быть разрѣшенъ удовлетворительно или положительно. Чтобы придать догадкамъ хотя нѣкоторую степень вѣроятія, слѣдуетъ, какъ кажется, обратить главное вниманіе на глаголы, употребленные апостоломъ въ разсматриваемыхъ стихахъ; изъ этихъ глаголовъ можно вывести, что женщинамъ. 1) дозволено *προσεύχεσθαι* (молиться) и *προφητεύειν* (пророчествовать); 2) запрещено *διδάσκειν* (учить) и *λαλεῖν* (говорить—только языкомъ). Употребленное въ ст. 34 выраженіе „не позволено“ указываетъ, вѣроятно, на существующій обычай. Слово же *λαλεῖν* того же стиха, повидимому, не имѣетъ общаго смысла, а относится, вѣроятно, къ частному случаю, упомянутому въ ст. 35. Женщины должны молчать только тогда, когда хотятъ научиться, узнать что-нибудь (*μαθεῖν*; въ нѣкоторыхъ кодексахъ—*μανθάνειν*). Въ такихъ случаяхъ онѣ пусть спрашиваютъ, что имъ нужно, дома у мужей своихъ (Альфордъ: а не постороннихъ мужчинъ). Но прерывать рѣчи говорящихъ въ собраніяхъ съ указанною цѣлью женщины не должны. Вообще же, какъ видно, суть дѣла не въ запрещеніи пророчествовать и молиться, а въ устраненіи безпорядковъ и безчинствъ, какіе могутъ произойти особенно при неупорядоченномъ говореніи женщинъ. Такое пониманіе рѣчи апостола согласно съ контекстомъ. Говоря (ст. 30) „если же другому откроется сидящему, то первый пусть молчитъ“, апостолъ, очевидно, выступаетъ противъ перерывовъ рѣчей въ собраніяхъ не только со стороны женщинъ, но и мужчинъ. Поэтому нисколько не удивительно, если онъ велитъ въ такихъ случаяхъ молчать не только женщинамъ, но и мужчинамъ. Съ этимъ согласуется и послѣдующее приглашеніе къ порядку. Толкованіе разсматриваемыхъ стиховъ въ томъ смыслѣ, что въ 1 Кор. 11, 5 апостолъ просто указываетъ на дѣйствительные факты, не высказываясь ни за, ни противъ нихъ, а въ 1 Кор. 14, 34 и 1 Тим. 2, 12 запрещаетъ женщинамъ говорить въ церквахъ что-либо безусловно, не согласовалось бы съ общимъ воззрѣніемъ апостола на „мужескій полъ и женскій“ (Гал. 3, 28), равно какъ и съ самымъ фактомъ существованія пророчицъ (напр. Дѣян. 21, 9) „миссіонершъ“, „благовѣстницъ“ (Филип. 4, 3) и даже „пресвитершъ“ (Тит. 2, 3) въ христіанской церкви [3]). „Нужно замѣтить, что въ 1 Кор. 14, 34 апостолъ

---

[1]) Mission, II, 51.
[2]) Такого мнѣнія держится и Гарнакъ, Mission и проч., II, 51 и слѣд.
[3]) Подробности о дѣятельности женщинъ—у Гарнака, Mission, II, 51 и слѣд.

не говорить о „пророчествѣ“, упомянутомъ имъ, когда онъ говорилъ о публичномъ говореніи женщинъ въ церкви (1 Кор. 11, 5). Женщины должны молчать, потому что имъ не позволено говорить. Здѣсь указывается на споры, а не на торжественныя пророческія изреченія. Это ясно доказывается послѣдующею заповѣдью относительно говоренія, гдѣ апостолъ говоритъ, что если женщины хотятъ научиться, то должны спрашивать дома мужей своихъ. Тутъ нѣтъ рѣчи о пророчествѣ, потому что пророчествуютъ не съ тою цѣлію, чтобы чему-нибудь научиться Пророчествуя, человѣкъ научаетъ или просвѣщаетъ своихъ братьевъ. Говореніе съ цѣлью научиться, а не съ цѣлью учить можетъ состоять только изъ разспросовъ, споровъ, возраженій, тутъ подразумѣвается перерывъ ученія или пророчества, происходящаго въ церкви Апостолъ Павелъ утверждаетъ, что не позволительно женщинамъ такъ говорить,—онъ могъ бы почти сказать „тараторить“ въ церкви. Если въ церкви происходитъ что-нибудь, не нравящееся кому либо, то пусть женщины подождутъ окончанія службы и затѣмъ спрашиваютъ дома мужей своихъ Слѣдуетъ думать, что такія распоряженія при первоначальномъ положеніи дѣлъ были необходимы,—тогда не было ничего, похожаго на наши службы Все было просто и откровенно. Не было формальностей при богослуженіи. Собранія носили болѣе семейный, чѣмъ общественный характеръ. Всякій говорилъ то, что ему было дано сказать для общаго назиданія. Но если было такъ, то перерывы, вопросы, возраженія со стороны нѣкоторыхъ женщинъ слишкомъ много практиковались. И это нужно было прекратить“ [1])

Впрочемъ, мы должны замѣтить, что большинство лучшихъ толкователей болѣе склонно понимать 34 стихъ въ смыслѣ безусловнаго запрещенія женщинамъ говорить въ церкви. Въ „Постановленіяхъ апостольскихъ“ (III, 6, 9) женщинамъ дозволено молиться въ церкви, но не учить, и нечестіе грековъ, назначавшихъ жрицъ для служенія богинямъ, порицается [2]). Подъ словомъ „законъ“ ст. 34 подразумѣваютъ Быт. 3, 16 Относительно того, какое слово должно быть принято въ 35 ст.: *μαθεῖν* или *μαντάνειν*, трудно сказать что-либо опредѣленное. Первое слово почти равносильно выраженію—получить краткое объясненіе; второе означаетъ продолжительный процессъ обученія. Точно такъ же трудно рѣшить, слѣдуетъ ли читать „женщинѣ“ или „женщинамъ“ (ст. 35), какъ въ нѣкоторыхъ кодексахъ Вѣроятность, повидимому, въ пользу единствен.— „женщинѣ“,—слово, которое слѣдуетъ понимать въ общемъ смыслѣ, почему предъ нимъ и не поставлено члена.

