
БИБЛІОТЕКА
ИМПЕРАТОРСКАГО
МОСКОВСКАГО
АРХЕОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩ-ВА
Шкафъ 22
Полка 2
№ 34
Инвентарь:
№ 9069

ВВ
2803

ПЕРВОЕ СОБОРНОЕ ПОСЛАНІЕ

святаго Апостола и Евангелиста

ІОАННА БОГОСЛОВА.

ИСАГОГИКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ

Николая Сагарда

преподавателя Полтавской духовной семинаріи.

ПОЛТАВА.

Электрич. типо-литограф. Торг. Дома „Л. Фришбергъ", Александр. ул.

1903.

BS
2803

Отъ Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи печатать разрѣшается.
Октября 3 дня 1903 года.

Ректоръ Академіи, *Епископъ Сергій.*



017
37

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Основаніе стѣны великаго города—небеснаго Іерусалима, показаннаго Ангеломъ Тайновидцу, украшено разнаго рода драгоцѣнными камнями: основаніе первое—ясписъ, второе—сапфиръ, третье—халкидонъ, четвертое—смарагдъ, пятое—сардониксъ, шестое—сардоликъ, седьмое—хризолиѳъ, восьмое—виріллъ, девятое—топазъ, десятое—хрисопрасъ, одинадцатое—гіацинтъ, двѣнадцатое—аметистъ" (Апк. XXI, 19. 20). Великій городъ—это невѣста Агнца, святая Церковь (XXI, 9); двѣнадцать камней представляютъ собою символы двѣнадцати Апостоловъ, которыхъ Господь положилъ въ „основаніе" Своей Церкви. Въ этихъ драгоцѣнныхъ камняхъ каждый изъ двѣнадцати Апостоловъ имѣетъ свою собственную эмблему: „стѣна города имѣетъ двѣнадцать основаній, и на нихъ имена двѣнадцати Апостоловъ Агнца" (Апк. XXI, 14). Всѣ камни равно прекрасны и одинаково необходимы въ общей системѣ зданія города, но каждый изъ нихъ сіяетъ своею особенною красотой. Такъ и всѣ Апостолы дивны въ своихъ благовѣстническихъ трудахъ: каждый изъ нихъ составляетъ существенную и необходимую часть великаго зданія Церкви, которая есть столпъ и утвержденіе истины (1 Тим. III, 15), и ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть предпочтенъ другому. Но каждый изъ нихъ прекраснъ по своему, поскольку имѣетъ свои особенные духовные задатки и дарованія, а они сообщаютъ его сіянію опредѣленный оттѣнокъ и своеобразную красоту. И если кто хочетъ не только созерцать это сіяніе, но и понимать его, тотъ необходимо долженъ постараться проникнуть въ основныя причины наблюдаемаго различія. Одно и то же солнце, одними и тѣми же лучами освѣщаетъ всѣ двѣнадцать камней, но отраженіе ихъ различно; и всякій согласится, что причина этого заключается въ свойствахъ самихъ камней. Подобно сему несомнѣнно, что и всѣ Апостолы озарены одною и тою же истиной, которую Сыну Божію, воплотившемуся Слову, благоугодно было открыть имъ, а чрезъ нихъ и всему міру; всѣ они находятся подъ воздѣйствіемъ одного и того же Духа. Но правда и то, что каждый воспринималъ божественную истину свойственнымъ ему одному

образомъ. Посему у одного изъ Апостоловъ получила преимущественное развитіе одна сторона христіанской истины, у другого—иная, при разныхъ оттѣнкахъ и особенной послѣдовательности и связи въ подробностяхъ раскрытія. Въ этомъ обстоятельствѣ получаютъ основаніе и законное оправданіе опыты изложенія въ систематической формѣ богословскаго содержанія отдѣльно писаній свв. Апостоловъ Петра, Іакова, Павла и Іоанна какъ по частнымъ вопросамъ христіанской догматики и этики, такъ и во всемъ объемѣ христіанскаго богословія. Этимъ нисколько не возобновляются споры, бывшіе въ Коринѳской церкви, гдѣ одинъ говорилъ: „я—Павловъ“, другой: „я—Аполлосовъ“, третій: „я—Кифинъ“.. (1 Кор. I, 12), ибо при этомъ остается непоколебимымъ то положеніе, что всѣ Апостолы говорятъ просвѣщаемые однимъ и тѣмъ же Духомъ, возвѣщаютъ одно и то же слово нашего Господа. Даже болѣе того: въ изученіи этого слова въ его разнообразныхъ изложеніяхъ заключается надежный путь къ познанію божественной истины въ ея полнотѣ и цѣлостности, такъ какъ такимъ образомъ получается возможность опредѣлить сущность и предѣлы единства, такъ называемыхъ, типовъ новозавѣтнаго ученія. Это существенное единство въ апостольскомъ ученіи не можетъ быть ясно опредѣлено безъ предварительнаго тщательнаго изученія каждаго свящ. писателя въ его писаніяхъ.

Въ ряду источниковъ для освѣщенія христіанской истины съ той ея стороны, по которой она представлена „Богословомъ“ Христовой Церкви, св. Апостоломъ Іоанномъ, главное мѣсто занимаетъ первое соборное посланіе его (въ связи съ двумя меньшими посланіями, прологомъ Евангелія и отдѣльными замѣчаніями, разсѣянными въ послѣднемъ), такъ какъ въ немъ отъ начала до конца мы читаемъ непосредственное выраженіе христіанскаго ученія самого Апостола; посему оно именно стоитъ въ преимущественной внутренней связи и зависимости отъ характера личности великаго Апостола. Отсюда вытекаетъ естественная необходимость отмѣтить характеристическія черты Апостола Іоанна, прежде чѣмъ приступить къ изслѣдованію его перваго соборнаго посланія.*)

*) Ср. проф. *М. Д. Муретова*, Подлинность бесѣдъ и рѣчей Господа въ четвертомъ Евангеліи (Критико-исагогическій очеркъ)—въ «Правосл. Обозрѣн.» 1881 г., сент и окт.; *Евдокима* іером., Св. Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ. Его жизнь и благовѣстническіе труды. Опытъ библейско-историческаго изслѣдованія. Сергіевъ Посадъ 1898.

III

Особенности личности Апостола Іоанна ускользаютъ отъ точнаго опредѣленія; онѣ чувствуются всякимъ внимательнымъ читателемъ его писаній, но требуются большія усилія, чтобы вывести изъ нихъ заключеніе о законахъ и способахъ письменнаго изображенія имъ христіанской истины. Не рѣдко представляютъ Апостола Іоанна въ видѣ кроткаго и спокойнаго юноши, неземной красоты, съ чертами почти женственной нѣжности, съ печатью полнаго спокойствія на челѣ и мечтательнымъ взоромъ. Несомнѣнно, что такое представленіе объ Апостолѣ Іоаннѣ имѣетъ свое видимое основаніе въ одной изъ отличительныхъ чертъ его ученія, именно въ ученіи о любви, за которое онъ получилъ наименованіе „Апостола любви“. И дѣйствительно, любовію дышатъ всѣ его писанія: онъ говоритъ, что Богъ въ своемъ существѣ есть любовь (1 Ін. IV, 8); онъ останавливается преимущественно на проявленіяхъ неизреченной любви своего божественнаго Учителя, и постоянныя увѣщанія его къ ученикамъ имѣютъ конечною цѣлію—внушить имъ взаимную любовь; любовь же золотою нитью проходитъ чрезъ всю жизнь Апостола. Возлежа на персяхъ Сына человѣческаго, онъ напитался тою любовію, откровеніемъ и воплощеніемъ которой былъ божественный Посланникъ. Но здѣсь же обнаруживается неправильное пониманіе ученія Апостола Іоанна о любви и вообще одностороннее представленіе всей его личности. Многіе не постигли всей глубины его любви и приняли ее за простое сантиментальное чувство. На самомъ дѣлѣ въ Апостолѣ Іоаннѣ удивительнымъ образомъ сочетались совершенно противоположныя качества—спокойствіе и глубина созерцанія съ горячею ревностію, нѣжная и безграничная любовь съ пылкостію, даже нѣкоторою рѣзкостію. Галилеянинъ по плоти, онъ и по духу былъ сыномъ этой безпокойной и суровой части населенія Палестины. Изъ краткихъ указаній Евангелистовъ видно, что онъ обладалъ въ высшей степени пылкою и увлекающеюся натурой; сердечные порывы иногда доходили до такой бурной страстности, что Іисусъ Христосъ вынужденъ былъ умѣрять ихъ, какъ несогласные съ духомъ новаго ученія (Мрк. IX, 38—40; Лк. 49—50. 54—56). Но съ другой стороны, во всемъ своемъ поведеніи онъ обнаруживаетъ замѣчательную скромность. Не смотря на свое особенное положеніе среди Апостоловъ, какъ ученика, его же любляше Іисусъ, Іоаннъ ни во время земной жизни Спасителя не выдѣляется замѣтнымъ образомъ изъ ряда другихъ учениковъ, ни

послѣ вознесенія Его не выступаетъ въ качествѣ виднаго дѣятеля въ первохристіанскомъ обществѣ. Принимая во вниманіе эти черты въ характерѣ Апостола, мы должны признать въ немъ одну изъ тѣхъ натуръ, которыя живутъ болѣе внутреннею и созерцательною, чѣмъ практически дѣятельною жизнію, которыя, при всей полнотѣ своей внутренней духовной жизни, рѣдко проявляютъ вовнѣ скрывающуюся внутри ихъ могучую силу духа. Но наступаютъ моменты, когда у такихъ людей чувство прорывается въ неожиданной вспышкѣ, которая поражаетъ всѣхъ окружающихъ ихъ. Если такъ, то можно ли лучше очертить характеръ этихъ людей, какъ наименованіемъ βοανηργές, даннымъ Іисусомъ Христомъ сыновьямъ Зеведея (Мрк. III, 17)? Это наименованіе выражаетъ характеристическую особенность братьевъ: бурность, естественную горячность и огненную ревность въ защитѣ и проведеніи того, что они признали за истину. Какъ электричество медленно скопляется въ облакахъ, пока внезапно не разразится въ блескѣ молніи и ударѣ грома, такъ и въ пламенно любящихъ Іисуса братьяхъ медленно собираются впечатлѣнія до того момента, когда, подъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ обстоятельствъ, они съ силою вырываются наружу (ср. Лк. IX, 54). Юношеская страстность и порывистость иногда проявлялись и въ Іоаннѣ старцѣ Достаточно вспомнить фактъ встрѣчи Апостола Іоанна съ еретикомъ Кириѳомъ въ общественной Ефесской банѣ. Лучше всего характеръ Апостола Іоанна обрисовывается по сравненію съ Апостоломъ Петромъ, вмѣстѣ съ которымъ онъ часто упоминается въ Евангеліяхъ и Дѣяніяхъ Апостольскихъ. Различіе ихъ характеровъ наглядным образомъ сказывается въ томъ, что Апостолъ Петръ всегда идетъ впереди, Іоаннъ слѣдуетъ за нимъ (Іп. XXI, 20); Апостолъ Іоаннъ возбуждаетъ, Петръ дѣйствуетъ по возбужденію: Іоаннъ первый узнаетъ Господа и говоритъ объ этомъ Петру,— Петръ стремительно бросается въ воду, чтобы скорѣе приблизиться къ Господу (XXI, 7). Оба они въ одинаковой степени любятъ Господа, но выражаютъ свою любовь различнымъ образомъ: Петръ обнажаетъ мечъ для защиты своего Учителя; Іоаннъ молчаливо присутствуетъ при крестныхъ страданіяхъ и смерти Его и выслушиваетъ изъ устъ Умирающаго послѣднюю волю Его, какъ Сына человѣческаго. Онъ спокойно принимаетъ вѣсть о воскресеніи Господа и безусловно вѣритъ въ это величайшее чудо тогда, когда Петръ и другіе колеблются и недоумѣваютъ (Лк. XXIV,

12; Ін. XX, 8). Вообще Апостолъ Петръ—натура живая, подвижная; подъ вліяніемъ впечатлѣній извнѣ онъ быстро рѣшается на дѣйствіе и немедленно приводитъ въ исполненіе; онъ мгновенно и весь воспламеняется и готовъ на всякій подвигъ, на всякое самопожертвованіе. Но его сфера—именно внѣшняя дѣятельность Къ самозаключенности, къ продолжительной внутренней работѣ Апостолъ Петръ мало склоненъ,—она не удовлетворяетъ его. Совершенною противоположностію ему является Апостолъ Іоаннъ. Отличительными чертами его характера можно назвать наблюдательность и воспріимчивость къ внѣшнимъ впечатлѣніямъ вмѣстѣ съ тихимъ, но глубокимъ чувствомъ. Получаемыя отвнѣ впечатлѣнія рѣдко обнаруживаются имъ въ словѣ или въ дѣйствіи, но за то тѣмъ сильнѣе и глубже проникаютъ во внутреннюю духовную жизнь Апостола; не отвлекаемый внѣшнею дѣятельностію, всегда погруженный въ свой собственный духовный міръ и въ тоже время чуткій къ впечатлѣніямъ, которыя близко касаются его, онъ въ глубинѣ души перерабатываетъ ихъ и дѣлаетъ ихъ своимъ прочнымъ достояніемъ. Апостолъ Іоаннъ наблюдаетъ каждое слово, подмѣчаетъ едва замѣтное, обращаетъ вниманіе на ничтожное, повидимому, и всему даетъ смыслъ и значеніе. Сдѣлавшись ученикомъ Господа, онъ съ благоговѣйнымъ трепетомъ внемлетъ вдохновеннымъ рѣчамъ своего Учителя, твердо запоминаетъ ихъ и глубоко анализируетъ; онъ замѣчаетъ каждое движеніе Его и въ чистѣйшей любви какъ бы весь погружается въ созерцаніе Іисуса и въ Немъ славы Единороднаго отъ Отца, исполненнаго благодати и истины. Ни одна черта изъ Его жизни не ускользнула отъ Апостола Іоанна, ни одно событіе ея не прошло, не оставивъ глубокаго слѣда въ его памяти, такъ что если бы онъ сталъ подробно сообщать о томъ, *яже сотвори Іисусъ*, то міръ не вмѣстилъ бы всѣхъ написанныхъ книгъ (Ін. XXI, 25). Но онъ не былъ холоднымъ наблюдателемъ, который только старается схватить цѣльный образъ личности: Апостолъ Іоаннъ ходилъ за Учителемъ, какъ истинный израильтянинъ, который именно потому привлеченъ имъ, что предчувствуетъ въ Его лицѣ откровеніе той тайны, жаждою которой проникнуто все его существо и которая все болѣе и болѣе открывается его умственному взору. Для всего, что Іоаннъ наблюдалъ въ Іисусѣ, онъ требовалъ и искалъ достаточнаго объясненія въ Его существѣ и словахъ. Поэтому-то въ душѣ и воспомина-

паніяхъ этого Апостола цѣлыя глубокія бесѣды и съ Его врагами и друзьями до мельчайшихъ подробностей сохранились ясно и отчетливо, какъ показываетъ его Евангеліе. Высота и величіе Христа, какъ они представляются въ четвертомъ Евангеліи, не остались, конечно, сокрытыми и отъ другихъ Апостоловъ, но только Апостолъ Іоаннъ отчетливо воспроизводитъ ихъ. Другіе Апостолы сохранили изъ дѣлъ и рѣчей Спасителя преимущественно то, что производило сильное впечатлѣніе на внѣшнее чувство, что особенно поражало зрѣніе или же вообще отличалось торжественностію: нагорная проповѣдь предъ громадной массой народа съ высоты Галилейской горы глубоко напечатлѣлась въ памяти синоптиковъ; но скромный по своей внѣшней обстановкѣ разговоръ Христа съ самарянкою у колодца, во время утомительнаго пути, остался не отмѣченъ ими. Только Іоаннъ со всею внимательностію прислушивался къ подобнымъ бесѣдамъ Христа и только онъ постигалъ изъ нихъ не менѣе, какъ и изъ торжественныхъ рѣчей, все величіе и славу своего Учителя.

Но, будучи въ высшей степени наблюдательнымъ и воспріимчивымъ ко всему окружающему, Апостолъ Іоаннъ былъ болѣе обращенъ къ идеалу, чѣмъ къ внѣшнему міру. Весь богатый запасъ наблюденія не вызываетъ его на кипучую практическую дѣятельность; онъ болѣе склоненъ и способенъ погружаться въ предметъ познанія и сливать съ нимъ свое я, чѣмъ съ энергіей воздѣйствовать на него. Здѣсь открывается мѣсто для сравненія Апостола Іоанна и съ Апостоломъ Павломъ. Одинъ—смѣлый, дѣятельный, энергичный, всегда готовый вступить въ борьбу; другой болѣе склоненъ къ уединенной, созерцательной жизни, болѣе готовъ слѣдовать за кѣмъ либо, чѣмъ идти впереди. Одинъ—христіанскій миссіонеръ, неутомимый въ распространеніи Евангелія и обращеніи грѣшниковъ; другой христіанскій пастырь, назидающій вѣрующихъ и утверждающій ихъ въ истинномъ исповѣданіи вѣры. Въ этой отличительной особенности характера и дѣятельности Апостола Іоанна, быть можетъ, находитъ свое объясненіе и то обстоятельство, что о миссіонерской дѣятельности его сохранилось мало точныхъ извѣстій. Его призваніемъ было не полагать основаніе церквамъ, а возводить и довершать начатое зданіе, укрѣплять его и охранять отъ различныхъ тлетворныхъ вліяній. Поэтому и дѣятельность его развивается съ особенною силой въ позднѣйшее время Апостольскаго періода; хотя

нельзя, конечно, думать, что въ раннѣйшее время онъ не раздѣлялъ съ прочими Апостолами ихъ миссіонерскихъ трудовъ (ср. Дн. III, I; IV, 19; V, 29; VIII, 14); только внѣшняя дѣятельность его въ то время дѣйствительно такъ мало выдавалась, что Иродъ Агриппа I, при своемъ преслѣдованіи іерусалимской церкви, схватилъ не его, но брата его Іакова и Петра и убилъ перваго (Дн. XII, 2). Тѣмъ не менѣе, по свидѣтельству Апостола Павла, онъ былъ однимъ изъ признанныхъ столповъ Церкви: настолько всѣми чувствовалась внутренняя сила его, повидимому, незамѣтной дѣятельности.

Апостолъ Іоаннъ обладалъ тѣмъ, что называется полнотою и цѣлостностію личности. Онъ не понимаетъ раздвоенія, потому что самъ не испыталъ его; по его убѣжденію, гдѣ нѣтъ полной преданности, тамъ нѣтъ ничего. Люди съ такимъ характеромъ, разъ избравъ извѣстный путь, уже не отклоняются отъ него, не колеблются въ ту или другую сторону, а идутъ прямо до самаго конца, куда-бы эта дорога ни вела: тотъ или другой конецъ, но непремѣнно конецъ,—средины нѣтъ для нихъ. Вездѣ и во всемъ у нихъ полнота, безраздѣльность и всецѣлая послѣдовательность. И Апостолъ Іоаннъ, если отдавался чему либо, то отдавался всецѣло и беззавѣтно: по его воззрѣнію, можно принадлежать или Христу или діаволу,—средняго, неопредѣленнаго состоянія не можетъ быть. Поэтому, когда онъ увидѣлъ въ своемъ Учителѣ осуществленіе идеала, стремленіемъ къ которому жила его душа, онъ отдался Ему съ совершенно безраздѣльною любовію, наряду съ которую немыслимо ничто, что принадлежитъ къ области князя міра сего, исконнаго врага человѣка, врага истины и родоначальника лжи; врагъ Христа и въ Апостолѣ Іоаннѣ не можетъ возбудить иного чувства, кромѣ ненависти. Эта ненависть есть отрицательное выраженіе любви: чѣмъ сильнѣе онъ любитъ Христа, тѣмъ сильнѣе ненавидитъ антихриста; чѣмъ больше онъ любитъ истину, тѣмъ больше ненавидитъ ложь,—свѣтъ исключаетъ тьму. Такимъ образомъ, противорѣчащія, повидимому, другъ другу черты—внутренній огонь любви и поражающій гнѣвъ, кротость и пылкая ревность—легко примиряются между собою: въ обоихъ случаяхъ проявляется одна и та же сила духа, только по противоположнымъ направленіямъ—одинъ разъ положительнымъ образомъ, будучи привлекаема божественнымъ, а въ другой разъ отрицательнымъ, отвращаясь отъ безбожнаго и проти-

вохристіанскаго; это подобно тому, какъ одно и то же солнце освѣщаетъ и согрѣваетъ живое и содѣйствуетъ тлѣнію мертваго. Посему любовь, направленная въ одну сторону, и ненависть, направленная въ другую, оказываются взаимно-восполняющими другъ друга. Апостолъ Іоаннъ въ одно и тоже время является и „Апостоломъ любви“ и „сыномъ грома“.

Пламенная любовь Апостола Іоанна къ Господу не была чувствомъ преходящимъ, неустойчивымъ,—она сдѣлалась постоянною потребностію его сердца, душою его жизни, самою жизнію; она дала истинную цѣль его стремленію къ созерцательному мышленію и окрылила его духъ къ высокому парению. Эта любовь сдѣлала его способнымъ глубоко смотрѣть въ сердце и существо своего божественнаго Наставника; приникнувъ къ Его груди, онъ любящимъ сердцемъ постигъ Его, какъ единороднаго Сына Божія, предвѣчное Слово, и изъ неисчерпаемаго источника вѣдѣнія Сущаго въ лонѣ Отца износилъ богатство своего богословствованія. Эта особенная любовь освятила, очистила, возвысила природу Іоанна; отселѣ сфера его, въ которой онъ живетъ и вращается, больше небо, чѣмъ земля. И когда окончились дни земной жизни возлюбленнаго Учителя, и Онъ вознесся на небо, то съ Нимъ всѣми мыслями и чувствами вознесся и Апостолъ Іоаннъ: вся послѣдующая жизнь его была только жизнію со Христомъ и во Христѣ. Въ силу этого образъ Христа всегда стоитъ живой предъ Его глазами (1 Ін. II, 5; III, 3, 6) Лице и жизнь Іисуса Христа, какъ воплотившагося Бога Слова, составляютъ сердце корень и источникъ религіозныхъ идей Іоанна. Христосъ для него все—центръ и основа всего духовнаго существа его. Божественное достоинство Іисуса Христа для него есть единая абсолютная истина, и отрицающій ее есть врагъ всякой истины, лжецъ (1 Ін. II, 22), врагъ Христа, антихристъ (1 Ін. IV, 3; ср. 2 Ін. 7), съ которымъ онъ не хочетъ имѣть никакого общенія и предостерегаетъ отъ него и всѣхъ вѣрующихъ. Поэтому Іоанну именно опредѣлено было выразить послѣднее слово божественнаго откровенія, вводящаго въ сокровеннѣйшія тайны внутренней божественной жизни, довѣдомыя только вѣчному Слову Божію, единородному Сыну, и утвердить противъ еретиковъ основной догматъ христіанства—воплощеніе Сына Божія для дарованія міру вѣчной жизни. Вслѣдствіе тѣснѣйшаго общенія съ самою воплощенною Премудростію, этотъ вождь христіанскихъ философовъ, этотъ бо-

гословъ въ самомъ точномъ смыслѣ слова сдѣлался истиннымъ носителемъ и представителемъ боговдохновеннаго вѣдѣнія среди опасностей, угрожающихъ отъ распространяющагося и усиливающагося еретичествующаго гностицизма. Церковная символика изображаетъ Апостола Іоанна съ орломъ, который отважно и съ торжествомъ паритъ въ высшихъ областяхъ, и геніальный Рафаэль поэтому представилъ его покоющимся на крыльяхъ орла и смѣло взирающимъ на высоты небесъ. Этимъ символомъ Церковь хочетъ образно представить острый, проницательный взглядъ, не ослѣпляемый свѣтомъ Солнца Правды, пророческую дальновидность; смѣлый полетъ и неотразимую силу духа Апостола Іоанна.

Сказаннаго, думаемъ, вполнѣ достаточно, чтобы видѣть, что въ естественныхъ свойствахъ духа Апостола Іоанна были всѣ задатки къ тому, чтобы, подъ воздѣйствіемъ благодати, онъ сдѣлался вѣрнѣйшимъ отобразомъ самого Господа, провозвѣстникомъ великихъ тайнъ жизни Божества и непоколебимымъ защитникомъ истины, достойнымъ преимущественной личной любви Сына человѣческаго.

Указанными естественными особенностями Апостола Іоанна обусловливаются и объясняются свойства раскрытія и изложенія имъ христіанскаго ученія, о которыхъ считаемъ необходимымъ сказать, хотя кратко, въ этой связи. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе методъ изложенія, который у Апостола Іоанна не діалектически дедуктивный, но индуктивный или, лучше сказать, интуитивный: послѣдовательность мыслей у него устанавливается не та, какая должна быть съ точки зрѣнія обычнаго человѣческаго мышленія, но какая существуетъ въ небесной дѣйствительности, созерцаемой Апостоломъ. Истина какъ-бы сіяетъ въ его умѣ; онъ чувствуетъ и сердцемъ постигаетъ ее. Чтобы получить выводъ, онъ не нуждается въ длинной цѣпи логическихъ построеній: онъ созерцаетъ вѣчную истину и, какъ видитъ, такъ и сообщаетъ своимъ возлюбленнымъ чадамъ. Онъ просто утверждаетъ или отрицаетъ и всегда говоритъ съ абсолютною точностію, съ авторитетомъ, исключающимъ всякія сомнѣнія въ истинности того, что онъ говоритъ; онъ какъ будто всегда слышитъ голосъ Господа, открывающаго ему то, что Самъ Онъ слышитъ отъ Отца. Отсюда богословіе Апостола Іоанна имѣетъ свой корень не въ разсудочной работѣ, но въ непосредственномъ созерцаніи, въ чувствѣ, во внутреннемъ опытѣ и есть богословіе сердца. Посему

въ посланіи онъ неоднократно обращается къ внутреннему опыту своихъ читателей и въ немъ ищетъ опоры для признанія незыблемой истинности сообщаемаго имъ. Особенно важная черта богословствованія Апостола Іоанна заключается въ томъ, что онъ разсматриваетъ вещи въ ихъ внутреннемъ существѣ, по сравненію съ которымъ внѣшнія явленія, съ измѣнчивымъ разнообразіемъ, теряютъ свое значеніе, какъ случайныя и несущественныя. Въ этой особенности воззрѣній Апостола Іоанна лежитъ ключъ къ уразумѣнію весьма многаго и существеннаго въ изложеніи имъ христіанскаго ученія.

Прежде всего этимъ объясняется, почему Апостолъ всюду видитъ только рѣшительныя противоположности Бога и діавола, свѣта и тьмы, истины и лжи, жизни и смерти, любви и ненависти, возводя всѣ явленія къ ихъ послѣднему принципу. Въ каждомъ данномъ случаѣ Апостолъ говоритъ о томъ, что составляетъ глубочайшее основаніе вещи, не обращая вниманія на многочисленныя исключенія и уклоненія, какія встрѣчаются въ наличной дѣйствительности, и часто выдвигаетъ извѣстную сторону предмета съ тою исключительностію, при которой выдвинуть другую сторону значило-бы впасть, повидимому, въ рѣзкое самопротиворѣчіе. Поэтому-же онъ не отмѣчаетъ различія ступеней въ развитіи и на каждой изъ нихъ смотритъ только на выражаемую ею сущность предмета: истинна есть истина, будь это несовершенная ветхозавѣтная, или совершенная новозавѣтная; вѣра есть вѣра, познаніе есть познаніе—отъ ихъ зародышныхъ начатковъ до высочайшаго совершенства. Эта черта, которую можно назвать идеализмомъ въ ученіи Апостола Іоанна, такъ какъ въ конкретной дѣйствительности онъ созерцаетъ только осуществляемую въ ней идею, отразилась и на ученіи Апостола о спасеніи: онъ не анализируетъ усвоенія спасенія каждымъ отдѣльнымъ членомъ, не останавливается на борьбѣ ветхаго и новаго человѣка, словомъ, говоритъ объ основѣ спасенія, объ его объективной сторонѣ, насколько все это дано во Христѣ. Онъ разсматриваетъ спасеніе, какъ совершенную побѣду свѣта надъ тьмою: кто рожденъ отъ Бога, тотъ побѣдилъ міръ, ходитъ во свѣтѣ, перешелъ отъ смерти къ жизни и имѣетъ жизнь вѣчную. Поэтому-то у него и не встрѣчаются термины, обозначающіе переходные моменты отъ жизни грѣховной къ жизни во Христѣ,—каковы: призваніе, оправданіе обращеніе, освященіе. Апостолъ Іоаннъ говоритъ о всецѣлой пре-

данности Христу, о полнотѣ жизни въ немъ. Отсюда и грѣхъ разсматривается имъ не какъ слабость и поврежденность человѣческой природы, а какъ зло, какъ начало, совершенно противоположное добру.

Усматривая во всемъ осуществленіе высшей идеальной дѣйствительности, Апостолъ Іоаннъ не допускаетъ никакой противоположности между теоретическимъ и практическимъ, знаніемъ и дѣломъ, вѣрою и жизнію. Онъ всегда видитъ предъ собою образъ Божественнаго Учителя, у котораго слово и дѣло не составляютъ двухъ различныхъ областей; отсюда у него теорія и практика не раздѣляются, но заключаются одна въ другой и вмѣстѣ составляютъ дивное цѣлое, „хожденіе“ какъ „ходилъ“ Христосъ. Посему всякое дѣйствіе человѣка включаетъ его всецѣлую личность. Этимъ опредѣляется и воззрѣніе Апостола Іоанна на сущность познанія вообще и религіознаго въ особенности: что не обнимаетъ всей духовной жизни, не дѣйствуетъ на нее опредѣляющимъ образомъ, то и не познано; ибо познаніе есть такое именно постиженіе предмета, которое включаетъ въ себя не только проникновеніе познающаго въ самое существо познаваемаго, но и наоборотъ—проникновеніе предмета познанія во внутреннѣйшее существо познающаго. Одно интеллектуальное обладаніе истиною не имѣетъ никакой силы и значенія. И въ области религіознаго познанія между познающимъ и познаваемымъ должно быть духовное внутреннее сродство, полное, ничѣмъ не задерживаемое общеніе, совершеннымъ выраженіемъ котораго является любовь. Поэтому основаніе, предметъ и цѣль всякаго познанія, какъ полнаго и животворнаго, Апостолъ Іоаннъ полагаетъ въ любви; она есть и результатъ и движущій нервъ всѣхъ его созерцаній.

Съ точки зрѣнія того же идеализма Апостолъ Іоаннъ уничтожаетъ границы между настоящимъ и будущимъ. Наблюдая настоящее, временное, онъ не останавливается на немъ, а переноситъ свой взоръ къ обоимъ концамъ этого временнаго— къ вѣчному въ прошедшемъ и къ вѣчному въ будущемъ и съ точки зрѣнія этого вѣчнаго оцѣниваетъ всѣ вещи и явленія. Отсюда и святость христіанъ онъ представляетъ какъ-бы совершенною на землѣ и торжественно провозглашаетъ положеніе, что *всякъ рожденный отъ Бога не согрѣшаетъ* (1 Іп. V, 18, ср. III, 9). По его воззрѣнію, индивидуальная жизнь христіанина, по самой

своей природѣ, принадлежитъ къ міру вѣчно и непзмѣнно существующаго, такъ какъ въ общеніи съ Богомъ она дѣлается причастною жизни Божества. Точно также и всю эсхатологію онъ видитъ совершенною и совершающеюся на землѣ Кажется, что Апостолъ Іоаннъ перешелъ въ область вѣчно настоящаго: для него небо сошло на землю, или, лучше сказать, земля, вопреки своей грубой оболочкѣ, сдѣлалась просвѣтленною и отражаетъ въ себѣ сіяніе небесной славы.

Отмѣченныя естественныя свойства духа Апостола Іоанна и особенности въ раскрытіи и изложеніи имъ христіанскаго ученія отчетливѣе всего отпечатлѣлись на первомъ посланіи въ виду указаннаго выше значенія его; результатомъ этого явилось то, что посланіе оказывается въ высшей степени труднымъ для изъясненія. Правда, на первый взглядъ рѣчь Апостола представляется совершенно понятною: образъ выраженія въ посланіи ясенъ и прозраченъ, связь мыслей простая, безыскусственная. Но подъ этой простотой скрываются неизслѣдимая глубина и неисчислимое богатство. Какъ просты слова: жизнь, свѣтъ, истина, любовь, праведность, пребываніе въ Богѣ, рожденіе отъ Бога.., и однако кто можетъ проникнуть въ самое основаніе ихъ и дать имъ точное выраженіе? Однимъ изъ существенныхъ условій уразумѣнія его является симпатія, духовное сродство съ Апостоломъ Іоанномъ. Если для пониманія каждаго писателя необходимо проникнуться его духомъ, сродниться съ нимъ, то тѣмъ болѣе это необходимо для постиженія всей глубины богословствованія Апостола Іоанна, раскрывающаго истину болѣе съ божественной, чѣмъ съ человѣческой стороны. Весьма поучительны слѣдующія слова св. Іоанна Златоуста: „вѣщаетъ мужъ съ небесъ и издаетъ гласъ сильнѣе грома. Онъ своимъ гласомъ объялъ и наполнилъ всю вселенную, не потому, чтобы вопилъ слишкомъ громко, но потому, что двигалъ языкъ силою божественной благодати. Сынъ грома, возлюбленный ученикъ Христовъ, столпъ церквей, сущихъ по вселенной, тотъ, кто имѣетъ ключи неба, кто испилъ чашу Христову и крещеніемъ Его крестился, кто съ дерзновеніемъ возлегъ на перси Господни, нынѣ приходитъ къ намъ... въ одеждѣ, имѣющей красоту безыскусственную; онъ является намъ облеченный во Христа ... истканный и составленный изъ самой истины... Мѣстомъ дѣйствія служитъ для него небо, зрѣлищемъ—вселенная; зрителями и слушателями—всѣ Ангелы *и изъ людей тѣ, ко-*

торые подобны Ангеламъ или желаютъ такими сдѣлаться. Ибо только такіе могутъ отчетливо постигать это благозвучіе, обнаруживать его и въ дѣлахъ (своихъ) и быть такими слушателями, какимъ надобно быть. Всѣ другіе, какъ малыя дѣти, хотя и слушаютъ, но не разумѣютъ того, что слушаютъ.... (Бесѣд. на Еванг. Іоанна, т. I, русскій перев. Спб. 1854, стрн. 5—7; въ новомъ переводѣ С.-Петербургской духовной академ. т. V. 1902 г., кн. 1, стрн 2).

Поэтому, приступая къ изъясненію посланія, должно оставить свою собственную точку зрѣнія и заставить себя покорно и точно слѣдовать движенію мыслей въ самомъ посланіи, чтобы по возможности перенестись въ ту область, въ которой живетъ Апостолъ. Тогда исчезнутъ и многія опасности экзегетическаго увлеченія; напр., при той всеобщности понятій и простотѣ въ соединеніи мыслей, какія господствуютъ въ посланіи, всегда является желаніе ближе опредѣлить, повидимому, неопредѣленное, но при этомъ понятія Апостола совершенно незамѣтно вводятся въ чуждую ему систему воззрѣній самого толкователя и изъясняются съ точки зрѣнія послѣдней. Отмѣченное сейчасъ требованіе составляетъ первое условіе болѣе или менѣе успѣшнаго истолкованія посланія Апостола Іоанна. Но насколько оно важно, настолько же и неопредѣленно, а надежнаго руководства нѣтъ, такъ какъ толкованій отцевъ Церкви и древнихъ писателей не имѣется, фрагменты же Adumbrationes (Ὑποτυπώσεις) Климента Ал. и Enarrationes) Дидима Ал., рядъ бесѣдъ блаж. Августина, прерывающихся на V, 3, отрывки въ Cathenae graecorum patrum (*Cramer*, t. VII) и схоліи (у *Matthaei*, SS. Apostolorum septe mepistolae canonicae) собственно для истолкованія текста посланія даютъ очень мало. Въ виду этого, кромѣ общаго ученія Церкви, выясненія обстоятельствъ жизни Апостола Іоанна и условій его дѣятельности, а также сопоставленій съ соотвѣтственными мѣстами четвертаго Евангелія и 2 и 3 посланій Апостола Іоанна, приходится полагаться на филологическое изслѣдованіе текста. Слова Апостола являются для насъ совершеннымъ выраженіемъ его мыслей, и потому только при такомъ методѣ изъясненія можно надѣяться достигнуть живой истины апостольскаго ученія. Пусть будетъ вѣрно, что „аористъ для человѣка, а не человѣкъ для аориста“, но не менѣе вѣрно и то, что тотъ, кто не отмѣтилъ по возможности всѣхъ фибръ священнаго текста съ грамматической, синтак-

сической и лексической стороны, не можетъ честно притязать на званіе истолкователя его; необходимо обратить вниманіе на малѣйшіе оттѣнки языка и конструкціи, такъ какъ они выражаютъ различные оттѣнки въ мысляхъ Апостола. Оправданіе этого метода заключается въ результатахъ его примѣненія: онъ открываетъ послѣдовательность и гармонію мыслей тамъ, гдѣ для поверхностнаго читателя представляются одни лишь афоризмы, поставленные безъ всякой связи. Поэтому въ экзегетической части мы стараемся слѣдовать мудрому наставленію св. Іоанна Златоуста: *„какъ въ золотыхъ рудахъ опытный въ этомъ дѣлѣ не оставитъ безъ вниманія ни малѣйшей жилы, потому что она можетъ доставить великое богатство: такъ и въ божественныхъ писаніяхъ не безвредно опускать даже одну черту или готу, а надобно изслѣдовать все“*. (Бесѣд. на Евангел. Іоанна 36: т. II, стрн. 3; въ новомъ переводѣ т. VIII, 1902 года, кн. 1, стрн. 230). Обычно во всякой сложной мысли мы выдѣляемъ общія и основныя понятія и прежде всего раскрываемъ ихъ по существу, чтобы затѣмъ легче было разобраться въ частнѣйшихъ положеніяхъ, отчетливѣе и вѣрнѣе освѣтить ихъ. При этомъ мы предпочитаемъ положительное изъясненіе текста полемическому. Мнѣній по каждому болѣе или менѣе важному вопросу и появлялось и появится еще много; но для насъ весьма важно знать то, что сказалъ Апостолъ, а не то, что онъ долженъ былъ сказать по мнѣнію того или другого толкователя. Мы исключительно стремимся проникнуть въ содержаніе и ходъ мыслей посланія на основаніи анализа самаго текста, прибѣгая къ разбору мнѣній экзегетовъ только въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ это представляется существенно необходимымъ для установки пониманія, какое мы признаемъ дѣйствительно отвѣчающимъ выраженію Апостола. Изъясненію текста мы предпосылаемъ исагогическія свѣдѣнія по тѣмъ пунктамъ, какіе установлены въ исагогической литературѣ, и въ томъ объемѣ, въ какомъ это необходимо для пониманія посланія и требуется наличнымъ положеніемъ вопросовъ. И здѣсь мы по возможности стремимся къ положительному изложенію необходимыхъ свѣдѣній, обращаясь къ разбору противоположныхъ мнѣній только въ тѣхъ случаяхъ, когда это настоятельно требуется постановкой вопроса въ современной литературѣ.

Количество сочиненій, какъ посвященныхъ исключительно изслѣдованію перваго посланія Апостола Іоанна, такъ и трактую-

щихъ другіе вопросы, рѣшеніе которыхъ необходимо для насъ, весьма велико; изъ этой массы пособій въ нашемъ пользованіи были слѣдующія:

Adeney Walt, Prof., The Theology of the New Testament. London 1894.

Alexander W., The Epistles of St. John (въ Expositor's Bible). London 1892.

Bengelius Joh., Gnomon Novi Testamenti. Tubingae 1742.

Blass Fr., Prof., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Gottingen 1896.

Bleek Fr., Prof., Einleitung in das Neue Testament. 4 Aufl., besorgtv. Prof. *D. W. Mangold*. Berlin 1886.

Bisping Aug, Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament. B. VIII: Die sieben katholischen Briefe. Munster 1871.

Богдашевскій Д. И., проф., Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи Ап. Іоанна. Кіевъ 1890.

Braune Karl., Die drei Briefe des Apostels Johannes (у *J. Lange*, Theologisch - homiletisches Bibelwerk, Th. XV). Bielefeld 1865.

Buttmann Alex, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauch. Berlin 1859.

Cornely Rud., Cursus Scripturae Sacrae. Vol. III: Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros. Parisiis 1886.

Cremer Herm., Biblisch-theologischès Worterbuch des neutestamentlichen Gracitat. 8 Aufl. Gotha 1895.

Davidson, Prof., An Introduction to the Study of the New Testament critical, exegetical and theological.

Düsterdieck Fr., Die drei Johanneischen Briefe. Mit einem volstandigen theologischen Commentar. Gottingen 1851 (1 B.) und 1854 (2 B).

Ebrard Joh., Die Briefe Johannis. Konigsberg 1859.

Erdmann D, Primae Joahannis epistolae argumentum, nexus et consilium. Berolini 1855.

Евдокимъ, іеромон., Св. Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ. Его жизнь и благовѣстническіе труды. Опытъ библейско-историческаго изслѣдованія. Сергіевъ Посадъ 1898.

Евсевій, архіеп., Бесѣды на первое соборное посланіе святаго Апостола Іоанна Богослова. Спб. 1864.

Ждановъ А. А., Откровеніе Господа о семи азійскихъ церквахъ. Опытъ изъясненія первыхъ трехъ главъ Апокалипсиса. Москва 1891.

Zigabeni Commentarius in XIV epistolas st. Pauli et VII catholicas. Edidit Nicephorus Calogeras. Athenae 1887.

Фарраръ Ф. В. Первые дни христіанства. Перев. *А. П. Лопухина*. Спб. 1888.

Findlay G, Prof., The Preface to the First Epistle of John (въ «Expositor» 1893, 2).

„ St. John's „Last Hour" (въ „Expositor" 1897, 4).

„ St. Iohn's «Creed» (въ „Expositor" 1899, 2).

Giffert Art., Prof, A History of Christianity in the Apostolic Age. Edinburg 1897.

Goebel Siegfried, Die Briefe des Johannes griechisch, mit kurzer Erklapung. Gotha 1893.

Gloag Pat., Introduction to the Catholic Epistles. Edinburg 1887.

„ Introduction to the Johannine Writings. London 1891.

Godet Fr., Prof, Bibelstudien. 2 Theil. Zum Neuen Testament. Deutsch bearbelitet. Hannover 1878.

„ Introduction au Nouveau Testament. Introduction particulière: les Evangiles et les Actes des Apôtres. Première partie: lès trois premières Evangiles. Neuchatel 1897.

Grass Konr., Kurze Auslegung des 1. Johannesbriefs. Riga 1897.

Grimm W, Lexicon gracco-latinum in libros Novi Testamenti. Ed. 3. Lipsiae 1888.

Häring Theod., Prof., Gedankengang und Grundgedanken des erstes Johannesbriefs (Theologische Abhandlungen von *C. Weizsäcker*). Freiburg 1892

Harnack Ad., Prof., Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Irenaus. Leipzig 1897.

Haupt Er., Prof., Der erste Brief des Johannes. Ein Beitrag zur biblischen Theologie. Colberg 1869.