Ст. 36 одни относятъ къ дальнѣйшей рѣчи, начинающейся съ 37 ст. до конца главы, другіе—къ предыдущей. Вопросъ объ этомъ не имѣетъ большой важности. Апостолъ въ 36 стихѣ могъ говорить вообще о безпорядкахъ, а не только о тѣхъ, которые допускались женщинами. Однако, слова его могли относиться ближайшимъ образомъ и къ женскимъ безпорядкамъ, „которые имѣли больше значенія, чѣмъ какъ это кажется съ перваго взгляда и, какъ мы знаемъ, сильно увеличились и сдѣлались послѣ большимъ зломъ въ первоначальной Церкви, и потому именно о нихъ можно было говорить противоположительно,—какъ о несогласныхъ съ общепринятымъ церковнымъ обычаемъ“ (Элликкоттъ). То, что было у коринѳянъ, не можетъ быть общимъ правиломъ, потому что не отъ нихъ вышло слово Божіе. Точно также они не должны думать, что слово Божіе до нихъ однихъ достигло, потому что существуютъ другія церкви, въ которыхъ господствуютъ другія мнѣнія и обычаи. *Λόγος* употреблено специально о спасеніи, совершенномъ чрезъ Христа въ царствѣ Божіемъ (Гриммъ). *Τοῦ θεοῦ* gen. auctoris. Можетъ-быть, намекъ на Исаіи II, 3. *Καταντάω*—дохожу, прихожу съ *εἰς*.

---

[1]) Проф. Adeney, Women of the New Testam., Лондонъ, 1899, стр. 275.
[2]) См., Эдвардсъ, Comment., стр 381.

7.

Общія заключенія (37—40).

37. *Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή.* 38. *εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοείτω.* 39. *ὥστε, ἀδελφοί μου, ζυλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε ἐν γλώσσαις·* 40. *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.*

Если кто думаетъ быть пророкомъ или духовнымъ, пусть разумѣетъ, что я пишу вамъ, потому что это—заповѣдь Господня. Если же кто не разумѣетъ, пусть не разумѣетъ. Такъ что, братія мои, ревнуйте о пророчествѣ и не препятствуйте говорить языками. Все же благообразно и въ порядкѣ пусть бываетъ.

Слова „или духовный“ нѣкоторые, повидимому безъ достаточныхъ основаній, перефразируютъ такъ: „или обладающій какими-либо другими дарами“. Но почему же здѣсь апостолъ различаетъ „пророка“ отъ „духовнаго“? Развѣ пророчество, согласно самому же апостолу, не находилось въ числѣ духовныхъ дарованій? Бенгель и многіе другіе толкователи (Де-Ветте, Биспингъ и проч.) думаютъ, что здѣсь подъ „пророчествомъ“ разумѣется видъ, а подъ „духовнымъ“ родъ. Поэтому Мейеръ въ 37 ст. вмѣсто „или“ ставитъ „или вообще“. Можетъ-быть и такъ. Но, повидимому, вѣроятнѣе понимать и здѣсь „духовный“ въ болѣе спеціальномъ смыслѣ,—въ смыслѣ „говорящаго духомъ“, т.-е. глоссолалиста. Это можно доказать тѣмъ, что, какъ показано было выше, въ Коринѳѣ не было особеннаго изобилія другихъ духовныхъ дарованій, кромѣ пророчества и языкоговоренія. Какъ вообще въ 14 главѣ, такъ и въ 37 стихѣ, апостолъ могъ говорить о спеціальныхъ дарованіяхъ, бывшихъ только у коринѳянъ.

Апостолъ сообщаетъ въ 37 стихѣ, что онъ говоритъ не на основаніи своего собственнаго авторитета, а на основаніи того, что сказалъ Господь. Но на какую заповѣдь Господню онъ здѣсь указываетъ или намекаетъ и къ чему относится слово „заповѣдь“, совершенно неизвѣстно. Вѣроятнѣе думать, что словомъ „заповѣдь“ означаются отношенія, указанныя въ ст. 34 (какъ въ 7, 10). Слово „заповѣдь“ нѣкоторые кодексы опускаютъ, другіе замѣняютъ множ. „заповѣди“, съ чѣмъ согласны нашъ русскій Син. и славянскіе тексты. Но правильнѣе „заповѣдь“ съ Син. АВ. Что слово это должно быть вставлено, видно изъ того, что предъ *τοῦ κυρίου* нѣтъ *τά*. *Ἐντολή* вообще означаетъ повелѣніе, требованіе, заповѣдь, правило.—*Ἐπί* въ соединеніи съ *γιγνώσκω* означаетъ стремленіе къ тому, что познается, желаніе разузнать или развѣдать, прилежаніе.

Ст. 38 означаетъ: не хочетъ разумѣть; пусть въ такомъ случаѣ и остается въ невѣдѣніи; какого-нибудь убытка для другихъ отъ этого не будетъ, но самъ неразумѣющій можетъ подлежать отвѣтственности или наказанію Въ нѣкоторыхъ кодексахъ „не познается“ (*ἀγνοεῖται*). Такъ у Тишендорфа (изд. 8-е). Но чтеніе *ἀγνοείτω* повидимому имѣетъ за себя и больше основаній, и понятнѣе. Что касается *ἀγνοεῖται*, то это 3 лицо ед. общ. зал. Смыслъ: если кто не познаетъ, то и не познается. Это послѣднее выраженіе издавна считалось темнымъ. Оригенъ, желая изъяснить его, прибавляетъ: познается Богомъ. Вульг. согласно съ Ориг. ignorabitur. Нѣкоторые минускульные ignoratur. Во всѣхъ этихъ случаяхъ получается неестественный смыслъ.