Hausrath A., Prof., Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2 Theil: Die Zeit der Apostel. Heidelberg 1872.

Heine Gerh., Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch. Leipzig 1898.

Henle Fr, Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. Eine historisch-exegetische Abhandlung. Munchen 1884.

Hilgenfeld Ad., Prof., Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1875.

Holtzmann H., Prof., Briefe und Offenbarung des Johannes (въ Hand-Commentar zum Neuen Testament. IV, 2). Freiburg und Leipzig 1893.

Humpel Ern., De errore christologico in epistolis Ioannis impugnato eiusque auctore. Quaestio historico-critica. Erlangae 1897.

Huther Joh., Kritisch-exegetisches Handbuch uber die drei Briefe des Apostel Johannes (въ Kritisch-exegetisches Kommentar uber das Neue Testament. издан. *Heinr. Meyer*. Abth. XIV). Gtotingen 1880.

Jelf W E., A Commentary on the First Epistle of St John. London 1877.

„ A Grammar on the Greek Language. I—II. Oxford 1881.

Julicher Ad., Prof., Einleitung in das Neue Testament. Freiburg und Leipzig 1894.

Karl Wilh., Der erste Johannesbrief. Freiburg 1898.

Корсунскій И., проф., Переводъ LXX. Его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности. Св.-Троицкая Сергіева Лавра 1897.

Klopper A., Prof., a) 1. Joh. 5, 6—12.

„ б) Zur Lehre von der Sunde im 1 Johannesbrief. Erläuterung 5, 16 fin. (въ „Zeitschrift fur Wissenschaftliche Theologie". 1900, Heft. 3—4).

Krüger F., Le movement de la pensée dans le première épître de Jean (въ Revue chrétienne 1895, t. II).

Lechler Got. V., Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, Karlsruhe und Leipzig 1885.

Lias J., The First Epistle of St. John. With Exposition and Homiletical Treatment. London 1887.

Lightfoot J. B., Essay on the Work entitled Supernatural Religion 1889.

Lucke Fr., Commentar uber die Briefe des Evangelisten Johannes Bonn 1836

Lutgert W., Die Johanneische Christologie (въ Beitrage zur Forderung christlicher Theologie 1 Heft 1899). Gutersloh.

Luthardt Chr., Die Briefe des Johannes (Einzel-Ausgabe aus Strack—Zockler's Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. Testament. B. Neues Testament. 4 Abth. 3 Heft). 2 Aufl. Munchen 1895.

„ De primae Johannis epistolae compositione. Lipsiae 1859.

Macdonald James, The Life and Writings of St John. Ed. by J. Howson. Edit. II. London 1880

Matthaei Ch. Fr., Prof., Apostolorum septem epistolae catholicae Rigae 1782.

Maurice Fr, The Epistles of St. John. A Series of Lectures on Christian Ethics. London 1893.

Михаилъ (*Лузинъ*), + епископъ, Соборныя посланія святыхъ Апостоловъ на славянскомъ и русскомъ нарѣчіяхъ съ предисловіями и подробными объяснительными примѣчаніями. Кіевъ 1890.

Молчановъ Н., Подлинность четвертаго Евангелія и отношеніе его къ тремъ первымъ Евангеліямъ. Тамбовъ 1883.

Neander Aug., Prof, Der erste Brief S. Johannis. Berlin 1851.

„ Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion durch die Apostel. Gotha 1890.

Nosgen C. F., Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung. B II: Geschichte der apostolischen Verkundigung. Munchen 1893.

Pfleiderer Otto, Prof., Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichen Zusammenhang. Berlin 1887.

Prummer A., The Epistles of St. John Cambridge 1894.

Poggel Heinr., Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes gepruft auf ihren canonische Character. Paderborn 1896.

Полотебновъ А., протоіер., Соборныя посланія Ап. любви, св. Іоанна Богослова I. II. III. На славянскомъ и русскомъ нарѣчіи, съ предисловіемъ и подробными объяснительными примѣчаніями. Москва 1875.

Reus Ed., Prof. Hisroire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. T. II. Paris 1852.

Rothe Rich, Der erste Brief Johannis praktisch erklart. Wittenberg 1878.

Salmon G., A Historical Introduction to the Study of the New Testament. London 1888.

Schirlitz S., Grundzuge der neutestamentlichen Gracitat nach den besten Quellen fur Studierte der Theologie und Philologie. Giessen 1861.

Schlatter A., Prof., Der Jakobusbrief und die Johannisbriefe ausgelegt fur Bibelleser. Stuttgart 1893.

Schrenk Er., Die Johanneische Anschaung vom „Leben“ mit berucksichtigen ihrer Vorgeschichte. Leipzig 1898.

Смирновъ С. К., протоіер., Особенности греческаго языка новозавѣтнаго. Москва 1886.

Stevens G. B., Prof., The Johannine Theologie. A Study o the Doctrinal Contents of the Gospel and Epistles of the Apostle John. New York 1895.

Stockmeyer Im., Die Structur des ersten Johannes Briefs. Basel 1873.

Θеофилактъ., архіеп. Болгарск., Толкованія на соборныя посланія святыхъ Апостоловъ, въ русск. перѣв. Казань 1865.

Thiersch H., Die Kirche in apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften. Frankfurt a. M. 1858.

Trench Rich., Synonyms of the New Testament. Ed. 11. London 1890.

Успенскій И., Вопросъ о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи (въ „Христ Чтен." 1879, I).

„ Дѣятельность св. Ап. Іоанна въ Малой Азіи (въ „Христ. Чтен." 1879 г. II).

Weiss Bern., Prof., Der Johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzugen untersucht. Berlin 1862.

„ Kritisch-exegetisches Handbuch uber die drei Briefe des Apostel Johannes. Gottingen 1888 (въ Kritisch-exegetisches Kommentar uber das Neue Testament., издан. *Heinr. Meyer.* Abth. XIV).

„ Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments. 5 Aufl. Berlin 1895.

„ Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1889

Westcott Br., The Epistles of St. John. The Greek Text with Notes and Essays. Cambridge and London 1892.

» A General Survey on the History of the Canon of the New Testament. London 1896

Wiesinger D, Prof., Der Gedankengang des ersten Johannesbriefs (въ «Theologische Studien und Kritiken 1899, 4 Heft).

Winer G, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage neutestamentlichen Exegese. 7 Aufl. 1867.

Wolf K. Aug., Ein exegetischer und practischer Kommentar zu den drei Briefen St Johannis. Leipzig 1885.

Zahn Ad., De notione peccati, quam Johannes in prima epistola docet, commentatio. Halis Saxonum 1872.

Zahn Theod., Prof., Acta Ioannis unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlass bearbeitet. Erlangen 1880.

» Einleitung in das Neue Testament. I—II. Leipzig 1897—1899.

Zahn Theod., Prof., Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. I—II. Erlangen und Leipzig 1888—1892.

„ Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Litteratur. VI Theil. Leipzig 1900.

Для изслѣдованія текста посланія пособіями служили:

Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Novum Testamentum, ex regiis aliisque optimis editionibus cum cura expressum Lugduni Batavorum. Ex officina elzeveriana 1624.

Новый Завѣтъ на четырехъ языкахъ: эллинскомъ, словенскомъ, россійскомъ и римскомъ, съ параллельными мѣстами. Кн. VI. Посланія соборныя и къ Римлянамъ. 1892.

Св. Алексій, Новый Завѣтъ. Фототипическое изданіе + митроп. Леонтія. Москва 1892.

Амфилохій, архим. (+ еписк.), Древнеславянскій Карпинскій Апостолъ XIII в., т. I, ч. 2: Соборныя посланія. Москва 1886.

Kaluzniacki Aemil., Actus epistolaeque Apostolorum palaeoslovenice. Ad fidem codicis christinopolitani saeculo XII scripti. Vindobonae 1896.

Nestle Eberh., Einfurung in das Neue Testament. Gottingen 1899.

„ Novum Testamentum graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto. Stuttgart 1898.

Reiche J., Commentarius criticus in Novum Testamentum, quo loca graviora et difficiliora, lectiones dubiae censentur et explicantur. T. III, epistolam ad Hebraeos et catholicas continens. Gottingae 1862.

Tischendorf C., Novum Testamentum graece. Ed. VIII. Vol. II. Lipsiae 1872.

Weiss B, Die katholischen Briefe Textkritischen Untersuchungen und Textherstellungen. Leipzig 1892.

Westcott and Hort, The New Testament in the original Greek. Cambridge and London. I: Text. 1898. II: Introduction. Appendix 1896.

Литература по вопросу о чтеніи V, 7. 8 указана въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ; тамъ же поименованы и тѣ сочиненія, къ которымъ приходилось обращаться по болѣе частнымъ вопросамъ изслѣдованія. Съ мнѣніями авторовъ, произведеній которыхъ мы не читали, мы знакомились по цитатамъ въ указанныхъ выше сочиненіяхъ, преимущественно у *Düsterdieck*'а, *Huther*'а *Weiss*'а и *Luthardt*'а. Ссылки на древнихъ греческихъ и латинскихъ писателей дѣлаются по изданію *Migne,* Patrologiae cursus completus, при чемъ греческая серія сокращенно обозначается: M. gr., а латинская: M. lat.

I.

ОТДѢЛЪ ИСАГОГИЧЕСКІЙ.

ГЛАВА I.

Подлинность перваго посланія св. Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова.

Первое мѣсто въ ряду исагогическихъ свѣдѣній по всей справедливости должно быть предоставлено вопросу о писателѣ посланія: такое или иное рѣшеніе его безспорно отражается прежде всего на постановкѣ другихъ вопросовъ исагогическаго отдѣла, а затѣмъ и на всемъ пониманіи изслѣдуемаго посланія. Для христіанскаго читателя не безразлично, написалъ ли это посланіе Апостолъ Іоаннъ, неотлучно сопровождавшій Спасителя отъ выступленія Его на поприще общественнаго служенія и до вознесенія, отдавшійся Ему въ той безграничной степени, на какую способна была его необычайно глубокая и воспріимчивая натура, и прозрѣвшій въ своемъ Учителѣ воплотившееся Слово жизни, или это былъ „пресвитеръ“ Іоаннъ, родомъ іерусалимлянинъ, видавшій Іисуса Христа только во время посѣщенія Имъ іудейской столицы и не принадлежавшій къ ближайшимъ ученикамъ Его; или же, наконецъ, это былъ малоазіецъ, хотѣвшій распространить свое сочиненіе подъ прикрытіемъ авторитета великаго Апостола. Отсюда тщательное и по возможности всестороннее рѣшеніе вопроса о писателѣ посланія, извѣстнаго съ именемъ Апостола Іоанна, должно быть поставлено во главѣ спеціальнаго изслѣдованія объ этомъ посланіи.

Писатель посланія не называетъ своего имени и прямо не указываетъ на свое апостольское достоинство. Однако онъ рѣшительно причисляетъ себя къ непосредственнымъ свидѣтелямъ—очевидцамъ земной дѣятельности Слова жизни (I, 1—3; IV, 14); онъ хорошо знаетъ всѣ главные факты ея и знаетъ самымъ непосредственнымъ образомъ (I, 1: ἐψηλαφήσαμεν). Чистый, праведный образъ любящаго Спасителя живо предносится умственному

взору писателя, и онъ неоднократно заповѣдуетъ читателямъ своего посланія непрестанно взирать на этотъ осуществленный въ жизни высочайшій идеалъ чистоты, праведности и любви и съ нимъ сообразовать свое поведеніе (III, 3. 5. 7. 16). Благовѣстіе, которое возвѣщаетъ писатель, онъ слышалъ отъ Него, Сына Божія, Іисуса Христа, и въ точности передаетъ слышанное (I, 5; ср. III, 3. 23). Нигдѣ онъ не говоритъ, что онъ сообщаетъ своимъ читателямъ слышанное имъ отъ другихъ; напротивъ, самъ удостовѣряетъ несомнѣнную истинность „преданнаго“ имъ, утверждая, что только подъ условіемъ неуклоннаго сохраненія послѣдняго они пребудутъ во Отцѣ и Сынѣ (II, 24). Особенно онъ выдвигаетъ свой апостольскій авторитетъ тамъ, гдѣ заходитъ рѣчь о притязаніяхъ лжепророковъ, которые отъ міра суть и отъ міра глаголютъ; здѣсь писатель послания прямо говоритъ о себѣ: *мы отъ Бога есмы: иже знаетъ Бога, послушаетъ насъ: и иже нѣсть отъ Бога, не послушаетъ насъ* (IV, 6).

Такимъ образомъ, не давая точнаго обозначенія имени своего писателя, посланіе однако же въ достаточной степени отражаетъ на себѣ свое апостольское происхожденіе; а общій голосъ вселенской Церкви, имѣющій въ своей основѣ точное, незыблемое и непрерывное древнее преданіе, признаетъ писателемъ его Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова. Опираясь на это авторитетное свидѣтельство, мы должны показать, дѣйствительно ли происхожденіе посланія восходитъ *къ апостольскому вѣку*, дѣйствительно ли древность почитала его какъ писаніе *Апостола* и именно *Іоанна*, и согласны ли содержаніе и характеръ посланія съ особенностями характера Апостола Іоанна и тѣми обстоятельствами, среди которыхъ онъ жилъ и дѣйствовалъ въ то время, къ которому относится написаніе посланія. Первая часть вопросовъ можетъ быть разрѣшена съ возможною полнотою и точностью и въ настоящей главѣ; что же касается другой половины ихъ, относящейся больше къ внутренней сторонѣ посланія, то здѣсь они могутъ быть обслѣдованы только отчасти, а окончательное подтвержденіе рѣшенія ихъ дано во второй главѣ.

Внѣшнія доказательства подлинности посланія.

Написаніе и сохраненіе книги есть фактъ историческій, и потому рѣшеніе вопроса о подлинности ея должно быть основано прежде

всего и главнымъ образомъ на историческихъ свидѣтельствахъ; такъ называемыя внутреннія доказательства имѣютъ второстепенное значеніе въ зависимости отъ первыхъ. На основаніи этого прежде всего должно обслѣдовать, насколько твердо, достовѣрно и непрерывно церковное преданіе о разсматриваемомъ посланіи. Но чтобы въ дальнѣйшемъ изложеніи, при обсужденіи каждаго отдѣльнаго свидѣтельства, не уклоняться въ область общихъ соображеній о тѣхъ требованіяхъ, которыя могутъ быть съ правомъ предъявлены въ отношеніи къ древнимъ свидѣтельствамъ, мы считаемъ необходимымъ здѣсь же кратко указать принятыя нами принципіальныя положенія.

1. При изслѣдованіи вопроса о подлинности новозавѣтныхъ писаній главное мѣсто занимаютъ цитаты у писателей, непосредственно слѣдовавшихъ за апостольскимъ вѣкомъ, которые, такимъ образомъ, являются выразителями преданія, восходящаго до самихъ Апостоловъ. Но при этомъ необходимо помнить, что въ настоящее время мы имѣемъ только очень незначительные фрагменты изъ той богатой письменности, которая несомнѣнно была во второмъ христіанскомъ вѣкѣ, и потому сравнительная скудость свидѣтельствъ изъ перваго времени послѣ смерти Апостоловъ не должна смущать изслѣдователя.

2. Съ другой стороны, необходимо помнить и то, что простой рядъ цитатъ далеко не выражаетъ всей дѣйствительной силы раннихъ свидѣтельствъ въ пользу подлинности и авторитета новозавѣтныхъ писаній. Необходимо знать о характерѣ и предметахъ первоначальной христіанской литературы, объ обстоятельствахъ и отношеніяхъ первоначальныхъ христіанскихъ церквей, прежде чѣмъ придавать какую либо отрицательную силу молчанію или незнанію частныхъ свидѣтелей, или рѣшать о положительномъ значеніи свидѣтельствъ, которыя могутъ быть приведены [1]. Несомнѣнно, что самое положеніе мужей апостольскихъ не вынуждало ихъ часто прибѣгать къ апостольскимъ писаніямъ и точно цитовать ихъ, такъ какъ они и ихъ читатели слышали живые голоса Апостоловъ: ихъ ученіемъ насыщена была атмосфера, которою они дышали. Слова Свящ. Писанія не приводились въ смыслѣ доказательства, и употребленіе ихъ не обращалось въ формальную

[1] *Br. F. Westcott*, A general Survey on the History of the Canon of the New Testament, p. 2.

цитацію; но они вплетались въ самый текстъ произведенія, какъ естественное выраженіе христіанскихъ истинъ. Въ то же время и самыя эти произведенія были такого рода, что отъ нихъ нельзя ожидать яснаго указанія на книги Свящ. Писанія. Это были или эпистолярныя произведенія, каковы писанія апостольскихъ мужей, гдѣ указанія на священныя книги, по самому существу дѣла, должны быть незначительными и случайными; или историческія, какъ сообщеніе о мученичествахъ въ Ліонѣ и Вьенѣ, гдѣ эти указанія излишни; или апологетическія, какъ большинство сохранившихся христіанскихъ произведеній II вѣка, гдѣ благоразуміе и осторожность писателя естественно заставляли его умалчивать объ авторитетахъ, не имѣющихъ никакого значенія у іудеевъ и язычниковъ, къ которымъ онъ обращался.

3. Отсюда ясно, насколько ненаучны и тенденціозны пріемы изслѣдователей отрицательнаго направленія, когда они въ отношеніи къ древнимъ писателямъ, произведенія которыхъ потеряны, пользуются такою формулою А не знаетъ В, потому что С, который говоритъ объ А, не говоритъ, что А говорилъ что нибудь о В. (Поликарпъ не знаетъ посланія Іоанна, потому что Евсевій, который говоритъ о Поликарпѣ, не говоритъ, что онъ говорилъ что нибудь о посланіи Іоанна или пользовался имъ). Но при этомъ забываютъ тотъ несомнѣнный фактъ, что Евсевій подробно перечисляетъ свидѣтельства древнихъ только относительно тѣхъ книгъ, которыя не всѣми принимались [2]. Правда, иногда онъ дѣлаетъ исключеніе для общепризнанныхъ соборныхъ посланій—I Птр. и I Ін., но это потому, что *группа* соборныхъ посланій въ то время еще не была твердо установлена въ своемъ объемѣ; и изъ молчанія Евсевія объ отношеніи того или другого писателя къ I Ін. во всякомъ случаѣ можно вывести только то, что у того или другого писателя онъ не нашелъ ничего *особеннаго* по интересующему его вопросу [3]. И вообще цитаты имѣютъ только положительную силу, а не отрицательную: они могутъ показывать, что то или другое писаніе было принято какъ авторитетное; но однимъ этимъ фактомъ нельзя доказать, что другія писанія, кото-

---

[2] Ср. *J. B. Lightfoot*, Essays on the Work entitled Supernatural Religion, p. 33—58

[3] Ср. *Br. F. Westcott*, A general Survey on the History of the Canon of the New Testament, p. 235—237.

рыя не цитуются, были неизвѣстны или отвергаемы, какъ апокрифическія [4]).

4. Несомнѣнно, что подлинность такихъ писаній, которыя имѣютъ основоположительное значеніе для христіанства, должна покоиться на общемъ исповѣдании Церкви, а не на отдѣльныхъ мнѣніяхъ ея членовъ; частное свидѣтельство *само по себѣ* имѣетъ только второстепенное значеніе. Но необходимо помнить, что главная сила частнаго древняго свидѣтельства заключается въ томъ, что оно есть выраженіе общаго мнѣнія времени, и въ силу послѣдняго отдѣльныя цитаты, хотя сами по себѣ могутъ быть недостаточными, имѣютъ важное значеніе, воплощая преданіе церкви, общеизвѣстное и признанное. Воспользоваться книгой, какъ авторитетомъ, признавать ея апостольское происхожденіе, цитовать ее, какъ боговдохновенную, безъ всякихъ поясненій и доказательствъ, — не значитъ пытаться установить новое независимое сужденіе; это свидѣтельствуетъ, что писатель находится подъ давленіемъ общепризнаннаго факта. Поэтому совершенно неосновательно разсматривать эти авторитеты, какъ только отдѣльные отрывки, которые можно искусно скомбинировать, и забывать, что они принадлежатъ христіанскимъ писателямъ, писавшимъ для христіанъ же, какъ членовъ единаго тѣла. Кажущаяся сила отрицательнаго критицизма заключается въ игнорировании неотрицаемаго факта существованія христіанской Церкви отъ самого апостольскаго вѣка, — Церкви, твердой въ дисциплинѣ, ясной въ вѣрѣ, ревнивой и недовѣрчивой въ новшествахъ. Каноническое достоинство священныхъ книгъ утверждалось на общемъ признании и употребленіи, и, такимъ образомъ, свидѣтельство отдѣльныхъ христіанъ имѣетъ свой корень и надежное поручительство въ свидѣтельствѣ всей Церкви, разумѣется, если они стоятъ на почвѣ церковнаго преданія [5]).

Постоянно имѣя въ виду изложенныя принципіальныя основанія рѣшенія вопроса о подлинности священныхъ писаній, обратимся къ ближайшему разсмотрѣнію данныхъ въ пользу подлинности перваго посланія Апостола Іоанна.

Безспорно, что посланіе, наряду съ четвертымъ Евангеліемъ,

---

[4]) Тамъ же, p. 11.

[5]) Ср. *Westcott*, A gener. Surv. on the Hist. of the Can. of the N. T., p. 8—13, *Н. Д. Молчановъ*, Подлинность четвертаго Евангелія и отношеніе его къ тремъ первымъ Евангелистамъ, стр. 32 сл.

заключаетъ въ себѣ много характерныхъ особенностей какъ по кругу идей, воззрѣній и представленій, такъ и по способу выраженія ихъ. Это обстоятельство очень важно при рѣшеніи вопроса о подлинности посланія: a priori можно утверждать, что этотъ особенный характеръ писаній Апостола Іоанна непремѣнно долженъ отразиться на произведеніяхъ по крайней мѣрѣ тѣхъ писателей, которые были близки къ Апостому и принадлежали, такъ сказать, къ его школѣ. И дѣйствительно, тщательное и безпристрастное изученіе произведеній древнѣшихъ церковныхъ писателей ясно показываетъ, что уже въ очень раннее время образъ выраженія и воззрѣнія, заключающіяся въ первомъ посланіи Апостола Іоанна, сильно отпечатлѣлись на древнехристіанской литературѣ. Всюду видны замѣтные слѣды существованія посланія и знакомства съ нимъ [6]).

Первое мѣсто въ ряду ясныхъ и опредѣленныхъ свидѣтелей о существованіи посланія уже въ самое раннее время занимаетъ *св. Поликарпъ*, епископъ Смирнскій, ученикъ Апостола Іоанна [7]). Въ посланіи къ Филиппійцамъ, опровергая антихристіанскія заблужденія своего времени, онъ пишетъ: πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογήσῃ

---

[6]) Впрочемъ, въ данномъ случаѣ необходимо остерегаться преувеличеній, которыхъ не чужды и лучшіе изслѣдователи (напр., *B. Weiss*, Der erste Brief d. Joh., S. 1; ср. Einleit. in. d. N. T., S. 29; *Zahn Th.*, Gesch. d. ntl. Kan. I, 906—908), находящіе ясное указаніе на посланіе Апостола Іоанна въ посланіи Варнавы, въ Пастырѣ Ерма, въ посланіяхъ Игнатія Богоносца, въ такъ называемомъ второмъ посланіи Климента Рим. Нѣкоторое сходство въ краткихъ выраженіяхъ (ἦλθεν ἐν σαρκί въ посланіи Варнавы V, 10, 11 и I Ін. IV, 2, υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐφανερώθη—Варн. XII, 10, XIV, 5 и I Ін. III, 8, ср. Паст. Ерм., Sim IX, 24. 3—I Ін. IV, 13, Mand. XII, 3. 4 sqq—I Ін. IV, 2 5; 2 Клим. III, 1 и I Ін. II, 2. 3; VI, 9 и I Ін. II, 1), характерныхъ для посланія Апостола Іоанна, не говоритъ рѣшительно о пользованіи именно посланіемъ, а можетъ свидѣтельствовать только о широкомъ распространеніи одинаковыхъ терминовъ для выраженія главныхъ истинъ христіанскаго вѣроученія, что могло имѣть свой источникъ въ личномъ вліяніи и ученіи писателей, а не необходимо ихъ писаній, особенно съ правомъ можно говорить о такомъ вліяніи Апостола Іоанна

[7]) *Euseb.* H. E V, 20: M gr. XX, 483. Объ отношеніи св. Поликарпа къ Апостолу Іоанну обстоятельнѣе будетъ сказано въ параграфахъ о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна и о пресвитерѣ Іоаннѣ; тамъ-же считаемъ болѣе удобнымъ подробнѣе разсмотрѣть вопросъ объ отношеніи Папія къ Апостолу Іоанну и св. Иринея къ св. Поликарпу.

Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν. Св. Поликарпъ приводитъ эти слова въ предостереженіе отъ соблазновъ, отъ лжебратіи и отъ тѣхъ, которые лицемѣрно носятъ имя Господне и вводятъ въ заблужденіе людей легкомысленныхъ. И далѣе св. мужъ пишетъ: „И кто не исповѣдуетъ свидѣтельства креста, тотъ отъ діавола (καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν [8]). Достаточно сопоставить первое приведенное предложеніе изъ посланія св. Поликарпа съ I Іи. IV, 2. 3, чтобы видѣть ихъ поразительное сходство и убѣдиться, что оно не могло быть случайнымъ. Это выраженіе носитъ на себѣ столь характерный отпечатокъ индивидуальнаго мышленія, что указаннаго согласія ни въ какомъ случаѣ нельзя объяснить просто тѣмъ, что формула Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι была locus communis тогдашняго христіанскаго вѣроученія, и что изъ этого обычнаго словоупотребленія или изъ какого нибудь третьяго источника могъ взять ее и св. Поликарпъ и писатель посланія. Чтобы предположенія о locus communis или о третьемъ источникѣ имѣли какую нибудь доказательную силу, необходимо документально утвердить наличность такой обычной формулы и указать хотя бы намеки на существованіе источника, изъ котораго могли почерпнуть разсматриваемыя слова св. Поликарпъ и писатель посланія; а безъ этого очевидному факту противопоставляются однѣ возможности и догадки. Если въ дополненіе къ этому припомнимъ, что выраженіе „антихристъ“ въ новозавѣтныхъ писаніяхъ свойственно исключительно посланіямъ св. Іоанна и въ литературѣ II вѣка не встрѣчается, кромѣ писаній св. Иринея, и что „исповѣдать“, „свидѣтельство“, „быть отъ діавола“ суть выраженія, столь характеристичныя для писаній Апостола Іоанна, то знакомство Поликарпа съ разсматриваемымъ посланіемъ будетъ выше всякаго сомнѣнія [9]). Правда, св. Поликарпъ не выдаетъ

---

[8]) VI гл.: M. gr. V, 1012.

[9]) *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи Апостола Іоанна, стрн. 176—177; *A. Plummer*, The Epistles of St. John, p. 29. Это рѣшительное заключеніе о несомнѣнной цитатѣ изъ *перваго* именно посланія Апостола Іоанна какъ будто ослабляется тѣмъ, что *Westcott* (A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T. p. 51) и *Th. Zahn* (Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I, 905. Anmerk. 1) признаютъ здѣсь полное согласіе съ I Іи. IV, 3 только въ существенной мысли и утверждаютъ, что форма выраженія св. Поликарпа и весь

приведенныхъ словъ за слова Апостола Іоанна, или вообще за цитату изъ какого либо произведенія; но должно помнить, что это—обычный у св. Поликарпа способъ употребленія свидѣтельствъ Свящ. Писанія, вполнѣ согласный съ характеромъ письменности того времени. Неточность цитаціи и замѣна формы πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ личнымъ πᾶς γὰρ, ὃς... была совершенно необходима по самому ходу рѣчи. Св. Поликарпъ выражаетъ предостереженіе противъ ложныхъ братьевъ и тѣхъ, которые лицемѣрно носятъ имя Господне и вводятъ въ заблужденіе людей легкомысленныхъ; и такъ какъ ψευδαδελφοί названы опредѣленно и о нихъ сказано: οἵτινες ἀποπλανῶσι, то замѣна безличнаго выраженія личнымъ, очевидно, является вполнѣ естественною. Далѣе, также естественно и то, что св. Поликарпъ довольствуется однимъ отрицательнымъ выраженіемъ: ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇσῃ,—такъ какъ въ теченіи его рѣчи не было никакого повода выставлять и положительную сторону—исповѣданіе истинное. Апостолъ Іоаннъ въ своемъ посланіи, въ связи съ III, 23 ἐκ τοῦ πνεύματος κτλ., противопоставляетъ духа отъ Бога духу антихриста и характеризуетъ каждаго изъ нихъ: св. Поликарпъ выдвигаетъ только второй моментъ, но совершенно въ духѣ Апостола Іоанна, такъ что все выраженіе предполагаетъ, какъ свою основу, воззрѣнія учителя, высказанныя имъ въ I Ін. IV. 2. 3. Наконецъ, противъ важности свидѣтельства св. Поликарпа ничего не говоритъ и молчаніе Евсевія объ употребленіи Поликарпомъ перваго посланія Іоанна, между тѣмъ какъ онъ говоритъ это о посланіи Апостола Петра [10]; послѣднее объясняется тѣмъ, что едвали какое нибудь новозавѣтное писаніе въ такой степени отразилось на посланіи св. Поли-

---

вообще строй рѣчи въ данномъ мѣстѣ указываютъ на 2 Ін. 7 (οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκὶ, οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος), и что во всякомъ случаѣ, если даже I Ін IV, 3 положено въ основаніе, то св. Поликарпъ дополнилъ его изъ I Ін. IV, 2 и измѣнилъ по 2 Ін 7 (*Zahn*) Что касается дополненія изъ I Ін. IV, 2, то это не измѣняетъ сдѣланнаго вывода; а между I Ін. IV, 2. 3 и 2 Ін. 7 такое сходство не только въ мысли, но и въ словесномъ выраженіи, что трудно рѣшительно утверждать формальное совпаденіе словъ св. Поликарпа непремѣнно съ 2 Ін. 7. Если личное πᾶς γὰρ ὃς и ἀντίχριστος указываютъ на 2 Ін. 7, то тоже πᾶς и ἐληλυθέναι скорѣе требуютъ I Ін. IV, 2. 3.

[10] *Euseb.* H. E. IV, 15, 9.

карпа, какъ первое посланіе Апостола Петра [11], почему отмѣтка о пользованіи этимъ посланіемъ со стороны св. Поликарпа напрашивалась какъ бы сама собою. Но съ другой стороны, Евсевій не упоминаетъ объ употребленіи Поликарпомъ другихъ новозавѣтныхъ писаній, именно посланій Апостола Павла, хотя оно несомнѣнно въ посланіи смирнскаго священномученика (I гл —Еф. II, 8; IV гл —I Тим. IV, 7. 10; V гл.—I Кор. VI, 9. VI гл.—Рим. IV, 10. 12; IX гл.—I Кор. IV, 2; XII гл.—Еф. IV, 26).

Въ виду очевидной важности и силы свидѣтельства св. Поликарпа въ пользу очень ранняго происхожденія посланія Апостола Іоанна, нѣкоторые изъ представителей отрицательной критики [12] пытались доказать неподлинность посланія св. Поликарпа. Но подлинность этого посланія удостовѣряется документомъ исключительной силы: непосредственный ученикъ св. Поликарпа, св. Ириней даетъ несомнѣнное свидѣтельство о подлинности посланія своего учителя [13]; а вѣдь очень рѣдки примѣры, когда произведеніе древности можетъ притязать на прямое свидѣтельство ученика писателя, которому оно приписано [14].

Совершенно въ духѣ перваго посланія Апостола Іоанна говоритъ св. Поликарпъ, когда соединяетъ съ общимъ требованіемъ праведности основное требованіе любви и о братской любви говоритъ, какъ о вершинѣ праведности (II, III, IV, X; ср. I Ін. III, 10. 11), убѣждаетъ удаляться отъ ложныхъ учителей и твердо держаться τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον (VII гл.; ср. I Ін. II, 24. 7), проситъ отстать ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ (V гл.; ср. I Ін. II, 15—17) и обѣщаетъ жизнь во Христѣ—ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ (VIII гл.; ср. I Ін. V, 11—13). Вообще изъ сравненія произведенія св. Поликарпа съ посланіемъ Апостола Іоанна видно, что св. Поликарпъ стоитъ подъ

---

[11] *Th. Zahn*, Gesch. d ntl. Kan., I, 958.

[12] Напр, *Schwegler*, Nachapostol Zeit., II, 154 ff, *Hilgenfeld*, Die apost. Vater, 207 ff См. у *Lechler'a*, Das apost. u. nachapost. Zeitalt, S. 607. Anmerk. 1.

[13] Adv. haer, III, 3 4: M. gr. VIII, 854 (*Euseb.* H. E IV, 14, 8): ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸν κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν. Силу этого свидѣтельства признаетъ и *Ad. Harnack* (Die Chronol. der altchristl. Litterat, I, 385).

[14] *I. B Lightfoot*, Essays on Supernat. Relig., p. 104 sqq.

сильнымъ вліяніемъ посланія: онъ всецѣло проникнутъ его идеями и часто говоритъ его языкомъ. А отсюда оказывается совершенно естественнымъ важный для насъ выводъ, что посланіе уже существовало и было въ употребленіи, по крайней мѣрѣ въ Малой Азіи, въ послѣдніе годы царствованія Траяна (съ 25 янв. 98 г. до августа 117 г.), когда написано было посланіе св. Поликарпа [15].

Евсевій категорически утверждаетъ, что *Папій*, епископъ Іерапольскій, который, по словамъ Иринея, былъ слушателемъ Апостола Іоанна и товарищемъ Поликарпа (Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος [16]), пользовался свидѣтельствами изъ перваго посланія Іоанна [17]. Евсевій не цитуетъ мѣстъ изъ Папія, и потому остается широкій просторъ для предположеній, будто въ утвержденіи Евсевія можно видѣть только то, что онъ въ какихъ нибудь выраженіяхъ Папія, случайно совпавшихъ съ выраженіями посланія, усмотрѣлъ цитату изъ послѣдняго. Но противъ подобнаго рода предположеній должно замѣтить, что Евсевій ни въ одномъ случаѣ не дастъ сомнительныхъ свидѣтельствъ [18], и потому нѣтъ основаній заподозривать правильность его сообщенія [19]. Такимъ образомъ, это—второй свидѣтель первой половины II вѣка [20], несомнѣнно знавшій посланіе Апостола Іоанна и пользовавшійся имъ.

Къ первой же половинѣ II вѣка относится и указаніе на существованіе посланія у *св. Іустина* [21]; знакомство его съ посланіемъ несомнѣнно ясно изъ слѣдующаго выраженія: Θεοῦ τέκνα

---

[15] *Ad. Harnack*, Die Chronol. d. altchristl. Litterat., I, 658.

[16] Adv. haer. V, 33. 4: M gr. VII, 1214.

[17] *Euseb*, H. E. III, 39, 16 (M. gr. XX, 300): κέχρηται δὲ ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.

[18] *I. B. Lightfoot*, Essays on Supernat. Relig., p. 49; ср. p 191; *Th. Zahn*, Gesch. d. ntl. Kan., I, 902.

[19] Въ подобныхъ почти выраженіяхъ, какъ о пользованіи Папіемъ первымъ посланіемъ Апостола Іоанна, Евсевій говоритъ и о пользованіи Поликарпомъ первымъ посланіемъ Апостола Петра, и хотя въ посланіи Поликарпа нѣтъ ни одной формальной цитаты изъ I Птр., однако это пользованіе стоитъ внѣ всякихъ сомнѣній (ср. *Zahn*, Gesch. d. ntl. Kan., I, 902. 957. 958). Отсюда, въ связи съ тѣмъ, что Евсевій не отмѣтилъ несомнѣннаго пользованія Поликарпомъ мыслями и выраженіемъ I Іп., можно видѣть, какъ осмотрителенъ былъ Евсевій въ подобныхъ указаніяхъ.

[20] *Westcott*, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T., p. 69.

[21] *Westcott*, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T., p. 101, not. 1.

ἀληθινὰ καλούμεθα καί ἐσμεν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες (ср. I Ін, III, 1) [22].

На I Ін. IV, 12 (а не на Ін. 1, 18 или 1 Тим. VI, 16) основывается *исповѣданіе сциллитанскихъ мучениковъ* (17 іюля 180 г. въ Карѳагенѣ): λατρεύω τῷ ἐμῷ θεῷ, ὃν οὐδεὶς τῶν ἀνθρώπων τεθέαται [23].

Писавшій, вѣроятно, не позже конца II вѣка авторъ *„Посланія къ Діогнету“* уже полною рукой черпалъ изъ перваго посланія Апостола Іоанна не только мысли, но и выраженія, и можно быть совершенно увѣреннымъ, что онъ имѣлъ предъ собою списокъ его. Онъ называетъ Іисуса Христа ὁ Λόγος ὁ ἀπ' ἀρχῆς (II гл.), говоритъ, что христіане не только любятъ другъ друга, но и питаютъ любовь къ міру, который ненавидитъ ихъ, подражая любви Божіей, обнаружившейся въ посланіи Единороднаго Сына (ὁ γὰρ Θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ; ср. I Ін. IV, 9. 10) [24].

Ни у одного изъ названныхъ писателей, несомнѣнно знавшихъ первое посланіе Апостола Іоанна, нѣтъ указанія на имя его писателя; да и ссылки ихъ не всегда точны и опредѣленны. Но во всякомъ случаѣ приведенныя сопоставленія мѣстъ изъ произведеній II вѣка съ посланіемъ Апостола Іоанна даютъ надежное свидѣтельство въ пользу того положенія, что въ то время посланіе существовало, было распространено и пользовалось высокимъ значеніемъ авторитетнаго источника христіанскаго вѣроученія и правоученія. Эти свидѣтельства важны именно тѣмъ, что они устанавливаютъ непрерывную связь позднѣйшихъ свидѣтельствъ о посланіи,—свидѣтельствъ при томъ точныхъ и опредѣленныхъ,—съ древнѣйшими; они приближаютъ, такъ сказать, послѣднія къ апостольскому вѣку и даютъ имъ прочность и устойчивость, показывая, что уже лица, ближайшія къ началу христіанства, бывшія, какъ выражается Евсевій, въ первомъ ряду апостольскихъ преемниковъ [25], въ своихъ твореніяхъ пользовались свидѣтельствами изъ перваго посланія Апостола Іоанна, какъ древнѣйшаго ихъ, хотя и не называютъ по имени его писателя.

Въ связи съ этими ранними данными получаетъ очень важное

---

[22] Dialog c Tryph., 123: M. gr. VI, 764.
[23] *Zahn* Gesch d. ntl. Kan. I, 216, Anmerk. 1.
[24] Гл V, VI, X: M gr. II, 1173. 1176. 1181 1184.
[25] *Euseb.*, H. E. III, 37· M. gr. XX, 292.

значеніе въ вопросѣ о подлинности посланія древнѣйшее возраженіе противъ писаній Апостола Іоанна со стороны *алоговъ* (ок. 160—170). Названіе ἄλογοι дано Епифаніемъ; въ источникѣ же, изъ котораго онъ черпалъ свѣдѣнія объ ученіи этой группы людей, отдѣлившихся отъ Церкви, это направленіе называлось „ересью, которая отвергаетъ писанія Іоанна“ [26]. Авторомъ послѣднихъ алоги считали еретика Кериѳа (λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου) и возставали противъ богослужебнаго употребленія ихъ (καὶ οὐκ ἄξια αὐτὰ εἶναί φασι (φασὶν εἶναι) ἐν ἐκκλησίᾳ) [27]. Что касается отношенія алоговъ къ посланіямъ Апостола Іоанна, то Епифаній выражается объ этомъ нѣсколько нерѣшительно: ἵνα δόξωσι παρεκβάλλειν τὰ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου βιβλία, φημὶ δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τό τε εὐαγγέλιον καί τὴν ἀποκάλυψιν, τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς· συνάδουσι γὰρ αὗται τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ ἀποκαλύψει [28]. Сомнѣніе это объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что въ бывшихъ подъ руками документахъ Епифаній находилъ критику алоговъ только въ отношеніи къ Евангелію и Апокалипсису; о посланіяхъ ничего не было сказано. Но, съ одной стороны, наименованіе „ересью, которая отвергаетъ писанія Іоанна“, не выдуманное самимъ Епифаніемъ и не дающее основанія исключать посланія, а съ другой стороны, родство посланій съ Евангеліемъ и Апокалипсисомъ, отмѣченное и Епифаніемъ, заставляютъ полагать, что и посланія включены были въ число отвергаемыхъ писаній Апостола Іоанна [29]. Совершенно невѣроятно, чтобы алогамъ неизвѣстно было посланіе въ виду того, что наличность его въ царствованіе Адріана и даже въ послѣдніе дни Траяна признается несомнѣнною и противниками его подлинности [30].

Изъ ближайшаго разсмотрѣнія возраженій алоговъ [31] вытекаетъ слѣдующее: а) отвергая писанія Апостола Іоанна, алоги, насколько

---

[26]) *Epiphan*, Haer LI, 3 (M. gr. XLI, 892) εἶχον μὲν γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους..... οὐ δέχονται φύσει τὰ βιβλία τὰ ἀπὸ τοῦ ἁγοίου Ἰωάννου κεκηρυγμένα.

[27]) *Epiphan.*, Haer. LI, 2.

[28]) Тамъ же, LI, 34.

[29]) *Th. Zahn*, Gesch. d ntl. Kan., I, 251; cp. Einl. in. d. N. T. II, 460—461, *Westcott*, A general Survey on the Hi tor. of the Can. of the N. T, p. 285.

[30]) *Ad. Harnack*, Die Chronol. der altchristl. Litterat., I, 658.

[31]) Подробности о нихъ см. у *Zahn'a*, Gesch. d. ntl. Kan , I, 223—262.

извѣстно, не приводили въ свое оправданіе данныхъ изъ преданія, а руководились исключительно своими богословскими возрѣніями; б) когда алоги выступили съ своими возраженіями, писанія Іоанна были приняты въ Церкви (ἐν ἐκκλησίᾳ) и пользовались такимъ почетомъ, какого алоги считали ихъ недостойными, именно употреблялись для богослужебнаго чтенія [32]; в) алоги не пытались доказывать, что писанія эти возникли за нѣсколько лѣтъ передъ симъ и долгое время спустя послѣ смерти Апостола Іоанна, мнимаго писателя ихъ; напротивъ, они вынуждены были искать послѣдняго среди современниковъ Апостола и объявили таковымъ Кириѳа, о которомъ св. Поликарпъ, умершій за нѣсколько лѣтъ предъ выступленіемъ алоговъ, разсказывалъ, что его присутствіе въ общественной банѣ въ Ефесѣ заставило Апостола Іоанна не мывшись бѣжать, изъ боязни, чтобы не обрушилось зданіе, гдѣ находился врагъ истины [33]. Противники писаній Апостола Іоанна и почитатели ихъ, такимъ образомъ, согласны были въ томъ, что эти писанія возникли при жизни Апостола; г) алоги считали того Іоанна, которому Церковь усвояла отвергаемыя ими писанія, за *Апостола*, это ясно изъ слѣдующаго выраженія ихъ: φάσκουσι γὰρ...., ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις [34]. Слѣдовательно, и Церковь признавала ихъ писаніями *Апостола* Іоанна. Такимъ образомъ, если между „писаніями Іоанна“, отвергаемыми алогами, было и первое посланіе, а въ этомъ почти невозможно сомнѣваться, то возраженіе алоговъ показываетъ, что около 160—170 г., по крайней мѣрѣ въ Малой Азіи, первое посланіе Іоанна было въ церковномъ употребленіи, какъ подлинное писаніе Апостола Іоанна, и во всякомъ случаѣ ни у кого не было сомнѣнія въ происхожденіи его въ концѣ апостольскаго вѣка.