Въ ст. 39 апостолъ поучаетъ коринѳянъ, чтобы они ревновали о пророчествѣ, но не препятствовали говорить и языками. Текстъ значительныхъ колебаній не представляетъ. Въ нѣкоторыхъ кодексахъ опущенъ членъ предъ неопр. „пророчествовать“ и „говорить“. „Такъ что“ связываетъ ст. 39 съ предыдущими, показывая, что онъ служитъ ихъ продолженіемъ.

Въ ст. 40 слово *πάντα* означаетъ все и имѣетъ ближайшее отношеніе къ богослужебнымъ собраніямъ, о которыхъ апостолъ говорилъ раньше. Частица *δέ* опущена въ эльзев. и KL. Но по смыслу рѣчи нѣтъ никакихъ препятствій къ удержанію этой частицы вмѣстѣ съ лучшими авторитетами Русскій Син. переводъ сходенъ только съ сир пешито и нѣкотор. др Рѣчи дается въ русск. нѣсколько иной оттѣнокъ сравнительно съ „же". *Εὐσχημόνως*=прилично, пріятно для чувствъ, благообразно, благопристойно *Κατὰ τάξιν* — по порядку, въ порядкѣ; едва ли можно перевести: по уставу. Апостолъ хочетъ только сказать, что въ церковныхъ собраніяхъ не должно быть никакихъ безчинствъ. Но какой въ нихъ долженъ быть чинъ или порядокъ, объ этомъ апостолъ не говоритъ.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Глоссолалія въ пятидесятницу.

Мы видѣли, что для обозначенія глоссолалическихъ явленій апостолъ пользуется музыкально-гимнологическими терминами и что это пользованіе болѣе широко, чѣмъ сколько можно подозрѣвать съ перваго раза. Понятно, что музыкально-гимнологическіе термины могли прежде всего и служить для обозначенія музыкально гимнологическихъ явленій и что глоссолалію можно считать однимъ изъ видовъ такого рода явленій. Всякое пѣніе, если не всегда бываетъ глоссолаліей, то, такъ-сказать, всегда болѣе наклонно представлять изъ себя глоссолалію вслѣдствіе нерезборчивости словъ, изъ которыхъ состоитъ пѣснопѣніе. Поэтому лица, предполагающія, что сущность глоссолаліи заключалась въ говореніи на иностранныхъ языкахъ или экстатическихъ явленіяхъ, невольно и иногда незамѣтно отступаютъ отъ этого своего основного воззрѣнія и переходятъ къ рѣчамъ о гимнахъ и музыкѣ,—что, конечно, не вполнѣ вяжется ни съ иностранными языками, ни съ экстазомъ. Такого рода незамѣтные, а иногда, можетъ-быть, и не вполнѣ сознательные, переходы встрѣчаются, какъ у древнихъ, такъ и у новыхъ толкователей. Выше было сказано, что Иринеи, говоря о событіи въ пятидесятницу, утверждалъ, что ученики „воспѣвали гимнъ Богу", хотя бы и omnibus linguis inspirantes [1]). Подобныя же мнѣнія встрѣчаются и у другихъ церковныхъ писателей. Объясняя 1 Кор. 13, 1, Θеодоритъ, признающій глоссолалію за говореніе на иностранныхъ языкахъ, въ „языкахъ ангеловъ" признаетъ однако гимны: апостолъ „называетъ языками ангеловъ не чувственные (языки), но нѣкоторые мысленные, которыми ангелы воспѣваютъ (*ὑμνοῦσι*) Бога всѣхъ и на которыхъ говорятъ между собою. Ибо слышалъ ихъ (ангеловъ) и Исаія, воспѣвающихъ (*ὑμνούντων*)" и проч. [2]) Такимъ образомъ уже въ сочиненіяхъ древнихъ церковныхъ писателей мы встрѣчаемъ нѣкоторую двойственность воззрѣній на глоссолалію, которую, съ одной стороны, они признаютъ говореніемъ на иностранныхъ языкахъ, а съ другой—говорятъ, что она состояла въ произнесеніи или пѣніи гимновъ. Подобная же двойственность свойственна воззрѣніямъ и позднѣйшихъ экзегетовъ. Протестантскій ученый Шультессъ, написавшій ученое, но сухое и скучное сочиненіе на латинскомъ языкѣ „О харисмахъ Св. Духа", такъ переводитъ 1 Кор. 14, 16: „ибо если ты воспоешь гимнъ только духомъ (только для самого себя, такъ, что одинъ можешь понимать), то кто будетъ въ состояніи изъ числа неопытныхъ отвѣтить пѣніемъ аминь на твой гимнъ, не зная, какой смыслъ за-

---

[1]) Haeres. III, 17, 2.
[2]) Migne, LXXXII, 332.