---

[32] Объ εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ (ср Muratori Can l. 69 in catholica) для обозначенія богослужебнаго употребленія см. у. *Zahn'a*, Gesch. d. ntl. Kan., I, 132 ff. 141.

[33] *Iren*, Adv. haer. III, 3. 4: M. gr. VII, 859, *Euseb.*, H. E. IV, 4, 6: M. gr. XX, 377. Нѣтъ никакихъ данныхъ для рѣшенія вопроса, почему алоги такъ опредѣленно указывали на Кириѳа; можно предполагать, что имя Кириѳа избрано было потому, что это былъ врагъ и современникъ Апостола Іоанна: заклеймивъ этимъ еретическимъ именемъ писанія, приписываемыя Апостолу Іоанну, алоги, можетъ быть, надѣялись тѣмъ успѣшнѣе добиться изгнанія ихъ изъ церковнаго употребленія.

[34] *Epiphan.*, Haer. LI, 4.

Въ вопросѣ о подлинности новозавѣтныхъ писаній, по общему признанію изслѣдователей, весьма важное значеніе имѣетъ конецъ второго и начало третьяго вѣка. Пока живы были тѣ, которые видѣли Апостоловъ, пока ученіе Апостоловъ было „пребывающимъ голосомъ“ въ умахъ людей, до тѣхъ поръ, какъ сказано выше, не было особенной надобности отмѣчать выраженія изъ ихъ писаній, какъ отличныя отъ собственныхъ словъ писателей. Но время измѣнилось, и явилась настоятельная нужда ссылаться на письменные источники, въ которыхъ заключалось подлинно апостольское ученіе. И лишь только начинаетъ выясняться опредѣленный кругъ твердо, ясно и повсемѣстно признанныхъ апостольскихъ писаній, первое посланіе Апостола Іоанна занимаетъ между ними очень прочное положеніе и цитуется *съ именемъ* своего писателя. Необходимо при этомъ помнить, что писатели этого времени не притязаютъ на какія либо новшества во всѣхъ областяхъ церковной жизни, но постоянно обращаютъ взоръ къ свидѣтельству апостольской Церкви и въ немъ ищутъ подтвержденія для высказываемыхъ ими положеній; поэтому и признаніе ими разсматриваемаго посланія, какъ подлиннаго писанія Апостола Іоанна, не было ихъ собственнымъ открытіемъ, а преданіемъ, унаслѣдованнымъ отъ предшественниковъ и сохраняемымъ въ полной неприкосновенности [35]). Кромѣ того, это обращеніе къ свидѣтельству древности дѣлалось ими въ то время, когда легко было испытать достоинство его. Нити, связывавшія писателей конца II вѣка съ Апостолами, были еще не велики и хорошо извѣстны, и еслибы онѣ не были непрерывны, то это легко могло бы быть замѣчено. Но указанное обращеніе никогда не было опротестовано.

Рядъ опредѣленныхъ свидѣтельствъ, съ точнымъ наименованіемъ писателя посланія, открываетъ собою *св. Ириней*, епископъ Ліонскій, родившійся въ Малой Азіи и въ юности имѣвшій своимъ учителемъ св. Поликарпа и другихъ учениковъ Апостола Іоанна. Евсевій свидѣтельствуетъ о немъ, что онъ упоминаетъ о первомъ посланіи Іоанна и приводитъ изъ него весьма много свидѣтельствъ [36]). Дѣйствительно, въ своемъ сочиненіи Adversus haereses Иринеи отъ начала до конца пользуется первымъ посланіемъ

[35]) Ср. *Westcott*, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T., p. 341—344; ср. p. 353.

[36]) Μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς, μαρτύρια ἐξ αὐτῆς πλεῖστα εἰσφέρων. *Euseb.*, H. E. V, 8: M. gr. XX, 483

Апостола Іоанна для опроверженія современныхъ ему гностическихъ заблужденій и три раза опредѣленно называетъ имя писателя его [37]: въ III, 15. 5 онъ приводитъ I Ін. II, 18—22 [38], въ III, 15, 8—I Ін. IV, 1—3 и 5, 1 [39].

Св. Иринеи, какъ по обстоятельствамъ жизни, такъ и по личнымъ отношеніямъ къ частнымъ церквамъ—Смирнской, Ефесской, Римской и Галльской—долженъ быть признанъ вѣрнымъ представителемъ каѳолической Церкви того времени, ревниво оберегающей преданія прошлаго [40]. Онъ самъ ссылается на преемство учителей, которые sine fictione сохранили истинное ученіе отъ временъ апостольскихъ [41]. Возможно ли, чтобы онъ могъ пользоваться какъ авторитетными и подлинными тѣми писаніями, которыя не были признаны людьми предшествующаго поколѣнія, располагавшими всѣми необходимыми данными для сужденія объ ихъ апостольскомъ происхожденіи? [42] Поэтому, если Иринеи знаетъ посланіе, считаетъ его принадлежащимъ Апостолу Іоанну и не говоритъ, на какомъ основаніи онъ утверждаетъ это, то потому, конечно, что въ этомъ не было никакой нужды: всѣ знали, откуда

---

[37] Что Иринеи и другіе современные ему писатели разумѣютъ именно *Апостола* Іоанна, это будетъ разъяснено въ параграфахъ о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна и о пресвитерѣ Іоаннѣ.

[38] Quemadmodum Ioannes, Domini discipulus, confirmat dicens (слѣд. Ін. XX, 31).. Propterea quod et in epistola sua sic testificatus est nobis. filioli, novissima hora est, et quemadmodum audistis, quoniam antichristus venit, nunc antichristi multi facti sunt, unde cognoscimus, quoniam novissima hora est. Ex nobis exierunt, seb non erant ex nobis. si enim fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum, sed ut manifestarentur, quoniam non sunt ex nobis. Cognoscite ergo, quoniam omne mendacium extraneum est et non est de veritate. Quis est mendax, nisi qui negat, quoniam Jesus non est Christus? hic est antichristus. M. gr. VII, 924—925.

[39] Сказавши о лжеучителяхъ, св. Иринеи продолжаетъ: quos et Dominus nobis cavere praedixit et discipulus ejus Ioannes in praedicta epistola fugere eos praecepit dicens (слѣд. 2 Ін. 7, 8).... Et rursus in epistola ait. Multi pseudoprophetae exierunt de saeculo. In hoc cognoscite spiritum Dei. Omnis spiritus, qui solvit Jesum non est ex Deo, sed de antichristo est.... Διὸ πάλιν ἐν τῇ ἐπιστολῇ φησί· πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. M. gr. VII, 927.

[40] *Zahn*, Gesch. d. ntl. Kan., I, 150.

[41] Adv. haer. IV, 33, 8.

[42] *Westcott*, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T., p. 347.

это утвержденіе, и знали, что оно истинно, ибо убѣжденіе въ подлинности послания было всеобщее и устойчивое.

И александрійская церковь этого времени признаетъ всѣ три послания, какъ подлинныя писания Апостола Іоанна, и первое отличаетъ отъ другихъ, какъ бо́льшее отъ меньшихъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ *Климентъ Александрійскій*, родомъ аѳинянинъ, котораго дѣятельность въ Александріи падаетъ на время почти отъ 180 и до 202—203 г. († ок. 216 г.). По его словамъ, онъ учился въ Греціи, Италіи и различныхъ странахъ Востока, особенно въ Палестинѣ, и всюду искалъ общенія съ христіанскими учителями, сохраняющими истинное преданіе ученія прямо отъ Петра и Іакова, отъ Іоанна и Павла, святыхъ Апостоловъ, пока не нашелъ покоя въ Александріи [43]; здѣсь онъ учился у Пантена, сдѣлался пресвитеромъ александрійской церкви, былъ учителемъ и, по смерти Пантена, начальникомъ знаменитаго катихизическаго училища. Во время преслѣдованія христіанъ въ Александріи въ 202 и 203 г г. онъ ушелъ въ Малую Азію и тамъ оставался до смерти. Такимъ образомъ, Климентъ хорошо знакомъ былъ съ преданіями и практикой многихъ помѣстныхъ церквей, хотя въ то же время въ отношеніи къ употребленію священныхъ новозавѣтныхъ книгъ онъ всецѣло былъ александрійцемъ [44]. По этимъ двумъ основаніямъ его свидѣтельство о посланіи Іоанна имѣетъ весьма важное значеніе. Кромѣ того, Климентъ Александрійскій говоритъ, какъ человѣкъ, спеціально посвятившій себя изученію Священнаго Писанія [45]. Климентъ Александрійскій въ своихъ сочиненіяхъ часто пользуется посланіемъ и нѣсколько разъ называетъ его Іоановымъ [46].

---

[43]) St om. I, 1. 11 (*Euseb.*, H E V, 11): M. gr. VIII, 697—699

[44]) *Th. Zahn*, Gesch. d. ntl. Kan., I, 29.

[45]) *Westcott*, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T., p. 349.

[46]) Paed. III, 11 (M. gr. VIII, 661). Αὕτη δὲ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, φησὶν Ἰωάννης, ἵνα τὰς ἐντολὰς τηρήσωμεν, οὐχ ἵνα σαίνωμεν ἀλλήλους ἐν τῷ στόματι καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν. Ср. I Ін. IV, 7 и V, 3.—Strom. II, 15 (M. gr. VIII, 1004) Φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων ἐν τούτοις· ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει καὶ δῶσιν αὐτῷ ζωὴν τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον, ἔστι γὰρ ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ τις. Ср. I Ін. V, 16. См. еще Strom. III, 32. 44. 45, IV, 100, 113, V, 13, Quis div. salv., 37. 38.

Въ латинскомъ переводѣ, который сдѣланъ Кассіодоромъ изъ части Ὑποτυπώσεις (Adumbrationes) Климента, первое посланіе Іоанна изложено полностію. Если надписаніе этого изложенія современно самому изложенію, то уже Климентъ называетъ первое посланіе, въ противоположность меньшимъ, *каѳолическимъ* и, кромѣ того, обозначаетъ его какъ первое посланіе *Евангелиста* Іоанна [47]. И *Діонисій Александрійскій* признаетъ несомнѣнною принадлежность „соборнаго послания“ и Евангелія *Апостолу* Іоанну, сыну Зеведея, брату Іакова, и, указывая на характерныя особенности ихъ въ сравненіи съ Апокалипсисомъ, ставитъ вопросъ о писателѣ послѣдняго [48].

Многочисленныя указанія на посланіе, съ точнымъ обозначеніемъ имени писателя, даетъ *Тертуллианъ* [49], литературная дѣятельность котораго началась около 197 г. и продолжалась до 220 г. Въ лицѣ его мы имѣемъ свидѣтеля о подлинности посланія отъ церкви африканской. О томъ же свидѣтельствуетъ и *св. Кипріанъ*, епископъ Карѳагенскій [50].

Знаменитый *Оригенъ* (186—253 г.) открываетъ собою новый періодъ въ исторіи новозавѣтнаго канона. Всю свою жизнь онъ посвятилъ изученію Священнаго Писанія; онъ первый принялъ во вниманіе различныя преданія и практику отдѣльныхъ церквей и собраніе новозавѣтныхъ писаній сдѣлалъ предметомъ научнаго изслѣдованія. Оригенъ явился основателемъ христіанской „critica sacra“, будучи въ то же время, по выраженію Евсевія, τὸν

---

[47]) *Th. Zahn*, Forsch z Gesch d. ntl. Kan., III, 82: in epistola Ioannis *evangelistae catholica prima*. Необходимо замѣтить, что Климентъ называетъ *каѳолическимъ* посланіе Іуды не только въ надписаніи, но и въ текстѣ (Forsch. zur Gesch. d. ntl Kan., III, 83, ср. 95 Anmerc. 14).

[48]) *Euseb.*, H. E. VII, 25: M. gr. XX, 697—700.

[49]) Adv. gnost. scorpiac. c XII (M. lat II, 147—148): Iohannes vero, ut etiam pro fratribus nostris animas ponamus, hortatur, negans timorem esse in dilectione etc, ср. I Ін III, 16, IV, 18.

Adv. Prax c XV (M. lat II, 173): Denique inspiciamus, quem *Apostoli* viderint. Quod vidimus, inquit Ioannes, quod audivimus, oculis nostris vidimus et manus nostrae contrectaverunt de sermone vitae. Sermo enim vitae caro factus etc. Ср. I Ін I, 1. См. еще Adv Marcion. III, 8· M lat. II, 331; De praescription. XXXIII. M. lat. II, 46.

[50]) Epist. 28 (al. 25): M. lat. IV, 289—I Ін. II, 3. 4, De bon patient.: M. lat. IV, 628—I Ін. II, 6.

ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα [51]). Поэтому его свидѣтельство о первомъ посланіи Апостола Іоанна имѣетъ цѣнность особаго характера, въ сравненіи съ предшествующими писателями. Оригенъ называетъ первое посланіе „соборнымъ посланіемъ“ (καθολικὴ ἐπιστολὴ), считаетъ его несомнѣнно подлиннымъ писаніемъ Евангелиста Іоанна и отличаетъ отъ второго и третьяго, которыя не всѣми признаются за подлинныя [52]).

Уже Оригенъ относительно каноничности священныхъ книгъ поставилъ требованіе, чтобы было изслѣдовано, что̀ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένον есть, и для этого считалъ необходимымъ принять во вниманіе свидѣтельство древнѣйшихъ писателей. Его дѣло продолжалъ Евсевій, епископъ Кесарійскій (270—340 г.), который въ своей Церковной Исторіи, написанной въ 326 г., не только высказываетъ свой взглядъ на новозавѣтныя писанія, но и сообщаетъ сужденія другихъ церковныхъ писателей, какъ предшествующихъ, такъ и современныхъ ему. Евсевій читалъ почти всю церковную литературу отъ временъ апостольскихъ, имѣлъ доступъ почти во всѣ общественные архивы и церковныя библіотеки Востока и при томъ спеціально занимался вопросомъ о церковномъ канонѣ На основаніи своихъ изысканій Евсевій причисляетъ первое посланіе Іоанна къ писаніямъ, всегда и всюду признаваемымъ за подлинныя: Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν, παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ᾽ ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολογῆται, ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο [53]). Поэтому онъ полагаетъ посланіе ἐν ὁμολογουμένοις [54]).

---

[51]) *Euseb*, H. E. VI, 25· M. gr. XX, 581.

[52]) *Euseb.*, H E. VI, 25 (M. gr. XX, 584)· Τί δεῖ περὶ ἀναπεσόντος λέγειν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου, ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν... Καταλέλοιπε δὲ καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταῦτας.

Comment. in Evang. Ioan. t. 19 (M. gr. XIV, 525): Προσεπιτείνει δὲ τὴν εἰς τὸν τόπον ἀπορίαν καὶ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ ταῦτα λέγων· ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν· πᾶς γὰρ ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει. Ср. I Ин. 22. См. еще Commentar. in Evang. Ioan. t 2 (M. gr. XIV, 155): ἐν τῇ καθολικῇ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ. Comment. in. Matth t 17 (M. gr. XIII. 1537). τὸ ἀπὸ τῆς Ἰωάννου καθολικῆς ἐπιστολῆς. De orat 22 (M. gr. XI, 484): ἐν τῇ καθολικῇ τοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ.

[53]) H. E. III, 24. 7: M. gr. XX, 265.

[54]) H. E. III, 25, 2. M. gr. XX, 269.

Мы не станемъ приводить позднѣйшихъ свидѣтельствъ въ пользу подлинности посланія, такъ какъ въ исторіи канона новозавѣтныхъ книгъ, а перваго послания Апостола Іоанна въ особенности, существенное значеніе имѣютъ только второй и третій вѣка. Достаточно сказать, что посланіе считается несомнѣнно подлиннымъ въ каталогахъ священныхъ книгъ Кирилла Іерус. [55]), Аѳанасія В., [56]) Епифанія Кипр., [57]) Григорія Назіанз., [58]) Амфилохія Икон., [59]) соборовъ лаодикійскаго [60]) и карѳагенскаго [61]), Филастрія [62]), Августина [63]), Іеронима [64]), Руфина [65]) и др. Дидимъ († 394 г.) комментируетъ всѣ соборныя посланія и первое посланіе Іоанна обозначаетъ какъ πρώτη Ἰωάννου [66]). Вообще свидѣтельства позднѣйшихъ писателей очень многочисленны, такъ что о возраженіяхъ противъ признанія послания подлиннымъ писаніемъ Іоанна Апостола со стороны писателей, начиная съ четвертаго вѣка, не можетъ быть и рѣчи.

Всѣ эти многочисленныя свидѣтельства о подлинности перваго послания Апостола Іоанна, по самому своему характеру, выражаютъ взглядъ на посланіе не однихъ тѣхъ лицъ, которымъ они принадлежатъ; за ними стоятъ цѣлыя церкви—малоазійская, александрійская, африканская, галльская и римская. Если предстоятели и выдающіеся члены церквей высоко чтили посланіе, то, очевидно, не меньшимъ почетомъ пользовалось оно и у всѣхъ членовъ названныхъ церквей; если они такъ просто ссылаются на него, какъ на первоисточникъ, то необходимо полагать, что оно

---

55) Catech. IV, 36. M. gr. XXXIII, 500
56) Epist fest. 39 (367 г.): M. gr. XXVI, 1176.
57) Haer LXXVI, 5: M. gr. LXII, 560
58) Περὶ τῶν γνησίων βιβλίων: M. gr. XXXVII, 474 sqq.
59) Amphil carm.: M. gr. XXXVII, 1593 sqq.
60) Can LIX.
61) Can. XXXIX.
62) Libr. de haer. LXXXVIII: M. lat. XII, 1199.
63) De doctrina christian., II, 8: M. lat. XXXIV, 41.
64) De vir ill. c. 9: M. lat XXIII, 623.
65) Comm. in Symb. Apost, 37: M. lat. XXI, 374. Относящіеся сюда отрывки изъ названныхъ документовъ см. у *Westcott'a*, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T, p. 549—590, и *Zahn'a* Gesch. d. ntl. Kan, II, 172 ff.
66) Enarrat. in ep. cath. M. gr. XXXIX, 1731—1818, De Trinit., 1, 15 M. gr. XXXIX, 304.

было общеупотребительнымъ и признаннымъ апостольскимъ писаніемъ среди всѣхъ христіанъ, къ которымъ и для которыхъ они писали свои произведенія. Это предположеніе находитъ подтвержденіе въ томъ, что знаменитый документъ II или начала III вѣка [67], который представляетъ первую извѣстную намъ попытку ограничить и точно опредѣлить кругъ новозавѣтныхъ писаній, имѣвшихъ и впредь долженствующихъ имѣть общественное значеніе, именно *Муратріевъ Канонъ* имѣетъ первое посланіе Іоанна какъ общепризнанное. Не касаясь вопроса о происхожденіи этого канона, относительно рѣшенія котораго изслѣдователи его еще не пришли къ соглашенію, объ общемъ характерѣ этого фрагмента весьма важно замѣтить, что авторъ его всюду высказываетъ не свое личное сужденіе, но общепринятое мнѣніе, не измышляетъ новой теоріи относительно апостольскихъ книгъ, но обращается къ практикѣ каѳолической Церкви [68]. Въ общемъ онъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ выраженіе взгляда на каноническія книги, какой существовалъ въ западной церкви во второй половинѣ II вѣка [69]. Чтобы понятнѣе были выводы изъ свидѣтельства Муратріева фрагмента, считаемъ необходимымъ привести извлеченія изъ него [70].

quarti evangeliorum Iohannis ex decipolis	Qnartum (W.: quarti) euangeliorum Iohannis (W.: Iohannes) ex discipulis.
l. 10. cohortantibus condescipulis et eps suis dixit conieiunate mihi odie triduo et quid	(Is) cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: Conieiunate mihi hodie triduo (W.: triduum), et quid

[67] *Westcott* (A general Survey on the Histor of the Can of the N. T., p. 215) полагаетъ время происхожденія канона не позже 170 г., а *Th. Zahn* (Gesch. d. ntl. Kan , II, 136)—за нѣсколько лѣтъ предъ 217 г.

[68] *Westcott*, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T., p. 223—224.

[69] Тамъ-же, p. 215, ср. *Zahn*, Gesch. d. ntl Kan , II, 134.

[70] Текстъ заимствуемъ у *Zahn*'а, Gesch. d. ntl. Kan , II 5—8. Фрагментъ написанъ крайне неправильнымъ латинскимъ языкомъ, что зависѣло, можетъ быть, частію отъ переводчика его съ (предполагаемаго) греческаго оригинала, а частію отъ невѣжества и небрежности переписчика. Параллельно съ первоначальнымъ видомъ текста мы предлагаемъ и исправленный по *Zahn*'у (S. 130—140) и *Westcott*'у (p. 543—547).

cuique fuerit revelatum alterutrum
nobis enarremus eadem nocte reue
latum andreae ex apostolis ut recognis-
15. centibus cunctis iohannis suo nomine
cuncta discriberet et ide licet uaria sin-
culis euangeliorum libris principia
doceantur nihil tamen differt credentium fidei cum uno ac principali Spū de-
20. clarata sint in omnibus omnio de natiuitate de passione de resurrectione
de conuersatione cum decipulis suis
ac de gemino ejus adventu
primo in humilitate dispectus quod fo
25. it secundum potestate regali... preclarum quod foturum est quid ergo
mirum si iohannes tam constanter
sincula etiā in epistulis suis proferam
dicens in semeipsu quae uidimus oculis
30. nostris et auribus audivimus et manus

cuique fuerit revelatum, alterutrum
nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognos-
centibus cunctis Iohannes suo nomine
cuncta describeret. Et ideo, licet varia singulis evangeliorum libris principia
doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali Spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione,
de conversatione cum discipulis suis
ac de gemino ejus aduentu,
primo (W.: primum) in humilitate despecto (W.: despectus), quod fuit secundo (W.: secundum) potestate regali praeclaro (W.: praeclarum), quod futurus (W.: futurum) est. Quid ergo
mirum, si Iohannes tam constanter
singula etiam in epistulis suis proferat,
dicens in semetipsum: quae vidimus oculis
nostris et auribus audivimus et manus

nostrae palpauerunt haec scripsimus uobis	nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis.
sic enim non solum uisorem sed et auditorem	Sic enim non solum visorem, sed et auditorem,
sed et scriptorem omnium mirabiliū dn̄i per ordinem proferetur acta aut̄e omniū apostolorum	sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur. Acta autem omnium apostolorum. .
l. 68.... epistola sane iude et superscrictio	Epistola sane Iudae et superscriptae
iohannis duas in catholica habentur	Iohannis duae (W.: duas) in catholica habentur....

Приведенный отрывокъ по тону и всему строю рѣчи имѣетъ апологетическій характеръ, и, очевидно, рѣчь направляется противъ людей, которые отвергали Евангеліе Іоанна на томъ основаніи, что начало этого Евангелія не согласно съ синоптическими повѣствованіями. Это, можетъ быть, указываетъ на алоговъ, которые главнымъ образомъ по этимъ соображеніямъ отрицали принадлежность четвертаго Евангелія Апостолу Іоанну [71]. Послѣ апологетическаго изложенія исторіи происхожденія Евангелія Іоанна и указанія на существенное согласіе всѣхъ четырехъ Евангелій, авторъ „канона“ переходитъ къ посланіямъ [72]) Іоанна, *приводитъ цитату изъ перваго посланія* (I, 1. 4), хотя не называетъ его такимъ, и дѣлаетъ заключеніе, что здѣсь Іоаннъ свидѣтельствуетъ не только о томъ, что онъ былъ самовидцемъ чудесъ Господа, но и о томъ, что онъ записалъ ихъ (въ Евангеліи) *по порядку*. Эта часть разсужденій автора „канона“ присоединяется къ предыдущему посредствомъ *ergo*, и этимъ ясно показывается, что и ссылка на посланія имѣетъ своею цѣлью защитить четвертое Евангеліе. Но, съ другой стороны, вопросъ: quid mirum—необходимо требуетъ противоположнаго воззрѣнія, по которому утвержденіе писателемъ перваго посланія своего самовидчества было страннымъ явленіемъ. Авторъ „канона“ рѣши-

[71]) *Zahn*, Gesch d. ntl. Kan , I, 254.

[72]) Трудно рѣшить, разумѣетъ ли авторъ «канона» въ in epistulis всѣ три посланія Апостола Іоанна, или же одно первое. Можетъ быть, онъ привелъ цитату изъ перваго посланія, какъ особенно ясный примѣръ доказываемаго имъ положенія, но въ тоже время имѣлъ въ виду другія мѣста перваго посланія, а также и изъ остальныхъ.

тельно выступаетъ противъ такого взгляда. Если допустить, что при разсужденіи о четвертомъ Евангеліи авторъ „канона“ имѣетъ въ виду алоговъ, то здѣсь мы находимъ подтвержденіе высказаннаго предположенія, что алоги отрицали подлинность и перваго посланія Апостола Іоанна; и въ этомъ писаніи они видѣли руку псевдо-Іоанна, который сначала въ Евангеліи выставилъ себя довѣреннѣйшимъ ученикомъ и самовидцемъ дѣлъ Іисуса Христа, а потомъ въ подложномъ посланіи далъ свидѣтельство о своемъ подложномъ Евангеліи; но при этомъ слишкомъ сильнымъ и преувеличеннымъ увѣреніемъ, что онъ всѣми чувствами воспринялъ воплотившееся Слово жизни, онъ выдалъ свой злой умыселъ [73]). Такія притязанія писателя перваго посланія противникамъ подлинности его казались странными.

Изъ свидѣтельства автора Мураториева фрагмента въ отношеніи къ подлинности перваго посланія Апостола Іоанна вытекаютъ слѣдующія несомнѣнныя положенія: а) посланіе въ то время было общезвѣстнымъ, и авторъ считаетъ возможнымъ ограничиться приведеніемъ только начальныхъ словъ его; б) среди тѣхъ, отъ лица которыхъ говоритъ авторъ канона (l. 72: recipimus; l. 72—73: quidam ex nostris), т. е. среди членовъ каѳолической церкви посланіе считалось подлиннымъ писаніемъ Апостола Іоанна, написавшаго и четвертое Евангеліе; в) увѣреніе писателя посланія, что онъ былъ ближайшимъ самовидцемъ Слова жизни, нѣкоторымъ казалось соблазнительнымъ и удивительнымъ, но для членовъ Церкви, къ которой принадлежалъ писатель „канона“, оно было совершенно естественнымъ въ устахъ Апостола Іоанна [74]).

Наконецъ, необходимо указать еще на одинъ родъ свидѣтелей, которые восполняютъ, завершаютъ и запечатлѣваютъ собою всѣ доселѣ приведенныя свидѣтельства,— разумѣемъ древнѣйшіе кодексы

---

[73]) Ср. *Zahn*, Gesch d. ntl. Kan., II, 46—52.

[74]) Что касается свидѣтельства фрагмента: epistola sane iude et superscriptio iohannis duas in catholica habentur,—то въ немъ обыкновенно видятъ указаніе не на 1-е и 2-е, но на 2-е и 3-е посланія (*Huther*, *Ebrard* и др.), на томъ основаніи, что оба послѣднія необходимо было утверждать противъ подозрѣній, не слѣдуетъ ли причислить ихъ къ псевдапостольскимъ писаніямъ, о первомъ же посланіи въ этой связи и для этой цѣли авторъ «канона» находитъ совершенно ненужнымъ упоминать: его апостольское происхожденіе для членовъ церкви было несомнѣнно (Ср. *Zahn*, Gesch. d ntl. Kan., I, 219—220)

священныхъ книгъ и переводы. Первое посланіе Іоанна содержатъ всѣ греческіе списки новозавѣтныхъ писаній, начиная съ древнѣйшихъ, и надписываютъ его: Ἰωάννου α̅, Ἰωάννου ἐπιστολὴ πρώτη, Ἰωάννου καθολικὴ ἐπιστολὴ πρώτη, τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου ἐπιστολὴ α̅, ἐπιστολὴ καθολικὴ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου и т. п. [75]). Древній сирскій переводъ—Peschitta (II в.) свидѣтельствуетъ о несомнѣнномъ признаніи посланія въ обширной области восточной церкви; а древнелатинскій переводъ (II или III в.) даетъ такое же свидѣтельство относительно латинской западной церкви. Голосъ этихъ свидѣтелей въ ихъ совокупности имѣетъ рѣшающее и окончательное значеніе въ вопросѣ о подлинности перваго посланія Апостола Іоанна, ибо оно всюду занимаетъ совершенно прочное положеніе. Они даютъ непосредственно церковное свидѣтельство; авторитетъ ихъ утверждается на всеобщемъ употребленіи, восходящемъ до апостольскаго времени. Несомнѣнно, что и подписи посланія въ сохранившихся греческихъ спискахъ, свидѣтельствующія о принадлежности его Апостолу Іоанну, взяты изъ болѣе древнихъ списковъ.

Такимъ образомъ, внѣшнія свидѣтельства о происхожденіи посланія отъ Апостола Іоанна очень ранни, опредѣленны, рѣшительны и въ связи съ тѣмъ, что, за исключеніемъ предполагаемаго возраженія алоговъ, посланіе никогда не было приписываемо никому другому, кромѣ Апостола Іоанна, съ непоколебимою твердостію удостовѣряютъ, что оно дѣйствительно произошло въ вѣкъ апостольскій и всею древнею Церковію признавалось за подлинное писаніе Апостола Іоанна.

Внутреннія основанія въ пользу подлинности посланія.

Священныя новозавѣтныя писанія органически связаны съ жизнію Апостоловъ: это—живые памятники, возникшіе въ непосредственной связи съ ихъ апостольскою дѣятельностію; поэтому на нихъ отразились какъ черты характера и жизни ихъ писателей, такъ и характеръ времени и состояніе современнаго общества. Въ этомъ фактѣ получаютъ глубокое основаніе внутреннія доказательства подлинности посланія. Но само собою понятно, что по самому существу своему они не обладаютъ такою принудительною

[75]) См. у *C. Tischendorf'a*, Novum Testamentum graece Ed. VIII major. v II.

очевидностію, какъ внѣшнія, почему и доказательная сила ихъ имѣетъ сравнительно меньшее значеніе. Тѣмъ не менѣе полная увѣренность въ подлинности перваго посланія Апостола Іоанна можетъ явиться только тогда, когда видно будетъ что тѣ и другія свидѣтельства соединяются въ согласный хоръ.

Писатель посланія, не называя своего имени, причисляетъ себя къ самовидцамъ Слова жизни; и это вполнѣ подтверждается всѣмъ содержаніемъ посланія: оно проникнуто живымъ воспоминаніемъ о примѣрѣ для христіанъ, даномъ Спасителемъ въ Его земной жизни (II, 6; III, 3. 5. 7; IV, 17), о Его словѣ (I, 5; III, 23; IV, 21), о событіяхъ при Его крещеніи и крестной смерти (V, 6). При этомъ необходимо обратить особенное вниманіе на то, что писатель посланія не столько настаиваетъ на своемъ апостольскомъ авторитетѣ (хотя говоритъ несомнѣнно тономъ Апостола), сколько на достовѣрности своего свидѣтельства, какъ свидѣтельства очевидца земной жизни Спасителя. Между тѣмъ подложный писатель посланія Іоанна для большей авторитетности своего произведенія былъ бы принужденъ выставить въ немъ имя Апостола, а если не прибѣгнулъ къ этому для того, чтобы сдѣлать болѣе замѣтнымъ сходство посланія съ Евангеліемъ, то спрашивается, почему онъ остановился на полдороги, обозначивъ писателя нѣсколько общимъ признакомъ самовидца Слова (I Іи. I, 1—3), а не употребилъ болѣе отличительнаго признака, встрѣчающагося и въ Евангеліи, напр., „ученикъ, его же любяше Іисусъ“ (Іи. XIII, 23)? И проницательная критика до сихъ поръ не можетъ указать сколько нибудь опредѣленно, какіе собственно несомнѣнные признаки поддѣлки посланія.

Далѣе, черты, какими можно характеризовать писателя посланія на основаніи самаго посланія, всецѣло соотвѣтствуютъ тому впечатлѣнію, какое мы получаемъ изъ другихъ новозавѣтныхъ книгъ и изъ церковныхъ преданій отъ характера личности и дѣятельности именно Апостола Іоанна. Какъ Апостолъ Іоаннъ въ Евангеліи, писатель посланія не называетъ своего имени и своимъ авторитетомъ не подавляетъ свободнаго духа своихъ чадъ: онъ только напоминаетъ и предостерегаетъ ихъ; но въ тоже время онъ говоритъ съ полнымъ сознаніемъ апостольскаго достоинства, и въ каждомъ словѣ чувствуется, что только Апостолъ Іоаннъ могъ такъ говорить, совѣтовать и увѣщавать своихъ малоазійскихъ учениковъ, среди которыхъ онъ дожилъ до глубокой ста-

рости, какъ заботливый, любящій и неусыпный руководитель. Писатель посланія въ кругу своихъ читателей обладаетъ авторитетомъ отца: онъ всѣхъ ихъ увѣщаваетъ, какъ своихъ дѣтей, и называетъ τεκνία и παιδία. Это тѣмъ важнѣе, что такія отеческія отношенія основываются не на первоначальной миссіонерской дѣятельности (ср. I Кор IV, 14—17; I Тим. I, 2. 18; 2 Тим. II, 1; I Петр. V. 13); напротивъ, писатель посланія настойчиво утверждаетъ, что онъ не предлагаетъ читателямъ ничего новаго, а только то, что они слышали отъ начала, (II, 7. 18. 20. 24. 27; III, 11). Если же, не будучи первоначальнымъ основателемъ церквей, которымъ пишетъ, писатель посланія тѣмъ не менѣе имѣетъ такой отеческій авторитетъ среди читателей, то это получаетъ особенно важное значеніе въ сопоставленіи съ данными о пребываніи и дѣятельности Апостола Іоанна въ Малой Азіи. На такой авторитетъ вскорѣ послѣ смерти Апостола не могъ притязать никто даже изъ его школы, не рискуя быть обличеннымъ. Сила, ясность, твердость мыслей о самыхъ высокихъ истинахъ христіанства говорятъ о принадлежности ихъ великому Богослову. Богатый опытъ продолжительной жизни, закаленной въ борьбѣ со всякаго рода противохристіанскими направленіями, вызвавшей между прочимъ и настоящее посланіе, и подъ внѣшнимъ спокойствіемъ скрытая пламенная ревность о славѣ возлюбленнаго Учителя, которая по временамъ проявляется даже въ рѣзкой формѣ, выдающей въ писателѣ сына громова,—все это черты характера Апостола Іоанна, запечатлѣвающія подлинность посланія, какъ собственноручная подпись Апостола. Любовь была отличительною чертою возлюбленнаго ученика и любовь въ посланіи возводится къ своему Первоисточнику-Богу, получаетъ опредѣленіе и раскрытіе своего содержанія,—въ каждомъ словѣ послания чувствуется дыханіе самой трогательной и искренней любви. Но съ другой стороны, негодованіе, особенно обнаружившееся въ одномъ случаѣ, когда Апостолъ Іоаннъ хотѣлъ низвести огонь съ неба на самарянское селеніе, осмѣлившееся не принять возлюбленнаго Господа, сказывается также и въ рѣзкихъ выраженіяхъ посланія противъ еретиковъ, которые отрицали пришествіе во плоти Сына Божія. Сыну грома принадлежитъ и рѣшительность въ раздѣленіи между свѣтомъ и тьмою, міромъ и царствомъ Божіимъ, равно какъ и энергичное отверженіе самаго малаго грѣха, какъ сатанинскаго по существу (ср. III, 4—11), какое въ новозавѣтной письменности больше не встрѣчается.

Наконецъ, обстоятельства, въ которыхъ находилась христіанская Церковь во время написанія посланія и которыя отразились въ немъ, будучи сопоставлены съ историческими свидѣтельствами о судьбахъ христіанской Церкви въ первые вѣка ея существованія, приводятъ именно къ послѣднимъ годамъ перваго столѣтія, къ какому времени церковное преданіе относитъ написаніе посланія Апостоломъ Іоанномъ; и все это въ свою очередь согласуется съ свидѣтельствами о дѣятельности его въ Малой Азіи. И хотя послѣдняго рода данныя не такъ очевидны, чтобы убѣждать въ происхожденіи посланія именно отъ Апостола Іоанна, однако важно и то, что они не противорѣчатъ свѣдѣніямъ о характерѣ Апостола Іоанна и его дѣятельности. Бо́льшаго отъ такихъ свидѣтельствъ и требовать нельзя.

Пользуясь тѣмъ обстоятельствомъ, что внутреніе признаки подлинности посланія, какъ мы сказали, по самой своей природѣ, не отличаются принудительною для всякаго очевидностію и представляютъ поэтому гораздо больше простора для всякаго рода гипотезъ, отрицательная критика всѣ свои усилія направила на эту именно сторону и всячески старается доказать, что посланіе не можетъ быть писаніемъ Апостола Іоанна. Кажется, не осталось уже ничего, что такъ или иначе могло бы служить цѣли критиковъ и что не было бы перетолковано ими вкривь и вкось. Но въ этомъ отношеніи критики никакъ не могутъ столковаться и придти къ опредѣленнымъ и согласнымъ выводамъ: часто одни и тѣ же посылки въ рукахъ различныхъ представителей критической школы служатъ для совершенно различныхъ заключеній, которыя провозглашаются съ одинаковымъ притязаніемъ на признаніе ихъ единственно достовѣрными Одно уже это обстоятельство въ состояніи вызвать нѣкоторыя сомнѣнія въ относительной твердости почвы, на которой они стоятъ. Въ виду такой неустойчивости самыхъ принциповъ, останавливаться на разборѣ всѣхъ подобныхъ возраженій было-бы напрасною тратой времени, мало помогающею уясненію сущности дѣла. Для примѣра развѣ можно указать на то, что *Baur* признаетъ посланіе бѣднымъ по содержанію, изобилующимъ тавтологіями и не имѣющимъ никакой логической энергіи, почему считаетъ его только слабымъ подражаніемъ четвертому Евангелію; тогда какъ *Hilgenfeld* видитъ въ немъ оригинальное богатство мыслей и живой увлекательный характеръ. Baur находитъ въ посланіи замѣтные слѣды монтанизма, а Hilgenfeld утверждаетъ,

что на воззрѣніяхъ самого писателя посланія въ значительной степени отразилось вліяніе развитого гностицизма. Наконецъ, необходимо отмѣтить и ту несправедливость критиковъ, что отъ защитниковъ подлинности священныхъ писаній и въ частности посланія Іоанна они требуютъ принудительныхъ, такъ сказать, математическихъ доказательствъ; а сами довольствуются простыми гипотезами и возможностями. Мы остановимся только на двухъ болѣе существенныхъ возраженіяхъ.

Говорятъ [76], что совершенное отсутствіе въ посланіи всякихъ индивидуальныхъ, личныхъ и мѣстныхъ отношеній выдаетъ писателя, который не былъ достаточно знакомъ ни съ личными отношеніями Апостола, ни съ состояніемъ общинъ, въ которыхъ онъ училъ и дѣйствовалъ. Другіе [77] отрицаютъ принадлежность посланія Апостолу Іоанну на томъ основаніи, что писатель посланія не сообщаетъ ни одного слова изъ устъ Спасителя, ни одной конкретной черты изъ Его исторіи, а излагаетъ только абстрактныя теоріи о Немъ и спекуляціи, которыя у Апостола по меньшей мѣрѣ странны. Кромѣ самосвидѣтельства писателя, ничто будто бы не позволяетъ заключать, что это посланіе написано Апостоломъ. Но противъ обоихъ возраженій должно замѣтить, что слѣды личныхъ отношеній писателя къ читателямъ посланія и самаго близкаго знакомства съ ихъ состояніемъ и нуждами для непредубѣжденнаго изслѣдователя слишкомъ достаточны, чтобы удержать его отъ подобныхъ сомнѣній и подозрѣній. При этомъ нельзя забывать и того, что посланіе изначала причислялось къ „соборнымъ“, именно къ тѣмъ апостольскимъ писаніямъ, которыя предназначены для болѣе широкаго круга читателей, а не для одной какой либо частной церкви [78]; поэтому требовать отъ посланія такихъ чертъ личной и мѣстной опредѣленности, какъ въ посланіяхъ Апостола Павла, значило бы требовать того, что противорѣчитъ самой исторіи его происхожденія и назначенія. Упускаютъ изъ вида и то, что посланіе, въ отличіе отъ Евангелія Іоанна, имѣетъ цѣлью изложить

---

[76] Напр., *Davidson*, An Introduction to the Study of the N. T., II, p. 232—240.

[77] Напр., *Ad. Jülicher*, Einleitung in d. N. T., S. 155—156.

[78] Наименованіе посланія ἐπιστολὴ καθολική болѣе правильно понимать въ томъ смыслѣ, что оно было назначено не для отдѣльнаго лица и опредѣленной частной церкви, но для многихъ церквей и по существу имѣло въ виду все христіанство, всю вселенскую Церковь Христову.

не исторію земной жизни Спасителя, а указать основы христіанской жизни въ усвоеніи совершеннаго Христомъ спасенія міра. Приводить рѣчи Спасителя и указывать конкретныя черты изъ Его земной жизни совершенно не входило въ задачу посланія [79].

Гораздо важнѣе и серьезнѣе тѣ возраженія, которыя указываютъ, что посланіе имѣетъ дѣло съ такими явленіями въ духовной жизни христіанской Церкви, которыя принадлежатъ къ позднѣйшему, послѣ-апостольскому времени; разумѣемъ возраженія тѣхъ западныхъ критиковъ, которые относятъ написаніе посланія въ глубь II вѣка, находя въ немъ главнымъ образомъ слѣды вполнѣ развитого гностицизма. Этотъ взглядъ, объявляющій посланіе происшедшимъ въ періодъ развитія гностическихъ системъ, въ настоящее время распространенъ, и потому мы подробно разсмотримъ его со стороны исторической состоятельности и цѣнности. Сущность его сводится къ слѣдующему: въ посланіи опровергается гностическое ученіе, которое возникло и развилось въ II вѣкѣ, такъ какъ главы гностической ереси, по словамъ Климента Ал. (Strom. VII, 17), выступили только при Адріанѣ; поэтому защитники апостольскаго происхожденія посланія повинны въ грубѣйшей исторической ошибкѣ, провозглашая gnosticismum ante gnosticos [80].

Прежде всего необходимо помнить, что состояніе данныхъ по вопросу о древнихъ ересяхъ и расколахъ и въ частности о гностическомъ движеніи оставляетъ желать еще очень многаго: по нимъ нельзя разрѣшить многихъ существенныхъ вопросовъ въ исторіи христіанской Церкви конца I и II вѣка [81]). Историки, напр., до сихъ поръ не могутъ точно опредѣлить, что въ гностическомъ ученіи принадлежало первымъ гностикамъ и что привнесено въ ихъ системы ихъ послѣдователями. Во всякомъ случаѣ хронологія гностицизма слишкомъ проблематична. Въ виду этого представляются странными и до очевидности тенденціозными сужденія такого рода: „времени составленія посланія точно нельзя опредѣлить; во всякомъ случаѣ гностики многочисленны (II, 18) и выступаютъ съ большою увѣренностію въ побѣдѣ, что, однако,

---

[79] Тѣмъ не менѣе см. I, 5, III, 23; IV, 21 и др.

[80] *Hilgenfeld Ad*, Einleit. in d. N. T., S. 653.

[81] Прот. *проф. А. М. Иванцовъ-Платоновъ*, Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Москва 1877, стр. 18.

раньше второго вѣка не вѣроятно",—и дальше: „внѣшнія свидѣтельства объ этомъ каѳолическомъ посланіи относительно хороши, однако ничто не препятствуетъ признать за время его составленія періодъ отъ 100 и до 130 года" [82]. Остается только спросить: что препятствуетъ въ такомъ случаѣ отодвинуть время составленія посланія къ началу этого періода,—и тогда свободно можно приписать его Апостолу Іоанну? Но здѣсь уже возбуждается вопросъ о времени смерти Апостола Іоанна, о чемъ будетъ сказано ниже.

Критики, совершенно правы, утверждая, что полное развитіе гностическія системы получили только во второмъ вѣкѣ: въ апостольскій періодъ мы не видимъ какой либо законченной и опредѣленной въ подробностяхъ гностической системы, или, правильнѣе сказать, мы не располагаемъ достаточными данными для того, чтобы утверждать, что такія системы существовали въ послѣдней четверти I вѣка. Но критики явно заблуждаются, когда утверждаютъ, что гностицизмъ, и въ частности докетизмъ, всюду возникъ только во второмъ вѣкѣ, и что въ первомъ вѣкѣ не видно никакихъ слѣдовъ его. Зерна докетизма и основныя нити этого заблужденія существовали уже до Христа въ іудейской теологіи, въ восточной теософіи, равно какъ и въ греческой философіи. Что іудейская теологія съ ея восточными теософическими элементами уже въ апостольское время обращена была на христіанское ученіе и была причиною возникновенія среди христіанъ различнаго рода заблужденій, это несомнѣнно. Апостолы видѣли появленіе идей, противъ которыхъ ихъ преемники—церковные дѣятели уже даже *начала* II вѣка (Игнатій Богоносецъ) должны были бороться съ такимъ напряженіемъ, стараясь остановить ихъ въ самомъ началѣ ихъ развитія, или по крайней мѣрѣ оградить отъ ихъ тлетворнаго вліянія колеблющихся чадъ Церкви Необходимо только вспомнить, что послѣдующее поколѣніе, раньше половины II вѣка, видѣло гностицизмъ, какъ философію, почти господствовавшую на всемъ Востокѣ, подъ различными формами и съ различными модификаціями, дающими уже возможность распредѣлять его по школамъ. Поэтому невозможно возводить его происхожденіе къ опредѣленной мѣстности, къ опредѣленному собственному имени; необходимо согласиться, что онъ не могъ возникнуть тогда только, что онъ не есть произведеніе опредѣлен-

[82] *Ad. Jülicher*, Einleit. in d. N. T., S. 154—155.

наго лица, одной провинціи, одного опредѣленнаго года. но является естественнымъ продуктомъ всего направленія вѣка, начавшимъ развиваться въ тиши, подъ воздѣйствіемъ благопріятныхъ обстоятельствъ и различныхъ вліяній, придававшихъ ему ту или иную окраску [83]. Съ теченіемъ времени, предъ разрушеніемъ Іерусалима, и особенно послѣ него, гностическое движеніе среди христіанъ замѣтно начинаетъ развиваться, становится смѣлѣе и соотвѣтственно съ тѣмъ вреднѣе для вѣрующихъ. Трудно и даже невозможно прослѣдить это постепенное движеніе, такъ какъ сочиненія древнѣйшихъ гностиковъ не сохранились, а ихъ послѣдователи допускали, конечно, дополненія и различныя измѣненія въ ихъ системахъ, иногда, быть можетъ, весьма существенныя. Очень естественно, что и въ обширныхъ противогностическихъ сочиненіяхъ Иринея и Ипполита гностическое ученіе приводится и опровергается въ томъ видѣ, въ какомъ имѣли его предъ собою названные писатели. Одно можно положительно утверждать, что существенныя и основныя положенія ересей, развившихся во II вѣкѣ, были высказаны уже въ апостольское время. Для всякаго непредубѣжденнаго изслѣдователя ясно и понятно, что столь значительное и глубокое по своему вліянію движеніе не могло явиться сразу же готовымъ: предварительныя ступени его должны обнимать по крайней мѣрѣ нѣсколько предшествовавшихъ его обнаруженію десятилѣтій.

Сказаннаго нисколько не ослабляетъ свидѣтельство Игизиппа, что крамола нечестиваго заблужденія, подъ воздѣйствіемъ обмана лжеучителей, началась только тогда, когда священный ликъ Апостоловъ различно окончилъ жизнь, и когда поколѣніе людей, удостоившихся собственнымъ слухомъ открыто внимать Божественной Мудрости, прешло, и что только теперь, ободряясь тѣмъ, что уже нѣтъ въ живыхъ ни одного Апостола, еретики начали лжеименное свое знаніе (ψευδώνυμον γνῶσιν) открыто (γυμνῇ κεφαλῇ) противопоставлять проповѣди истины; а до этого времени Церковь пребывала чистой и непорочной дѣвой [84]. Изъ свидѣтельства Игизиппа ясно видно, что онъ говоритъ о томъ времени, когда еретическій гносисъ сталъ *открыто* выступать въ церкви

---

[83] Ср. *Ed. Reuss*, Hist de la theolog chrét., I, p. 370—371; *G. Lechler*, Das apost. u nachapost. Zeit., S 617—619.

[84] *Euseb.*, H. E III, 32, 7. M. gr. XX, 284.

и *дерзко* противопоставлять свое лженменное знаніе проповѣди истины. Этимъ нисколько не исключаются болѣе скромные и робкіе шаги ересеучителей при жизни Апостоловъ, и самъ Игнатій говоритъ, что и до этого времени были люди, посягавшіе на здравый смыслъ спасительнаго ученія; но они скрывались еще во мракѣ неизвѣстности. Во всякомъ случаѣ изъ свидѣтельства Игнатія вытекаетъ то несомнѣнное заключеніе, что *открытое* выступленіе представителей гностическаго заблужденія совпадаетъ съ *началомъ* II вѣка, слѣдовательно, очень близко ко времени дѣятельности Апостола Іоанна. Признано, что Василидъ училъ не позже 125 г.; Валентинъ и Маркіонъ пришли въ Римъ около 140 г., несомнѣнно съ вполнѣ развитыми системами; были гностическія ереси (напр., Офитовъ) древнѣе и первоначальнѣе названныхъ. И это также приводитъ къ тому заключенію, что нѣкоторыя гностическія системы начали образовываться уже въ теченіе перваго вѣка [85]).

Въ заключеніе приведенныхъ соображеній считаемъ необходимымъ сказать самое главное, именно то, что противники подлинности посланія совершенно напрасно говорятъ о развитомъ гностицизмѣ II вѣка, такъ какъ еретикамъ, противъ которыхъ направлено посланіе, недостаетъ самыхъ характерныхъ чертъ гностическаго ученія II вѣка, и посему опровергаемое писателемъ посланія антихристіанское ученіе не даетъ указаній на II вѣкъ. Правда, опровергаемые въ посланіи еретики обвиняются въ извѣстнаго рода докетизмѣ; но это еще не докетизмъ, противъ котораго направлены посланія даже Игнатія, а только предположеніе его въ противопоставленіи духовнаго и тѣлеснаго, которое привело къ раздѣленію Христа и Іисуса, т. е. къ отрицанію, что Христосъ явился во плоти (IV, 1—3). Это раздѣленіе лица Іисуса Христа въ свою очередь привело къ соотвѣтствующему раздѣленію въ существѣ и поведеніи христіанъ, т. е. къ антиномизму, какъ его представляетъ посланіе, который хотя и родственъ съ гностическимъ антиномизмомъ II вѣка, однако не тожественъ съ нимъ. И какъ заблужденіе, которое опровергаетъ писатель посланія, различно отъ гностической и докетической ереси II вѣка; такъ отличенъ и способъ полемики: не противъ частностей

---

[85]) Ср *G. Lechler*, Das apostol. und nachapostol. Zeitalter, S. 618—619.

ученія и личностей еретиковъ, какъ это характерно для позднѣйшей полемики, направляетъ посланіе писатель его; но противъ всеобщихъ и принципіальныхъ полженій, противъ зарождающагося антихристіанства онъ выставляетъ всеобщія и принципіальныя положенія христіанства [86].

Къ числу внутреннихъ признаковъ подлинности посланія необходимо отнести и тѣсное родство его съ четвертымъ Евангеліемъ въ отношеніи къ общимъ воззрѣніямъ, понятіямъ, развитію мыслей и образу выраженій. Черты сходства между обоими писаніями столь очевидны, что почти всѣ изслѣдователи, за исключеніемъ тюбингенцевъ, признаютъ ихъ вполнѣ достаточными для того, чтобы сдѣлать несомнѣннымъ происхожденіе ихъ отъ одного и того же писателя; такъ что, если доказано, что одно изъ нихъ—посланіе или Евангеліе—принадлежитъ трости Апостола Іоанна, то изъ этого съ необходимостію слѣдуетъ, что и другое написано имъ же. Для насъ тѣмъ болѣе обязательно отмѣтить эту связь посланія и четвертаго Евангелія, что съ рѣшительностію высказывается, какъ неоспоримое, слѣдующее положеніе: происхожденіе посланія отъ Апостола Іоанна стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ подлинностью Евангелія Іоанна [87]. Правда, многочисленныя параллели, издавна замѣченныя и въ изобили приводимыя, не даютъ непосредственнаго убѣжденія въ томъ, что писателемъ посланія и четвертаго Евангелія былъ именно Апостолъ Іоаннъ, такъ какъ нѣкоторые представители отрицательнаго направленія (напр., Julicher, Hilgenfeld и др.) также признаютъ и доказываютъ тожество писателя посланія и четвертаго Евангелія, и однако это не мѣшаетъ имъ утверждать, что оба они принадлежатъ „пресвитеру“ Іоанну. Тѣмъ не менѣе фактъ тѣсной взаимной связи названныхъ писаній и принадлежности ихъ одному писателю въ значительной степени укрѣпляетъ положеніе обоихъ противъ нападокъ отрицательной критики, расширяя кругъ данныхъ въ пользу подлинности обоихъ вмѣстѣ и усиливя ихъ значеніе, какъ доказательствъ.

Предметъ Евангелія Апостолъ опредѣляетъ въ слѣдующихъ

---

[86] Ср. *Chr. Luthardt*, Die Briefe d Apost. Iohan, S. 218. *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Апостола Іоанна, стрн. 113 сл

[87] *Rothe*, Der erste Brief Iohannis, S. 1, *Westcott*, The Epistles of S. Iohn, p. XXX—XXXI.

словахъ: *сія же писана быша, да вѣруете, яко Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и да вѣрующе животъ имате во имя Его* (XX. 31). Указаніе на предметъ посланія заключается въ V, 13: *сія писахъ вамъ вѣрующимъ во имя Сына Божія, да вѣсте, яко животъ вѣчный имате, и да вѣруете во имя Сына Божія.* Въ этомъ краткомъ обозначеніи предмета обоихъ писаній заключается указаніе и на ихъ существенное сходство и на различіе. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ вѣра, что Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, составляетъ краеугольный камень Но въ Евангеліи Апостолъ излагаетъ исторію земной жизни Спасителя съ Его рѣчами и чудесами, чтобы такимъ образомъ показать читателямъ, что Іисусъ, Который жилъ на землѣ, есть Христосъ Сынъ Божій, Котораго Богъ, по любви къ міру, далъ, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную (Ін. III, 16). Въ посланіи же писатель ставитъ то положеніе, что Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, безъ всякихъ доказательствъ и утверждаетъ, что въ этой вѣрѣ христіане обладаютъ вѣчною жизнію, чрезъ общеніе съ Богомъ во Христѣ. На основаніи истиннаго понятія о богообщеніи онъ раскрываетъ во всемъ посланіи, какова должна быть жизнь истинно вѣрующихъ. Такимъ образомъ, общее отношеніе Евангелія и посланія выражается въ томъ, что Евангеліе изображаетъ объективную сторону дѣла Христова, посланіе—субъективную; первое—писаніе историческаго характера, второе—нравственно-учительнаго; одно даетъ христіанское богословіе, другое—преимущественно христіанскую этику. Впрочемъ, необходимо замѣтить, что посланіе уже по самымъ обстоятельствамъ происхожденія не могло строго выдержать указаннаго различія. Еретики, противъ которыхъ оно было написано, извращали обѣ стороны христіанской истины—объективную и субъективную. Занявшись въ посланіи преимущественно послѣднею, Апостолъ не могъ оставить безъ упоминанія и первой; онъ и дѣлаетъ это нѣсколько разъ, направляя догматическія положенія противъ извращенія ихъ еретиками. Но во всякомъ случаѣ эти отступленія, вызванныя потребностями времени и обстоятельствъ, не измѣняютъ общаго характера посланія: Евангеліе даетъ основанія христіанской вѣры, а посланіе—основанія христіанской жизни. Вообще же посланіе есть нравственное приложеніе главныхъ идей, которыя развиты исторически въ дѣлахъ и рѣчахъ Христа, переданныхъ въ четвертомъ Евангеліи.

Такое тѣсное отношеніе между посланіемъ и Евангеліемъ глубоко отпечатлѣлось какъ на внутренней, такъ и на внѣшней сторонѣ обоихъ писаній. Одинъ и тотъ же духъ проникаетъ ихъ: оба имѣютъ одинъ и тотъ же характеръ не только въ кругѣ идей и догматическихъ воззрѣній, но даже и въ общемъ стилѣ и въ отдѣльныхъ выраженіяхъ.

Что касается внѣшней стороны--языка вообще и частныхъ оборотовъ рѣчи и выраженій, то здѣсь прежде всего обнаруживается тѣсная связь между посланіемъ и четвертымъ Евангеліемъ. Въ общемъ—то же неперіодическое построеніе, совершенно въ духѣ ветхозавѣтныхъ писателей: отдѣльные члены мыслей связываются между собою посредствомъ καὶ—δέ (напр., II, 1—3, гдѣ Апостолъ Павелъ вмѣсто καὶ ἐάν безъ сомнѣнія поставилъ бы ἐὰν δέ, и вмѣсто καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν непремѣнно—αὐτὸς γὰρ ἱλασμός ἐστιν), и мысль развивается часто чрезъ повтореніе предыдущаго понятія. въ результатѣ чего получается весьма рѣдкое употребленіе относительныхъ мѣстоименій. Въ обоихъ наблюдается любовь писателя къ повторенію одного и того же слова (I Ін. I, 2; V, 9—11—Ін. I, 7. 8. 14; V, 31—39. 41—44; VIII, 13. 14. 17. 18; XIV, 13. 14. 17; XVIII, 15. 16; XIX, 35; XXI, 24), къ выраженію мыслей въ формѣ положительной и отрицательной (I Ін. I, 6—Ін. 1, 20. 3; III 15. 17. 18. 20; V, 24—I Ін. I, 5. 8; II, 4. 10. 27. 28), къ объясненію мысли чрезъ противоположеніе (I Ін. II, 6; II, 4. 8. 10. 12. 14. 16. 17. 19. 21. 23. 27—Ін, I, 8. 17. 18. 26. 26. 30; II, 10. 19. 25), чрезъ опредѣленіе (I, 5: и сіе есть обѣтованіе; II, 3. 7. 22. 25; III, 10. 11. 16. 19. 23. 24; IV, 3. 9. 10. 13. 17; V, 2. 5. 11. 14—Ін. I, 19; III, 19; VI, 29. 39. 40. 58; IX, 30; XV, 8. 12; XVII, 3), чрезъ исправленіе (I Ін. II, 2. 21; IV, 10; V, 6—16—Ін. I, 7. 8; IV, 1. 2; VI, 45. 46. 58; VII, 22; XIII, 10. 18; XIV, 22. 27; XV, 15. 17). Оба отличаются одинаково своеобразнымъ складомъ рѣчи—въ соединеніи предложеній (I Ін. II, 8; V, 16,—Ін. XVII, 2; VI. 34. 37; VII, 49), въ выраженіи опредѣляющаго слова посредствомъ причастія съ вспомогательнымъ глаголомъ (I Ін. I, 4; IV, 12—Ін. 1. 34; V, 21. 23. 24. 27. 28), въ приведеніи частицъ (I Ін IV, 17; II, 1. 23--Ін. II, 50; XV, 8; XIII, 34; XV, 17; XVI, 33). Общи тому и другому—сильная любовь писателя къ параллелизму и къ антитезамъ (οὐκ—

ἀλλά), demonstrativa съ ὅτι или ἵνα, элиптическое ἀλλ' ἵνα, καθὼς καὶ и οὐ καθώς, родит. съ ἐκ (I Ін. IV. 13—Ін. I. 35; VI, 8), дат. оруди. съ ἐν (I Ін. II, 3; V, 6 и др.—Ін. I, 26. 33; XVI, 30), частое употребленіе θεωρεῖν и θεᾶσθαι, когда отъ ὁρᾶν употребляется только perfectum,—и затѣмъ отдѣльныя выраженія: τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπέρ, θεὸς ὁ ἀληθινός, ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, κόσμος, τεκνία, παιδία, φαίνειν, ἐντολὴ καινή, τηρεῖν (διδόναι) τὰς ἐντολάς (τὸν λόγον), τὰ ἀρεστὰ ποιεῖν, ἔχειν, ποιεῖν и αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν, πιστεύειν въ связи съ γινώσκειν, ὁμολογεῖν и ἀρνεῖσθαι, μαρτυρία и μαρτυρεῖν (тогда какъ μάρτυς, μαρτύριον и μαρτυρεῖσθαι не встрѣчается), ἔχειν и μένειν ἐν, μένειν εἰς τοὺς αἰῶνας, δύνασθαι о нравственной возможности, χρείαν ἔχειν ἵνα, ἁγνίζειν ἑαυτόν, ἀνθρωποκτόνος и др. Такое сходство Евангелія и посланія замѣчено было уже въ III в. Діонисіемъ Ал. „Евангеліе и посланіе,—говоритъ онъ,—согласны между собою и одинаково начинаются; первое говоритъ: въ началѣ было Слово,—послѣднее: что было отъ начала; въ томъ сказано: и Слово стало плотію и обитало съ нами и мы видѣли славу Его, славу какъ Единороднаго отъ Отца (Ін. I, 14), тоже и въ этомъ, съ небольшимъ лишь измѣненіемъ: возвѣщаемъ, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки наши о Словѣ жизни; ибо Жизнь вѣчная, которая была у Отца, явилась намъ (I Ін. I, 1—2). Іоаннъ вѣренъ себѣ и не отступаетъ отъ своей цѣли; онъ раскрываетъ все въ одинаковыхъ періодахъ и тѣми же словами. Приведемъ вкратцѣ нѣкоторыя изъ нихъ. Внимательный читатель въ каждой изъ упомянутыхъ книгъ часто встрѣтитъ слова: *жизнь*, *свѣтъ*, *прехожденіе тьмы*; непрестанно будетъ видѣть *истину*, *благодать*, *радость*, *плоть и кровь Господа*, *судъ*, *оставленіе грѣховъ*, *Божію любовь къ намъ*, *заповѣдь о взаимной нашей любви*, и о томъ, что *должно соблюдать всѣ заповѣди*, также *осужденіе міра*, *діавола*, *антихриста*, *обѣтованіе Святаго Духа*, *сыноположеніе Божіе*, во всемъ требуемую отъ насъ *вѣру*, вездѣ—*Отца и Сына*. Вообще, при непрерывномъ вниманіи къ отличительнымъ чертамъ, невольно представляется одинаковый образъ рѣчи Евангелія и посланія“ [88].

Еще важнѣе и поразительнѣе сходство посланія и четвертаго

[88] *Euseb.*, II E. VIII, 25: M. gr. XX, 697 сл.

Евангелія по кругу господствующихъ идей и понятій. Излюбленныя отвлеченныя понятія: ἀρχή, φῶς, ζωή, αἰώνιος, σκοτία, ἀλήθεια, ψεῦδος употребляются въ посланіи въ томъ же широкомъ и глубокомъ смыслѣ, какъ и въ Евангеліи. Въ обоихъ наблюдается то же рѣзкое противопоставленіе абсолютныхъ противоположностей: φῶς—σκοτία, ἀλήθεια—ψεῦδος, ζωή—θάνατος, ἀγαπᾶν—μισεῖν, ἡ ἀγάπη τοῦ πατρός—ἡ ἀγάπη τοῦ κόσμου, τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ—τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην—ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας—τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης и т. д. Это сходство простирается на самыя основныя мысли обоихъ писаній и ихъ взаимную связь. Центральный пунктъ обоихъ образуетъ богопознаніе—γινώσκειν τὸν θεόν (τὸν ἀληθινόν) или τὸν πατέρα, которое посредствомъ вѣры во Христа—πιστεύειν εἰς αὐτόν или εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ—и пребываніе во Христѣ—εἶναι или μένειν ἐν αὐτῷ или ἐν ὑιῷ—приводитъ къ пребыванію въ Богѣ—εἶναι или μένειν ἐν τῷ θεῷ—и богообщенію—κοινωνία μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Ὑιοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ; съ этимъ стоитъ въ неразрывной связи рожденіе отъ Бога—γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ (противоположное εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου). И въ Евангеліи, и въ посланіи Іисусъ есть единородный Сынъ Божій (ὁ μονογενής), пришедшій во плоти λόγος, Χριστός, Σωτὴρ τοῦ κόσμου, Παράκλητος; Духъ есть πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Наконецъ, основныя идеи, напр., о необходимой и неразрывной связи между любовью къ Богу (Христу) и любовью къ братьямъ, или о посольствѣ Сына въ міръ, чтобы спасти міръ, уничтожить его грѣхи, о ненависти міра къ вѣрующимъ (I Ін. III, 13—Ін. XV, 18 гл.; XVII, 14), о побѣдѣ надъ міромъ (I Ін. V, 4—Ін. XVII, 39)—въ обоихъ писаніяхъ занимаютъ одинаково видное мѣсто.

Для полноты и наглядности даемъ таблицу главнѣйшихъ и существенныхъ параллелей между посланіемъ и четвертымъ Евангеліемъ.

Посланіе.	Четвертое Евангеліе.
I, 1.	I, 1. 14. 51; XIV, 9; XIX, 35; XX, 27.
I, 2.	III, 11; XIX, 35; I. 4.
I, 4.	XV, 11; XVI, 24; XVIII, 13.
I, 6. 7.	VIII, 12; XII, 35. 46; III, 21.
I, 10.	V, 38.
II, 1.	XIV, 16.
II, 2.	I, 22.

II, 3—5.	XIV, 15. 21 сл.; XV, 10.
II, 8.	I, 5. 9.
II, 10.	XI, 9.
II, 11.	VIII, 12; XII, 35. 40.
II, 13.	VI, 39; XVI, 33.
II, 14.	V, 38.
II, 20.	XVI, 13.
II, 23.	XIV, 9; XV, 23.
II, 25.	XVII, 2.
II, 27.	XVI, 13; XV, 4—5; XIV, 26.
III, 1.	I, 12; XVII, 25.
III, 3.	XVII, 19.
III, 5.	I, 29.
III, 8.	VIII, 44.
III, 11. 16.	XV, 12 сл.
III, 12.	VII, 7.
III, 13.	XV, 18 сл.
III, 14.	V, 24.
III, 15.	VIII, 44.
III, 22.	IX, 31.
IV, 5.	III, 31.
IV, 5. 6.	XV, 19; XVII, 14. 16; VIII, 47.
IV, 9.	III, 16 сл.
IV, 10.	XV, 16.
IV, 12.	I, 18; VI, 46.
IV, 14.	I, 14; III, 17; IV, 42.
IV, 16.	VI, 69.
V, 1.	I, 12.
V, 3.	XIV, 15. 21.
V, 4. 5.	XVI, 33.
V, 6.	XIX, 34 сл.
V, 9.	VIII, 17; V, 32. 34. 36.
V, 10.	III, 33.
V, 12.	III, 15. 36; V, 24.
V, 13.	XX, 31.
V, 14.	XIV, 13 сл.
V, 16.	XVII, 9.
V, 18.	XIV, 30.
V, 20.	XVII, 3.

Сказаннаго вполнѣ достаточно, чтобы дать твердое убѣжденіе

въ единствѣ писателя посланія и четвертаго Евангелія, а потому, если доказано, что Евангеліе написано Апостоломъ Іоанномъ. то внѣшнія свидѣтельства въ пользу его подлинности должно отнести и къ посланію, и наоборотъ, очевидныя и неопровержимыя свидѣтельства о подлинности посланія должны явиться подкрѣпленіемъ и для свидѣтельствъ о Евангеліи. И необходимы очень серьезныя основанія, чтобы поколебать указанную тѣсную связь обоихъ писаній и вытекающее отсюда убѣжденіе въ тожествѣ ихъ писателя.

Безъ сомнѣнія, какъ посланіе, такъ и Евангеліе, наряду съ такимъ сходствомъ, имѣютъ каждое и свои особенности, впрочемъ, самыя незначительныя и касающіяся преимущественно отдѣльныхъ словъ и выраженій и нѣкоторыхъ частныхъ понятій. Такъ, въ посланіи недостаетъ многихъ выраженій изъ рѣчей Господа, и изъ богатой символики ихъ сюда перешли только φῶς, σκοτία, ζωή, θάνατος. Между тѣмъ въ посланіи встрѣчаются многія слова и цѣлыя предложенія, которыхъ нѣтъ въ Евангеліи; таковы ученіе о χρίσμα, σπέρμα, ἐσχάτη ὥρα, ἀντίχριστος, πνεῦμα τῆς πλάνης, ψευδοπροφῆται; далѣе, чисто техническія выраженія ученія Апостола Іоанна: κοινωνία μετά τινος, παρουσία, παῤῥησία, ἀνομία, ἁμαρτία πρὸς θάνατον, ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν διὰ τὸ ὄνομα, ἐλπίς, ἁγνός, ἐλπίζειν, διάνοια, ἔχειν τὸν πατέρα или υἱόν, ἐκ τινὸς γινώσκειν, ὁμολογεῖν τὸν θεὸν, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν и нѣкотор. друг. Но всѣ разности между посланіемъ и четвертымъ Евангеліемъ, которыя дѣйствительно имѣются на лицо, совершенно естественно объясняются изъ различія въ самомъ характерѣ писаній. На первомъ мѣстѣ и какъ самое главное необходимо указать слѣдующее: въ то время, какъ посланіе изображаетъ высшую цѣль пришествія Сына Божія—бытіе и пребываніе въ Богѣ и Бога въ вѣрующихъ, при чемъ посредство въ этомъ Христа Спасителя образуетъ необходимое предположеніе всѣхъ увѣщаній писателя, хотя отмѣчается рѣдко и какъ бы мимоходомъ,—въ Евангеліи, напротивъ, все вниманіе писателя сосредоточено на этомъ посредствѣ въ достиженіи высшей цѣли чрезъ тѣснѣйшее общеніе со Христомъ. Кромѣ того, Евангеліе есть историческое писаніе и заключаетъ въ себѣ повѣствованія о жизни Спасителя, Его дѣлахъ и бесѣдахъ,—посланіе всецѣло состоитъ изъ разсужденій и практическихъ увѣщаній. Положеніе историка и учителя весьма различно, чтобы не повліять на самый языкъ произведенія, хотя бы даже въ обоихъ случаяхъ онъ пре-

слѣдовалъ одинъ и тѣ же цѣли. Необходимо принять во вниманіе и то, что въ Евангеліи Апостолъ большею частію передаетъ бесѣды Іисуса Христа, тогда какъ въ посланіи онъ говоритъ исключительно отъ себя; а несомнѣнно, что не всѣ выраженія и образы, въ которые Христосъ облекалъ свое ученіе, перешли въ языкъ апостольскаго ученія. Если имѣть въ виду все это, то въ остальномъ можно только сказать, что такой или иной образъ выраженія встрѣчается въ одномъ апостольскомъ писаніи рѣже, а въ другомъ чаще, что вполнѣ естественно какъ со стороны объема обоихъ писаній, такъ и характера ихъ и способа изложенія мыслей. Не можетъ быть болѣе ложнаго правила критицизма, какъ тотъ, чтобы человѣкъ, написавшій одно произведеніе, при написаніи второго не могъ ввести ни одной идеи, ни одного способа выраженія, который бы не былъ употребленъ въ первомъ. И вообще всѣ попытки показать разности между посланіемъ и четвертымъ Евангеліемъ даже въ отдѣльныхъ словахъ и выраженіяхъ говорятъ только о томъ, что такихъ разностей слишкомъ мало и пригодность ихъ для цѣли критиковъ отрицательнаго направленія очень сомнительна [89].

---

[89] Тѣсное внутреннее отношеніе посланія къ четвертому Евангелію даетъ поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ утверждать первоначальную и *внѣшнюю* связь ихъ Одни (Michaelis, Stor, Bretschneider) разсматриваютъ посланіе какъ вторую—практическую или полемическую часть Евангелія; другіе (Hug, Frommann, Thiersch, Hofmann, Ebrard, Hausrath, Haupt, Mangold—у Bleek'a, Einleit S. 768- 769, Anmerk.—Westcott, Alexander, Plummer) считаютъ его чѣмъ то въ родѣ рекомендательнаго окружного посланія, введенія или приложенія къ Евангелію, или комментарія на него Но ни въ посланіи, ни въ церковномъ преданіи нѣтъ никакихъ указаній на такую именно внѣшнюю связь посланія и Евангелія. Введеніе I, 1—4 и ἔγραψα II, 14 не могутъ служить достаточнымъ подтвержденіемъ помимо этого ни на чемъ не основанной гипотезы изслѣдователей указаннаго направленія Ссылка Lightfoot'a (Essays on the supernat. Relig., p. 130) на Мураториевъ Канонъ, въ которомъ 1-е посланіе отдѣлено отъ 2-го и 3-го и помѣщено вслѣдъ за Евангеліемъ (см. выше стр 21) не можетъ служить надежнымъ историческимъ основаніемъ для указанныхъ имъ раньше (p. 187—188) внутреннихъ признаковъ внѣшней связи посланія съ Евангеліемъ, такъ какъ несомнѣнно, что въ данномъ случаѣ авторъ Мураторіева Канона поставилъ эти писанія въ такомъ порядкѣ въ силу внутренней ихъ связи и для подтвержденія защищаемаго имъ положенія Кромѣ того, указанныя черты сходства посланія и Евангелія и взаимнаго отношенія ихъ по внутреннему содержанію не даютъ основанія утверждать, что посланіе составляетъ

Разности между посланіемъ и Евангеліемъ, при несомнѣнной внутренней связи ихъ, являются только какъ „различныя модификаціи одного и того же основного типа богословскаго образа мышленія“ [90]), и не только не указываютъ на различіе писателей, а напротивъ даютъ сильное доказательство въ пользу того, что оба писанія вышли изъ подъ трости одного писателя. Съ другой стороны, и родство между ними таково, что по всѣмъ правиламъ критики изъ него можно вынести убѣжденіе только въ тожествѣ писателя ихъ. Сходство между посланіемъ и Евангеліемъ Іоанна столь безъискусственно и естественно, что о какомъ либо рабскомъ подражаніи писателя посланія Евангелисту и намѣренномъ, хотя и неудачномъ, усиліи доказать свое тожество съ послѣднимъ не можетъ быть и рѣчи. Никакой самый искусный подражатель Евангелія не могъ бы такимъ образомъ скомбинировать элементы сходства и различія: оба писанія носятъ на себѣ одинаковую печать богатой оригинальности.

По современному состоянію вопроса о литературной дѣятельности Апостола Іоанна необходимо еще опредѣлить отношеніе между посланіемъ и Апокалипсисомъ. Дѣло въ томъ, что съ начала прошлаго столѣтія среди многихъ западныхъ ученыхъ даже ортодоксальнаго направленія признано чуть не за аксіому положеніе: если Апостолъ Іоаннъ написалъ Евангеліе и посланія, то онъ не былъ писателемъ Апокалипсиса, а если имъ написанъ Апокалипсисъ, то ему не могутъ принадлежать Евангеліе и посланія,—столь велико будто бы различіе между этими двумя группами писаній, носящихъ имя Апостола Іоанна. Такъ какъ тюбин-

практическую часть Евангелія. II полемическій элементъ въ посланіи, по сравненію съ Евангеліемъ, не настолько выдвигается въ немъ, чтобы можно было считать его полемическою частью Евангелія, въ которой точнѣе и яснѣе дано антитетическое отношеніе историческаго матеріала, заключающагося въ Евангеліи. Наконецъ, защитники внѣшней связи посланія и четвертаго Евангелія должны объяснить, почему въ самое раннее время и во всѣхъ извѣстныхъ спискахъ и канонахъ священныхъ книгъ Новаго Завѣта посланіе оказывается отдѣленнымъ отъ Евангелія. Въ виду этого должно признать, что посланіе и Евангеліе представляютъ изъ себя два совершенно отдѣльныя и самостоятельныя писанія, связь ихъ чисто внутренняя и основывается на единствѣ писателя и его воззрѣній и единствѣ цѣли, преслѣдуемой обоими, обусловленномъ въ свою очередь сходствомъ, если не полнымъ тожествомъ, обстоятельствъ, при которыхъ они написаны.

[90]) Prof *W. Mangold* у *Tr. Bleek*, Einl. in d. N. T., S. 766

гепская школа нашла, что внѣшнія свидѣтельства въ пользу происхожденія Апокалипсиса отъ Апостола Іоанна сильнѣе и устойчивѣе, чѣмъ свидѣтельства о подлинности остальныхъ новозавѣтныхъ писаній, то для нея неподлинность Евангелія и посланій оказалась не подлежащею никакому сомнѣнію. Эта послѣдняя точка зрѣнія, столь неблагопріятная для разсматриваемаго посланія, въ настоящее время является господствующею среди ученыхъ отрицательнаго направленія, а потому, при изслѣдованіи вопроса о подлинности посланія, должно показать, дѣйствительно ли существуетъ между посланіемъ и Апокалипсисомъ такое непримиримое противорѣчіе, что ихъ нельзя признать принадлежащими одному писателю. Въ виду установленнаго тѣснаго сродства между посланіемъ и четвертымъ Евангеліемъ, отнесенныхъ къ одной группѣ и представителями отрицательнаго направленія, легче было бы устанавливать отношеніе между Апокалипсисомъ и посланіемъ вмѣстѣ съ четвертымъ Евангеліемъ; но въ спеціальномъ изслѣдованіи о посланіи мы считаемъ болѣе отвѣчающимъ ближайшей цѣли выдѣлить то, что можно сказать объ отношеніи между Апокалипсисомъ и однимъ посланіемъ, хотя и сознаемъ, что этимъ въ значительной степени ослабляется сила доводовъ.

Само собою понятно, что Апокалипсисъ, имѣющій въ виду изобразить въ видѣніяхъ будущія судьбы Церкви Христовой и въ тяжелыя времена внѣшнихъ преслѣдованій укрѣпить вѣрующихъ въ терпѣніи и надеждѣ, имѣетъ мало точекъ соприкосновенія съ отечески-увѣщательнымъ посланіемъ къ церквамъ съ цѣлью возбудить въ нихъ стойкость въ вѣрѣ и въ соотвѣтствующемъ нравственномъ поведеніи въ виду усиливающихся еретическихъ движеній. Даже послания Апокалипсиса (II и III гл.) не даютъ никакой аналогіи съ первымъ посланіемъ, такъ какъ первыя высказываются отъ лица Іисуса Христа и излагаются по опредѣленной схемѣ похвалы и порицанія, увѣщанія и предостереженія; а разсматриваемое посланіе содержитъ личныя и свободныя увѣщанія самого писателя. Что касается особенностей тона, стиля и вообще языка Апокалипсиса, то онѣ вполнѣ объясняются апокалипсическимъ характеромъ писанія: писатель его примыкаетъ къ пророческимъ воззрѣніямъ и апокалипсическимъ образамъ Ветхаго Завѣта [91]; и было бы скорѣе серьезнымъ доказательствомъ противъ

[91] Обильное указаніе параллелей къ Апокалипсису изъ ветхозавѣтныхъ книгъ дано на поляхъ изданія *E. Nestle*, Novum Testamentum graece, Stuttgart, 1898

тожества писателя, если бы два писанія, написанныя въ совершенно различныхъ положеніяхъ и для различныхъ цѣлей, имѣли одинаковый тонъ и одинъ и тотъ же языкъ. Также забываютъ различіе условій происхожденія и цѣли обочхъ писаній, когда карающаго и судящаго Бога Апокалипсиса противопоставляютъ Богу любви посланія. Если все это принять во вниманіе, то, при безпристрастномъ сравненіи, положительно нельзя указать никакого дѣйствительнаго различія въ ученіи посланія и Апокалипсиса. Общимъ для посланія и Апокалипсиса является наименованіе Іисуса Христа „Словомъ“ (Апк. XIX, 13: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; ср. I Ін. I, 1: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς). Смерть Іисуса Христа, по ученію посланія и Апокалипсиса, есть доказательство любви Его и имѣетъ искупительное и очистительное значеніе. Въ Апокалипсисѣ читаемъ: *Благодать вамъ и миръ отъ Сущаго .. и отъ Іисуса Христа... любящу ны, и омывшу насъ отъ грѣхъ нашихъ кровію Своею* (I, 4—5); ... *заклался, и искупилъ еси Богови насъ кровію Своею* (V, 9; ср. XIV, 4); *и испраша ризы своя, и убѣлиша ризы своя въ крови Агнчи* (VII, 14; ср. XII, 11). Ср. въ посланіи: *кровь Іисуса Христа Сына Его очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха* (I, 7); *и той очищеніе есть о грѣсѣхъ нашихъ* (II, 2). Далѣе, и въ посланіи и въ Апокалипсисѣ условіемъ спасенія является вѣра, которая исповѣдуетъ Христа и не отрицается и вмѣстѣ съ τηρεῖν τὰς ἐντολάς (τὸν λόγον), какъ и это послѣднее, обнаруживается въ дѣлахъ (I Ін. III, 23. 24; V, 1—3; Апок. XII. 17; XIV 12). Въ обоихъ писаніяхъ изображается второе пришествіе Сына Божія, за которымъ послѣдуетъ высшее прославленіе вѣрующихъ (I Ін. III, 2; Апк. XXI, 7). Даже разности въ стилѣ и языкѣ слишкомъ преувеличены противниками подлинности Евангелія и посланія или Апокалипсиса: стиль въ Апокалипсисѣ, какъ и во всѣхъ писаніяхъ, носящихъ имя Апостола Іоанна, непериодическій; строеніе предложеній самое простое, разстановка словъ напоминаетъ вѣтхозавѣтныя писанія. Здѣсь можно отмѣтить, какъ особенно бросающееся въ глаза, употребленіе ἵνα, характерное для посланія, Евангелія и Апокалипсиса: Апк. XIII, 13, Ін. XV, 13; I Ін. I, 9; III, 1 и Апк. XIV, 13; Ін I, 8; IX, 3; XIII, 18; I Ін. II, 19. Лексиконъ обоихъ писаній по самому характеру ихъ долженъ быть весьма различенъ, такъ какъ въ

однимъ описываются богатыя величественными образами видѣнія, а въ другомъ анализируется внутренняя религіозная жизнь; тѣмъ не менѣе и въ этомъ отношеніи можно указать значительное число особенныхъ терминовъ, общихъ для посланія и Апокалипсиса: εἴδωλα, σκάνδαλον, ψευδοπροφήτης, ψεύδεσθαι, ἰσχυρός, ποιεῖν τὴν δυκαιοσύνην, διάβολος. ἐντολαί, μαρτυρία и μαρτυρεῖν, διὰ τὸ ὄνομα, σπέρμα, χρείαν ἔχειν, ὥρα, ἀληθινός, ἔσχατος (о времени), ὅλος, ὅμοιος съ дат., πᾶς съ слѣдующимъ причастіемъ съ членомъ, ἐνώπιον, αἴρειν, ἀρνεῖσθαι, ἐξέρχομαι, κεῖσθαι, θεωρεῖν, θαυμάζειν, οἶδά που (ποθεν), κλείειν, ἥκειν, μένειν, μισεῖν, ὁμολογεῖν, ὄψεσθαι, περιπατεῖν, πλανᾶν, πεπληρωμένος, τηρεῖν τὰς ἐντολάς (τὸν λόγον), ὑπάγειν, φαίνειν, φανεροῦν, χαίρειν [92].

Если имѣть въ виду все сейчасъ изложенное, надѣемся, не покажется слишкомъ смѣлымъ то заключеніе, что между посланіемъ и Апокалипсисомъ не только нѣтъ такого рѣзкаго различія, которое исключало бы принадлежность ихъ одному писателю, но даже наблюдается такое взаимное сродство, при совершенно естественномъ различіи, которое вполнѣ оправдываетъ древнѣйшее преданіе о томъ, что оба они написаны Апостоломъ Іоанномъ. А вмѣстѣ съ сказаннымъ объ отношеніи посланія и четвертаго Евангелія устанавливается столь тѣсная связь между тремя главными писаніями Апостола Іоанна, что отрицаніе подлинности одного оказывается возможнымъ только при отрицаніи подлинности всѣхъ трехъ. Въ этомъ именно, вмѣстѣ съ опредѣленными историческими указаніями, имѣетъ глубокое и непоколебимое основаніе то убѣжденіе древней Церкви, что всѣ эти писанія происходятъ отъ одного и того же Іоанна, который при томъ не нуждается ни въ какихъ ближайшихъ опредѣленіяхъ (Иринеи, Климентъ, Тертулліанъ, Мураторіевъ Канонъ, Ипполитъ, Оригенъ) [93].

Пребываніе св. Апостола Іоанна въ Малой Азіи

Принадлежность посланія Апостолу Іоанну требуетъ, какъ своего необходимаго предположенія, пребыванія Апостола Іоанна

---

[92] *B. Weiss,* Einleit. in d N. T., S. 444—448; *Д. И. Богдановскій,* Лжеучители, стрн. 180—188, *Н Д. Молчановъ,* Подлинность четвертаго Евангелія, стрн. 177—189.

[93] *Th. Zahn,* Einleit. in d. N. T, II, 460. 9, ср. Gesch d. ntl. Kan, I, 202 sqq.

въ Малой Азіи, такъ какъ посланіе носитъ на себѣ всѣ признаки своего происхожденія въ этой области. Это несомнѣнно не только для того, кто отожествляетъ писателя его съ писателемъ Апокалипсиса, но и для того, кто отрицаетъ это тожество, ибо въ концѣ перваго и въ началѣ второго вѣка нельзя нигдѣ найти болѣе подходящей почвы, на которой оно могло бы возникнуть, здѣсь же въ Малой Азіи находятся и древнѣйшіе слѣды его существованія (св. Поликарпъ, Папій). Отсюда понятно, какое важное значеніе для рѣшенія вопроса о подлинности посланія и прочихъ писаній, извѣстныхъ съ именемъ Апостола Іоанна, равно какъ для пониманія характера ихъ и содержанія, имѣетъ такой или иной отвѣтъ на вопросъ о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи. Понятно также и то, почему этотъ вопросъ имѣетъ довольно значительную спеціальную литературу, и почему нѣкоторые изъ противниковъ подлинности четвертаго Евангелія и посланія не щадятъ усилій, чтобы отдѣлаться отъ факта, разрушающаго ихъ излюбленныя воззрѣнія [94]). Собственно говоря, вопросъ о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна вызванъ и поддерживается именно стремленіемъ отрицательной критики заподозрить и отвергнуть писанія Апостола Іоанна, какъ неподлинныя.