ключается въ твоихъ словахъ"? [1]) При этомъ Шультессъ признаетъ, что глоссолалія была говореніемъ на иностранныхъ языкахъ, или, лучше, не говореніемъ, а пѣніемъ. „Эти γλωσσολάλοι на праздникахъ христіанскихъ, на которыхъ присутствовали, имѣли обыкновеніе молиться и воспѣвать хвалы Богу нѣкоторою чужеземною рѣчью" [2]). Сходныхъ мнѣній держались и другіе, болѣе новые, экзегеты. По мнѣнію Ольсгаузена „съ поэтической формой харисмы γλ. λαλεῖν повидимому было связано нѣчто музыкальное; глоссолалисты вѣроятно произносили свои стихотворенія (Lieder=пѣсни) съ пѣніемъ или, можетъ-быть, речитативно" [3]). Мнѣнія Эдвардса и Шульца намъ извѣстны. Хотя Годэ и называетъ мнѣніе Эдвардса о переходѣ глоссолаліи въ церковную музыку фантазіей [4]), однако самъ утверждаетъ, что „даръ (языковъ) относится къ области чувства и что, согласно 14, 14 — 16, тотъ, кто говоритъ языками, обращается къ Богу подъ вліяніемъ глубокаго чувства, которое заставляетъ его молиться, пѣть и благодарить на языкѣ экстатическомъ, непонятномъ никому, кто не раздѣляетъ съ нимъ такого же чувства" [5]). По словамъ того же комментатора, γλῶσσα—было больше музыкой, чѣмъ говореніемъ (une musique plutôt qu'un langage proprement dit)" [6]). Пѣніе импровизованныхъ гимновъ было одною изъ главныхъ формъ языкоговоренія [7]). Признаемся, мы не совсѣмъ ясно понимаемъ особенно этихъ двухъ послѣднихъ замѣчаній. „Глоссолалія была больше музыкой, чѣмъ говореніемъ". Вѣдь это все равно, что сказать: это, растущее около забора дерево, больше сосна, чѣмъ береза. Далѣе, относительно второй замѣтки Годэ нужно сказать, что, повидимому, слѣдуетъ мыслить совершенно наоборотъ, чѣмъ мыслитъ онъ. Годэ считаетъ пѣніе импровизованныхъ гимновъ одною изъ формъ глоссолаліи; тогда какъ правильнѣе, по нашему мнѣнію, слѣдовало бы сказать такъ: глоссолалія (все равно, говореніе ли на иностранныхъ языкахъ или простое говореніе) есть одна изъ гимнологическихъ формъ, т.-е. глоссолалія, означая вообще непонятное пѣніе или говореніе, можетъ-быть и гимномъ, и простымъ говореніемъ, и общимъ шумомъ или гуломъ,—можетъ-быть и говореніемъ на иностранныхъ языкахъ, если оно кажется кому-либо непонятнымъ или вовсе непонятно. Или еще яснѣе: по мнѣнію защитниковъ святоотеческой и другихъ теорій, говореніе на иностранныхъ языкахъ или непонятное—экстатическое есть общее понятіе, а пѣніе, говореніе и проч. суть его виды. По нашему же мнѣнію общее понятіе есть самая глоссолалія (въ смыслѣ непонятнаго пѣнія или говоренія), а говореніе на иностранныхъ языкахъ есть (или можетъ-быть) одинъ изъ ея видовъ. Здѣсь большая разница. Защитники святоотеческой теоріи принимаютъ за данное, что тамъ, гдѣ встрѣчаются въ Новомъ Завѣтѣ глоссолалическія формулы, — тамъ непремѣнно прежде всего подразумѣвается говореніе на чуждыхъ языкахъ, которое затѣмъ выражается въ пѣніи, говореніи и проч. Мы же полагаемъ наоборотъ: гдѣ встрѣчаются глоссолалическія формулы, тамъ вездѣ говорится прежде всего о непонятномъ пѣніи или говореніи; но что глоссолалія въ апостольскій вѣкъ была и говореніемъ на иностранныхъ языкахъ, даже въ самомъ ограниченномъ смыслѣ, т.-е. на языкахъ вполнѣ извѣстныхъ говорящимъ, хотя бы и иностранныхъ,—это, какъ мы полагаемъ, еще нужно доказать.

Разбирая 12—14 главы 1 посланія къ Коринѳянамъ, мы видѣли, что трудно, если только не совсѣмъ невозможно, доказать, что самъ апостолъ подъ глоссолаліей разумѣлъ именно говореніе на иностранныхъ языкахъ, или что

---

[1]) De charismatibus Spiritus Sancti, Lipsiae, 1818, стр 23.
[2]) Тамъ же, стр. 30.
[3]) Bibl. Comment. III, 727.
[4]) Comment., II, 430 и слѣд.
[5]) Тамъ же, II, 209.
[6]) Тамъ же, стр. 213.
[7]) Тамъ же, стр. 284.

коринѳяне могли понимать или понимали его рѣчь именно въ этомъ смыслѣ. Коринѳская глоссолалія была чѣмъ угодно, но только не говореніемъ на иностранныхъ языкахъ (объ экстазѣ не говоримъ, потому что эта теорія еще невѣроятнѣе). 12—14 главы перваго посланія къ Кор. не могутъ, поэтому, служить опорой для святоотеческой теоріи. Болѣе надежной для нея опорой признается обыкновенно 2 глава Дѣяній апостольскихъ, гдѣ говорится о событіи въ пятидесятницу. Хотя это послѣднее событіе и было раньше появленія глоссолаліи у коринѳянъ, однако, описано послѣ составленія посланій къ Коринѳянамъ. Это нужно, конечно, имѣть въ виду.