При рѣшеніи вопроса о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи необходимо имѣть въ виду то очень важное обстоятельство, что, кажется, ни въ одномъ вопросѣ не замѣчается такъ опредѣленно вліяніе воли на пониманіе фактовъ, какъ въ этомъ. *Hilgenfeld*'у ученику *Baur*'а, и самому *Baur*'у необходимо пребываніе Апостола Іоанна въ Малой Азіи, ибо оно составляетъ основаніе ихъ доказательствъ противъ подлинности четвертаго Евангелія, заимствуемыхъ изъ Апокалипсиса и споровъ о Пасхѣ, и они находятъ свидѣтельства, которыя удостовѣряютъ этотъ фактъ, совершенно достаточными. Напротивъ, *Keim*, для котораго этотъ фактъ весьма не желателенъ, тѣ же самыя свидѣтельства

---

[94]) Подробный разборъ взглядовъ изслѣдователей, отрицающихъ фактъ малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна, см въ «Христ. Чт.» 1879 г., ч I, ст. *И. Успенскаго* Вопросъ о пребываніи св. Апостола Іоанна Богослова въ Малой Азіи, стрн. 2 279; въ «Правосл. Собесѣдн.» 1872 г., ч. III, ст. *Вабница*. Былъ ли Апостолъ Іоаннъ въ Ефесѣ? стрн. 40. 484, у *Н. Д. Молчанова*, Подлинность четвертаго Евангелія, стрн. 124—147; *Іеромон. Евдокима*, Св. Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ, стрн. 214 сл.

объявляетъ не имѣющими никакой силы [95]). Въ виду такого характера критическихъ сужденій, которыя въ столь значительной степени опредѣляются симпатіями или антипатіями авторовъ, а не достоинствомъ и цѣнностью историческихъ данныхъ, необходимо сначала тщательно анализировать положительныя данныя, на которыхъ утверждается фактъ малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна, а затѣмъ уже разобрать возраженія отрицательной критики и при томъ только тѣ, которыя самими критиками признаются болѣе важными и рѣшительными.

Первое мѣсто въ ряду свидѣтельствъ о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи принадлежитъ писаніямъ, носящимъ имя Апостола Іоанна. Что бы ни думали о писателѣ ихъ, они несомнѣнно доказываютъ, что въ послѣдней четверти перваго вѣка въ Малой Азіи жилъ мужъ, обладавшій высшею властію надзора за состояніемъ церквей, испытавшій на себѣ личное вліяніе Спасителя и свое особое пониманіе христіанства отпечатлѣвшій на цѣломъ кругѣ учениковъ [96]). Этотъ мужъ былъ Іоаннъ, какъ свидѣтельствуетъ *Апокалипсисъ*. Тайнозритель нѣсколько разъ называетъ себя Іоанномъ (I, 1. 4. 9; XXII, 8), и хотя онъ не приписываетъ себѣ наименованія *Апостола*, а только раба Іисуса Христа (I, 1; ср., впрочемъ. Рим. I, 1; Гал. I, 10; Филип. I, 1), однако характеризуетъ себя такими чертами, которыя опредѣленно указываютъ на его апостольское достоинство. Если тайнозритель говоритъ просто, безъ всякаго пояснения: *Іоаннъ седми церквамъ, яже суть во Асіи* (I, 4), то этотъ Іоаннъ долженъ быть всѣмъ извѣстнымъ лицомъ и признаннымъ авторитетомъ. Особенно характерны указанія писателя Апокалипсиса на „свидѣтельствованіе“ имъ слова Божія и на самовидчество, которыя столь обычны въ писаніяхъ Апостола Іоанна (Ін. I, 7. 8. 15. 19; XIX, 35; I Ін. I, 2; V, 6 7. 8. 9; Ін. I, 14; I Ін. I, 1). Тонъ рѣчи тайнозрителя—авторитетный, совершенно апостольскій (I, 4. 9); особенно онъ сказывается въ апокалипсическихъ посланіяхъ къ семи малоазійскимъ церквамъ, въ рѣшительныхъ и строгихъ приговорахъ, а также и въ похвалахъ ангеламъ церквей. Въ этихъ посланіяхъ говоритъ не простой епископъ, пишущій

---

[95]) См. у *F. Godet,* Commentaire sur l'Evangile de S. Jean, t. I, p. 74.

[96]) Ср. *Art. Giffert,* A History of Christianity in the apostolic Age, p. 607.

собратьямъ, хотя бы и авторитетный, но человѣкъ, облеченный высшими полномочіями наблюдать за состояніемъ цѣлаго округа церквей и ихъ предстоятелей—епископовъ. Такъ могъ говорить только *Апостолъ* Іоаннъ, а не какой либо другой Іоаннъ, никогда не обладавшій такими широкими правами [97]. И дѣйствительно, мы не знаемъ никакого другого преданія объ Апокалипсисѣ, кромѣ безусловно признающаго его подлиннымъ писаніемъ Апостола Іоанна. Принадлежность Апокалипсиса Апостолу Іоанну настолько рѣшительно засвидѣтельствована историческими данными всей христіанской древности, что даже Евсевій, при всемъ своемъ нерасположеніи къ Апокалипсису, не могъ привести ни одного свидѣтельства противъ него. Здѣсь достаточно указать на древнѣйшее и очень опредѣленное свидѣтельство св. Іустина, который прямо называетъ писателемъ Апокалипсиса именно *Апостола* Іоанна [98].

Въ виду несомнѣнной принадлежности Апокалипсиса Апостолу Іоанну для нашей цѣли особенно важно то, что Апокалипсисъ даетъ свидѣтельство о самой близкой связи тайнозрителя съ малоазійскими церквами: онъ знакомъ со всѣми обстоятельствами церковной жизни малоазійскихъ христіанъ даже до мельчайшихъ подробностей ея и характеристическихъ особенностей каждаго изъ упоминаемыхъ въ Апокалипсисѣ обществъ; онъ знаетъ не только внѣшнія событія религіозно-нравственной жизни, но даже самые внутреннѣе, сокровенные помыслы ихъ. Но такъ какъ тайнозритель Іоаннъ никто иной, какъ тотъ Іоаннъ, который до времени Траяна жилъ въ Ефесѣ, ученикъ Господа, о которомъ Поликарпъ и прочіе „пресвитеры“ Иринея говорили, какъ о своемъ учителѣ, т. е. (какъ увидимъ ниже) Апостолъ Іоаннъ, то въ Апокалипсисѣ

---

[97] Ср. *Н. Д Молчановъ*, Подлинность четвертаго Евангелія, стрн. 133—134.

[98] Dialog. c. Tryph. Iud. c. 81 (M. gr. VI, 669). καὶ πάρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ.... Ср. *Euseb.*, H. E. IV, 18: M gr. XX, 376. Подробнѣе о подлинности Апокалипсиса см. у *Zahn'a*, Gesch. d. ntl. Kan., I, 201—208, Einl. in. d. N T., II, 450; *B. Weiss'a*, Einleit. in d N. T., S. 343—344, *Cornely*, Introd. spec. in sing N. T. libros, p. 689—698, *Rob. Kübel*, Die Offenbarung Johannis, 2 Aufl. durchges. u. erganzt v. *Otto Zockler* (въ Kurzgefasstes Kommentar zu den heiligen Schriften A. u. N. Test v. *Herm. Strack* и *O. Zockler*. Munchen 1898. 5 Abt.). S. 160 f., 185 ff

мы имѣемъ непререкаемое доказательство достовѣрности преданія о пребываніи его въ Малой Азіи, при томъ о пребываніи сравнительно долговременномъ, въ теченіе котораго прочно установилась тѣсная связь тайнозрителя съ малоазійскими церквами, равно какъ и авторитетное отношеніе его къ нимъ.

Если даже допустить вмѣстѣ съ противниками подлинности, что Апокалипсисъ принадлежитъ не Апостолу, а „пресвитеру" Іоанну или кому либо другому, то и въ такомъ случаѣ Апокалипсисъ является сильнымъ и рѣшительнымъ свидѣтельствомъ въ пользу исторической достовѣрности пребыванія Апостола Іоанна въ Малой Азіи. Апокалипсисъ ясно указываетъ на Проконсульскую Азію, какъ мѣсто дѣятельности своего писателя, и здѣсь же онъ очень рано принятъ былъ, какъ писаніе Апостола Іоанна [99]). Какимъ образомъ это могло бы случиться, если бы для писателей второго вѣка не было безспорнымъ фактомъ продолжительное пребываніе Апостола Іоанна въ Малой Азіи и его близкое отношеніе къ малоазійскимъ церквамъ. Во всякомъ случаѣ не потому, что Апокалипсисъ выдаетъ себя за писаніе Апостола Іоанна и признанъ былъ таковымъ, изъ него заключили о дѣятельности его въ Малой Азіи, но только потому, что Апостолъ Іоаннъ жилъ и дѣйствовалъ въ Малой Азіи, произведеніе нѣкоего Іоанна могло быть приписано Апостолу [100]). Если бы Апостолъ Іоаннъ не жилъ въ Малой Азіи, то признаніе Апокалипсиса его писаніемъ уже въ первой половинѣ второго вѣка было бы необъяснимымъ явленіемъ. Въ виду этой связи тайнозрителя съ малоазійскими церквами, устанавливаемой Апокалипсисомъ, получаетъ особенно важное значеніе приведенное выше свидѣтельство св. Іустина о томъ, что Апокалипсисъ написалъ ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ. Іустинъ былъ родомъ изъ Палестины, путешествовалъ въ Малой Азіи и здѣсь ок. 130—135 г. былъ орабщенъ въ христіанство, посѣтилъ Александрію и Римъ

---

[99]) *Іустинъ Муч.*, Dialog. c. Tryph., c. 51: M. gr. VI, 669, *Euseb.*, H. E. VI, 24: M. gr. XX, 389. (Θеофилъ Антіох.), IV, 26. M. gr. XX, 392 (Мелитонъ Сардійскій); V, 18: M. gr. XX, 480 (Аполлоній Ефес.); *Ириней*, Adv. haer., IV, 20. M. gr. VII, 1040, V, 30: M. gr. VII, 1203. 1207 и друг.

[100]) Такъ именно разсуждаетъ *prof. W. Mangold*, не признающій принадлежности Апокалипсиса Апостолу Іоанну (у *Fr. Bleek*, Einleit. in d. N. T., S. 269. Anmerk.).

и посему является выразителемъ общаго церковнаго преданія около половины второго вѣка. Если Іустинъ говоритъ, что Апокалипсисъ написанъ Іоанномъ, *однимъ изъ Апостоловъ Христа*, то это безспорно свидѣтельствуетъ о томъ, что въ это время въ Ефесѣ (а также и въ другихъ мѣстахъ) фактъ продолжительнаго пребыванія Апостола Іоанна въ Малой Азіи былъ несомнѣннымъ [101]).

Дальнѣйшія доказательства малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна заимствуются у церковныхъ писателей и восходятъ къ свидѣтельству непосредственныхъ учениковъ его. Правда, извѣстія о періодѣ между концемъ перваго и концемъ второго вѣка, какъ сказано выше, вообще недостаточны, литература бѣдна и фрагментарна; но тѣмъ болѣе получаетъ значеніе личность *св. Поликарпа*, еп. Смирнскаго (родился или крещенъ ок. 69 г., ум въ 155—156 г.), который служитъ живою связью между Апостоломъ Іоанномъ и писателями послѣдней четверти второго вѣка, отъ какого времени осталось достаточно памятниковъ. О немъ св Иринеи пишетъ: „Поликарпъ не только былъ наставленъ Апостолами и обращался со многими изъ видѣвшихъ нашего Господа, но и Апостолами былъ поставленъ въ епископа смирнской церкви въ Асіи, котораго я видѣлъ въ ранней моей юности“ [102]). Въ частности св. Поликарпъ имѣлъ ближайшее обращеніе съ Іоанномъ, тоже принадлежавшимъ къ числу видѣвшихъ Господа [103]). Еще въ то время, когда Иринеи писалъ свое сочиненіе „Противъ ересей“ (не раньше послѣдней четверти II в) были живы слышавшіе отъ Поликарпа, что Іоаннъ, ученикъ Господа, въ Ефесѣ, пришедши въ баню мыться и увидѣвъ въ ней Кериѳа, выбѣжалъ изъ бани не мывшись и сказалъ: убѣжимъ, чтобы не упала баня, потому что въ ней врагъ истины, Кериѳъ...[104]) Въ посланіи къ Викгору, еп. Римскому, св. Иринеи

---

[101]) Ср. *B Weiss,* Einleit. in das N. T , S. 343, *Th. Zahn,* Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 192.

[102]) *Iren.*, Adv. haer., III, 3. 4. (M. gr VII. 851): Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ τῶν ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστρεφεὶς πολλοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατασταθεῖς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ.

[103]) *Iren.*, Fragm. epist. ad. Florin. (M. gr VII, 1228): καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγειλε (Πολύκαρπος) καὶ μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν Κύριον.

[104]) *Iren.*, Adv. haer., III, 3. 4. (M. gr VII, 853)· Καὶ εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ (τοῦ Πολυκάρπου), ὅτι Ἰωάννης, ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής,

шетъ, что Аникита не могъ убѣдить Поликарпа не соблюдать того, что онъ всегда соблюдалъ, живя съ Іоанномъ, ученикомъ Господа, и *прочими Апостолами*, съ которыми вмѣстѣ жилъ [105]). Изъ этихъ свидѣтельствъ св. Иринея видно, что св. Поликарпъ былъ ученикомъ Апостоловъ и ближайшимъ образомъ Іоанна, ученика Господня, который въ Ефесѣ имѣлъ столкновеніе съ еретикомъ Кериѳомъ. Кто былъ этотъ Іоаннъ? Наименованіе его „ученикомъ Господа“ въ сопоставленіи съ свидѣтельствомъ Иринея, что Поликарпъ былъ наставленъ Апостолами и ими поставленъ въ епископа, жилъ съ Іоанномъ, ученикомъ Господа, и *прочими Апостолами*, даетъ прочное основаніе видѣть въ немъ *Апостола* Іоанна, который жилъ въ Ефесѣ, и съ которымъ тамъ же, въ Малой Азіи, св. Поликарпъ имѣлъ обращеніе. Во всякомъ случаѣ это—тотъ самый Іоаннъ, о которомъ такъ часто говоритъ св. Ириней [106]). Разборъ собственныхъ свидѣтельствъ послѣдняго подкрѣпитъ наше утвержденіе.

Въ тѣсной связи съ св. Поликарпомъ стоитъ *св. Ириней*, еп. Ліонскій, въ юности (παῖς ἔτι ὤν) бывшій ученикомъ Поликарпа и потому имѣвшій полную возможность получить самыя точныя свѣдѣнія объ Апостолѣ Іоаннѣ. Слова своего учителя онъ записывалъ не на бумагѣ, а въ сердцѣ, „и благодать Божія,—говоритъ онъ въ посланіи къ другому ученику св. Поликарпа—Флорину, помогала мнѣ всегда сохранять ихъ въ свѣжей памяти... Случившееся въ то время я помню лучше, чѣмъ недавнее....

ἐν τῷ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι, καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον, ἐξήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος, ἀλλ' ἐπειπὼν· Φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ. *Euseb*, H. E. IV, 4. 6: M. gr. XX, 977. Объ исторической достовѣрности этого факта см. въ „Правосл. Обозр.“ 1881 г., декабрь, статью профессора *М. Д. Муретова:* Евсевій Памфилъ..., стрн. 648—654.

[105]) M. gr. VII, 1232 (*Euseb*, H. E. V, 24. 16· M. gr. XX, 508): οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου, τοῦ μαθητοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἦκων καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον.

[106]) Говоримъ это въ виду заявленія *Ad. Harnack*'а, что въ вопросѣ объ Іоаннѣ и его посланіи Поликарпъ исключается, такъ какъ въ своемъ посланіи онъ никогда не ссылается на Іоанна; что только чрезъ Иринея и другихъ мы знаемъ его какъ ученика Іоанна и Апостоловъ, но кто этотъ Іоаннъ, объ этомъ мы ничего не знаемъ отъ самого Поликарпа, а въ этомъ и вопросъ (Die Chronologie der altchristl. Litterat., I, 659).

Я могъ бы указать мѣсто, гдѣ сидѣлъ и бесѣдовалъ блаженный Поликарпъ, его входы и выходы, могъ бы изобразить особенности его образа жизни и внѣшній видъ, изложить его бесѣды съ народомъ и то, какъ онъ разсказывалъ о своемъ общеніи съ Іоанномъ и съ прочими, видѣвшими Господа, какъ онъ по памяти передавалъ ихъ рѣчи и содержаніе того, что онъ слышалъ отъ нихъ о Господѣ, что онъ получилъ отъ самовидцевъ Слова жизни“ [107]. Живость и отчетливость воспоминаній, которыя срослись съ душою св. Иринея, ясность и опредѣленность въ изображеніи подробностей изъ жизни и бесѣдъ св. Поликарпа неопровержимо удостовѣряютъ что св. Ириней былъ дѣйствительнымъ ученикомъ св. Поликарпа: онъ представляетъ себѣ фигуру старца, его походку, входы и выходы, помнитъ его привычки, особенности тѣлодвиженій, можетъ изложить его бесѣды [108]. Эти черты воспоминаній Иринея о Поликарпѣ заставляютъ предполагать, что близкія отношенія между ними не ограничивались тѣмъ временемъ, когда Флоринъ слушалъ Поликарпа, но продолжались, можетъ быть, нѣсколько лѣтъ [109]. И св. Поликарпъ былъ для Иринея только преимущественнымъ, но не единственнымъ источникомъ его свѣдѣній объ Апостолѣ Іоаннѣ: Иринеи неоднократно ссылается на пресвитеровъ, которые видѣли Іоанна, ученика Господня, и обращались съ нимъ въ Малой Азіи [110]. Кромѣ того, св. Иринеи

---

[107] *Euseb.* H. E V, 20: M. gr. XX, 484—485.

[108] Все это рѣшительно говоритъ противъ увѣренія *Ad. Harnack'a*, что Иринеи вообще только случайно видѣлъ Поликарпа и нѣсколько разъ слушалъ его проповѣди, но никогда не былъ его ученикомъ въ собственномъ смыслѣ и не имѣлъ никакого общенія съ нимъ (Die Chronol. d. altchristl. Litterat., I, 328 и въ др. мѣстахъ).

[109] *Th. Zahn* (Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 40) время наставленія Иринея Поликарпомъ и другими апостольскими учениками въ Азіи простираетъ отъ 127 г до 140 (или 150) г. Вообще же хронологію жизни Иринея *Th. Zahn* представляетъ въ такомъ видѣ: родился ок. 115 г, встрѣтился съ Флориномъ въ Смирнѣ въ 129 г, слушалъ Поликарпа и другихъ апостольскихъ учениковъ ок. 127—140 (или 150) г., въ Римѣ былъ ок. 150—160 г., пресвитеръ въ Лионѣ до 177 г., путешествіе въ Римъ въ 177 г., епископъ Лионскій—отъ 178 г., написаніе сочиненія противъ ересей ок. 185 г., посланіе къ Виктору ок. 190 г.; годъ смерти точно неизвѣстенъ, но вѣроятно раньше 200 г.

[110] *Iren*, Adv. haer., II, 22. 5: M. gr. VII, 785; V, 30. 1: M. gr. VII, 1203, V, 33 3: M gr. VII, 1213.

долгое время былъ выдающимся пресвитеромъ Лионской церкви, въ которой епископомъ былъ св. Поѳинъ, и наслѣдовалъ каѳедру послѣ его мученической кончины въ 177 или 178 г. Есть достаточно основаній думать, что св. Поѳинъ, подобно св. Иринею, происходилъ изъ Малой Азіи; онъ жилъ болѣе 90 лѣтъ и, слѣдовательно, стоялъ весьма близко къ апостольскому вѣку; поэтому чрезъ него галльская церковь съ перваго момента своего историческаго существованія является посительницею апостольскаго преданія. Съ Поѳиномъ св. Ириней долженъ былъ имѣть ежедневное общеніе. Наконецъ, Ириней хорошо былъ знакомъ съ жизнію Римской церкви, и вообще отъ начала до конца своего общественнаго служенія принималъ самое дѣятельное участіе въ жизни вселенской Церкви (борьба съ гностицизмомъ, съ монтанизмомъ, споры о Пасхѣ). Посему св. Ириней является „классическимъ“ свидѣтелемъ о церковномъ состояніи и о церковныхъ преданіяхъ не только въ отношеніи къ своей церкви и къ своему времени, но и въ отношеніи къ болѣе широкому кругу частныхъ церквей и ко времени, непосредственно примыкающему къ апостольскому періоду [111].

Св. Ириней пишетъ: „Всѣ пресвитеры, обращавшіеся въ Асіи съ Іоанномъ, ученикомъ Господа, утверждаютъ, что это передалъ Іоаннъ, ибо онъ жилъ съ ними до временъ Траяна“ [112]. Въ латинскомъ переводѣ прибавлено: „нѣкоторые изъ нихъ видѣли не только Іоанна, но также и другихъ Апостоловъ“. Послѣдняя фраза показываетъ, что Іоаннъ, ученикъ Господа, есть именно *Апостолъ* Іоаннъ, съ которымъ *въ Асіи* обращались пресвитеры. Еще опредѣленнѣе св. Ириней говоритъ о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи въ слѣдующихъ словахъ: „Іоаннъ, ученикъ Господа, возлежавшій на Его персяхъ, также издалъ свое Евангеліе въ то время, когда онъ имѣлъ свое пребываніе въ Асіи въ Ефесѣ“ [113]. Возлежавшій на персяхъ Господа, безспорно,

---

[111] *J. B. Lightfoot*, Essays on the Work entitled Supernatural Religion, p. 225.

[112] *Euseb.*, H. E. III, 23. 3 (M. gr. XX, 257): καὶ πάντες δὲ οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες παραδεδοκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην· παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραιανοῦ χρόνων. Ср. *Iren.*, Adv. haer., II, 22. 5: M. gr. VII, 785. 786.

[113] *Iren.*, Adv. haer, III, 1. 1 (M. gr. VII, 845): Ἔπειτα Ἰωάννης,

есть Апостолъ Іоаннъ (Ін. XIII, 22), которому издревле усвоено почетное наименованіе „наперсника“ Христа (ὁ ἐπιστήθιος μαθητής) [114]; онъ написалъ Евангеліе, когда имѣлъ пребываніе въ Ефесѣ Азійскомъ. Далѣе св. Ириней пишетъ: „И церковь Ефесская, основанная Павломъ и имѣвшая среди себя Іоанна до самыхъ временъ Траяна, есть истинная свидѣтельница преданія *Апостоловъ* [115]. Іоаннъ, жившій среди Ефесскихъ христіанъ до временъ Траяна, вмѣстѣ съ Апостоломъ Павломъ для Ефесской церкви является *источникомъ* хранимаго въ ней преданія *Апостоловъ*.

Въ названномъ выше посланіи къ Флорину св. Иринеи говоритъ, что (въ числѣ другихъ пресвитеровъ) онъ слушалъ Поликарпа, который разсказывалъ о своемъ обращеніи съ Іоанномъ [116]. Иринеи ни однимъ словомъ не указываетъ, что Іоаннъ, о которомъ говоритъ онъ самъ, есть другой Іоаннъ, а не тотъ, о которомъ разсказывалъ св. Поликарпъ; отсюда естественное заключеніе, что и Іоаннъ, ученикомъ котораго былъ св. Поликарпъ, есть именно Апостолъ Іоаннъ, тожественный съ тѣмъ, о которомъ такъ опредѣленно свидѣтельствуетъ св. Иринеи. Такимъ образомъ, преданіе о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи дошло до

ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. *Euseb.*, H. E. V, 8 M gr. XX, 449.

[114] Что возлежавшій на персяхъ Господа (Ін. XIII, 23) былъ именно Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ, это было твердымъ убѣжденіемъ древней Церкви (ср. Поликратъ у Евсевія H. E. V, 24, 3: M. gr XX, 493). Оригенъ (in Ioan tom. XXXII, 13) формально доказываетъ это, сопоставляя Ін. XIII, 23 и XXI, 24. Правда, нѣкоторые, признавая, что не поименованный ученикъ (Ін. I, 35 сл.; XIII, 23 сл.; XVIII, 15; XIX, 26 сл.; XX 2) есть писатель Евангелія, пытались доказать, что онъ не Апостолъ, а „пресвитеръ“ Іоаннъ (см. у *Zahn*'а, Einl in d N. T., II, 482, 480). Но по Мѳ XXVII, 20, Мрк. XIV, 17. 20, Лк. XXII, 14. 30 въ послѣдней пасхальной вечери Господа не принималъ участія никто, кромѣ двѣнадцати Апостоловъ; а потому ὁ ἐπιστήθιος μαθητής можетъ быть только Апостолъ.

[115] *Iren*, Adv haer, III, 3. 4 (M. gr. VII, 854—856): ἀλλὰ καὶ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία, ὑπὸ Παύλου μὲν τετελειωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραιανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθὴς ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως. *Euseb*, H. E. III, 23. 4· M gr. XX, 257.

[116] *Iren*, Fragm epist. ad Florin M. gr. VII, 1228, *Euseb.*, H. E. V, 20. M. gr. XX, 484—486

Иринея непосредственно отъ лицъ, видѣвшихъ Апостола и обращавшихся съ нимъ въ названной мѣстности.

Еще одно важное свидѣтельство о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи заключается въ посланіи св. Иринея къ Виктору, еп. Римскому. Когда возникъ споръ о времени празднованія Пасхи, то малоазійскія церкви, основываясь на древнемъ преданіи и въ частности на практикѣ Апостола Іоанна, жившаго и погребеннаго въ Ефесѣ, отстаивали обычай празднованія Пасхи въ четырнадцатый день писана. Римскій епископъ Викторъ хотѣлъ было за это отсѣчь отъ единенія церкви всей Асіи и своими граматами объявилъ тамошнихъ братій совершенно лишенными общенія; но Ириней въ посланіи къ Виктору убѣждаетъ его не отлучать отъ общенія цѣлыя церкви за то только, что онѣ сохраняютъ преданный имъ древній обычай. При этомъ Иринеи напоминаетъ Виктору, какъ при Аникитѣ, во время пребыванія въ Римѣ св. Поликарпа, оба они касательно другихъ предметовъ не много спорили, а объ этомъ вопросѣ и спорить не хотѣли, потому что ни Аникита не могъ убѣдить Поликарпа не соблюдать того, что̀ послѣдній всегда соблюдалъ, живя съ Іоанномъ, ученикомъ Господа нашего, и обращаясь съ *другими Апостолами*; ни Поликарпъ не убѣдилъ Аникиту соблюдать свое [117]). Такимъ образомъ Иринеи напоминаетъ Римскому епископу объ оффиціальныхъ сношеніяхъ Поликарпа съ однимъ изъ его предшественниковъ и указываетъ на то, что Поликарпъ ссылался на обычай Іоанна, ученика Господня и *другихъ Апостоловъ*; слѣдовательно, и Іоаннъ, ученикъ Господа, былъ однимъ изъ Апостоловъ, какъ и указано выше. Да и могло ли имѣть въ Римѣ большое и рѣшающее значеніе указаніе на обычай, утвержденный, напр. „пресвитеромъ“ Іоанномъ, человѣкомъ во всякомъ случаѣ на западѣ совершенно неизвѣстнымъ, и именно въ то время, когда уже придавали большое значеніе апостольскому происхожденію церкви и ея преданія? Св. Иринеи не привелъ бы такой ссылки въ своемъ посланіи, еслибы не могъ доказать ея документально. Въ Римѣ должны были знать о переговорахъ на которые указывалъ Иринеи; и еслибы не было такъ, какъ онъ говорилъ, то въ Римѣ не замедлили бы раскрыть ошибку. И вообще обращеніе къ Апостолу Іоанну въ пасхальномъ спорѣ показываетъ, что фактъ

117) *Euseb.*, H. E. V, 24 16: M. gr XX, 508.

малоазійскаго пребыванія его извѣстенъ былъ не только въ Малой Азіи, но и въ Галліи, и въ Римѣ и ни въ какомъ случаѣ не могъ быть выведенъ изъ четвертаго Евангелія, такъ какъ послѣднее въ этомъ отношеніи стоитъ въ кажущемся противорѣчіи съ малоазійскою практикою. Поэтому мы должны думать, что защитники ея опирались на твердое преданіе, что Апостолъ Іоаннъ лично санкціонировалъ ихъ обычай неоднократнымъ примѣромъ во время своего пребыванія въ Малой Азіи.

Всѣ эти свидѣтельства мужа, заслуживающаго полнаго довѣрія (πιστός) и бывшаго ревностнымъ хранителемъ церковнаго православія (τῆς ἐκκλησιαστικῆς πρεσβεύσας ὀρθοδοξίας), какъ называетъ Иринея Евсевій [118]), рѣшительно говорятъ въ пользу разсматриваемаго факта. Во всѣхъ этихъ свидѣтельствахъ важно и то, что св. Иринеи указываетъ только какой нибудь частный случай изъ жизни и дѣятельности Апостола Іоанна въ Малой Азіи, а самый фактъ пребыванія его тамъ считаетъ общеизвѣстнымъ, не требующимъ никакихъ доказательствъ и подтвержденій. И объ этомъ фактѣ св. Иринеи говоритъ не одинъ разъ, а при всякомъ удобномъ случаѣ—и въ своемъ сочиненіи „Противъ ересей“, и въ посланіи къ Флорину. Онъ не только самъ убѣжденъ въ истинности своихъ словъ, но и вполнѣ увѣренъ, что пребываніе Апостола Іоанна въ Малой Азіи было безспорнымъ и для еретиковъ и для православныхъ, и для восточныхъ христіанъ и для западныхъ, хотя всѣ лица, къ которымъ писалъ Иринеи вовсе не имѣли никакихъ побужденій раздѣлять его мнѣніе; напротивъ, въ интересахъ и гностиковъ, и Виктора, и Флорина было совершенно противоположное; и они не замедлили бы разоблачить ошибку. Все это придаетъ свидѣтельству св. Иринея о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна особенно важное значеніе и, несомнѣнно, въ виду этого именно значенія свидѣтельствъ Иринея *Ad. Harnack* столь усиленно стремится набросить густую тѣнь подозрѣнія относительно ихъ исторической достовѣрности.

Свидѣтельства Иринея подкрѣпляются важнымъ указаніемъ Ефесскаго епископа *Поликрата*, жившаго въ концѣ II вѣка, который въ оффиціальномъ посланіи, писанномъ къ Римскому епископу Виктору одновременно съ посланіемъ Иринея по поводу пасхальныхъ споровъ, говоритъ; „Въ Асіи погребены великіе

[118]) II E. III, 23. 2· M. gr. XX, 257.

началовожди, имѣющіе воскреснуть въ день пришествія Господня, когда облеченный славою Господь придетъ съ неба и воскреситъ всѣхъ святыхъ: Филиппа, одного изъ двѣнадцати Апостоловъ, погребеннаго въ Іераполѣ...; также Іоанна, который возлежалъ на персяхъ Господа, былъ священникомъ и носилъ дщицу, былъ исповѣдникомъ и учителемъ и погребенъ въ Ефесѣ“ [119]. Поликратъ пишетъ о себѣ: „вотъ уже мнѣ шестьдесятъ пять лѣтъ о Господѣ (слѣдовательно, родился или крестился около 125 г.); я имѣлъ сношенія съ братьями во всей вселенной“. Поликратъ происходилъ изъ христіанской семьи. Семь изъ его родственниковъ были епископами. Онъ имѣетъ даже преимущество предъ Иринеемъ въ томъ, что былъ епископомъ Ефеса и находился, такъ сказать, у самаго источника преданій объ Апостолѣ Іоаннѣ [120]. Посланіе Поликрата одобрено было „великимъ множествомъ“ епископовъ, собравшихся для разсужденій о времени празднованія Пасхи, а потому имѣетъ оффиціальный характеръ и служитъ выраженіемъ общаго малоазійскаго убѣжденія. Оно удостовѣряетъ, что и церкви Малой Азіи, и Римская церковь, къ которой направлено было это посланіе, были совершенно согласны въ томъ, что Іоаннъ, возлежавшій на персяхъ Господа, слѣдовательно—*Апостолъ*, жилъ и погребенъ въ Ефесѣ.

Около того же времени, *Аполлоній*, ефесскій пресвитеръ, въ сочиненіи, направленномъ противъ монтанистовъ, на основаніи преданія разсказываетъ, что „въ Ефесѣ Іоаннъ божественною силою воскресилъ мертваго“ [121]. Передъ этимъ Евсевій, который сообщаетъ это свидѣтельство, говоритъ, что Аполлоній пользовался доказательствами, взятыми изъ Апокалипсиса Іоанна. Несомнѣнно, что этотъ Іоаннъ есть Апостолъ, во первыхъ, потому, что Евсевій ни однимъ словомъ не указываетъ на то, что Аполлоній считалъ тайнозрителя личностью, отдѣльною отъ Апостола, хотя это было бы для него весьма важно, и, во вторыхъ, потому, что въ это время въ Малой Азіи не было никакихъ сомнѣній въ происхожденіи Апокалипсиса отъ Апостола Іоанна. И самъ Евсевій, который

---

[119] *Euseb.*, H. E. V, 24, 3 (M. gr XX, 493)· ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών, ὡς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.

[120] *Th Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 214.

[121] *Euseb.*, H. E. V, 18. 14. M. gr. XX, 480.

нигдѣ не высказываетъ сомнѣнія относительно пребыванія Апостола Іоанна въ Малой Азіи, естественно разумѣетъ въ свидѣтельствѣ Аполлонія именно Апостола, а не какого либо другого Іоанна. Свидѣтельство Аполлонія важно въ томъ отношеніи, что онъ писалъ раньше Иринея; слѣдовательно, не можетъ быть и рѣчи о заимствованіи отъ Иринея. Аполлоній самостоятельно свидѣтельствуетъ о малоазійскомъ преданіи; а онъ былъ знатокъ мѣстныхъ преданій, и своимъ противникамъ – монатпистамъ указывалъ на общественный архивъ Асіи [122]).

Съ малоазійскими свидѣтелями достовѣрность преданія о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи утверждаютъ и александрійскіе писатели. *Климентъ Алекс.* въ сочиненіи: τίς ὁ πλούσιος σωζόμενος (§ 42) пишетъ: „Выслушай притчу, но это не притча, а истинное повѣствованіе, переданное объ *Апостолѣ* Іоаннѣ и сохранившееся въ памяти. Когда тиранъ умеръ, Апостолъ съ острова Патмоса возвратился въ Ефесъ и, по приглашенію, посѣтилъ ближайшія области язычниковъ—частію для поставленія епископовъ, частію для устроенія цѣлыхъ церквей, а частію для принятія въ клиръ нѣкоторыхъ лицъ, указанныхъ Св. Духомъ“ [123]). Такимъ образомъ, Климентъ Алекс. не только утверждаетъ фактъ пребыванія Апостола Іоанна въ Малой Азіи, но и даетъ драгоцѣнныя свѣдѣнія о дѣятельности его по управленію и организаціи малоазійскихъ церквей. Свидѣтельство его заслуживаетъ полнаго довѣрія, потому что онъ вообще былъ человѣкъ образованный, знакомый съ преданіями мѣстныхъ церквей и стоявшій, по его собственнымъ словамъ, весьма близко къ апостольскимъ преемникамъ [124]).

Оригенъ, основываясь на преданіи (ὡς ἡ παράδοσις περιέχει), въ третьей книгѣ толкованій на книгу Бытія говоритъ, что, при разсѣяніи Апостоловъ по всей вселенной, Іоанну выпалъ жребій

---

[122]) *Euseb.*, H. E. V, 18. 14: M. gr XX, 480.

[123]) *Euseb*, H. E III, 23 6 (M gr. XX, 257 сл.)· ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ Ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον· ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν εἰς τὴν Ἔφεσον, ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ Πνεύματος σημαινομένων.

[124]) *Euseb.*, H E VI, 13· M gr. XX, 519.

идти въ Асію, гдѣ онъ жилъ и умеръ въ Ефесѣ [125]). Необходимо признать за преданіемъ, сообщеннымъ Оригеномъ силу заключенія post factum et a facto и видѣть въ Асіи дѣйствительное поприще миссіонерской дѣятельности Апостола Іоанна.

Наконецъ, долголѣтнее пребываніе въ Ефесѣ Апостола Іоанна лежитъ также въ основѣ всѣхъ *апокрифическихъ сказаній* о немъ [126]).

Такимъ образомъ, фактъ, что церкви Малой Азіи до конца перваго вѣка находились подъ непосредственнымъ личнымъ руководствомъ Апостола Іоанна, покоится не на преданіи только, но и на прочныхъ документальныхъ и достовѣрныхъ свидѣтельствахъ; объ этомъ говоритъ непрерывный рядъ свидѣтелей, начиная почти отъ смерти Апостола Іоанна. По самымъ различнымъ поводамъ, по безъ прямого намѣренія доказывать разсматриваемый фактъ, они согласно утверждаютъ, что Іоаннъ, который послѣдніе годы своей жизни провелъ въ Ефесѣ, былъ именно Апостолъ Іоаннъ. Личность и дѣятельность великаго Апостола глубоко напечатлѣлась въ памяти христіанъ и такъ сильно отразилась на внутреннемъ состояніи малоазійскихъ церквей, что весь образъ мысли ихъ представителей, какъ онъ выступаетъ предъ нами во второмъ вѣкѣ, гораздо скорѣе можно назвать Іоанновымъ, чѣмъ Павловымъ [127]). Только подъ непремѣннымъ условіемъ достовѣрности разсматриваемаго преданія можетъ быть понято то странное на первый взглядъ явленіе, что нашлись защитники такого мнѣнія будто Малая Азія и въ частности Ефесъ получили отъ Апостола Іоанна и первоначальное просвѣщеніе [128]). Выраженіе этого мнѣнія, можно видѣть и въ рѣшительномъ утвержденіи блаж. Іеронима, что Іоаннъ основалъ всѣ церкви Азіи и управлялъ ими [129]). Такъ глубоко вкоренился въ сознаніи христіанъ безспорно историческій

---

[125]) *Euseb.*, H. E. III, 1. 1 (M. gr. XX, 214—216, ср. III, 23, 1—2: M. gr. XX, 256—257): Θωμᾶς μὲν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν, Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν, Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐν Ἐφέσῳ τελευτᾷ.

[126]) *Lipsius K. A.*, Apocryphen, Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. I, 1883, S. 352—353, ср. *Th. Zahn*, Acta Ioannis, S XXXIX—XLV.

[127]) *Heinr. Thiersch*, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 265.

[128]) См. у *Th. Zahn'a*, Acta Ioannis, p. XXXIX—XL.

[129]) De vir. ill. c 9 (M. lat. XXIII, 625): Iohannes totas Asiae fundavit rexitque ecclesias.

фактъ долговременнаго пребыванія Апостола Іоанна въ Малой Азіи и многоплодной дѣятельности его среди Асійскихъ церквей.

Теперь обратимся къ разсмотрѣнію тѣхъ данныхъ, которыя, по мнѣнію представителей отрицательнаго направленія, подрываютъ историческую достовѣрность преданія о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна.

У отрицателей малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна особенно важное значеніе получаютъ argumenta e silentio. Книга Дѣяній Апостольскихъ ничего не говоритъ о пребываніи Апостола въ Малой Азіи. Св. Игнатій Богоносецъ въ посланіи къ Ефесянамъ (гл. XII) ставитъ имъ въ особенную похвалу то, что отъ нихъ Апостолъ Павелъ шелъ на мученическую смерть въ Римъ и хвалилъ ихъ въ своемъ посланіи къ нимъ, и совершенно не упоминаетъ о той славѣ, какою пользовалась Ефесская церковь, благодаря долговременному пребыванію и дѣятельности въ ней Апостола Іоанна. Не упоминаетъ объ Апостолѣ Іоаннѣ и св. Поликарпъ въ посланіи къ Филиппійцамъ. „Хранитъ глубокое молчаніе“ объ Апостолѣ Іоаннѣ и его пребываніи въ Малой Азіи и Смирнская церковь въ своемъ сообщеніи о мученической кончинѣ св. Поликарпа. Молчаніе всѣхъ этихъ письменныхъ памятниковъ, по мнѣнію отрицающихъ разсматриваемый фактъ, служитъ безспорнымъ доказательствомъ того, что въ первой половинѣ II вѣка совершенно не знали о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи. Но argumenta e silentio, особенно при наличности положительныхъ и весьма значительныхъ свидѣтельствъ,—опора очень ненадежная, и во всякомъ случаѣ этого рода доказательства могутъ имѣть значеніе только тогда, когда доказано, что упоминаніе о какомъ либо фактѣ или лицѣ существенно и безусловно необходимо. Въ данномъ случаѣ этого доказать нельзя. Книга Дѣяній Апостольскихъ заканчивается взятіемъ подъ стражу Апостола Павла и двухлѣтнимъ пребываніемъ его въ Римѣ (63—64 г.); а потому совершенно естественно, если въ ней ничего не сказано о томъ, что было послѣ этого и даже послѣ написанія самой книги,—вѣдь въ ней ничего не сказано и о смерти Апостола Павла. Также нѣтъ ничего удивительнаго въ указаніи на Апостола Павла и молчаніи объ Апостолѣ Іоаннѣ въ посланіи св. Игнатія къ Ефесянамъ. Св. Игнатій пишетъ къ Ефесянамъ: „знаю, кто я, и къ кому пишу; я осужденный, а вы помилованные, я въ опасности, а вы стоите твердо. Вы—путь для

умерщвляемыхъ ради Бога, сотаинникн Павла освященнаго..., у ногъ котораго я желалъ бы быть, когда приду ко Господу" (гл. XII). Изъ приведенныхъ словъ видно, что св. Игнатій не говоритъ *о пребываніи* въ Ефесѣ Апостола Павла, а только о послѣднемъ пути его, когда онъ шелъ въ Римъ. Самъ Игнатій писалъ свое посланіе на пути въ Римъ, ведомый на судъ и страданія. При такихъ обстоятельствахъ для Игнатія было весьма естественно сопоставить свое положеніе съ положеніемъ Апостола Павла; воспоминанія о немъ служили для Игнатія ободреніемъ на скорбномъ пути. Для упоминанія объ Апостолѣ Іоаннѣ въ этой связи не было никакого повода [130]). Св. Поликарпъ писалъ посланіе къ христіанамъ Македоніи и не имѣлъ побужденій указывать имъ на малоазійскую дѣятельность Апостола Іоанна, который не жилъ среди нихъ, не писалъ имъ посланій и вообще не былъ въ какихъ либо особенно тѣсныхъ отношеніяхъ къ нимъ. Задача послания Смирнской церкви о мученической кончинѣ св. Поликарпа ограничивалась желаніемъ описать послѣдніе дни его жизни, его страданія и смерть на кострѣ, а потому это посланіе ничего и не говоритъ объ отношеніи Поликарпа къ Апостолу Іоанну. Если къ сказанному прибавить, что наряду съ свидѣтельствами, *умалчивающими* о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи, отрицательная критика не можетъ указать ни одного *говорящаго* свидѣтеля, который бы прямо отрицалъ малоазійское пребываніе Апостола Іоанна, то несостоятельность этой группы доказательствъ будетъ очевидна.

Другой рядъ свидѣтельствъ направляется отрицательною критикою къ тому, чтобы доказать, какъ несомнѣнное, что Апостолъ Іоаннъ умеръ прежде того времени, какое предполагается для его переселенія въ Ефесъ и дѣятельности въ Малой Азіи. Еслибы удалось доказать это, то вмѣстѣ съ тѣмъ устраненъ былъ бы и фактъ малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна. Ранняя смерть

130) Впрочемъ, въ посланіи Игнатія къ Ефессянамъ необходимо обратить вниманіе на слѣдующія слова· ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν Χριστιανῶν, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ (XI, 2) Здѣсь ясное указаніе на то, что кромѣ Апостола Павла въ Ефесѣ имѣлъ болѣе или менѣе продолжительное пребываніе, по крайней мѣрѣ, еще одинъ Апостолъ. А преданіе свидѣтельствуетъ, что этимъ Апостоломъ былъ Іоаннъ и не называетъ никого другого изъ Апостоловъ, кромѣ св Павла (*Th. Zahn,* Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 193—194).

Апостола Іоанна будто бы ясно предполагается въ Апокалипсисѣ—XVIII, 20. 24 и XXI, 14,—откуда будто бы вытекаетъ то несомнѣнное заключеніе, что *всѣ* Апостолы, а слѣдовательно и Апостолъ Іоаннъ, къ предполагаемому времени написанія Апокалипсиса, т. е. къ 68—70 г. уже окончили земное поприще, и Апостолъ Іоаннъ не могъ жить въ Малой Азіи до времени Траяна. Здѣсь не мѣсто доказывать, когда написанъ Апокалипсисъ. Достаточто прочитать указываемыя критикою мѣста, чтобы по достоинству оцѣнить доказательную силу приводимыхъ данныхъ. Въ первомъ мѣстѣ свидѣтельствуется только то, что во время написанія Апокалипсиса на небѣ было уже извѣстное число святыхъ, Апостоловъ и пророковъ, кровь которыхъ была пролита; но не сказано, чтобы умерщвлены были *всѣ* Апостолы, какъ этого нельзя понимать о *всѣхъ* святыхъ. При томъ рядомъ съ Апостолами совершенно объективно названы и пророки, изъ числа которыхъ писатель Апокалипсиса не исключаетъ себя. Во второмъ мѣстѣ говорится, что имена Апостоловъ написаны на двѣнадцати основаніяхъ новаго, небеснаго Іерусалима. Но это, очевидно, указываетъ не на смерть всѣхъ Апостоловъ, а только на ихъ значеніе въ христіанской Церкви, какъ главныхъ, послѣ краеугольнаго камня—Іисуса Христа, основаній ея (ср. I Кор. XII, 28). Подтвержденіемъ для указаннаго пониманія свидѣтельствъ Апокалипсиса служитъ для критиковъ ссылка на Папія, сдѣланная писателемъ IX вѣка—*Георгіемъ Амартоломъ*, которая будто бы „полагаетъ конецъ всѣмъ иллюзіямъ“, удостовѣряя, что Апостолъ Іоаннъ, какъ и братъ его Іаковъ, былъ убитъ іудеями; а это, говорятъ, могло быть только въ Іерусалимѣ; слѣдовательно, Апостолъ Іоаннъ жилъ въ Іерусалимѣ до самой смерти, и пребываніе его въ Малой Азіи можетъ быть только выдумкой [131]). Свидѣтельство—опредѣленное, и выводъ изъ него очень рѣшительный; а потому необходимо подробнѣе остановиться на этомъ возраженіи и оцѣнить его значеніе. Текстъ приводимаго свидѣтельства слѣдующій:

Μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε Νερούας ἔτος ἕν, ὃς ἀνακαλεσάμενος Ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου	Послѣ Домиціана царствовалъ одинъ годъ Нерва, который, вызвавши Іоанна съ острова,

[131]) *Jülicher*, Einl. in d. N. T., § 31, *Keim*, Geschichte Jesu von Nazara 3 Aufl. 1873 S. 42 flg. *Holtzmann*, Ioannes in der Tradition (*Schenkel*, Bibellexikon, III, p. 332 flg.)

ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ; μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ιβ' μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον μαρτυρίου κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπισκόπος, αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δεντέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόῤῥησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν. εἰπὼν γὰρ ὁ Κύριος πρὸς αὐτούς· Δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω καὶ κατανευσάντων προθύμως καὶ συνθεμένων· Τὸ ποτήριόν μου, φησὶν, πίεσθε, καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε, καὶ εἰκότως· ἀδύνατον γὰρ Θεὸν ψεύσασθαι. οὕτω δὲ καὶ ὁ πολυμαθὴς Ὠριγένης ἐν τῇ κατὰ Ματθαῖον ἑρμηνείᾳ, διαβεβαιοῦται, ὡς ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης... καὶ μὲν δὴ καὶ πολυίστωρ Εὐσέβειος ἐν τῇ ἐκκλεσιαστικῇ ἱστορίᾳ φησι· Θωμᾶς μὲν τὴν Παρθίαν εἴληχεν, Ἰωάννης δὲ τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐτελεύτησεν ἐν Ἐφέσῳ [132].

отослалъ его жить въ Ефесѣ; оставшись тогда въ живыхъ одинъ только изъ двѣнадцати учениковъ и написавши посящее его имя Евангеліе, онъ удостоился мученичества; ибо Папій, епископъ Іерапольскій, бывшій симовидцемъ этого, во второмъ словѣ Господнихъ изреченій утверждаетъ, что онъ убитъ іудеями, дѣйствительно исполнивши съ братомъ предреченіе о нихъ Христа и свое исповѣданіе относительно этого и согласіе. Ибо Господь, сказавши къ нимъ: можете ли пить чашу, которую я пью, и когда они съ готовностію согласились и подтвердили, говоритъ: чашу мою вы будете пить, и крещеніемъ, которымъ я крещусь, вы крститесь. И справедливо, ибо Богу невозможно солгать. Такъ и ученѣйшій Оригенъ подтверждаетъ въ своемъ изъясненіи на (Евангеліе) Матѳея, что Іоаннъ претерпѣлъ мученичество.... И историкъ Евсевій въ своей Церковной Исторіи говоритъ: Ѳома получилъ въ удѣлъ Парѳію, Іоаннъ же Асію, у которыхъ поживши, окончилъ жизнь въ Ефесѣ.

Подлинность ссылки на Папія была заподозрѣна тотчасъ послѣ первоначальнаго обнародованія разсматриваемой части Хроники [133].

---

[132] Patrum. apostolicorum opera, v. *Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn.* Lipsiae 1875, p. 191—192.

[133] *Nolte* въ „Tubing. Quartalschr." 1862. S. 466 ff.

Она находится только въ одномъ Cod. Coislenianus 305; всѣ другіе списки Хроники опускаютъ это мѣсто. Послѣдніе объ Апостолѣ Іоаннѣ говорятъ такъ: μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ιβ′ μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον ἐκ εἰρήνης ἀνεπαύσατο. περὶ οὗ καὶ ὁ παλαίστωρ Εὐσέβιος ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ φησιν.... Такъ какъ Cod. Coislenianus вообще даетъ не первоначальный видъ Хроники, а переработку ея, которая частію измѣняетъ, частію сокращаетъ, а также и расширяетъ то, что согласно дается въ остальныхъ спискахъ Хроники, то естественно предполагаютъ, что и разсматриваемое мѣсто скорѣе вставлено въ Cod. Coislenianus, чѣмъ опущено во всѣхъ прочихъ [134]). Это подтверждается и тѣмъ самопротиворѣчіемъ, какое вносится въ текстъ хроники приведенною цитатой изъ Папія: сказавши о томъ, что возвратившійся съ Патмоса Іоаннъ, одинъ изъ двѣнадцати учениковъ (слѣдовательно, *Апостолъ*), былъ убитъ іудеями, та же рукопись, какъ и прочія, содержитъ рядъ патристическихъ свидѣтельствъ, которыя всѣ говорятъ о мирной смерти и погребеніи Апостола Іоанна въ Ефесѣ. Важно и то, что ссылка на Оригена сдѣлана неправильно. На самомъ дѣлѣ у Оригена (in Matth. XVI, 6) относящееся сюда мѣсто читается такъ: πεπώκασι δὲ ποτήριον καὶ τὸ βάπτισμα ἐβαπτήσθησαν οἱ τοῦ Ζεβεδαίου υἱοὶ, ἐπείπερ Ἡρῴδης μὲν ἀπέκτινεν Ἰάκωβον τὸν Ἰωάννου μαχαίρᾳ· ὁ δὲ Ρωμαίων βασιλεύς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον. Въ виду этого уже первые издатели названнаго списка Хроники (Nolte и Luthardt) подозрѣвали, что въ немъ имя Іакова смѣшано съ Іоанномъ.

Но въ настоящее время нельзя сомнѣваться въ справедливости цитаты изъ Папія, сдѣланной самимъ ли Георгіемъ Амартоломъ, или лицомъ, занимавшимся переработкой его Хроники. Недавно опубликованы *C. D. de Boor*'омъ [135]) отрывки, заимствованные изъ несохранившейся до насъ въ полномъ видѣ Христіанікѣ ἱστορία, написанной въ 430 г. малоазійскимъ пресвитеромъ *Филиппомъ Сидскимъ*; одинъ изъ этихъ отрывковъ заключаетъ ту же цитату, что и „Хроника“ Георгія Амартола, въ

[134]) *C. D de Boor*, Texte und Untersuchungen, v. Ad. Harnack u Osc. Gebhardt. V, 2. Leipzig 1888. S. 177.

[135]) Въ Text u. Unters V, 2. 1888. S. 170.

слѣдующемъ видѣ: Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ Θεόλογος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν. Разница между обѣими цитатами и употребленіе наименованія ὁ θεόλογος во второй ясно показываютъ, что ни Георгій Амартолъ, ни Филиппъ Сидскій не приводятъ буквально словъ Папія, такъ какъ наименованіе ὁ θεόλογος указываетъ на позднѣйшую, сравнительно съ временемъ Папія, оцѣнку значенія дѣятельности Апостола Іоанна. Если цитата Георгія Амартола не зависитъ отъ исторіи Филиппа Сидскаго или заимствованныхъ изъ нея извлеченій, то въ такомъ случаѣ нельзя говорить о смѣшеніи между Іоанномъ и Іаковомъ, и необходимо принять какъ несомнѣнное, что во второй книгѣ сочиненія Папія находилось указаніе на смерть Апостола Іоанна отъ іудеевъ, которое легло въ основаніе обоихъ извлеченій. Но *C. D. Boor* настойчиво доказываетъ зависимость Георгія Амартола отъ Филиппа Сидскаго, непосредственно или посредствомъ извлеченій изъ него [136]; а въ такомъ случаѣ сообщеніе возводится опять къ одному источнику, хотя и древнѣйшему Георгія Амартола, однако неопредѣленному въ отношеніи своей авторитетности.

Но допустимъ, что приводимое Георгіемъ Амартоломъ и Филиппомъ Сидскимъ свидѣтельство Папія подлинно, и примемъ его въ томъ буквальномъ значеніи, какое оно имѣетъ у названныхъ историографовъ. Какой же послѣдуетъ выводъ изъ него въ отношеніи къ малоазійскому пребыванію Апостола Іоанна. Говорятъ: Апостолъ Іоаннъ убитъ іудеями, слѣдовательно, въ Палестинѣ, а потому въ Малой Азіи онъ не былъ. Если на основаніи свидѣтельства Филиппа Сидскаго смерть Іоанна отъ іудеевъ тѣсно связывать со смертью брата его Іакова, убитаго Иродомъ Агриппой въ угоду іудеямъ (Дн. XII, 1—2) около 43—44 г., или даже если (вмѣстѣ съ Jülicher'омъ) полагать ее вообще до 64 г., то тогда будетъ непонятно, почему объ этомъ совершенно не упомянуто въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, гдѣ говорится о мученичествѣ Іакова; брата Іоанна (Дѣян. XII, 1. 2), также и у Евсевія, который подробно разсказываетъ о мученичествѣ Іакова, брата Господня, и Симеона, преемника Іакова [137]. Не могъ ли Евсевій хотя однимъ словомъ упомянуть о мученической смерти

[137] *C D de Boor*, Text u. Unters., V, 2. S. 177.

[138] H. E II, 23· M. gr XX, 196—205, III, 32: M. gr. XX, 281—285.

Апостола Іоанна, если бы онъ умеръ тамъ-же—въ Палестинѣ отъ руки іудеевъ? Но допустимъ, что Апостолъ Іоаннъ убитъ іудеями;—на какомъ основаніи утверждаютъ, что это совершилось въ Палестинѣ, когда въ самомъ свидѣтельствѣ Папія нѣтъ такого указанія? Іудеи были и въ Малой Азіи и здѣсь отличались не меньшимъ фанатизмомъ, чѣмъ іудеи палестинскіе: въ *Ефесѣ* іудеи замышляли противъ Апостола Павла (Дп. XIX, 33); *асійскіе* іудеи въ Іерусалимѣ подвергали опасности его жизнь (Дп. XXI, 27); смирнскіе іудеи принимали самое дѣятельное участіе въ умерщвленіи св. Поликарпа [138]). Почему же іудеи Малой Азіи не могли умертвить и Апостола Іоанна, если бы онъ дѣйствительно былъ убитъ іудеями? Наконецъ, если выйти за предѣлы краткаго сообщенія Филиппа Сидскаго и принять приведенное выше свидѣтельство Георгія Амартола въ полномъ объемѣ, тогда окажется, что Апостолъ Іоаннъ въ царствованіе Нервы (18 сент. 96 г.—25 янв. 98 г.), вызванный *съ острова*, поселился *въ Ефесѣ*, написалъ Евангеліе, пережилъ всѣхъ Апостоловъ и былъ убитъ іудеями, очевидцемъ чего былъ Папій, который былъ современникомъ св. Поликарпа, съ чѣмъ никакъ не вяжется предположеніе о смерти Апостола Іоанна прежде 64 года. И по свидѣтельству Георгія Амартола Апостолъ Іоаннъ жилъ въ Ефесѣ и написалъ Евангеліе.

Мы на время согласились съ отрицателями малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна, и все-таки не получилось желательнаго для нихъ вывода изъ свидѣтельства Папія. Но и самый фактъ мученической кончины Апостола отъ рукъ іудеевъ подлежитъ очень большому сомнѣнію: ни Поликарпъ, ни Иринеи, ни Тертулліанъ, ни Евсевій, который съ такими подробностями говоритъ о мученической кончинѣ Поликарпа, не упоминаютъ о мученической смерти Апостола Іоанна или хотя бы о томъ, что Папій свидѣтельствовалъ въ этомъ смыслѣ; напротивъ, общимъ убѣжденіемъ древнихъ христіанъ было то, что Апостолъ Іоаннъ въ глубокой старости почилъ въ мирѣ [139]). Представляется загадочнымъ и то, что Евсевій, такъ нуждавшійся въ доказательствахъ для провоз-

---

[138]) *Euseb.*, H E IV, 15. 41: M. gr XX, 361.

[139]) Ср *Hieron*, in Galat 6, 10: M lat. XXVI, 433 См. еще у *іером. Евдокима*, Св. Ап. и Еванг. Іоаннъ Богосл., стрн. 402 *Harnack Ad.* (Chronologie, I, 665) не можетъ согласиться, чтобы такое извѣстіе происходило изъ второго вѣка и стояло въ томъ произведеніи, которое

лашеннаго имъ вопреки Иринею положенія, что Папій не былъ слушателемъ Апостола Іоанна, не воспользовался сообщеніемъ Папія о смерти Апостола Іоанна, если онъ читалъ такое сообщеніе въ произведеніи Папія и понималъ его такъ, какъ понимаетъ отрицательная критика. Даже если бы Евсевій относилъ это извѣстіе къ παράδοξα и μυθικώτερα, то и въ такомъ случаѣ онъ привелъ бы его какъ собственное свидѣтельство Папія противъ свидѣтельства Иринея, что онъ былъ слушателемъ Апостола Іоанна [140]). Въ виду этого вопросъ о наличности разбираемой цитаты у Папія остается открытымъ.

Признающіе подлинность цитаты пытаются рѣшить, какимъ образомъ у Папія оказалось извѣстіе о мученической смерти Апостола Іоанна, когда другіе источники ничего не сообщаютъ объ этомъ? Само собою понятно, что сказать что нибудь опредѣленное и рѣшительное объ извѣстіи изъ вторыхъ рукъ, переданномъ не буквально, относительно котораго при томъ остается еще достаточно основаній для сомнѣній и подозрѣній, нѣтъ возможности; можно сдѣлать только болѣе или менѣе вѣроятныя предположенія. *Th. Zahn* думаетъ, что Папій говорилъ о смерти Іоанна не Апостола, а Крестителя, и указываетъ нѣсколько примѣровъ подобнаго смѣшенія [141]). Болѣе правдоподобнымъ представляется предположеніе *F. Godet*, что Папій, старавшійся фактически показать осуществленіе всѣхъ изреченій Господа, былъ въ затрудненіи относительно словъ Спасителя къ сыновьямъ Зеведея—Мрк. X, 36. Мѳ. XX, 23—и именно въ отношеніи къ Апостолу Іоанну. „Богъ не можетъ солгать“,—говоритъ Георгій Амартолъ и указываетъ въ смерти Апостола Іоанна отъ іудеевъ исполненіе словъ Іисуса Христа, обращенныхъ къ Іакову и Іоанну. Вѣроятно, Папій воспользовался неизвѣстнымъ намъ проявленіемъ ненависти іудеевъ къ Апостолу Іоанну, чтобы видѣть въ немъ исполненіе пророчества Спасителя [142]).

Julicher [143]) ищетъ подтвержденія для доказываемой имъ мысли

читали Ириней, Евсевій и многіе другіе Harnack не хочетъ признать этого свидѣтельства Папія достовѣрнымъ и въ отношеніи къ своему пресвитеру Іоанну, котораго будто бы смѣшали съ Апостоломъ Іоанномъ.

[140]) *Poggel H*, Der zweite und dritte Brief des Ap. Iohannes, S. 26.

[141]) *Th. Zahn*, Einleit. in d. N. T., II, S. 464—465, Anmerk. 26.

[142]) *Prof. F. Godet*, Introd. au N. T., I, p. 19—21.

[143]) Einleit. in d. N. T, § 31.

о ранней смерти Апостола Іоанна въ Мураторіевомъ фрагментѣ, именно въ указаніи на *condiscipuli*, среди которыхъ Апостолъ Іоаннъ писалъ свое Евангеліе (lin. 10): эти condiscipuli могли быть только Апостолы; но Апостолы будто бы жили только въ Іерусалимѣ, а не въ Ефесѣ,—слѣдовательно, и Апостолъ Іоаннъ не былъ въ Ефесѣ. Едва ли можно назвать серьезнымъ подобное возраженіе. Откуда извѣстно, что Апостолы все время, до самой смерти, пребывали въ Іерусалимѣ? Гал. I, 18—19 свидѣтельствуетъ совершенно противное. Condiscipuli, о которыхъ говоритъ фрагментъ, были не только въ Іерусалимѣ, но и въ Малой Азіи: св. Ириней говоритъ о пресвитерахъ, которые знали въ Азіи не только Іоанна, но и *другихъ Апостоловъ* [144]; св. Поликарпъ праздновалъ въ Азіи Пасху *съ Іоанномъ и другими Апостолами* [145]. Если къ этому прибавить, что, по мнѣнію самого Jülicher'a, Евангеліе Іоанна написано не раньше 100 г., то указанное возраженіе его рушится само собою.

Таковы главнѣйшія возраженія, которыми отрицательная критика силится подорвать историческую достовѣрность положительныхъ свидѣтельствъ о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи. Послѣ краткаго обзора ихъ, думаемъ, съ правомъ можно сказать, что только предубѣжденіе противъ писаній, извѣстныхъ съ именемъ Апостола Іоанна, и желаніе непремѣнно доказать ихъ неподлинность заставляютъ нѣкоторыхъ представителей отрицательнаго направленія прибѣгать къ такимъ ненаучнымъ средствамъ для борьбы съ противоположными взглядами.

Вопросъ о пресвитерѣ Іоаннѣ.

Отвергая достовѣрность преданія о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи и въ связи съ этимъ подлинность извѣстныхъ съ его именемъ писаній, представители отрицательнаго направленія должны объяснить, какимъ образомъ возникло и столь широко распространилось указанное преданіе, и кто дѣйствительный писатель цѣлаго отдѣла новозавѣтныхъ книгъ, носящихъ имя великаго Апостола. Въ настоящее время обычный отвѣтъ на поставленные вопросы со стороны критиковъ тотъ, что писателемъ ихъ

[144] Adv. haer., II, 22, 5: M. gr. VII, 785. Ср *F. Godet*, Introduct. au N T. I, p. 15

[145] *Euseb.*, H. E. V, 24, 16: M. gr XX, 508, ср V, 24. 2: M. gr. XX, 493.

былъ отличный отъ Апостола Іоанна „*пресвитеръ*“ Іоаннъ, о которомъ говоритъ Папій; къ нему же должно относить и всѣ преданія о пребываніи Апостола Іоанна въ Малой Азіи, такъ какъ они по ошибкѣ очень рано были перенесены съ перваго на послѣдняго. Авторитетный выразитель этого взгляда въ послѣднее время— *Ad. Harnack* такъ формулируетъ результаты своего изслѣдованія по этому вопросу: Апостолъ Іоаннъ, можетъ быть, никогда не былъ въ Малой Азіи, а если и былъ, то, подобно другимъ Апостоламъ, не долго и лишь мимоходомъ; во всякомъ случаѣ онъ не былъ Апостоломъ и верховнымъ правителемъ асійскихъ церквей. Такимъ былъ „пресвитеръ“ Іоаннъ, эллински образованный палестинскій іудей и въ широкомъ смыслѣ слова ученикъ Господа. Онъ долго, до дней Траяна, жилъ въ Ефесѣ; къ концу царствованія Домиціана онъ издалъ Апокалипсисъ, въ 80—110 г. написалъ Евангеліе и посланія, примыкая къ преданію, полученному имъ отъ Апостола Іоанна, который занимаетъ у него первое мѣсто, какъ ученикъ, егоже любляше Іисусъ. Когда Евангеліе, послѣ смерти „пресвитера“ Іоанна, было обнародовано, то въ началѣ еще сознавали, что оно не есть писаніе Апостола Іоанна, сына Зеведеева. Папій опредѣленно отличаетъ „пресвитера“ отъ Апостола и къ первому возводитъ преданія о Евангеліяхъ Матоея и Марка. Но уже Папій чрезъ устное преданіе, о которомъ онъ такъ заботился, находился подъ вліяніемъ пресвитеровъ, изъ которыхъ нѣкоторые, можетъ быть, намѣренно распространили легенду о томъ, что „пресвитеръ“ Іоаннъ не кто иной, какъ Апостолъ Іоаннъ. По мнѣнію *Harnack*'а, трудно допустить, чтобы при смѣшеніи играло роль единственно безсознательное [146]. Одновременно съ *Ad. Harnack*'омъ и *W. Bousset* считаетъ вполнѣ возможнымъ, что „пресвитеръ“ Іоаннъ, въ преданіи (уже у Іустина) сдѣлался Апостоломъ, и въ признаніи отличнаго отъ Апостола Іоанна „пресвитера“ Іоанна находитъ единственное средство защитить Евангеліе Іоанна, какъ писаніе самовидца и первостепенный источникъ для іерусалимской части жизни Іисуса Христа. *W. Bousset* высказываетъ даже надежду, что рѣшеніе всего вопроса объ Іоаннѣ (Johannesfrage) въ дальнѣйшемъ пойдетъ именно въ намѣченномъ имъ направленіи [147].

---

[146] Die Chronol. der altchristl. Litterat., I, 678.

[147] Theologische Rundschau. Erster Jahrgang. I-er Heft. Freiburg, Leipzig und Tübingen 1897. S. 12—14.

Изъ сказаннаго ясно, какое важное значеніе для рѣшенія вопроса о подлинности посланія имѣетъ такое или иное рѣшеніе вопроса о „пресвитерѣ“ Іоаннѣ. Если рѣшать его такъ, какъ рѣшаетъ его отрицательная критика, то въ такомъ случаѣ всѣ приведенныя нами доказательства и соображенія ниспровергаются или, по крайней мѣрѣ, теряютъ значительную долю своей убѣдительности. Но для цѣли нашего изслѣдованія нѣтъ надобности ставить и рѣшать вопросъ о „пресвитерѣ“ Іоаннѣ во всемъ его объемѣ и во всѣхъ подробностяхъ; достаточно разсмотрѣть, насколько сильны основанія въ пользу существованія „пресвитера“ Іоанна, какъ личности, отдѣльной отъ Апостола Іоанна, и, если онъ дѣйствительно существовалъ, то могло ли произойти такое смѣшеніе и перенесеніе предания съ „пресвитера“ Іоанна на Апостола Іоанна, какое указываютъ представители отрицательной критики.

Главнымъ и, можно сказать, единственнымъ основаніемъ для признанія отдѣльнаго существованія „пресвитера“ Іоанна служитъ отрывокъ изъ произведенія Папія Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, сохраненный и изъясненный въ благопріятномъ для критики смыслѣ Евсевіемъ. Приводимъ этотъ отрывокъ изъ произведенія Папія и комментарій на него Евсевія.

Τούτων (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις) καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων γραφέντων μνημονεύει, ὧδέ πως λέγων· Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑρτῖρος γεγονὼς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων.... Αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων, ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει, δι' ὧν φησι λέξεων· „Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων

Объ этихъ (пяти книгахъ „Изъясненія Господнихъ изреченій“), какъ о единственныхъ написанныхъ (Папіемъ) упоминаетъ и Ириней, говоря такъ: Объ этомъ письменно свидѣтельствуетъ въ четвертой своей книгѣ и Папій, слушатель Іоанна и другъ Поликарпа, древній мужъ .. Но самъ Папій, судя по предисловію къ его книгамъ, совершенно не показываетъ себя слушателемъ и самовидцемъ святыхъ Апостоловъ, а сообщаетъ, что принялъ ученіе вѣры отъ знавшихъ ихъ, въ слѣдующихъ словахъ. „Я не уклонюсь присоединить къ толкованіямъ и все то,

καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς ταληθῆ διδάσκουσιν. οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας, καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος· ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης". Ἔνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον δὶς καταριθμοῦντι αὐτῷ τὸ Ἰωαννου ὄνομα· ὧν τὸν μὲν πρότερον Πέτρῳ καὶ Ἰακόβῳ καὶ Ματθαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελίστην, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην, διαστείλας τὸν λόγον, ἑτέροις παρὰ τῶν τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν καταστάσει, προτάξας αὐτοῦ τὸν Ἀριστίωνα. Σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει. Ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν

что нѣкогда хорошо изучилъ отъ пресвитеровъ и хорошо запомнилъ, утверждая на этомъ истину. Ибо я радовался не тѣмъ, которые говорятъ многое, какъ (это дѣлаютъ) многіе, но тѣмъ, которые научаютъ истинѣ, и не тѣмъ, которые припоминаютъ чужія заповѣди, но тѣмъ, которые учатъ заповѣдямъ, даннымъ для вѣры самимъ Господомъ и происходящимъ отъ самой истины. Если же приходилъ кто либо обращавшійся съ пресвитерами, я разспрашивалъ о словахъ пресвитеровъ: что Андрей, или что Петръ сказалъ, или что Ома или Іаковъ, или что Іоаннъ, или Матоей, или кто другой изъ учениковъ Господа, и что говорятъ Аристіонъ и пресвитеръ Іоаннъ, ученики Господа Ибо я полагалъ, что мнѣ не столько принесетъ пользы заимствованное изъ книгъ, сколько отъ живого и пребывающаго голоса". Здѣсь слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что онъ два раза исчисляетъ имя Іоанна; перваго изъ нихъ (Іоанна) онъ ставитъ вмѣстѣ съ Петромъ и Іаковомъ и Матоесмъ и прочими Апостолами, ясно указывая на Евангелиста, другого же Іоанна, раздѣливши рѣчь, ставитъ въ рядъ съ ними отъ составляющихъ число Апостоловъ, поставивши впереди него Аристіона и прямо называетъ его пресвитеромъ. Такъ что и этимъ дока-

ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμίᾳ κεχρῆσθαι εἰρηκότων, δύο τε ἐν Ἀσίᾳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι. οἷς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν. Εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μή τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου Ἀποκάλυψιν ἐωρανέναι. Καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας, τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι. Ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας, ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν καὶ παραδόσεις...[148]).

зывается истинная исторія о двухъ (мужахъ) въ Асіи, какъ говорятъ, носившихъ одно имя, и что въ Ефесѣ было двѣ гробницы, изъ которыхъ каждая еще и теперь называется Іоанновою. На что нужно обратить вниманіе, ибо Апокалипсисъ, носящій имя Іоанна, видѣлъ второй, если кто не хочетъ приписать его первому. Такимъ образомъ, Папій, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, заявляетъ, что ученіе Апостоловъ онъ принялъ отъ сопровождавшихъ ихъ, но говоритъ, что самъ онъ былъ слушателемъ Аристіона и пресвитера Іоанна. Дѣйствительно, часто упоминая ихъ поименно, онъ въ своихъ сочиненіяхъ помѣщаетъ ихъ преданія.

Этотъ отрывокъ, вслѣдствіе своего особенно важнаго значенія въ вопросѣ объ Іоаннѣ, вызвалъ громадную литературу. Темнота и сбивчивость, составляющія, повидимому, постоянный недостатокъ языка Папія, предоставили просторъ самымъ разнообразнымъ и часто даже совершенно противоположнымъ мнѣніямъ о подробностяхъ его содержанія и смысла. Многочисленность этихъ мнѣній и толкованій успѣла затемнить въ этомъ отрывкѣ и то, что въ немъ совершенно просто и ясно. Причина этого заключается, преимущественно, въ томъ предубѣжденіи, съ какимъ большею частію приступаютъ къ разбору Папіева отрывка. Не вдаваясь въ разборъ мнѣній и толкованій, мы будемъ анализировать непосредственно самый отрывокъ, конечно, постоянно имѣя въ виду существующіе въ литературѣ взгляды и сужденія.

Текстъ отрывка мы принимаемъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ издается въ настоящее время и какъ читалъ его Евсевій. Предположеніе *prof. Ioh. Haussleiter*'а, что въ первомъ случаѣ имя

[148]) H E. III, 39: M gr XX, 296 sq

Іоанна нужно вычеркнуть, какъ интерполяцію, вкравшуюся въ текстъ прежде Евсевія, послѣ имени брата Іоанна—Іакова, съ которымъ его такъ часто связываютъ [149], и *prof. Edw. Abbot*'а, дающаго, какъ первоначальное чтеніе: οἱ τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν μαθηταί, при чемъ μαθητῶν было непонято и опущено, а затѣмъ было опущено и τῶν, [150]—такія предположенія могутъ быть полезны для подтвержденія тѣхъ или иныхъ взглядовъ ихъ авторовъ, но не могутъ притязать на объективное значеніе, какъ не имѣющія никакихъ текстуально-критическихъ основаній.

Критики новѣйшаго времени въ своемъ стремленіи доказать дѣйствительное существованіе пресвитера Іоанна, собственно говоря, повторяютъ сказанное Евсевіемъ и даютъ мало новаго сравнительно съ нимъ даже въ обоснованіи его заключеній; а сущность комментарія Евсевія сводится къ слѣдующему: Иринеи не правъ, называя Папія слушателемъ (Апостола) Іоанна, ибо самъ Папій въ предисловіи къ своимъ книгамъ не называетъ себя слушателемъ и самовидцемъ Апостоловъ и на самомъ дѣлѣ принялъ ученіе вѣры отъ близкихъ къ нимъ лицъ, въ доказательство чего и приводятся собственныя слова Папія. Здѣсь Папій, по мнѣнію Евсевія, упоминаетъ двухъ Іоанновъ: одного—Евангелиста онъ ставитъ вмѣстѣ съ прочими Апостолами, а другого отдѣляетъ отъ Апостоловъ, причисляетъ къ нимъ, поставивши передъ нимъ Аристіона, и прямо называетъ его „пресвитеромъ". Этимъ, по мнѣнію Евсевія, подтверждается справедливость древняго сказанія, что въ Асіи было два мужа съ именемъ Іоанна; къ тому же въ Ефесѣ находятся двѣ гробницы, изъ которыхъ каждая доселѣ называется Іоанновою. Этотъ второй Іоаннъ, вѣроятно, видѣлъ Апокалипсисъ Такимъ образомъ,—дѣлаетъ выводъ Евсевій.—Папій сознается, что ученіе Апостоловъ онъ принялъ отъ учениковъ ихъ, а Аристіона и пресвитера Іоанна слушалъ самъ; по крайней мѣрѣ, часто упоминая ихъ по имени, онъ въ своихъ сочиненіяхъ помѣщаетъ ихъ преданія. Въ виду этого, какъ содержаніемъ отрывка, такъ и наличнымъ положеніемъ Іоанновскаго вопроса для разрѣшенія намѣчаются слѣдующіе пункты: 1) Правъ ли Евсевій въ своей критикѣ свидѣтельства Иринея, что Папій былъ слушателемъ Апостола Іоанна? 2) Кого разумѣетъ Папій подъ οἱ πρεσβύτεροι и въ какихъ отношеніяхъ онъ

[149] „Theolog Litteraturblat," 1896, S. 466 flg.
[150] „The Expositor", 1895, V, 341, Obs. 1.

самъ стоялъ къ нимъ? 3) Кто разумѣется подъ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης и въ какомъ отношеніи стоитъ онъ къ прежде названному Іоанну,—отличенъ ли отъ него или тожественъ? 4) Если тожественъ, то почему Іоаннъ названъ два раза?

Прежде всего представляется вопросъ: въ своихъ выводахъ Евсевій основывается ли только на приведенномъ имъ мѣстѣ изъ сочиненія Папія, или же имѣетъ въ виду и другія его изрѣченія? Въ пользу перваго говоритъ самъ Евсевій въ словахъ, предшествующихъ выдержкѣ изъ сочиненія Папія: „самъ Папій въ предисловіи къ своимъ книгамъ отнюдь не называетъ себя слушателемъ и самовидцемъ святыхъ Апостоловъ“.... Кромѣ того, важны и заключительныя слова: „дѣйствительно, часто упоминая ихъ поименно, онъ въ своихъ сочиненіяхъ помѣщаетъ ихъ преданія“. Они ясно показываютъ, что у Евсевія не было ни одного прямого доказательства высказанныхъ имъ соображеній; въ противномъ случаѣ, вводя такую новость, какъ отрицаніе знакомства Папія съ Апостоломъ Іоанномъ, онъ привелъ бы болѣе рѣшительные отрывки изъ сочиненій Папія, если бы таковые отыскались. Въ такомъ случаѣ мы имѣемъ право анализировать приведенныя Евсевіемъ слова Папія независимо отъ заключеній Евсевія и, на основаніи этого анализа, судить, можно ли согласиться со столь рѣшительными выводами древняго историка.

Отрывокъ изъ Папія распадается на два отдѣла, изъ которыхъ второй начинается со словъ: εἰ δέ που καὶ παρακολουθηκώς τις... Простого, но безпристрастнаго чтенія отрывка достаточно, чтобы видѣть, что второй отдѣлъ не комментарій перваго, трактующій о томъ же предметѣ, но представляетъ дальнѣйшее развитіе мысли; самая форма перехода (εἰ δέ που καὶ) отмѣчаетъ градацію, а не тожество: ясно, что въ слѣдующемъ Папій называетъ второй случай наряду съ предшествующимъ. Въ обѣихъ частяхъ отрывка Папій говоритъ объ источникахъ, изъ которыхъ онъ почерпалъ данныя для своего сочиненія и свойство которыхъ непререкаемо утверждаетъ достовѣрность сообщаемаго имъ. Въ первой части онъ говоритъ, что онъ нѣкогда заучилъ и хорошо запомнилъ отъ „пресвитеровъ“ (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων). Несомнѣнно, что здѣсь рѣчь идетъ о *личномъ* сообщеніи и наученіи; на это рѣшительно указываетъ μανθάνειν παρά τινος, которое всегда обозначаетъ непосредственное наученіе [151]. Объ этомъ же говоритъ и то про-

[151] *Th. Zahn*, Stud. u. Krit 1866. S 659; *H. Poggel*, Der zweit. u. dritt. Briefe d. Ap. Johannes, S. 31, Anmerk. 2, ср. *F. Godet*, Comment. sur l'Evang. de S. Jean, I, p. 68.

тивоположеніе, въ какомъ Папій ставитъ ученіе пресвитеровъ, дошедшее до него *при посредствѣ* учениковъ пресвитеровъ. Потé относитъ это личное научение отъ пресвитеровъ къ давно протекшему времени и показываетъ, что такія отношенія теперь уже прекратились и, слѣдовательно, принадлежатъ юношескимъ годамъ автора.

Кто же эти οἱ πρεσβύτεροι, у которыхъ учился Папій и съ которыми онъ имѣлъ личное обращеніе? Титулъ ὁ πρεσβύτερος и οἱ πρεσβύτεροι у древнихъ церковныхъ писателей (Иринея, Климента, Ипполита, Оригена), кромѣ наименованія степени церковной іерархіи, употребляется для почтительнаго обозначенія личнаго (а не служебнаго) авторитета въ христіанской Церкви нѣкоторыхъ мужей, особенное уваженіе къ которымъ основывается на ихъ преклонномъ возрастѣ, святости жизни, важномъ значеніи въ той или другой церкви или даже въ жизни отдѣльной личности. Посему титулъ имѣетъ относительный смыслъ, обозначая мужей непосредственно прешествующаго поколѣнія, которыхъ говорящій хочетъ характеризовать, какъ своихъ учителей и руководителей [152]). Что и Папіемъ терминъ οἱ πρεσβύτεροι употребленъ въ этомъ болѣе широкомъ смыслѣ, а не въ спеціальномъ смыслѣ обозначенія степени церковной іерархіи, въ этомъ не оставляютъ никакого сомнѣнія выраженія: παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον.... τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν.... παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις, въ которыхъ сущность отношеній указывается въ научении и внимательномъ усвоении сообщаемаго. Само собою понятно, что эти личности, смотря по времени жизни говорящаго, различны: для Иринея и его современниковъ—людей третьяго поколѣнія отъ Христа—οἱ πρεσβύτεροι суть Поликарпъ и Папій; для послѣдняго это должны быть Апостолы и вообще непосредственные ученики Господа. И дѣйствительно, весь ходъ рѣчи показываетъ, что οἱ πρεσβύτεροι суть личные ученики Іисуса Христа, какъ это особенно видно изъ второго отдѣла, гдѣ перечисленіе ряда именъ заключается выраженіемъ ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν. Несомнѣнно, что Папій въ наименованіи μαθηταὶ τοῦ Κυρίου имѣетъ въ виду отмѣтить спеціальный и особенно важный для его цѣли признакъ самовидства. Кругъ

152) *Th. Zahn*, Einleit. in d. N. T., II, 216, 13. Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 53—94.

этихъ лицъ долженъ быть вполнѣ опредѣленный и извѣстный читателямъ произведенія Папія, на что указываетъ членъ. Пресвитеры эти суть „учители истины“ и „учатъ заповѣдямъ, даннымъ Господомъ“; они противополагаются тѣмъ, которые говорятъ много и вводятъ чужія заповѣди, а также и книгамъ, какъ живой и пребывающій голосъ. Насколько важными источниками истинныхъ свѣдѣній считалъ Папій пресвитеровъ, видно изъ того, что ихъ сообщенія онъ καλῶς ἔμαθεν и καλῶς ἐμνημόνευσεν, а когда самъ не могъ болѣе слушать ихъ, то разспрашивалъ каждаго изъ ихъ учениковъ, которыхъ ему приходилось встрѣчать.

Чтобы точнѣе опредѣлить, суть ли οἱ πρεσβύτεροι только Апостолы или вообще личные ученики Господа, необходимо перейти къ разсмотрѣнію второго отдѣла. Здѣсь Папій указываетъ на то, что въ своихъ разысканіяхъ истины онъ не остановился на личномъ ученіи отъ пресвитеровъ, которое относится къ прошлому, невозможному въ настоящемъ, но разспрашивалъ о словахъ пресвитеровъ у тѣхъ, которые слѣдовали за ними и въ то время, когда личныя отношенія съ ними Папія прекратились: въ позднѣйшее время пресвитеры, можетъ быть, сообщили окружавшимъ ихъ ученикамъ что либо новое, неизвѣстное Папію. Что касается сужденія о строѣ рѣчи во второмъ отдѣлѣ, то наличная литература въ этомъ отношеніи представляетъ большое разнообразіе. И здѣсь нашли мѣсто и серьезно-научное безпристрастіе, и явная предвзятость—столь обычное сочетаніе въ вопросѣ объ Іоаннѣ [153]). Но самою естественною, простою и понятною представляется слѣдующая конструкція. Предложеніе τί Ἀνδρέας—ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν излагаетъ содержаніе τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, и весь періодъ получаетъ такой смыслъ: ἐγὼ ἀνέκρινον λογους, οὓς εἶπον Ἀνδρέας κτλ. οἱ πρεσβύτεροι Рядомъ съ этимъ непрямымъ вопросомъ Папій ставитъ относительное предложеніе ἃ τε—λέγουσιν. Для писателя, который, повидимому, не обнаруживаетъ особеннаго стремленія къ стилистическимъ тонкостямъ и точности, такой переходъ отъ вопросительнаго предложенія къ относительному [154]), какъ и перемѣна времени (εἶπον—λέγουσιν) служитъ для того, чтобы рѣчи объ Аристіонѣ и Іоаннѣ

[153]) Изложеніе и разборъ различныхъ мнѣній по данному вопросу см. у *Heinr Poggel*, Der zweite und dritte Brief des Apostels Iohannes, S 28 ff.

[154]) Ср. *Blass*, Grammatik des neutestamentlich. Griechisch, S. 171 flg. и *Winer*, Grammatik des neutest. Sprachidioms, S. 157.