Говорятъ, что первое впечатлѣніе отъ чтенія 2 главы книги Дѣяній получается въ томъ смыслѣ, что ученики, собравшіеся въ горницѣ, говорили на чуждыхъ, неизученныхъ ими языкахъ, что и было засвидѣтельствовано собравшимися „изъ всякаго народа подъ небесами“ людьми. „Для всякаго непредубѣжденнаго человѣка“, говоритъ Альфордъ, „не можетъ быть никакого сомнѣнія, что фактъ, о которомъ разсказывается во 2 главѣ Дѣяній, заключался въ томъ, что ученики начали говорить на разныхъ языкахъ, т.-е. на языкахъ народовъ, поименованныхъ ниже (т.-е. во 2 гл. 6 ст. и слѣд.), а можетъ-быть и на другихъ. Всѣ попытки выразить несогласіе съ этимъ связаны съ нѣкоторымъ насилованіемъ текста, или какимъ-нибудь неподходящимъ и недоказуемымъ толкованіемъ“. Высказавъ такую мысль, Альфордъ, однако, чувствуетъ и высказываетъ дальше, что его толкованіе даетъ поводъ ко множеству затрудненій, которыя и пытается разрѣшить. „Когда мы установимъ это“, продолжаетъ онъ, „то возникаетъ нѣсколько важныхъ вопросовъ и мы встрѣчаемся съ разными трудностями. (1) Было ли говореніе на разныхъ языкахъ даромъ, сообщеннымъ ученикамъ и для ихъ послѣдующаго употребленія, или же этотъ даръ былъ только знаменіемъ, а говореніе совершалось только такъ, что ученики были какъ бы органами рѣчи Св. Духа? Было несомнѣнно послѣднее. Изъ разсказа 2 гл Дѣяній видно, что ученики говорили, какъ Духъ давалъ имъ провѣщевать. Но можно возразить, что въ такомъ случаѣ они сами не понимали, что говорили. Отвѣчаю, что именно этотъ фактъ мы и выводимъ изъ 1 Кор. 14 главы; при говореніи языками часто бывало такъ, что никто не могъ истолковать, что имъ было сказано. И, кромѣ того, и изъ рѣчи Петра обнаруживается, что именно это, или что-нибудь подобное, имѣло мѣсто въ настоящемъ случаѣ. Петръ не дѣлаетъ никакого намека на то, что именно было сказано говорящими языками; только слушатели разговариваютъ о томъ, что ученики возвѣщали о „величіи Божіемъ“. Такъ что кажется, что здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ (1 Кор. 14, 22), языки были знаменіемъ—не для тѣхъ, которые вѣруютъ, а для тѣхъ, которые не вѣруютъ. Если же мы сдѣлаемъ важное предположеніе, что даръ говоренія на различныхъ языкахъ былъ данъ ученикамъ и для того, чтобы они и послѣ могли проповѣдывать на нихъ евангеліе, то, я думаю, выступимъ противъ всего Св. Писанія и древнихъ патристическихъ свидѣтельствъ относительно даннаго предмета. Нѣтъ никакого слѣда, чтобы такою силою владѣли или пользовались апостолы или ихъ преемники (ср. Дѣян. 14, 11. 14; Евсев. III, 9; Ирин. III, 1). Мѣсто, торжественно цитируемое Вордсвортомъ изъ Ирин. III, 17 съ цѣлью показать, что Ириней понималъ подъ даромъ способность къ постоянной проповѣди на многихъ языкахъ, совершенно не доказываетъ ничего... Въ этомъ мѣстѣ не говорится ни слова о будущей проповѣди (учениковъ, собравшихся въ пятидесятницу); но просто—о самомъ событіи, какъ символическомъ, какъ о первомъ плодѣ будущей языческой жатвы. Другое мѣсто изъ Иринея V, 6, доказываетъ только, что даръ языковъ не уничтожился во время Иринея. здѣсь нѣтъ ни слова о проповѣди на различныхъ языкахъ. Я думаю, поэтому, что событіе, о которомъ говорится въ разсматриваемомъ текстѣ Дѣяній, заключалось во внезапномъ и могущественномъ изліяніи Св. Духа, вслѣдствіе котораго ученики изрекли, не отъ своего собственнаго ума, но—какъ орудія рѣчи Св. Духа, хвалы Богу на разныхъ язы-

кахъ, до тѣхъ поръ, и, возможно, въ самое это время, неизвѣстныхъ имъ. (2) Какъ это языкоговореніе относится къ тому, о которомъ послѣ (?) сообщалъ ап. Павелъ? Отвѣчаю, что то и другое говореніе—одинаково. *Γλώσσῃ λ.* значитъ говорить одним ъ языкомъ...; *γλώσσαις* (*ἑτέραις* или *καιναῖς*, Марк. 16, 17) *λαλ.*—говорить языками—при одинаковыхъ обстоятельствахъ... Между тѣмъ могу замѣтить, что то и другое языкоговореніе связано неразрывными узами, Дѣян. 10, 46; 11, 15; 19, 6, гдѣ мы встрѣчаемъ одинаковое сопоставленіе глоссолаліи и пророчества, какъ и въ 1 Кор. 14, 1—5 слѣд. (3) Кто получилъ этотъ даръ? Отвѣчаю, все собраніе вѣрующихъ,—на основаніи приложенія, сдѣланнаго Петромъ, пророчества, ст. 16 и слѣд. Какъ разъ то же самое предполагается и въ 1 Кор. 14, 23. *Ἰδιῶται* и *ἄπιστοι* представлены чрезъ *ἕτεροι* Дѣян. 2, 13, которые называли учениковъ пьяными. (4) Не могу скрыть затрудненія, представляющагося намъ при мысли о личности, сверхъестественно одаренной способностью говоренія, въ обыкновенномъ смыслѣ и сознательно, на языкѣ, котораго она никогда не изучала. Я думаю, что этого затрудненія устранить нельзя. Такое одареніе не только противорѣчило бы обыкновеннымъ дѣйствіямъ Божіимъ, но, насколько я могу судить объ этомъ, и самопротиворѣчиво, а поэтому невозможно. Но нѣтъ никакого противорѣчія и, по моему мнѣнію, никакого затрудненія, если мы допустимъ, что человѣкъ былъ побуждаемъ изрекать звуки, продиктованные Духомъ Святымъ. И этотъ фактъ ясно излагаетъ ап. Павелъ, говоря, что говореніе языками и толкованіе суть различные дары. Такъ что указанное выше затрудненіе здѣсь не имѣетъ мѣста, ни даже въ томъ случаѣ, когда одно и то же лицо и говоритъ и толкуетъ: 1 Кор. 14, 13".

Таковы эти затрудненія „непредубѣжденнаго ума", являющіяся при чтеніи 2 гл. Дѣяній апостольскихъ! Мы нарочно привели in extenso мнѣніе этого, одного изъ новѣйшихъ и ученѣйшихъ защитниковъ глоссолаліи, какъ говоренія на чуждыхъ языкахъ,—честно-мыслящаго и достаточно разсудительнаго для того, чтобы избѣжать колоссальныхъ нелѣпостей, какія допускаются нѣкоторыми другими экзегетами. Стоитъ только „непредубѣжденно" прочитать 2 гл. кн. Дѣяній и тотчасъ дѣло объяснится! Однако, перечисляя возникающія здѣсь затрудненія, Альфордъ не указываетъ одного, самаго главнаго: если даръ языковъ былъ только „знаменіемъ" и если „ученики не понимали даже и сами, что говорили", то спрашивается, кто же и на какомъ основаніи можетъ утверждать, что ихъ рѣчь была говореніемъ на иностранныхъ языкахъ? Ошибка, допускаемая здѣсь Альфордомъ, не его личная, а общая—лицъ, защищающихъ говореніе на иностранныхъ языкахъ. Силлогизмы, которые построяются въ такихъ случаяхъ, обыкновенно неправильны. Въ нихъ господствуетъ неизмѣнное petitio principii. Чтобы доказать это, попробуемъ представить все это дѣло именно въ силлогистическихъ формахъ.