придать самостоятельное значеніе наряду съ рѣчью объ Андреѣ, Петрѣ и др. [155]). Но ἃ τε—λέγουσιν является также объектомъ ἀνέκρινον, параллельнымъ предшествующему λόγους, а вопросительное мѣстоименіе замѣнено относительнымъ потому, что идея вопроса теченіемъ рѣчи, а также вставкою заключительнаго ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν значительно ослаблена [156]). Если признать предложенное грамматическое построеніе отдѣла правильнымъ, то въ такомъ случаѣ можно вывести весьма важныя для уясненія смысла всего отрывка заключенія. Прежде всего должно отмѣтить, что понятія ὁ πρεσβύτερος и μαθητὴς τοῦ Κυρίου не совпадаютъ, какъ тожественныя, но различаются довольно отчетливо, такъ какъ Андрей, Петръ, Филиппъ, Ѳома, Іаковъ, Іоаннъ и Матѳей названы „пресвитерами“, и наряду съ нимъ въ словахъ ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, по нашему мнѣнію, выдвигается особый классъ людей, которымъ уже не принадлежитъ наименованіе οἱ πρεσβύτεροι, но только μαθηταὶ τοῦ Κυρίου; такое пониманіе словъ Евсевія устанавливаетъ сирскій переводъ его Исторіи, когда ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν передаетъ такъ: или кто изъ другихъ учениковъ Господа [157]). Въ то же время должно остаться несомнѣннымъ, что титулъ οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί принадлежитъ и всѣмъ названнымъ поименно лицамъ. Такое раздѣленіе у Папія между ὁ πρεσβύτερος и вмѣстѣ ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής и просто ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής подтверждаютъ и слѣдующія слова: ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσι, гдѣ Аристіонъ и Іоаннъ—оба названы οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ, но ὁ πρεσβύτερος именуется одинъ только Іоаннъ. Такъ какъ въ первой части второго отдѣла титулъ οἱ πρεσβύτεροι получили только Андрей, Петръ, Филиппъ, Ѳома, Іаковъ, Іоаннъ, Матѳей—несомнѣнно Апостолы и такъ какъ, далѣе, отъ этого титула отличается другой—ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής, то изъ этого можно сдѣлать выводъ, что οἱ πρεσβύτεροι въ данномъ отрывкѣ обозначаетъ только Апостоловъ и не включаетъ въ себя всѣхъ очевидцевъ Іисуса Христа; въ то же время титулъ ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής обозначаетъ всѣхъ

---

155) *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 138.

156) *F. Godet*, Comment. sur l'Evang. de S. Jean, I, 67, 3. Ср. Журн Мин. Нар. Просв. 1898, IX; ст. *Б. М Меліоранскаго*, Вопросъ о древности каноническихъ Евангелій, стрп. 112—113

157) *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien. S. 114.

вообще личныхъ учениковъ Господа, и потому οἱ πρεσβύτεροι могутъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ названы и οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί, но не наоборотъ: не всѣ οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί суть οἱ πρεσβύτεροι Такое пониманіе титула οἱ πρεσβύτεροι въ смыслѣ „Апостолы“ подтверждаетъ и самъ Евсевій, когда въ словахъ: καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπιάς τοὺς μέν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρακολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι,—подставляетъ τῶν ἀποστόλων λόγους вмѣсто τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους и указывающее на τῶν ἀποστόλων—αὐτοῖς—вмѣсто τοῖς πρεσβυτέροις Папія. Но есть ли примѣры въ древней литературѣ, чтобы πρεσβύτεροι обозначало Апостоловъ? Въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ (XI, 30) οἱ πρεσβύτεροι названы несомнѣнно Апостолы, пребывающіе въ Іерусалимѣ. Апостолъ Павелъ въ посланіи къ Филимону (ст. 9) называетъ себя πρεσβύτης,—въ русскомъ и славянскомъ переводахъ—*старецъ*. Вполнѣ возможно, что христіане II в. называли Апостоловъ—οἱ πρεσβύτεροι, тѣмъ болѣе, что это наименованіе служило для выраженія особеннаго почтенія и признанія неоспоримаго авторитета лицъ, къ которымъ оно прилагалось [158].

Остановимся пока на сказанномъ и посмотримъ, какія изъ него вытекаютъ данныя для оцѣнки критическихъ соображеній Евсевія. Евсевій правильно понимаетъ свидѣтельство Иринея, что Папій, какъ и Поликарпъ, былъ ученикомъ *Апостола* Іоанна, хотя Иріней учителя Папія и Поликарпа называетъ просто Іоанномъ. Но Евсевій не правъ, когда пишетъ: „но самъ Папій въ предисловіи къ своимъ книгамъ отнюдь не называетъ себя слушателемъ и самовидцемъ святыхъ Апостоловъ, а говоритъ только, что онъ припялъ ученіе вѣры отъ близкихъ къ нимъ“.... и далѣе: „такимъ образомъ Папій сознается, что ученіе Апостоловъ принялъ отъ учениковъ ихъ, а Аристіона и пресвитера Іоанна слушалъ самъ“. Папій въ началѣ фрагмента оттѣняетъ, что онъ нѣкогда (ποτέ) лично учился у пресвитеровъ—Апостоловъ, и нѣтъ никакого основанія παρὰ τῶν πρεσβυτέρων относить только къ Аристіону и пресвитеру „Іоанну“, исключивъ изъ ихъ числа Апостола Іоанна, и объявлять ложнымъ сообщеніе Иринея объ отношеніяхъ Папія къ Апостолу Іоанну. Евсевій, какъ мы видѣли, не привелъ никакихъ документальныхъ данныхъ, изъ которыхъ

[158] Ср. Журн. Мин. Нар. Просв. 1898 г. IX, 109, *Н. Д. Молчановъ*, Подлинность четвертаго Евангелія, стрн. 140—142.

было бы видно, что онъ нашелъ указанія на отношенія Папія къ „пресвитеру“ Іоанну—въ отличіе отъ Апостола Іоанна—въ какомъ либо другомъ мѣстѣ произведенія Папія, кромѣ его предисловія. Св. Иринеи также читалъ произведеніе Папія и имѣлъ личныя воспоминанія и извѣстія о кругѣ пресвитеровъ въ Асіи, къ которымъ онъ причисляетъ и Папія, и однако рѣшительно утверждаетъ противоположное Евсевію, когда пишетъ: ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγραφῶς ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τοῦ αὐτοῦ βιβλίων [159]). Иринеи, какъ видно, особенно подчеркиваетъ отношенія Папія къ Поликарпу, такъ какъ свидѣтельство Папія имѣетъ для него большое значеніе именно потому, что Папій былъ „слушателемъ“ Іоанна, ученика Господня и „товарищемъ“ Поликарпа. Хронологически вполнѣ возможны указанныя св. Иринеемъ отношенія между Папіемъ и Апостоломъ Іоанномъ. Папій, по свидѣтельству Иринея, былъ Πολυκάρπου ἑταῖρος и ἀρχαῖος ἀνήρ. Этого не опровергаетъ Евсевій, равно какъ не опровергаетъ и того, что Поликарпъ былъ слушателемъ именно Апостола Іоанна.. Если время рожденія Поликарпа съ большою вѣроятностію относятъ къ 60—70 г.г. [160]), то около этого же времени родился и Папій, который поэтому могъ уже 30—40-лѣтнимъ мужемъ обращаться съ Апостоломъ Іоанномъ, по свидѣтельству Иринея, дожившимъ до царствованія Траяна, а раньше и съ другими Апостолами, бывшими въ Малой Азіи, напр., съ Филиппомъ, Андреемъ и др.

Въ своемъ опроверженіи свидѣтельства Иринея объ отношеніи Папія къ Апостолу Іоанну Евсевій не нашелъ поддержки у современныхъ ему и послѣдующихъ писателей. Даже многіе изъ тѣхъ авторовъ, которые, въ зависимости отъ Евсевія, признали открытаго имъ пресвитера Іоанна, отличнаго отъ Апостола Іоанна, и которые несомнѣнно знакомы были съ сочиненіемъ Папія, твердо стоятъ на томъ, что Папій былъ ученикомъ *Апостола* Іоанна. Такъ, Іеронимъ, съ полнымъ довѣріемъ принявшій доводы Евсевія относительно пресвитера Іоанна, вопреки ему утверждаетъ, что Папій былъ слушателемъ Апостола Іоанна [161]). Аполлинарій Лаодикійскій († ок. 390 г.), цитуя четвертую книгу произведенія Папія, назы-

[159]) Adv. haer V, 33: M. gr. VII, 1214.

[160]) *I. B. Lightfoot,* Essays on Supernat. Relig., p. 149—150; ср. *Th Zahn,* Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 112.

[161]) De vir. ill. 9: M. lat. XXIII, 623.

ваетъ его ὁ Ἰωάννου μαθητής, что̀ безспорно указываетъ только на Апостола Іоанна, какъ это утверждаетъ и большинство списковъ его сочиненія, которые имѣютъ ὁ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου μαθητής [162]. Андрей Кесарійскій (ок. 500 г.) называетъ Папія διαδόχος τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου [163]. Также Максимъ Исповѣдникъ и Анастасій Синаитъ (VII в.) [164]. Такимъ образомъ, хотя Евсевію и удалось убѣдить нѣкоторыхъ въ существованіи второго Іоанна, однако онъ не разрушилъ довѣрія къ свидѣтельству Иринея, что Папій былъ слушателемъ Апостола Іоанна. Правда, всѣ эти писатели не обосновываютъ *для насъ* этого свидѣтельства и не приводятъ ни одного мѣста изъ произведенія Папія; такъ что, повидимому, противъ нихъ стоитъ опредѣленное свидѣтельство Евсевія, который ничего объ этомъ не нашелъ въ произведеніи Папія [165]. Но и Евсевій не приводитъ ни одного яснаго свидѣтельства въ пользу противоположнаго мнѣнія, а приведенное имъ, по мнѣнію многихъ ученыхъ, имѣетъ иной смыслъ. Въ произведеніяхъ Папія могло не быть такихъ мѣстъ, которыя можно было бы привести въ подтвержденіе указаннаго свидѣтельства; или же, скорѣе, названные писатели не видѣли надобности обосновывать свое сообщеніе, тѣмъ болѣе, что они не дѣлали вопроса объ отношеніи Папія къ Апостолу Іоанну предметомъ спеціальнаго изслѣдованія. Напр., у Максима Исповѣдника [166] относящееся сюда мѣсто читается такъ: ταῦτά φησιν αἰνυττόμενος οἶμαι Παπίαν τόν Ἱεραπόλεως τῆς κατ' Ασίαν τότε γενόμενον ἐπίσκοπον καὶ συνακμάσαντα τῷ θείῳ εὐαγγελιστῇ Ἰωάννῃ· οὗτος γὰρ ὁ Παπίας... Въ связи съ этимъ необходимо отмѣтить извѣстія, которыя не только ставятъ Папія въ очень близкія отношенія къ Апостолу Іоанну, но даже приписываютъ ему написаніе четвертаго Евангелія подъ диктовку Апостола Іоанна. Въ одной латинской библіи IX в. (Cod. Reginensis 14—въ Ватиканской библіотекѣ) въ argumentum къ четвертому Евангелію нахо-

162) См. у *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 126, Anmerk. I; ср. Журн. Мин. Нар. Просв. 1898, IX, стрн. 114.

163) См. у *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 118, Anmerk. 2.

164) Тамъ же, S. 126, Anmerk. 2 и 3.

165) *Ad. Harnach*, Chronol. d. altchristl. Litterat., I, 664.

166) Въ Schol. ad Dionys. Areopag. Hierarch. 7 (въ Patrum apostolic. opera, edit. Osc. Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn. Lipsiae 1875. I, p. 190.

дятся слѣдующія слова: Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto; sicut Papias nomine Hierapolitanus, *discipulus Iohannis carus*, in exotericis (exegeticis?) id est in extremis quinque libris retulit. *Descripsit verum evangelium dictante Iohanne recte* [167]). Несомнѣнно, конечно, что только до *retulit* заимствовано изъ произведенія Папія; дальнѣйшее же почерпнуто авторомъ пролога изъ другого источника. Другое свидѣтельство, во многомъ похожее на приведенное, находится въ „Catena graecorum patrum“ на Евангеліе Іоанна и заимствовано издателемъ *B. Corderius* (въ Антверпенѣ 1630 г.) „ex antiquissimo graeco codice“; читается оно такъ: Ὕστατος γὰρ τούτων Ἰωάννης, ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς μετακληθείς, πάνυ γηραλέου αὐτοῦ γενομένου, ὡς παρέδωσαν ἡμῖν ὅ τε Εἰρηναῖος καὶ Εὐσέβειος καὶ ἄλλοι πιστοί κατὰ διαδοχὴν γεγονότες ἱστορικοί, κατ' ἐκείνου καιροῦ αἱρεσέων ἀναφυεἰσῶν δεινῶν, ὑπαγόρευσε τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ εὐβιώτῳ (συμβιώτῳ, ἐπισκόπῳ?) τῷ Ἱεραπολίτῃ πρὸς ἀναπλήρωσιν τῶν πρὸ αὐτοῦ κηρυξάντων τὸν λόγον τοῖς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἔθνεσιν [168]).

Съ правомъ можно спросить, почему отрицательная критика склонна придавать столь важное значеніе цитатѣ изъ произведенія Папія у Георгія Амартола и совершенно замалчивать или лишать всякаго значенія такую же цитату изъ произведенія Папія, относящуюся къ тому же времени? Если у критиковъ отрицательнаго направленія въ послѣднее время пріобрѣло преимущественное предъ Хроникой Георгія Амартола значеніе разобранное выше извлеченіе изъ исторіи Филиппа Сидскаго, то въ другомъ отрывкѣ того же историка утверждается, что Папій былъ слушателемъ Іоанна Богослова: Παπίας Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος, ἀκουστὴς τοῦ θεολόγου Ἰωάννου γενόμενος, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος, πέντε

[167]) *Th. Zahn*, Gesch. d. ntl. Kanons, I, 898, Anmerk. 1. Ср. въ Cod. Toletanus X в.: Hoc igitur evangelium post apocalypsin scriptum manifestum et datum est ecclesiis in Asia a Iohanne adhuc in corpore constituto sicut Papias nomine Iheropolitanus episcopus Iohannis et carus in exotericis suis id est in extremis quinque libris retulit, qui hoc evangelium Iohanne subdictante conscribsit (См у *Ad. Harnack*, Chronol, d. altchristl. Litterat., I, 664).

[168]) Ср. Acta Ioannis, edit. *Th. Zahn*, p. 155, 8, гдѣ Апостолъ Іоаннъ говоритъ Прохору: ἅπερ ἀκούεις ἀπὸ τοῦ στόματός μου, κατάγραφε ἐπὶ τοὺς χάρτας.

λόγους κυριακῶν λογίων ἔγραψεν. И это свидѣтельство тѣмъ болѣе важно, что въ томъ же отрывкѣ, согласно съ Евсевіемъ, признается самостоятельное существованіе отдѣльной личности „пресвитера“ Іоанна. Непосредственно послѣ приведенныхъ словъ читаемъ: ἐν οἷς ἀπαρίθμησιν ἀποστόλων ποιούμενος μετὰ Πέτρον καὶ Ἰωάννην, Φίλιππον καὶ Θωμᾶν καὶ Ματθαῖον εἰς μαθητὰς τοῦ Κυρίου ἀνέγραψεν Ἀριστίωνα καὶ Ἰωάννην ἕτερον, ὃν καὶ πρεσβύτερον ἐκάλεσεν [169]). Значитъ, для историка V в. отдѣльное существованіе „пресвитера“ Іоанна не устраняло общаго древнѣйшаго преданія объ отношеніи Папія къ Апостолу Іоанну.

Такимъ образомъ, можно съ значительною степенью вѣроятности утверждать, что въ сообщеніяхъ объ отношеніи Папія къ Апостолу Іоанну правда на сторонѣ св. Иринея, а не Евсевія.

Не имѣетъ основанія въ словахъ Папія и дальнѣйшее утвержденіе Евсевія, что Папій былъ слушателемъ „пресвитера“ Іоанна. Только въ высшей степени искусственнымъ построеніемъ рѣчи можно доказывать, что въ Папіевомъ отрывкѣ дается мысль о личномъ общеніи Папія съ Аристіономъ и „пресвитеромъ“ Іоанномъ; а при болѣе простой и естественной конструкціи представляется безспорнымъ, что о томъ, что̀ „говорятъ Аристіонъ и пресвитеръ Іоаннъ“, Папій слышалъ не отъ нихъ лично, но отъ „обращавшихся съ пресвитерами“, и о личныхъ отношеніяхъ къ „пресвитеру“ Іоанну во всемъ отрывкѣ нѣтъ ни слова. Не нашелъ Евсевій свидѣтельства объ этомъ и во всемъ произведеніи Папія, такъ какъ, говоря о томъ, что Папій слушалъ Аристіона и „пресвитера“ Іоанна, онъ не приводитъ ни одного изрѣченія, а только замѣчаетъ: „дѣйствительно, часто упоминая о нихъ поименно, онъ въ своихъ сочиненіяхъ помѣщаетъ ихъ преданія“.

Остается теперь утвержденіе Евсевія относительно дѣйствительнаго существованія отдѣльной личности „пресвитера“ Іоанна, какъ отличнаго отъ Апостола Іоанна. Свое заключеніе Евсевій формулируетъ такимъ образомъ: „здѣсь слѣдуетъ обратить вниманіе, что онъ (Папій) два раза исчисляетъ имя Іоанна: перваго изъ нихъ онъ ставитъ вмѣстѣ съ Петромъ, Іаковомъ и Матѳеемъ и прочими Апостолами, ясно указывая на Евангелиста; другого же Іоанна, раздѣливши рѣчь, ставитъ въ рядъ съ иными отъ составляющихъ число Апостоловъ, поставивши передъ нимъ Аристіона, и прямо

[169]) Text. u. Untersuch., V, 2. 170.

называетъ пресвитеромъ. Такъ что и этимъ доказывается истинная исторія о двухъ (мужахъ) въ Асіи, какъ говорятъ, носившихъ одно имя, и что въ Ефесѣ было двѣ гробницы, изъ которыхъ каждая еще и теперь называется Іоанновою". Замѣчаніе Евсевія, что Папій передъ Іоанномъ „пресвитеромъ" помѣщаетъ Аристіона и этимъ какъ бы показываетъ, что второй Іоаннъ—не Апостолъ, такъ какъ для него авторитетъ Аристіона выше, не можетъ имѣть значенія, ибо въ такомъ случаѣ пришлось бы утверждать, что для Папія Апостолъ Андрей авторитетнѣе Петра, а Филиппъ и Ѳома авторитетнѣе Апостола Іоанна [170]. Съ другой стороны, нѣтъ ничего обычнѣе, какъ называть въ концѣ высшее и важнѣшее (ср. напр., Рим. IX, 4. 5; I Кор. IX, 5) [171]. Слѣдовательно, этотъ аргументъ вообще не имѣетъ силы при опредѣленіи значенія ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης. Вторымъ доводомъ для Евсевія представляется то, что второго Іоанна Папій называетъ „пресвитеромъ". Насколько велика сила этого доказательства? Наименованіе Іоанна „пресвитеромъ" ведетъ ли непремѣнно къ отличію второго Іоанна отъ перваго? Далѣе Евсевій приводитъ слѣдующія слова Папія: καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν [172]. Это послѣднее выраженіе Папія, въ связи съ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης разбираемаго отрывка, указываетъ на то, что во время Папія въ Малой Азіи жилъ мужъ, по имени Іоаннъ, который въ кругу его учениковъ назывался ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, или даже обычно—ὁ πρεσβύτερος. Такое употребленіе термина ὁ πρεσβύτερος находитъ полную аналогію у Климента Алекс., который своихъ учителей называетъ οἱ πρεσβύτεροι, а одного изъ нихъ—Пантена, къ которому относится съ величайшимъ почтеніемъ, называетъ просто ὁ πρεσβύτερος, не присоединяя собственнаго имени [173]. Терминъ οἱ πρεσβύτεροι въ отрывкѣ Папія, какъ указано выше (стр. 74), имѣетъ вполнѣ опредѣленное значеніе: это—Апостолы и только они одни. Нѣтъ никакого основанія предполагать, что Папій безъ всякой оговорки отступилъ отъ такого пониманія термина и въ ὁ πρεσβύτερος далъ ему совершенно другое значеніе; было бы страннымъ, если бы Папій, желая отличить второго Іоанна отъ названнаго прежде,

[170] Журн. Мин. Нар. Просв. 1898, IX, 122.
[171] *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 123.
[172] H. E. III, 39: M. gr. XX, 300.
[173] *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S 142—143 Einleit. in d. N. T, II, 205.

далъ ему тотъ же титулъ, какой раньше приписалъ первому. Если устанавливаемое нами пониманіе термина οἱ πρεσβύτεροι и ὁ πρεσβύτερος правильно, то второй Іоаннъ имѣетъ всѣ тѣ же опредѣленія, что и первый: онъ—ὁ πρεσβύτερος и ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής, и, при отсутствіи всякаго различія, оба Іоанна должны слиться въ одно лицо и именно Апостола Іоанна. Такимъ образомъ, повторяемъ, Папій употребилъ терминъ ὁ πρεσβύτερος въ выраженіи ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης вовсе не для того, чтобы отличить этого Іоанна отъ прежде названнаго: титулъ, поставленный предъ собственнымъ именемъ, въ данномъ случаѣ есть вполнѣ достаточное и для читателей понятное обозначеніе лица, къ которому прибавлено собственное имя, какъ приложеніе: пресвитеръ по имени Іоаннъ [174]) Именуя всѣхъ Апостоловъ οἱ πρεσβύτεροι, Папій Апостола Іоанна, вслѣдствіе его весьма продолжительной жизни и особенныхъ отношеній къ малоазійскимъ церквамъ и къ кругу лицъ, къ которому принадлежалъ Папій, называетъ просто ὁ πρεσβύτερος. Такъ, несомнѣнно, называли Апостола Іоанна и другіе, такъ и самъ онъ называлъ себя: во второмъ и третьемъ посланіяхъ, извѣстныхъ подъ именемъ посланій Апостола Іоанна, ὁ πρεσβύτερος употребляется какъ вполнѣ достаточное обозначеніе имени писателя, а древнее преданіе говоритъ, что имя этого пресвитера было Іоаннъ и именно Апостолъ. Слѣдовательно, въ древности не видѣли никакихъ препятствій къ тому, чтобы Апостолъ называлъ себя пресвитеромъ. Самъ Евсевій знаетъ и отмѣчаетъ, что Апостолъ Іоаннъ называетъ себя пресвитеромъ; онъ пишетъ: ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ (Апостола Іоанна) οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει [175]). Къ этому только „пресвитеру“-Апостолу Іоанну безъ затрудненія могутъ быть отнесены тѣ свѣдѣнія, какія передаетъ Папій, на основаніи словъ „пресвитера“, относительно Евангелія Марка.

Оказывается на лицо тотъ фактъ, что Апостолъ Іоаннъ поименованъ два раза, и требуется только объяснить, почему Папій сдѣлалъ это.

Исходной точкой въ рѣшеніи этого вопроса служитъ различіе временныхъ формъ εἶπεν и λέγουσι. Если согласиться съ *Ad.*

[174]) *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 143—144.

[175]) *Euseb.*, Demonstrat Evangel. III, 5: M. gr. XXII, 216.

Harnack'омъ, что Папій написалъ свое произведеніе между 145 и 160 г.г., и въ то же время строго держаться наименованія „пресвитера" Іоанна ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής, указывающаго на личнаго ученика Господа, то необходимо допустить несобственное пониманіе praes. λέγουσι; во всякомъ случаѣ нельзя относить его ко времени самаго написанія произведенія. Даже и въ томъ случаѣ, если произведеніе Папія написано около 125—130 г.г., какъ принимаетъ *Th. Zahn*, трудно допустить, чтобы личный ученикъ Господа, слѣдовательно, въ 30—33 г.г. бывшій уже взрослымъ, еще „говорилъ" въ то время. Поэтому praes. λέγουσι должно понимать въ томъ смыслѣ, что Аристіонъ и „пресвитеръ" Іоаннъ жили еще не во время написанія Папіемъ своего произведенія, а во время „изслѣдованія" и собиранія матеріала, съ чѣмъ соглашается и *Ad. Harnack* [176]. Что λέγουσι умѣстно даже въ томъ случаѣ, если во время написанія произведенія Папія Іоаннъ уже умеръ, показываетъ Ириней, который ставитъ praesens въ ссылкахъ на свидѣтельства умершихъ пресвитеровъ [177]. Изслѣдованія Папія, какъ можно видѣть изъ imperf. ἀνέκρινον, обнимали довольно продолжительный періодъ, начало котораго относится къ давно протекшему времени; источникомъ ихъ былъ цѣлый рядъ лицъ. Въ юности Папій учился у самихъ Апостоловъ, а потомъ у слѣдовавшихъ за Апостолами, которые, бывши въ близкихъ отношеніяхъ съ Апостолами или еще въ Іерусалимѣ, или же во время ихъ миссіонерскихъ путешествій, могли сообщить ему такія свѣдѣнія, которыхъ онъ уже не могъ получить непосредственно отъ самихъ Апостоловъ, такъ какъ большинство изъ нихъ къ тому времени уже умерли. Необходимо замѣтить, что форма εἶπεν не указываетъ, что тѣ лица, къ которымъ оно прилагается, уже умерли: даже если бы всѣ поименованныя лица были живы къ тому времени, о которомъ говоритъ Папій, то и тогда онъ могъ употребить эту форму, имѣя въ виду ихъ выраженія, идущія изъ прошлаго времени; посему и объ Апостолѣ Іоаннѣ онъ могъ спрашивать: τί εἶπεν ὁ Ἰωάννης.

Но въ то время, когда Папій собиралъ матеріалъ для своего

---

[176] Die Chronol. der altchristl. Litterat. I, 660.

[177] Adv. haer. II, 22. 5 (M. gr. VII, 785): πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες. V, 36, 1 (M. gr VII, 1222): οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι. V, 36, 2 (M. gr. VII, 1223): dicunt presbyteri.

произведенія, былъ еще въ живыхъ его учитель Апостолъ Іоаннъ и Аристіонъ, съ которымъ Папій, вѣроятно, имѣлъ личное обращеніе. Ставши іерапольскимъ епископомъ, Папій продолжалъ быть въ живомъ общеніи съ ними чрезъ ихъ учениковъ, и если кто изъ нихъ приходилъ изъ Ефеса въ Іераполь, то онъ тщательно разспрашивалъ ихъ о бесѣдахъ Апостола Іоанна и Аристіона; тогда вопросъ его принималъ форму: τί λέγουσιν. Такимъ образомъ, оказываются вполнѣ достаточныя основанія для двукратнаго упоминанія имени Апостола Іоанна: παρακολουθηκότες τοῖς πρεσβυτέροις принадлежали къ различному времени; одни изъ нихъ, старѣйшіе, сообщали Папію выраженія Апостоловъ, въ томъ числѣ и Апостола Іоанна, за прежнее время; посему Апостолъ Іоаннъ названъ въ числѣ Апостоловъ, о которыхъ παρακολουθηκότες говорили εἶπον. Позднѣе, когда Папій былъ въ Іерополѣ и связанный своимъ служебнымъ положеніемъ не могъ лично видѣться и говорить съ Іоанномъ и Аристіономъ, онъ получалъ отъ παρακολουθηκότες сообщенія о томъ, что̀ въ то время еще говорили они; отсюда упоминаніе имени Апостола Іоанна во второй разъ съ предикатомъ λέγουσι [178]).

Утверждая фактическое существованіе второго Іоанна, Евсевій ссылается на сказаніе, что въ Асіи было два мужа, носившихъ имя Іоанна, и что въ Ефесѣ находятся двѣ гробницы, изъ которыхъ каждая доселѣ называется Іоанновою. Что это за сказаніе? Кѣмъ и въ какомъ видѣ оно засвидѣтельствовано? Весьма вѣроятнымъ представляется мнѣніе, что „нѣкоторые“, указываемые Евсевіемъ, ограничиваются Діонисіемъ Александрійскимъ, котораго знаменитая критика на Апокалипсисъ сохранена самимъ же Евсевіемъ. Впрочемъ, у насъ нѣтъ данныхъ утверждать это и выяснить, кто были эти „нѣкоторые“; но если бы они были людьми высокаго авторитета, то Евсевій не преминулъ бы сказать о нихъ опредѣленнѣе. Діонисій Алекс. былъ первый писатель, который отрицалъ принадлежность Апокалипсиса Апостолу Іоанну, именно по соображеніямъ, заимствованнымъ изъ внутренняго характера этой священной книги. Діонисій пишетъ: „Здѣсь (въ Апокалипсисѣ) онъ (писатель) называется Іоанномъ, и что это писаніе принадле-

[178]) Подробнѣе см. у *Heinr. Poggel*, Der 2 u. 3 Briefe des Apostels Iohannes, S 42—51. Ср. *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 140—141, *Ф. В. Фаррара*, Первые дни христианства, стр. 804.

житъ Іоанну, не спорю; согласенъ я и въ томъ, что оно есть произведеніе какого то святого и боговдохновеннаго мужа; но не легко допустить, что этотъ мужъ именно Апостолъ, сынъ Зеведея, братъ Іакова,—тотъ самый, которому принадлежитъ Евангеліе, надписанное „отъ Іоанна“ (τὸ Εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐπιγεγραμμένον), и соборное посланіе. Изъ духа того и другого, изъ образа рѣчи, и изъ такъ называемаго хода мыслей я заключаю, что писатель ихъ не одинъ и тотъ же.... Я того мнѣнія, что святыхъ, одноименныхъ съ Апостоломъ, было много и что, побуждаясь любовію къ нему, удивленіемъ и подражаніемъ и желая, подобно ему, быть возлюбленными отъ Господа, они съ радостію принимали его имя, точно такъ, какъ между дѣтьми вѣрующихъ часто слышимъ имена Павла и Петра Впрочемъ, въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ есть и другой Іоаннъ, нарицаемый Маркъ, котораго Варнава и Павелъ взяли съ собою и о которомъ сказано: *имѣста же Іоанна слугу* (Дѣ. XIII, 5). Но этотъ ли Іоаннъ написалъ Откровеніе, утверждать не могу; ибо не написано, что онъ вмѣстѣ съ ними отправился въ Асію .. *Я думаю*, что въ Асіи былъ другой какой-то Іоаннъ, тѣмъ болѣе, что въ Ефесѣ находятся, *говорятъ*, двѣ гробницы и каждая изъ нихъ называется Іоанновою.

Ἔστι μὲν οὖν καὶ ἕτερος Ἰωάννης ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ὁ ἐπικληθεὶς Μάρκος· ὃν Βαρνάβας καὶ Παῦλος ἑαυτοῖς συμπαρέλαβον, περὶ οὗ καὶ πάλιν λέγει· „εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπερέτην“. Εἰ δὲ οὗτος ὁ γράψας ἐστίν, οὐκ ἂν ψαίην· οὐδὲ γὰρ ἀφῖσθαι σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν Ἀσίαν γέγραπται... Ἄλλον δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων· ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λεγέσθαι [179].

Изъ этихъ словъ Діонисія видно, что у него было сильное желаніе найти сколько нибудь извѣстнаго Іоанна апостольскаго вѣка, которому можно было бы приписать Апокалипсисъ. Но онъ можетъ опредѣленно указать только на Іоанна Марка, да и отъ этого предположенія спѣшитъ отказаться, какъ отъ несостоятельнаго, и находитъ себя вынужденнымъ успокоиться на догадкахъ, что въ Асіи былъ какой-то другой Іоаннъ, такъ какъ это имя было употребительнымъ среди малоазійскихъ христіанъ. Основаніемъ для этой догадки послужило то, что въ Ефесѣ было двѣ гробницы

[179] *Euseb.*, H. E. VII, 25: M. gr. XX, 696 сл.

(μνήματα) и каждая называлась Іоанновою Діонисій даже не говоритъ опредѣленно, что два гроба въ Ефесѣ мѣстными христіанами приписывались двумъ различнымъ мужамъ съ именемъ „Іоаннъ“; и о самомъ фактѣ существованія въ Ефесѣ двухъ гробовъ Іоанна Діонисій выражается неопредѣленно—φασίν. Такимъ образомъ, если справедливо, что Евсевій имѣетъ въ виду свидѣтельство Діонисія, то онъ явно выходитъ за предѣлы своего источника: скромная догадка Діонисія, что *могъ* быть другой Іоаннъ, имѣющая основаніе только въ его стремленіи найти писателя Апокалипсиса помимо Апостола Іоанна, а не въ какихъ нибудь историческихъ данныхъ, у Евсевія обращается *въ положительный фактъ* существованія такой личности, которая, на основаніи неправильнаго толкованія Папіева отрывка, является уже „пресвитеромъ“ Іоанномъ Если бы Евсевій имѣлъ подъ руками свидѣтельства другихъ авторитетныхъ лицъ, то онъ, какъ сказали мы, не преминулъ бы сообщить что нибудь болѣе опредѣленное и положительное. Приведенное свидѣтельство Діонисія скорѣе говоритъ противъ существованія знаменитаго „пресвитера“ Іоанна, котораго смѣшали съ Апостоломъ Іоанномъ. Если бы этотъ второй Іоаннъ, для котораго наименованіе ὁ πρεσβύτερος было чуть не собственнымъ именемъ, былъ историческою личностью, то несомнѣнно Діонисій зналъ бы о немъ, равно какъ и о томъ, что онъ называется ὁ πρεσβύτερος, и не вдавался бы въ разъясненія, что въ Ефесѣ многіе носили имя Іоанна, какъ Петра и Павла. Но Діонисій ничего не знаетъ о „пресвитерѣ“ Іоаннѣ, и тамъ, гдѣ для него такая личность была бы весьма желательна, онъ теряется въ предположеніяхъ, какой Іоаннъ не Апостолъ могъ написать Апокалипсисъ. Мало того, Діонисій показываетъ незнаніе „пресвитера“ Іоанна даже тамъ, гдѣ мысль о немъ должна была явиться сама собою: второе и третье посланія Іоанна, гдѣ писатель называетъ себя „пресвитеромъ“, Діонисій рѣшительно приписываетъ, какъ видно изъ хода рѣчи, Апостолу Іоанну, сыну Зеведея, брату Іакова,— тому самому, которому принадлежитъ Евангеліе, надписанное „отъ Іоанна“, и соборное посланіе: ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλὰ ἀνώνυμος ὁ πρεσβύτερος γέγραπται [180]).

[180]) *Euseb.*, H. E. VII, 25: M. gr. XX, 700.

Въ сообщеніи о двухъ гробницахъ (μνήματα) Іоанна въ Ефесѣ можно допустить независимость Евсевія отъ какого бы то ни было письменнаго источника: сказаніе это могло существовать и въ его дни, какъ существовало оно и во время Діонисія. Но въ этомъ нельзя видѣть рѣшительнаго подтвержденія факта существованія въ Ефесѣ двухъ Іоанновъ: общимъ убѣжденіемъ древнихъ было то, что Апостолъ Іоаннъ умеръ въ Ефесѣ; совершенно естественно, что христіане, посѣщавшіе Ефесъ, просили, чтобы имъ показали гробъ Іоанна; такъ какъ мѣсто погребенія Апостола Іоанна въ сущности было неизвѣстно, то очень возможно, что гробъ этотъ указывали въ двухъ различныхъ мѣстахъ [181]). Это предположеніе подтверждаетъ блаж. Іеронимъ, когда удостовѣряетъ, что въ его время нѣкоторые думали, что *оба гроба были гробами Іоанна Евангелиста, т. е. Апостола* [182]). Весьма возможно, что одно изъ этихъ μνήματα было не гробомъ, а вообще мѣстомъ, освященнымъ другими воспоминаніями объ Апостолѣ Іоаннѣ. „Памятникъ“ Іоанна въ широкомъ смыслѣ слова позднѣе сталъ почитаться за гробъ.

Какъ Діонисій не знаетъ о существованіи опредѣленной личности „пресвитера“ Іоанна, не смотря на то, что, по мнѣнію критики, онъ занималъ выдающееся положеніе въ Асіи, такъ не упоминаетъ о немъ ни одинъ древній писатель до Евсевія: Иринеи, Климентъ Ал., Тертулліанъ, Оригенъ. Поликратъ, восьмой въ ряду *ефесскихъ* епископовъ, II в., древнѣе Діонисія Ал., знаетъ только одного Іоанна въ Малой Азіи и именно Апостола [183]): исчисляя μεγάλα στοιχεῖα малоазійскихъ и ефесской церквей онъ ясно показываетъ, что ему, мѣстному свидѣтелю, совершенно не былъ извѣстенъ „знаменитый“ пресвитеръ Іоаннъ [184]). Совершенно напрасно ищутъ указанія на двухъ Іоанновъ, новозавѣтныхъ

---

[181]) Этой неувѣренности относительно мѣста погребенія Апостола Іоанна, повидимому, не было еще во время Поликрата, ок. 190 г. (*Euseb*, H. E. V, 24. 3: M. gr. XX, 493).

[182]) *Hieron*, De viris illustribus, c. 9 (M. lat. XXIII, 623): scripsit autem (Ioannes) et unam epistolam, cuius exordium est: quod fuit ab initio etc. Reliquae duo .. Ioannis presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur, *etsi nonnulli putant duas memorias eiusdem Ioannis Evangelistae esse.*

[183]) *Euseb.*, H. E. V, 24: M. gr. XX, 493.

[184]) *Euseb.*, H. E. V, 24: M. gr. XX, 493.

писателей, въ Мураторіевомъ фрагментѣ [185]). Писатель фрагмента знаетъ только одного Іоанна, имя котораго для него не нуждается ни въ какихъ ближайшихъ опредѣленіяхъ (ср. l. 15. 27. 49. 57. 69. 71). Онъ считаетъ его писателемъ четвертаго Евангелія, Апокалипсиса и посланій и называетъ предшественникомъ св. Павла *въ апостольскомъ достоинствѣ*: cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens prodecessoris sui Iohannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali (l. 49. 50). Опредѣленіе ex discipulis (l. 9) вовсе не имѣетъ въ виду отличить этого Іоанна отъ другого, подобно тому, какъ Andreas ex apostolis не имѣетъ въ виду отличить Апостола Андрея отъ другого Андрея. Называетъ же писатель фрагмента св. Іоанна „ученикомъ“, а не Апостоломъ потому, что для него въ Евангеліи важнѣе было отмѣтить самовидца, чѣмъ Апостола.

Сильнымъ доказательствомъ противъ существованія „пресвитера“ Іоанна является и то обстоятельство, что алоги, стремившіеся лишить писанія Іоанна апостольскаго авторитета, приписывали ихъ Кериѳу, а не „пресвитеру“ Іоанну. О другомъ выдающемся Іоаннѣ въ Малой Азіи не Апостолѣ они, очевидно, ничего не слышали; а что этого единственнаго Іоанна они считали Апостоломъ, объ этомъ говоритъ ихъ отзывъ о писаніяхъ, носящихъ имя Іоанна: οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ (Ἰωάννου) βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις [186]). И во всемъ спорѣ съ алогами у Иринея, Ипполита и, можетъ быть, въ Мураторіевомъ канонѣ нѣтъ и намека на существованіе другого Іоанна, кромѣ Апостола, который могъ быть писателемъ четвертаго Евангелія или Апокалипсиса [187]). Точно также и Кай въ Римѣ (ок. 210 г.), усвоивши взглядъ алоговъ на Апокалипсисъ и признававшій Евангеліе подлиннымъ писаніемъ Апостола Іоанна, не приписываетъ Апокалипсиса „пресвитеру“ Іоанну, но остается при томъ мнѣніи алоговъ, что Апокалипсисъ написалъ Кериѳъ, прикрываясь именемъ великаго Апостола [188]). Наконецъ, необходимо обратить вниманіе и на то,

---

185) *Hesse*, Das muratorische Fragment neu untersucht und erklart. Giessen 1873. S. 234 ff.

186) *Epiphan*, Haer. 51, 4

187) *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 194.

188) *Euseb*, H. E. III, 28: ἀλλὰ καὶ Κήρινθος, ὁ δὶ ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δὶ ἀγγέλων αὐτῷ δεδεγμένας ψευδόμενος κτλ. Изъ этого можно видѣть, что и мон-

что всѣми церковными писателями, до Оригена включительно, всѣ писанія, извѣстныя у насъ съ именемъ Іоанна, безъ всякаго колебанія и даже безъ всякихъ обоснованій приписывались одному и тому же Іоанну и именно Апостолу [189].

Слѣдовательно, тѣ ихъ древнихъ писателей до Евсевія, которые читали Папія, или понимали его въ томъ смыслѣ, что онъ говоритъ объ одномъ Іоаннѣ, или же не придавали никакого значенія его сообщенію о двухъ Іоаннахъ, какъ невѣрному.

Такимъ образомъ, ни текстъ Папіева отрывка, ни историческія свидѣтельства въ произведеніяхъ предшествовавшихъ писателей не давали достаточныхъ основаній для столь рѣшительнаго заключенія о существованіи „пресвитера“ Іоанна, отдѣльнаго отъ Апостола Іоанна, и никто изъ послѣдующихъ писателей, кромѣ Іеронима [190] и Филиппа Сидскаго, не принялъ мнѣнія Евсевія о двухъ Іоаннахъ [191]. Съ пятаго вѣка уже не слышно больше и о δύο μνήματα τοῦ Ἰωάννου [192]. Несомнѣнно, что у Евсевія была субъективная причина двоить Апостола Іоанна. Ее указываетъ самъ Евсевій, когда здѣсь же говоритъ: „на это необходимо обратить вниманіе, потому что Откровеніе, извѣстное подъ именемъ Іоаннова, вѣроятно, видѣлъ второй, если кому неугодно приписать его первому“ [193]. Евсе-

---

танистъ Проклъ, противъ котораго направлены приведенныя слова Кая, апокалиптика Іоанна считалъ великимъ Апостоломъ. Ср *Th. Zahn*, Einl. in d. N. T. II, 449, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 207.

189) *Th. Zahn*, Einleit in das N. T, II, 449 и 460 Anmerk. 9.

190) De vir. ill. c. XVIII (M. lat. XXIII, 637). ex quo apparet in ipso catalogo nominum (у Папія) alium esse Ioannem, qui inter Apostolos ponitur, et alium seniorem Ioannem, quem post Aristionem enumerat. Hoc autem diximus propter superiorem opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Ioannis non Apostoli esse, sed presbyteri Но даже Іеронимъ, усвоивший мысль Евсевія о „пресвитерѣ“ Іоаннѣ и приписывающій ему второе и третье послания, Апокалипсисъ, вопреки Евсевію, рѣшительно усвоястъ Апостолу Іоанну и точно обозначаетъ время и мѣсто его написанія (De vir. ill. IX. M. lat XXIII, 623—625).

191) Въ Постановленіяхъ Апостольскихъ (IV в.) говорится, что Іоаннъ посвященъ былъ Апостоломъ Іоанномъ во епископа Ефеса послѣ Тимоѳея (VII, 46).

192) *Th. Zahn*, Acta Ioannis, CLVI—CLVII.

193) Евсевій въ H. E III, 25, 2 помѣщаетъ Апокалипсисъ въ числѣ ὁμολογούμενα съ ограниченіемъ εἴ γε φανείη, а въ III, 25, 4 съ та-

вій, какъ и Діонисій, по внутреннимъ основаніямъ не хотѣлъ признать Апокалипсисъ, на который опирались хиліасты, писаніемъ Апостола Іоанна, и потому радъ былъ представившейся возможности приписать эту книгу „пресвитеру“ Іоанну. Несомнѣнно, что на Евсевія въ отношеніи къ пониманію Папіева отрывка въ значительной степени повліяли и разсужденія Діонисія. Но замѣчательно, что Евсевій, открывшій въ Ефесѣ другого Іоанна, котораго Папій „прямо называетъ пресвитеромъ“, не пользуется этимъ для II и III посланій, извѣстныхъ съ именемъ Іоанна, даже тамъ, гдѣ высказываетъ колебаніе на счетъ подлинности ихъ: τῶν δ' ἀντιλεγομένων γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα ἥτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή, καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ [194].