Ученики начали говорить на иныхъ языкахъ, какъ Духъ давалъ имъ провѣщевать (Дѣян. 2, 4).

Собравшіеся около дома говорили, что каждый изъ нихъ слышитъ собственное нарѣчіе, въ которомъ онъ родился (ст. 8, 11).

Слѣдовательно: ученики въ пятидесятницу говорили на иностранныхъ языкахъ.

Petitio principii въ этомъ силлогизмѣ очевидно. Въ большей посылкѣ заранѣе утверждается то, что содержится въ заключеніи. Дѣло мало измѣнится и силлогизмъ будетъ неправиленъ, если мы на мѣсто утвержденія большей посылки поставимъ неизвѣстное x, какъ это и слѣдуетъ сдѣлать, если понимать подъ „языками" не иностранные языки, а нѣчто неизвѣстное и подлежащее вопросу.

Ученики въ пятидесятницу говорили на какихъ то языкахъ и неизвѣстно, что...

Собравшіеся говорили, что каждый изъ нихъ слышитъ собственное нарѣчіе и проч.

Слѣдовательно и проч

Очевидно, что въ этомъ послѣднемъ силлогизмѣ заключеніе дѣлается т о л ь к о на основаніи второй посылки, первая же не имѣетъ для аргументаціи никакого значенія. Потому что, если ученики говорили неизвѣстно какъ и неизвѣстно что, то какимъ же образомъ отсюда можетъ слѣдовать, что они говорили именно на неизвѣстныхъ имъ, на неизученныхъ и иностранныхъ языкахъ?

Скажутъ, что подобное силлогистическое мышленіе не всегда употребительно. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ силлогизмомъ, а съ простымъ описаніемъ. Если намъ скажутъ, что вчера была гроза и слышно было нѣсколько громовыхъ ударовъ, то не требуется никакихъ силлогизмовъ, чтобы доказать истинность такого сообщенія и повѣрить ему. Хотя мы и не можемъ согласиться съ тѣмъ, чтобы такое возраженіе въ примѣненіи къ разсматриваемымъ случаямъ совершенно не подлежало критикѣ, однако, сдѣлаемъ уступку и примемъ разсказъ Дѣяній за простое описаніе, не требующее для своей повѣрки и уразумѣнія составленія силлогистическихъ формулъ. Въ 4 ст. 2 главы Дѣяній говорится, что ученики ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις. Согласно теоріи γλώσσαις означаетъ и должно означать иностранные языки. Сдѣлаемъ переводъ: ученики „начали говорить иными иностранными языками“. Совершенно непонятно, зачѣмъ еще здѣсь употреблено слово ἑτέραις, когда „глосса“ и безъ того должно означать „иностранный языкъ“. Что это еще за „иные“ иностранные языки? Проф. М. А. Голубевъ чувствуетъ это затрудненіе и замѣчаетъ, что въ указанномъ мѣстѣ содержится или можетъ содержаться „странный плеоназмъ“,—и съ такимъ замѣчаніемъ нельзя не согласиться [1]). Далѣе, онъ недоумѣваетъ, почему въ однихъ случаяхъ (объ иностранныхъ языкахъ) употребляется просто γλῶσσα или γλῶσσαι, а въ другихъ (Дѣян. 2, 4) ἑτέραι γλῶσσαι. Проф. М. А. Голубевъ объясняетъ дѣло такъ: „первоначально—полное наименованіе—ἑτέραι γλῶσσαι, подъ какимъ является этотъ даръ въ первоначальномъ повѣствованіи объ исполненіи обѣтованій Спасителя, въ день пятидесятницы (Дѣян. 2, 4),—съ теченіемъ времени, отъ частаго повторенія явленія, сократилось: стали довольствоваться однимъ словомъ: γλῶσσαι или γλῶσσα, и всѣ (?) разумѣли его въ извѣстныхъ случаяхъ или, все равно въ извѣстныхъ контекстахъ, объ одномъ опредѣленномъ явленіи—чрезвычайнаго дара“ [2]). Но спрашивается: какъ это можно доказать? При такомъ толкованіи не страдаетъ ли нѣсколько и хронологія? Можно ли допустить, что книга Дѣяній написана прежде посланій ап Павла къ Коринѳянамъ? Если нельзя, то п р и в ы ч к а могла имѣть и обратное направленіе. Допустимъ, что около времени пятидесятницы—чрезвычайное явленіе дѣйствительно называлось ἑτέραις γλῶσσαις λαλεῖν. Около времени написанія апостоломъ Павломъ посланій къ Кор., выраженіе, вслѣдствіе частаго употребленія, сократилось и стали говорить просто γλῶσσαι или γλῶσσα; а потомъ, около времени написанія Дѣяній возвратились опять къ прежнему распространенному выраженію!

Продолжаемъ анализъ 2-й главы Дѣян., начало которой принимаемъ за простое описаніе. Въ ст. 5 говорится, что въ Іерусалимѣ „жили“ (κατοικοῦντες) „мужи іудейскіе“ благочестивые „изъ всякаго народа подъ небесами“. Объ этихъ „мужахъ іудейскихъ“ незачѣмъ было бы говорить, если бы Дѣписатель не имѣлъ въ виду обозначить, что именно ихъ и слѣдуетъ разумѣть подъ „собравшимися народомъ“ слѣдующаго стиха. Очевидно, что здѣсь нѣтъ даже и намека на то, что собравшіеся состояли изъ иноплеменныхъ народовъ, варваровъ, говорившихъ на разныхъ языкахъ. Собрались только іудеи и притомъ жившіе въ Іерусалимѣ, хотя бы они и родились въ разныхъ странахъ, по-

---

[1]) Обозр. послан. св. ап. Павла къ Кор., т. I, стр. 269.

[2]) Тамъ же, стр. 257, прим. 82.

именованныхъ далѣе. По словамъ Карла Герока „въ новое время“ выраженіе „κατοικοῦντες большею частію понимается о постоянномъ пребываніи и осѣдломъ жительствѣ. Іудеи изъ различныхъ странъ, вслѣдствіе религіознаго благочестія (ἄνδρες εὐλαβεῖς), желая находиться близъ храма и провести закатъ своей жизни въ святомъ городѣ, постоянно жили въ Іерусалимѣ, и только такіе люди въ означенномъ мѣстѣ книги Дѣяній и указываются. По употребленію у классиковъ слово κατοικεῖν содержитъ въ себѣ понятіе объ осѣдломъ жительствѣ, а не о временномъ мѣстопребываніи,—именно о выборѣ новаго мѣстопребыванія съ оставленіемъ прежняго. Съ этимъ вполнѣ согласуется и новозавѣтное употребленіе этого слова, напр, Лук. 13, 4; Дѣян. 7, 48; 9, 22“ [1]). Дѣйствительно, если бы было иначе, если бы собрались не іудеи, а язычники, то можно было бы предложить вопросы зачѣмъ они собрались въ Іерусалимъ? Почему названы благочестивыми? Почему Дѣписатель не обозначилъ точно, что это были язычники? Дѣло нисколько не измѣняется, если мы, согласно съ Герокомъ, расширимъ нѣсколько понятіе о κατοικοῦντες и признаемъ, что „контекстъ разсматриваемаго мѣста говоритъ противъ узкаго толкованія этого слова, поскольку ст. 9 κατοικοῦντες τὴν μεσοπ. и проч., ст. 10 ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι даетъ ясно понять, что эти люди, по крайней мѣрѣ большею частію, жили въ то время въ иноземныхъ странахъ и присутствовали въ Іерусалимѣ только временно, какъ богомольцы на праздникѣ; а иные могли сдѣлаться въ городѣ и осѣдлыми“ [2]). Такимъ образомъ и при такомъ расширеніи смысла κατοικοῦντες подъ собравшимися мы все-таки должны разумѣть іудеевъ „разсѣянія“. Хотя Дѣписатель и говоритъ, что эти люди были „изъ всякаго народа подъ небесами“, однако въ дальнѣйшемъ перечнѣ указаны далеко не всѣ народы, тогда извѣстные, но именно „восточное разсѣяніе“ (за-евфратское), и „западное“. Къ первой группѣ относились „парѳяне, мидяне, еламиты и жители Месопотаміи, при чемъ Іудея въ Дѣян 2, 10 поставлена, такъ-сказать, въ срединѣ; а критяне и аравитяне были типическими представителями дальнѣйшихъ поселенцевъ, первые — западнаго и вторые — восточнаго разсѣянія. Первое, какъ мы знаемъ изъ Новаго Завѣта, обыкновенно носило въ Палестинѣ названіе „эллинскаго разсѣянія“ (Іоан. 7, 35) и „эллинистовъ“ или „эллиновъ“ (Дѣян. 6, 1; 9, 29; 11, 20). Съ другой стороны, жившіе за Евфратомъ іудеи, населявшіе Вавилонъ и многія другія сатрапіи, вмѣстѣ съ жителями Палестины и Сиріи, называются евреями—по общему для нихъ языку, на которомъ они говорили“ [3]).

Если мы допустимъ, что собравшіеся были іудеи и даже можетъ-быть не прозелиты, или только частію прозелиты, которыхъ едва ли въ то время было и много въ Іерусалимѣ, то легко поймемъ и нѣсколько дальнѣйшихъ выраженій Дѣписателя. Въ ст. 6, равно какъ и въ 4, онъ не говоритъ, какъ слѣдовало бы ожидать, ни о βαρβαρικαῖς γλώσσαις, ни о βαρβαρικαῖς διαλέκτοις, и не употребляетъ никакихъ другихъ подобныхъ же выраженій, а употребляетъ просто слово διάλεκτος въ единственномъ числѣ. То же и въ ст. 8. Здѣсь, слѣдовательно, нельзя разумѣть многихъ языковъ и особенно тысячи или десятки тысячъ языковъ,—гипербола, которая была бы недопустима даже и въ настоящее время, когда всѣхъ существующихъ языковъ насчитывается м е н ѣ е тысячи. Единственное διαλέκτῳ показываетъ, что здѣсь разумѣется только о д и н ъ какой-нибудь языкъ или діалектъ; и, конечно, вполнѣ естественно допустить, что ученики на немъ именно и говорили, хотя рѣшить вопросъ, на какомъ именно, чрезвычано трудно, если только не совсѣмъ невозможно. Выраженіе: διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, вложенное въ уста іудея, повидимому, не обозначаетъ и не можетъ означать ничего иного, кромѣ его соб-

---

[1]) Lange's Bibelwerk, Apostelgesch, Bilefeld, 1862, стр. 28 и слѣд
[2]) Тамъ же.
[3]) Эдершеймъ, „Жизнь и время Іисуса Мессіи“, т. I, стр. 7 и 8.

ственнаго родного діалекта, т. е. видоизмѣненнаго еврейскаго (арамейскаго), съ которымъ если не всѣ іудеи, то большая часть ихъ была хорошо знакома, или же греческаго; нѣтъ никакихъ основаній думать, что и ученики, собравшіеся въ пятидесятницу, не были знакомы съ этими діалектами. Наконецъ, что присутствующіе были евреи, видно изъ краткаго, но весьма существеннаго для дѣла, замѣчанія о томъ, что, по мнѣнію собравшихся, ученики говорили о „величіи“ или (какъ въ русск. Син.) „о великихъ дѣлахъ“ Божіихъ (Бога). Это выраженіе, въ чемъ мы вполнѣ увѣрены, не могло быть произнесено ни однимъ изъ язычниковъ, если бы именно они собрались около дома, гдѣ пребывали апостолы. Потому что язычникъ сталъ бы говорить или о величіи боговъ, или, если бы употребилъ един. Бога съ членомъ, то подразумѣвалъ бы Зевса, Аполлона, Нептуна и проч.,—чего никоимъ образомъ нельзя вывести изъ словъ Дѣписателя.

Такимъ образомъ и на основаніи показаній книги Дѣяній нельзя доказать, что ученики въ пятидесятницу говорили даже на двухъ или на трехъ языкахъ, хотя и слѣдуетъ признать, что если они говорили что-либо, то, конечно, или на одномъ, или только на немногихъ языкахъ, потому что ни на какомъ языкѣ нельзя чего-либо говорить. То же выраженіе *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*, если не прямо, то по крайней мѣрѣ косвенно, указываетъ на гимнъ. Онъ былъ непонятенъ вслѣдствіе чисто акустическихъ причинъ и потому нисколько неудивительно, что о содержаніи такого, имѣющаго архи-первостепенную важность, гимна до насъ не дошло никакихъ свѣдѣній. Однако, точно рѣшить, что именно въ событіи пятидесятницы было предметомъ удивленія собравшихся, весьма трудно; также трудно сказать и о томъ, почему нѣкоторые насмѣхались и говорили, что ученики напились сладкаго вина. Мы опускаемъ нѣсколько другихъ возраженій противъ святоотеческой теоріи въ примѣненіи ко 2 главѣ Дѣяній; такъ какъ это значило бы повторять прежде сказанное. Прибавимъ только, что все событіе носило на себѣ чудесный характеръ. Если ученики дѣйствительно говорили на иностранныхъ языкахъ, то объ этомъ ни въ какомъ случаѣ нельзя заключать изъ употребленныхъ во 2 гл. Дѣяній разныхъ глоссолалическихъ формулъ, а исключительно только на основаніи ст. 8. Сколько бы мы ни анализировали 2 гл. Дѣяній, въ ней останется навсегда много темнаго для насъ и непонятнаго, — если только не будутъ открыты какіе-либо новые документы, проясняющіе дѣло, на что трудно надѣяться. Закончимъ настоящее разсмотрѣніе словами одного ученаго, которыя можно считать послѣднимъ словомъ современной науки относительно 2 главы кн. Дѣяній: „было бы болѣе, говоритъ д-ръ Гейки, чѣмъ только праздникъ, пытаться объяснить то, что съ намѣреніемъ представлено, какъ нѣчто чудесное“ [1]).

Предположеніе, что ученики въ пятидесятницу не говорили на какихъ-либо неизученныхъ языкахъ, подтверждается остальными мѣстами изъ книги Дѣяній, гдѣ говорится о сотникѣ Корниліѣ и его семьѣ (Дѣян. 10, 46) и ученикахъ Іоанновыхъ (Дѣян. 19, 6). Читая эти мѣста „безъ предубѣжденія“, мы не можемъ даже и предположить, что въ нихъ содержатся какіе-либо намеки на глоссолалію, какъ на говореніе на иностранныхъ языкахъ, потому что такое говореніе было бы уже совершенно безцѣльно и лишено всякаго смысла.

Остается объяснить еще глоссолалическую формулу у Марк. 16, 17: „будутъ говорить новыми языками“. Выраженіе это многими экзегетами считается неподлиннымъ. Не раздѣляя такихъ мнѣній, скажемъ, что это въ Н. З. единственная глоссолалическая формула, въ которой можно подозрѣвать рѣчь объ иностранныхъ языкахъ, собственно объ образованіи новыхъ языковъ подъ вліяніемъ христіанства. Выраженіе это не относится ни къ прошедшему, ни къ настоящему, а къ будущему и точный смыслъ его столь же мало для насъ понятенъ, какъ и предсказаніе о томъ, что вѣрующіе будутъ

[1]) The Apostl., I, 23.

брать змѣй и, если что смертное выпьютъ, не повредитъ имъ Выраженіе такъ же мало понятно, какъ и многія другія пророчественныя выраженія въ Новомъ Завѣтѣ, особенно въ Апокалипсисѣ. Историческіе факты заключаются въ томъ, что подъ вліяніемъ христіанства дѣйствительно образовалось много новыхъ языковъ на развалинахъ прежнихъ и, безъ сомнѣнія, они и еще будутъ образовываться подъ вліяніемъ усвоенія и большаго проведенія въ жизнь христіанскихъ идей. Однако и разсматриваемое выраженіе нѣкоторые экзегеты считаютъ синонимическимъ *ὕμνος καινός* и толкуютъ его въ такомъ же смыслѣ.

Библіотека
Общества
Академіи

Опечатки.

	Напечатано:	*Должно читать:*
Стр. 28, строчка 17 сверху:	страшились	стремились
„ 64, „ 2 снизу:	даже	дана

ОГЛАВЛЕНІЕ.

		Стр
Введеніе		3
Гл. I.	Новозавѣтныя харисмы и ихъ раздѣленіе	9
„ II.	Спеціальное ученіе св ап. Павла о духовныхъ дарованіяхъ	20
„ III	То же (продолженіе)	34
„ IV.	Сравненіе Церкви съ человѣческимъ тѣломъ	48
„ V.	Христіанское служеніе	63
„ VI.	То же (продолженіе)	80
„ VII.	Ученіе о любви	95
„ VIII.	Глоссолалическія теоріи	108
„ IX.	Даръ языковъ и пророчество	121
„ X.	То же (продолженіе)	138
Заключеніе		162