кимъ же εἴ γε φανείη находитъ возможнымъ помѣстить его среди νόθα. Мнѣнія древнихъ, извѣстныя Евсевію, были такого рода, что Апокалипсисъ можно было или признать, или рѣшительно отвергнуть, но нельзя было причислить къ ἀντιλεγόμενα. Поэтому Евсевій приводитъ свидѣтельства тѣхъ, которые безусловно признавали Апокалипсисъ Апостольскимъ писаніемъ—Іустина (IV, 18, 8), Иринея (V, 8, 5—7), Оригена (VI, 25 9) и др. (IV, 24. 1. 26. 2 V, 16. 14), но также и мнѣніе Кая, рѣшительно отвергавшаго принадлежность Апокалипсиса Апостолу Іоанну (III, 28), и болѣе мягкое сужденіе Діонисія Ал. (VII, 25). Какъ думалъ о достоинствѣ Апокалипсиса самъ Евсевій, объ этомъ достаточно говорятъ сейчасъ приведенныя слова его при изъясненіи отрывка изъ Папія. Видно, что Евсевій самъ мало былъ убѣжденъ своими собственными доводами и принужденъ былъ предоставить рѣшеніе вопроса объ авторѣ Апокалипсиса личному усмотрѣнію каждаго (ср. *Th Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 115—119, *Ф. В. Фарраръ*, Первые дни христіанства, стрн. 809)

[194] II. E III, 25. M. gr. XX, 269. Что „пресвитеръ“ Іоаннъ есть плодъ критицизма Евсевія, объ этомъ свидѣтельствуетъ и тотъ фактъ, что въ раннѣйшемъ своемъ произведеніи—Хроникѣ—Евсевій пишетъ Ἰωάννην τὸν θεόλογον καὶ ἀπόστολον Εἰρηναῖος καὶ ἄλλοι ἱστοροῦσι παραμεῖναι τῷ βίῳ ἕως τῶν χρόνων Τρσιανοῦ μεθ' ὃν Παπίας Ἱεραπολίτης καὶ Πολύκαρπος Σμύρνης ἐπίσκοπος ἀκουστοὶ αὐτοῦ ἐγνορίζοντο (M gr. XIX, 552) Свидѣтельство Иринея Евсевій оставляетъ безъ всякаго опроверженія. „Нельзя рѣшить, откуда перемѣна его взгляда: оттого-ли, что онъ впослѣдствіи лучше вчитался въ Папія; или оттого, что его плѣнила мысль опровергнуть хиліазмъ предложенной имъ въ „Исторіи“ комбинаціей“ (Журн. Мин. Нар Просв. 1898. IX, 114).

Въ виду всего сказаннаго и теперь относительно разбора Евсевіемъ Папіева отрывка можно сказать: Quamobrem candide edicere liceat, Ioannem illum presbyterum, de quo ante Eusebium nemo cogitasse legitur, ex perturbato eius celebro unice natum videri [195].

Таковы историческія данныя, на которыхъ основывается современная отрицательная критика, утверждая дѣйствительное существованіе пресвитера Іоанна, которому она хочетъ приписать часть или даже всю Іоанновскую литературу.

Естественно возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ могло случиться, что отъ столь знаменитаго мужа, какимъ представляютъ критики „пресвитера“ Іоанна, не осталось никакихъ слѣдовъ въ древнѣйшей литературѣ? Почему о немъ не знаетъ ничего вся христіанская древность? Непосредственнымъ и непредубѣжденнымъ отвѣтомъ былъ бы тотъ, что личности, о которой нѣтъ никакихъ историческихъ данныхъ, и вовсе не существовало. Если же придать какое нибуть значеніе неосновательнымъ соображеніямъ Евсевія, то и тогда строго-научное безпристрастіе не должно бы позволить противопоставлять такую личность Апостолу Іоанну, дѣятельность котораго въ Малой Азіи засвидѣтельствована весьма многими историческими данными. Но отрицательная критика нисколько не смущается столь рѣшительнымъ перевѣсомъ историческихъ данныхъ въ пользу Апостола Іоанна. Все дѣло будто бы объясняется просто ошибкою или даже намѣренною ложью.

Признавая существованіе отдѣльнаго отъ Апостола Іоанна „пресвитера“ Іоанна и дѣятельность послѣдняго въ Малой Азіи несомнѣннымъ фактомъ, ученые отрицательнаго направленія утверждаютъ, что все малоазійское преданіе объ Апостолѣ Іоаннѣ обязано своимъ существованіемъ смѣшенію двухъ одноименныхъ мужей—Апостола и пресвитера—и перенесенію данныхъ съ послѣдняго на перваго. Предположеніе объ одновременномъ существованіи двухъ мужей съ именемъ Іоанна, которые оба жили въ Ефесѣ, были руководителями малоазійскихъ церквей, оба дожили до временъ Траяна, оба были μαθηταὶ τοῦ Κυρίου, оба умерли и погребены въ Ефесѣ, съ тѣмъ только различіемъ, что одинъ почитается и

---

[195] *I. Stilting*, Acta SS., Septembr., tom. VII, a. 1760, p. 387—390 (см. у *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 112 Anmerk. 2).

донынѣ, а отъ другого не осталось никакихъ слѣдовъ, слишкомъ невѣроятно и въ настоящее время, насколько извѣстно, никѣмъ изъ представителей отрицательнаго направленія не поддерживается въ виду того, конечно, что одинъ фактъ пребыванія Апостола Іоанна въ Малой Азіи, независимо отъ сообщеній объ его пастырской и литературной дѣятельности тамъ, разрушаетъ всѣ ихъ планы [196]). Кромѣ того, для всѣхъ несомнѣнно то, что Ириней, Поликарпъ и другіе писатели II вѣка знаютъ въ Малой Азіи только одного Іоанна; поэтому *Keim*, *Scholten*, *Holtzmann*, *Julicher*, *Harnack* и друг., какъ мы видѣли (стри 59 сл.), рѣшительно утверждаютъ и доказываютъ, что Апостолъ Іоаннъ никогда не былъ въ Малой Азіи, но былъ умерщвленъ въ Палестинѣ. Такъ какъ большая часть свѣдѣній и при томъ важнѣйшихъ и болѣе опредѣленныхъ принадлежитъ Иринею, то противъ него главнымъ образомъ и направлены возраженія критиковъ отрицательнаго направленія. „Что онъ (Ириней), будучи мальчикомъ, слыхалъ о пресвитерѣ, то онъ перенесъ на Апостола“,—говоритъ *Keim* [197]). „Подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія Иринея обѣ личности сливаются въ одну“,—читаемъ у *H. Holtzmann*'а [198]). *Ad. Harnack*, какъ мы видѣли выше, утверждаетъ, что Ириней не былъ ученикомъ св. Поликарпа въ томъ смыслѣ, какъ обыкновенно понимаютъ эти отношенія, а только нѣсколько разъ былъ въ толпѣ, слушавшей его бесѣды. Ошибка Иринея, по мнѣнію критиковъ, имѣла неотразимое вліяніе на писателей II вѣка; отсюда и получилось единогласное преданіе о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна. Въ подтвержденіе своей мысли *Keim* указываетъ на выраженіе Иринея въ письмѣ къ Флорину, когда онъ говоритъ о своихъ отношеніяхъ къ Поликарпу: παῖς ἔτι ὤν, и въ сочиненіи Adv. Haer.

---

[196]) Въ послѣднее время желаніе сохранить неприкосновеннымъ преданіе о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна, а также найти мѣсто и для „пресвитера“ Іоанна привело къ попыткѣ доказать, что пресвитеръ Іоаннъ, упоминаемый въ отрывкѣ Папія, жилъ не въ Малой Азіи, а въ Палестинѣ, и былъ предстоятелемъ Іерусалимской Церкви (Prof. *A. Schlatter*, Die Kirche Ierusalems von Jahre 70—130, въ „Beitrag zur Forderung christlichen Theologie“, herausgeb. v. Prof. A. Schlatter und Prof. H. Cremer. 1898. 3 Heft.

[197]) Geschichte Iesu von Nazara, 1867, I, 162 f. Ср. *S. Steitz*, Stud. u. Krit. 1868: Die Tradition von der Wirksamkeit des Apostels Iohannes in Ephesus, S. 63 ff.

[198]) Histor.-krit. Einl. in das N. T., S. 473.

по тому же случаю: ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. Но эти выраженія слишкомъ растяжимы, и въ частности терминъ παῖς у грековъ обозначаетъ мальчика, находящагося въ обученіи или даже юношу; а ἡ πρώτη ἡλικία обозначаетъ, какъ у латынянъ prima aetas, imens aetas, возрастъ молодого человѣка, который вступаетъ въ общественную жизнь и начинаетъ самостоятельно идти своей дорогой [199]). Въ такомъ возрастѣ Иринеи могъ отчетливо запомнить, что Поликарпъ говорилъ именно объ *Апостолѣ* Іоаннѣ. Воспоминанія его объ обращеніи съ Поликарпомъ, какъ они изложены въ посланіи къ Флорину, настолько ясны и свѣжи, что о какомъ нибудь смѣшеніи не можетъ быть и рѣчи. И во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ Иринеи говоритъ объ Іоаннѣ, ученикѣ Господа, нельзя указать никакихъ слѣдовъ смѣшенія. Только предвзятость и желаніе во что бы то ни стало доказать напередъ установленный взглядъ можетъ заставить и почтеннаго ученаго утверждать, что источникомъ свѣдѣній Иринея объ Апостолѣ Іоаннѣ могли быть только произведеніе Папія и смутныя воспоминанія дѣтства о томъ, что Поликарпъ въ своихъ бесѣдахъ говорилъ о личномъ обращеніи съ Апостоломъ Іоанномъ. При этомъ само собою предполагается, что воспоминанія дѣтства—источникъ ненадежный, смѣшеніе вполнѣ возможно; а относительно пользованія Папіемъ съ рѣшительностію утверждается, что мѣста, въ которыхъ Иринеи говоритъ объ Іоаннѣ, ученикѣ Господнемъ, буквально взяты изъ произведенія Папія; но въ то время, какъ Иринеи говоритъ объ Іоаннѣ, сынѣ Зеведея, Папій могъ мыслить „пресвитера“ Іоанна [200]). Что Иринеи зналъ произведеніе Папія, это несомнѣнно. Но странно предполагать, чтобы связь Иринея съ апостольскимъ вѣкомъ устанавливалась только при посредствѣ двухъ извѣстныхъ намъ лицъ—Поликарпа и Папія: само собою понятно, что существовали

---

[199]) См у *Th. Zahn*'а Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 36 (Anmerk 2). 37. *F. Godet* указываетъ, что у Отцевъ Іоаннъ Богословъ называется παῖς въ то время, когда онъ сдѣлался ученикомъ Господа (Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean, t. I, p 71) См. у самого Иринея въ Adv. haer II, 22. 4 и II, 24, 4.

[200]) *Ad. Harnack*, Chronol d. altchristl. Litt, I, S. 668 Необходимо, впрочемъ, замѣтить, что Harnack., высказывая подобные взгляды, почти каждый разъ дѣлаетъ оговорки, значительно ослабляющія силу приведенныхъ доводовъ. Вообще въ рѣшеніи Іоанновскаго вопроса у Harnack'а весьма замѣтна спутанность въ доказательствахъ, отражающаяся даже на самомъ изложеніи относящагося сюда отдѣла.

многія другія цѣпи, которыя соединяли Иринея и его современниковъ съ представителями апостольскаго поколѣнія и состояли онѣ изъ многихъ звеньевъ, представлявшихъ собою „живой и пребывающій голосъ“ [201]. Ириней неоднократно ссылается на пресвитеровъ, видѣвшихъ Апостола Іоанна. Какъ могъ смѣшать „пресвитера“ Іоанна съ Апостоломъ Іоанномъ, по увѣренію критики, никогда не жившимъ въ Малой Азіи, по крайней мѣрѣ продолжительно, Иринеи, который свою юность провелъ въ Малой Азіи, впослѣдствіи находился въ постоянной связи съ представителями главнѣйшихъ помѣстныхъ церквей, живо интересовался церковными преданіями, не разъ опирался на авторитетъ Апостола Іоанна въ письмахъ къ такимъ лицамъ, которыя вовсе не имѣли побужденій поддерживать его заблужденіе. Невѣроятно, далѣе, чтобы заблужденіе Иринея могло имѣть рѣшительное вліяніе на преданія не только малоазійскихъ церквей, но римской и африканскихъ и прочихъ церквей. Въ виду этого *Ad. Harnack* находитъ необходимымъ согласиться, что смѣшеніе пресвитера Іоанна съ Апостоломъ Іоанномъ можно констатировать уже въ 155—160 г г. [202]. Но смѣшеніе все-таки было. Папій, по мнѣнію *Harnack*'а, опредѣленно отличаетъ пресвитера отъ Апостола. Но уже самъ онъ, благодаря устному преданію, о которомъ онъ такъ заботился, находился подъ вліяніемъ пресвитеровъ, изъ которыхъ нѣкоторые, можетъ быть намѣренно, сочинили легенду, что „пресвитеръ“ Іоаннъ есть Апостолъ [203]. Если оставить безъ вниманія подозрѣніе пресвитеровъ въ сознательномъ обманѣ, то останется собственное признаніе *Harnack*'а, что уже для пресвитеровъ, да, пожалуй, и для самого Папія, „пресвитеръ“ Іоаннъ и Апостолъ Іоаннъ слились въ одну личность. Но чѣмъ ближе придвигать время смѣшенія къ апостольскому вѣку, тѣмъ оно становится невѣроятнѣе. Какъ оно могло произойти уже въ началѣ II вѣка, когда, по утвержденію критиковъ, „пресвитеръ“ Іоаннъ умеръ въ царствованіе Траяна, а Апостолъ Іоаннъ въ 60-тыхъ годахъ и церквамъ Малой Азіи не былъ близко знакомъ? Какимъ образомъ могла изгладиться изъ памяти древнихъ христіанъ такая замѣчательная и авторитетная личность, какъ „пресвитеръ“ Іоаннъ, и изгладиться настолько, что даже Евсевій, доказывавшій отдѣльное существо-

201) Ср. *Th. Zahn*, Einleit in d N T., II, 446.
202) *Ad. Harnack*, Chronol. d altchristl Litterat., I, 673.
203) Тамъ же, S 678.

ваніе такой личности, не могъ о ней сообщить ничего, кромѣ имени, да сомнительнаго преданія изъ произведенія Папія о его бесѣдахъ относительно происхожденія Евангелія Марка?

На основаніи сказаннаго мы склоняемся къ такому рѣшенію вопроса объ Іоаннѣ, что „пресвитеръ“ Іоаннъ и Апостолъ Іоаннъ одно и то же лицо, и что если бы „пресвитеръ“ Іоаннъ не былъ такъ необходимъ для изслѣдователей отрицательнаго направленія и тѣхъ изъ умѣренныхъ, которые не умѣютъ примирить Апокалипсиса съ четвертымъ Евангеліемъ и посланіями, то дѣйствительное существованіе его давно уже было бы признано научно совершенно недоказуемымъ. Но если даже этотъ туманный „пресвитеръ“ Іоаннъ, отличный отъ Апостола Іоанна, о которомъ съ такою увѣренностію говоритъ цѣлая школа критиковъ, дѣйствительно когда либо существовалъ, то и при такомъ предположеніи оказывается совершенно ненаучнымъ и невозможнымъ дѣлать рѣшительные выводы относительно писаній, извѣстныхъ съ именемъ Апостола Іоанна, въ пользу этого „пресвитера“ Іоанна.

Такимъ образомъ, внѣшнія и внутреннія свидѣтельства въ пользу подлинности разсматриваемаго посланія Апостола Іоанна не могутъ быть поколеблены критикою. Свѣдѣнія о томъ, что посланіе написано Апостоломъ Іоанномъ, распространялись съ самымъ посланіемъ съ перваго времени его обнародованія; отъ первыхъ читателей, которымъ назначено было посланіе и которымъ писатель его былъ хорошо извѣстенъ, оно вмѣстѣ съ именемъ писателя переходило къ дальнѣйшимъ читателямъ. Такимъ то надежнымъ путемъ создалось то всеобщее убѣжденіе въ его апостольскомъ происхожденіи, которое дало ему неоспоримое право на именованіе ἐπιστολὴ ὁμολογουμένη; на основаніи этого и вся вселенская Церковь видитъ въ немъ *первое соборное посланіе св. Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова.*

ГЛАВА II.

Обстоятельства происхожденія перваго посланія св. Апостола Іоанна.

Свидѣтельства о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна не даютъ опредѣленныхъ указаній о томъ, къ какому времени должно относить начало жизни и дѣятельности его въ Малой Азіи. Такъ, св. Иринѣй сообщаетъ только, что Апостомъ Іоаннъ жилъ въ Ефесѣ до времени Траяна. не указывая, съ какого времени, хотя διατρίβων косвенно можетъ свидѣтельствовать о продолжительности этого пребыванія. Св. Поликарпъ говоритъ только, что Апостолъ Іоаннъ умеръ въ Ефесѣ, а Климентъ Александрійскій,—что онъ послѣ смерти тиранна возвратился въ Ефесъ. Можно съ увѣренностію сказать, что начало жизни Апостола въ Малой Азіи относится ко времени болѣе позднему, чѣмъ дѣятельность тамъ Апостола Павла и, вѣроятно, послѣ смерти послѣдняго, такъ какъ Апостолъ Павелъ даже во второмъ своемъ посланіи къ Тимоѳею, написанномъ непосредственно предъ смертію и посланномъ въ Ефесъ, не дѣлаетъ никакого намека на пребываніе тамъ Апостола Іоанна. Ѳеодоръ Мопсуестійскій ближайшій поводъ переселенія Апостола Іоанна въ Ефесъ указываетъ въ іудейской войнѣ [204]). Зловѣщіе признаки надвигавшейся грозы, разразившейся затѣмъ невѣроятными ужасами разрушенія Іерусалима, напомнили христіанамъ о пророчествѣ и заповѣди Спасителя: *Егда узрите обстоимь Іерусалимъ вои, тогда разумѣйте, яко приближися запустѣніе ему. Тогда сущіи во Іудеи да бѣгутъ въ горы: и*

---

[204]) У *Cramer*'а, Caten. graec patr. in N. T., VI, 97, 21: ἐπὶ τούτου γὰρ δὴ τοῦ πολέμου (т. е. Ἰουδαικοῦ) πάντας μὲν ἀναχωρῆσαι τοὺς ἀποστόλους τῆς Ἰουδαίας ἐγένετο. Τότε δὲ Ἰωάννης εἰς τὴν Ἔφεσον γενόμενος διετέλεσεν ἐπ' αὐτῆς ἄχρι τῶν Τραιανοῦ διαγεγονὼς καιρῶν.

иже посредѣ его да исходятъ (Лк. XXI, 20—21. Мѳ. XXIV, 15—16). По свидѣтельству Евсевія, предъ войною Іудеи, убивши перваго епископа іерусалимскаго Іакова, неоднократно злоумышляли и на жизнь другихъ Апостоловъ. Эти проявленія фанатизма іудеевъ дѣлали совершенно невозможнымъ дальнѣйшее воздѣйствіе на избранный народъ. Апостоламъ было ясно, что наступило время отрясти прахъ отъ ногъ своихъ и идти съ проповѣдью о Спасителѣ къ язычникамъ. Посему Апостолы начали удаляться изъ іудейской земли и расходиться по всѣмъ странамъ, распространяя всюду ученіе Христово. Кромѣ того, „народъ, составлявшій іерусалимскую церковь, вслѣдствіе откровенія, даннаго предъ войною славнѣйшимъ его мужамъ, получилъ повелѣніе оставить городъ и поселиться въ Переѣ въ Пеллѣ“ [205]. Естественно предположить, что въ это именно время, когда ненависть іудеевъ къ христіанамъ, подъ вліяніемъ всячески разжигаемыхъ національныхъ стремленій, достигла высшей степени развитія, оставилъ Палестину и Апостолъ Іоаннъ; но нѣтъ опредѣленныхъ и устойчивыхъ свидѣтельствъ о томъ, какъ прибылъ онъ въ Ефесъ,—непосредственно ли изъ Іерусалима или чрезъ Пеллу, сухимъ путемъ или моремъ, по собственному ли желанію, или по внѣшнимъ побужденіямъ [206]. Нѣкоторые находятъ возможнымъ признать, что и до окончательнаго переселенія въ Ефесъ Апостолъ Іоаннъ, имѣя главное мѣстопребываніе въ Іерусалимѣ, совершалъ свои благовѣстническія путешествія не только въ ближайшія окресности Іерусалима, но и въ болѣе отдаленныя области Проконсульской Азіи,—бывалъ и въ самомъ Ефесѣ [207]. Если это допустимо, то можетъ быть принято и другое предположеніе, что Апостолъ Іоаннъ, послѣ смерти Апостола Павла, приглашенъ былъ лучшею частью осиротѣвшихъ малоазійскихъ церквей перенести центръ своей дѣятельности въ Ефесъ [208]. Впрочемъ, „знаменитый“ столпъ Церкви могъ и безъ такого приглашенія избрать мѣстомъ своей дѣятельности именно Ефесъ, потому что послѣ разрушенія Іерусалима главный пульсъ религіозной жизни былъ

---

[205] *Euseb*, H. E. III, 5, 2—3: M. gr. XX, 221—223.

[206] *Іеромъ Евдокимъ*, Св. Ап. и Еванг. Іоаннъ Богословъ, стрп. 222—223. *C. F. Nosgen*, Gesch. der neutestamentl. Offenbar. II, S. 416.

[207] См. у *іеромон. Евдокима*, Св Ап. и Еванг Іоаннъ Богословъ, стрп. 204—206

[208] *Neander*, Gesch. d. Pflanz. u. Leit., III, 8.

уже не въ Палестинѣ, а въ Проконсульской Азіи. На основаніи сказаннаго начало малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна можно полагать около 70 г.

Въ Малой Азіи Апостолъ Іоаннъ оставался до конца своей жизни и умеръ въ Ефесѣ [209]. XXI гл. четвертаго Евангелія даетъ ясное свидѣтельство о томъ, что ученикъ, *его же любляше Іисусъ*, пережилъ Апостола Петра и вообще жилъ очень долго, такъ что нѣкоторые стали считать его даже безсмертнымъ. Согласно авторитетному свидѣтельству Иринея [210], онъ дожилъ до царствованія Траяна (25 янв. 98 г.—авг. 117). Этимъ свидѣтельствомъ несомнѣнно указывается нѣсколько первыхъ лѣтъ правленія Траяна. Іеронимъ говоритъ, что Іоаннъ умеръ въ 68 г. послѣ крестной смерти Спасителя [211], т. е. около 101 г. По Александрійской пасхальной хроникѣ онъ умеръ въ 72-мъ году по вознесеніи Господнемъ, 100 лѣтъ и 7 мѣсяцевъ, слѣдовательно, около 105—106 г. [212]. Во всякомъ случаѣ, по преданію, несомнѣнно, что возлюбленный ученикъ Господа дожилъ до конца I вѣка и, можно полагать, видѣлъ начало II вѣка.

Такимъ образомъ, жизнь и дѣятельность Апостола Іоанна въ Малой Азіи продолжалась около 30 лѣтъ и только на сравнительно короткое время прервана была изгнаніемъ его за свидѣтельство о божественномъ Словѣ на островъ Патмосъ. Церковное преданіе объ этомъ изгнаніи, подтверждаемое и Апокалипсисомъ (I, 9), самымъ яснымъ образомъ засвидѣтельствовано многочисленными древними писателями [213] и на почвѣ греческой церкви вкоренилось такъ твердо, что его признавали несомнѣннымъ даже тѣ, которые отрицали происхожденіе Апокалипсиса отъ Апостола Іоанна. Евсевій, котораго рѣшительное желаніе было лишить Апо-

---

209) См. приведенныя выше свидѣтельства о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна (стрн. 49 сл.).

210) Adv. Haer. II, 22, 5: M. gr. VII, 785, III, 3: M. gr. VII, 855.

211) De vir. ill. 9: M. lat. XXIII, 625, Adv. Jovinian. I, 26. M. lat. XXIII, 247.

212) *Архим. (нынѣ архіеп.) Сергій*, Полный Мѣсяцесловъ Востока, т. II, стрн. 307 (въ замѣткахъ). *Іером. Евдокимъ*, Св. Ап. и Еванг. Іоаннъ Богословъ, стрн. 406—408.

213) *Климентъ Алекс. у Евсевія* II. E. III, 23: M. gr. XX, 256—261; *Тертуллианъ*, De praescript. haer. XXXVI: M. lat. II, 49; *Оригенъ*, Comment. in Math. XVI, 6: M. gr. XIII, 1385, *Евсевій*, H. E. III, 18, 2: M. gr. XX, 252; *Іеронимъ*, De vir. ill. 9: M. lat. XXIII, 625.

калипсисъ его каноническаго и апостольскаго достоинства, почитаетъ патмосское изгнаніе Апостола древнимъ и достовѣрнымъ преданіемъ [214]), говоритъ о немъ мимоходомъ, просто какъ о фактѣ, и рядомъ съ этимъ ставитъ, какъ спорное, преданіе о томъ, что Апостолъ видѣлъ тамъ откровеніе [215]). При такой опредѣленности и всеобщности, оно не можетъ быть легендой, возникшей на основаніи Апк. I, 9 [216]). Но къ какому времени относится патмосское изгнаніе? Иринеи, говоря о самомъ изгнаніи [217]), и Климентъ Алекс. [218]) не называютъ имени тиранна; Евсевій же, приводя разсказъ послѣдняго объ Іоаннѣ, считаетъ этого тиранна Домиціаномъ. Викторинъ Петавійскій, пострадавшій въ царствованіе Діоклетіана 303 г.), котораго схоліи на Апокалипсисъ изъ дошедшихъ до насъ самыя древнія, ссылку Апостола Іоанна приписываетъ Домиціану [219]). Евсевій [220]) и Іеронимъ [221]) патмосское изгнаніе относятъ къ 14 г. царствованія Домиціана. Эта дата подтверждается и яснымъ свидѣтельствомъ Иринея, который говоритъ, что Апостолъ Іоаннъ получилъ откровеніе и написалъ Апокалипсисъ подъ конецъ царствованія Домиціана [222]). Столь точное указаніе, принадлежащее малоазійскому уроженцу II вѣка, заслуживаетъ полнаго довѣрія: несомнѣнно, что самъ Иринеи чрезъ св. Поликарпа и другихъ пресвитеровъ зналъ объ условіяхъ, при которыхъ написана таинственная книга. Послѣдніе годы Домиціана (93—96 г.) съ ихъ пытками и преслѣдованіями, направленными даже противъ членовъ императорскаго дома за безбожіе и іудей-

---

214) H. E. III, 18, 2: M. gr. XX, 252; XX, 9: M. gr. XX, 256; Chron. ad an. Abrah. 2113

215) Chron. ad an. Abrah. 2109.

216) *Тертулліанъ* свидѣтельствуетъ, что Апостолъ Іоаннъ предварительно отправленъ былъ въ Римъ, ввержент въ кипящее масло и, не потерпѣвши никакого вреда, былъ отправленъ на островъ (De praescript. 36 M. lat. II, 49, ср. *блаж. Іеронима* c. Iovinian. I, 26: M. gr. lat. XXIII, 259). Другіе древніе писатели ничего не сообщаютъ объ этомъ.

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

218) Quis div. salv. c 42: M. gr. IX, 640.

219) In. Apoc. X, 11: M. lat. V, 533, XVII, 10: M. lat. V, 338.

220) H E. III, 18, 1 2: M gr XX, 352, Chron 94: M. gr. XXVII, 602.

221) De vir. ill. 9. M. lat. XXIII, 625; ср. c. Iovinian I, 26: M. lat. XXIII, 247.

222) Adv. haer. V, 30 3 (*Euseb*, H E. III, 18, 3): οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη (ἡ Ἀποκάλυψις), ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομιτιανοῦ ἀρχῆς.

скій образъ жизни, особенно хорошо согласуются съ настроеніемъ, которое выражаетъ Апокалипсисъ [223]). Можно думать, что гуманный преемникъ Домиціана—Нерва (13 сент. 96—25 янв. 98 г.) освободилъ всѣхъ христіанскихъ узниковъ, въ томъ числѣ и патмосскаго изгнанника—Апостола Іоанна, который и прибылъ въ Ефесъ, вѣроятно, въ началѣ 97 года. Такимъ образомъ, ссылка Апостола Іоанна на островъ Патмосъ, начавшись около 93—94 г., продолжалась года 3—4. Прямыхъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ можно было-бы почерпнуть отвѣтъ на вопросъ, откуда былъ сосланъ Апостолъ Іоаннъ на Патмосъ, не имѣется. Но Апокалипсисъ со всею рѣшительностію удостовѣряетъ, что до изгнанія писатель его Іоаннъ, несомнѣнно Апостолъ, довольно продолжительное время жилъ въ Малой Азіи и былъ очень близко знакомъ съ состояніемъ Ефесской и другихъ малоазійскихъ церквей: ему извѣстны всѣ добрыя и худыя стороны въ самой сокровенной ихъ жизни и при томъ извѣстны какъ непосредственному наблюдателю; повидимому, онъ знаетъ многихъ христіанъ лично. Посему несомнѣнно, что Апостолъ Іоаннъ жилъ въ Малой Азіи долгое время до изгнанія на островъ Патмосъ и нѣсколько лѣтъ послѣ него.

Каковы же были задачи дѣятельности Апостола Іоанна въ Малой Азіи, въ чемъ выражалась эта дѣятельность и какое значеніе ея въ исторіи первенствующей Церкви Христовой. Эти вопросы, рѣшеніе которыхъ существенно важно для пониманія расматриваемаго нами посланія, приводятъ къ необходимости опредѣлить положеніе Церкви Христовой вообще и малоазійскихъ церквей въ частности во время многолѣтняго пребыванія и дѣятельности Апостола Іоанна въ Малой Азіи.

Положеніе Церкви Христовой вообще и малоазійскихъ церквей въ частности во время малоазійской дѣятельности Апостола Іоанна.

При рѣшеніи этого вопроса изслѣдователю приходится имѣть дѣло съ непреодолимымъ затрудненіемъ, состоящимъ въ томъ, что вторая половина апостольскаго вѣка, начиная приблизительно съ

---

223) *Euseb.*, H. E. III, 17—20; ср. *Ad. Harnack*, Die Chronol. d. altchristl. Litterat., I, S. 245—246. *C. F. Nosgen*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 416.

64—65 г., представляетъ собою одинъ изъ наименѣе ясныхъ періодовъ въ древне-христіанской исторіи. Писанія свв. Апостоловъ, отражающія на себѣ послѣдовательные моменты историческихъ судебъ Христовой Церкви со времени основанія ея до конца перваго вѣка, даютъ разумѣть, что въ это время совершалось нѣчто важное для христіанства, развертывалась интересная и поучительная страница исторіи человѣчества. Но за недостаткомъ прямыхъ и опредѣленныхъ данныхъ она и донынѣ читается весьма различно, и даже нѣтъ надежды, чтобы когда либо изслѣдователи сошлись въ пониманіи этого замѣчательнаго періода. Въ виду этого мы отмѣтимъ только общія черты этого времени, выдѣляющіяся болѣе отчетливо и опредѣленно.

На основаніи апостольскихъ писаній становится очевиднымъ, что чѣмъ шире свѣтъ евангельской истины разливался по вселенной, окутанной мракомъ язычества и іудейскихъ заблужденій, тѣмъ больше появлялось лжеучителей—представителей самыхъ разнообразныхъ направленій и различной окраски. Всѣ члены Церкви перваго христіанскаго поколѣнія родились и воспитались подъ вліяніемъ или іудейскихъ или языческихъ понятій, воззрѣній, преданій и предразсудковъ. Естественно, что съ принятіемъ новыхъ истинъ и принциповъ, новыхъ началъ жизни и дѣятельности, іудей и язычникъ съ трудомъ могъ сразу же совершенно отрѣшиться отъ старой закваски, въ одинъ разъ порвать всякую связь съ прежнимъ образомъ мышленія и чувствованія, и потому откликъ на апостольскую проповѣдь о спасеніи во Христѣ былъ весьма различенъ. При этомъ необходимо твердо помнить, что время появленія и первоначальнаго распространенія христіанства совпало съ самымъ острымъ моментомъ въ жизни человѣчества: весь міръ—іудейскій и языческій переживалъ „болѣзненно-критическій періодъ почти всеобщаго крушенія старыхъ вѣрованій, періодъ тревожнаго исканія новыхъ основаній жизни“ [224]. Среди іудеевъ, особенно внѣ-палестинскихъ, проповѣдь о распятомъ Іисусѣ Назарянинѣ, какъ о Сынѣ Божіемъ и Спасителѣ міра, нашла, съ одной стороны, живой и сердечный пріемъ; увѣровали именно тѣ іудеи, которые поколебались въ своихъ надеждахъ на избавленіе Израиля чрезъ Мессію, славнаго царя, и примирились съ

[224] *Проф. Н. И. Несмѣловъ*, Метафизика жизни и христіанское откровеніе, въ „Правосл. Собес.“, Май 1900 г., стр. 519.

идеей Мессіи, страдающаго за грѣхи богоизбраннаго народа, искупающаго эти грѣхи предъ Богомъ и возвращающаго народу милость Божію. Но съ другой стороны, іудейство, покрытое толстымъ слоемъ отеческихъ преданій, съ чрезмѣрною и почти исключительною надеждою на лѣла закона,—іудейство, которое такъ обличалъ Господь Іисусъ Христосъ и Апостолъ Павелъ, не могло отрѣшиться отъ національныхъ іудейскихъ вѣрованій и ожиданій. Іудеи этой категоріи, принявши христіанство, продолжали твердить: „если не обрѣжетесь по обряду Моисееву, не можете спастись“ (Дп. XV, 1). Отсюда развилось то враждебное истинному христіанству направленіе христіанъ изъ іудеевъ, которое нашло крайнее выраженіе въ фарисейскомъ эвіонизмѣ [225]).

Къ началу разсматриваемаго періода примирительная дѣятельность Іерусалимскаго собора и пламенныя рѣчи и посланія Апостола Павла, въ которыхъ онъ съ неумолимо строгою логичностію доводовъ доказалъ, что „всѣ сыны Божіи по вѣрѣ во Христа Іисуса“, что „нѣтъ уже іудея и язычника, ибо всѣ одно во Христѣ Іисусѣ“ (Гал. III, 26—28), въ связи съ самымъ ходомъ исторіи, заставили не въ мѣру строгихъ іудействующихъ ревнителей фарисейскаго духа отказаться отъ того взгляда, что христіанство есть новая заплата къ старой одеждѣ законнической ревности, или совершенно обособиться въ секту эвіонитовъ: уже къ концу дѣятельности Апостола Павла указанная борьба съ іудействующими потеряла свой острый характеръ, о чемъ свидѣтельствуютъ позднѣйшія посланія его, писанныя изъ Рима. Но эти же посланія ясно говорятъ о томъ, что оппозиція не отказалась отъ борьбы и искаженій дѣла Христова; измѣнился только характеръ и точка приложенія ея. Врагомъ чистаго христіанства продолжало быть іудейство, но только на иной почвѣ и въ иной формѣ. Нельзя представлять себѣ іудейство эпохи появленія христіанства исключительно исчерпываемымъ извѣстными направленіями фарисейства, саддукейства, ессейства. Еще до христіанской эпохи даже въ палестинскомъ еврействѣ наблюдается стремленіе къ магическому знанію и магическому искусству: апокалиптика евреевъ ясно отражаетъ сильное вліяніе на іудейство сиро-вавилонскихъ и персидскихъ ученій; проникалъ въ Іудею, вмѣстѣ съ культурой и торговлей, и эллинизмъ, а въ Александріи и въ другихъ мѣ-

[225]) *Проф. В. И. Несмѣловъ*, Метафизика жизни и христіанское откровеніе, въ „Правосл. Собес.“, Май 1900 г., стрн. 522.

стахъ іудеи разсѣянія усиливались сблизить откровенное ученіе и преданія раввиновъ съ греческой философіей. Отсюда оказывается несомнѣннымъ, что до языческо-христіанскаго и іудео-христіанскаго гностицизма существовалъ іудейскій гностицизмъ. Въ этомъ имѣютъ свое основаніе попытки утвердить то положеніе, что „въ первоначальномъ своемъ зернѣ гностицизмъ былъ спеціально еврейской формой религіознаго синкретизма, въ которой скрещивались всевозможныя вліянія—греческія, персидскія и прежде всего сиро-вавилонскія“ [226]). Если въ самой Палестинѣ такимъ образомъ готова была почва для плевелъ ереси, для религіознаго синкретизма всякаго рода, то тѣмъ болѣе это должно сказать объ іудеяхъ разсѣянія и малоазійскихъ преимущественно. Это направленіе гораздо болѣе, чѣмъ іудейство обычной фарисейской закваски, склонно было включить въ свои системы христіанскія истины и тѣмъ угрожать чистотѣ и простотѣ христіанскаго ученія: въ своемъ мистико-аскетическомъ направленіи, гордые обладаніемъ высшею религіозною мудростію, іудеи разсматриваемаго толка скорѣе всего могли стремиться къ преобразованію христіанства по своимъ идеямъ [227]). Въ этомъ находитъ историческое основаніе появленіе іудейско-христіанскаго гностицизма.

Греко-римскій языческій міръ также переживалъ періодъ сильнаго умственно-религіознаго броженія: народная религія была подорвана философіей; но и сама философія, въ массѣ противорѣчивыхъ ученій, создала такой хаосъ, въ которомъ трудно было разобраться и изъ котораго нельзя было выработать жизненнаго міровоззрѣнія. Но хотя древняя религія потеряла въ своей жизненности, хотя особенно высшіе классы общества заражены были скептицизмомъ и индифферентизмомъ въ отношеніи къ религіознымъ предметамъ, тѣмъ не менѣе и въ это время вѣчные вопросы о томъ, что̀ есть истина, въ чемъ смыслъ жизни, откуда зло въ мірѣ и т. п. продолжали тревожить человѣка и, повидимому, мучительнѣе, чѣмъ прежде, отзывались въ его сознаніи. Многіе

---

226) *Кн. С. Н. Трубецкой*, Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Философско-историческое изслѣдованіе Т I. Москва 1900 г, стрн. 321. См. вообще всю IV гл этого изслѣдованія (стрн 316—379) Ср. *Neander*, Geschichte der Pflanzung, Bd II, S 229

227) *Neander*, Geschichte der Pflanzung, Bd. II, S 229. Ср. Прот. *А. В. Горскій*, Исторія евангельская и церкви апостольской. Москва 1883, стрн. 512 сл.

стали въ культахъ другихъ народовъ искать того, чего не могли найти въ своемъ собственномъ. Особенно привлекательными казались восточныя религіи съ ихъ таинственными культами, теософіей, теургіей, магіей Заимствовали понятія изъ самыхъ разнообразныхъ религіозныхъ и философскихъ системъ и стремились объединить то, что на самомъ дѣлѣ часто было совершенно непримиримо. Это былъ періодъ религіознаго эклектизма. Далѣе, не можетъ быть никакого сомнѣнія, что въ первое столѣтіе христіанской эры въ греко-римскомъ языческомъ мірѣ особенно сильно и чувствительно было сознаніе нравственнаго разложенія человѣчества и господства зла въ мірѣ. Отсюда—усилія найти средства къ возрожденію, пути къ освобожденію отъ нравственнаго зла и утвержденію въ жизни чистоты и святости. Философія принимаетъ преимущественно этическій характеръ [228]. Въ виду этого совершенно естественно, что язычники отнеслись къ христіанскому ученію еще съ большимъ интересомъ и вниманіемъ, чѣмъ іудеи. Большинство увѣровавшихъ язычниковъ, чуждыхъ разнаго рода предразсудковъ, несомнѣнно правильно понимало апостольское ученіе; но многіе изъ образованныхъ язычниковъ, привыкшихъ въ теченіе многихъ вѣковъ смотрѣть на религію, какъ на философію, и въ христіанствѣ хотѣли видѣть только истинную философію, и въ христіанствѣ принялись отыскивать, согласно апостольскому слову (Рим. XIV, 25; Ефес. I, 9; Кол. I, 26), Божію премудростью, тайну сокровенную, о которой никто еще въ мірѣ никогда не вѣдалъ и, „путемъ перетолкованія апостольскихъ ученій, создали такія фантастическія доктрины, въ которыхъ одно лишь упоминаніе имени Христа съ именами Его Апостоловъ можетъ указывать собою на историческое происхожденіе ихъ въ періодъ существованія христіанства“ [229]. Такимъ образомъ получилъ начало уже въ вѣкъ апостольскій языческо-христіанскій гностицизмъ.

Это—только главныя направленія, въ какихъ выразилось искаженіе христіанской истины на первыхъ порахъ усвоенія ея іудео-языческимъ міромъ. Но и на основаніи сказаннаго совершенно понятно, что въ періодъ сильнѣйшаго религіознаго и философ-

---

[228] A Giffert, A History of Christianity in the Apostolic Age. p 154—155.

[229] *Проф. В И Несмѣловъ*, Метафизика жизни и христіанское откровеніе, въ „Правосл. Собес.“, 1900 г. Май, стрн 533. Ср. стрн 520—521.

скаго броженія и исканія новыхъ устоевъ религіозно-нравственной жизни, когда каждый мыслящій человѣкъ, собственно говоря, имѣлъ свою самостоятельную религіозную и философскую систему, и среди принявшихъ христіанство должно было существовать значительное число всякихъ движеній, направленій и даже сектъ, развившихся и окончательно сформировавшихся во II вѣкѣ. Всѣ эти теченія переплетались между собою, смѣшивались, отливались все въ новыя и новыя формы, но всѣ въ большей или меньшей степени искажали чистую христіанскую истину. Это смѣшеніе представится вполнѣ возможнымъ и естественнымъ, если примемъ во вниманіе характеръ и общее направленіе времени, а также въ общемъ тѣсныя отношенія между вѣрующими изъ іудеевъ и и изъ язычниковъ.

Главнымъ центромъ всѣхъ движеній такого рода въ христіанствѣ во второй половинѣ перваго вѣка и въ теченіе второго вѣка сдѣлалась Малая Азія и особенно столица ея Ефесъ. Малая Азія въ это время стоитъ впереди другихъ церквей. Іерусалимъ понесъ заслуженную кару за свои неправды и потерялъ свое прежнее значеніе; Александрія и Римъ еще не возвысились до значенія центровъ христіанства, и самою живою частію Церкви является Малая Азія. Почему именно Малая Азія и въ частности Ефесъ сдѣлались центромъ христіанства и противныхъ ему еретическихъ движеній, это объясняется общими моральными и интеллектуальными условіями малоазійской жизни, характеромъ народонаселенія и т. п.

Ефесъ [230] былъ однимъ изъ знаменитѣйшихъ центровъ древнеклассическаго міра и по справедливости можетъ быть разсматриваемъ, какъ представитель всей Проконсульской Азіи. Счастливое географическое положеніе на берегу Икарійскаго залива, образующаго у города обширную и удобную гавань Панормъ, сдѣлало Ефесъ самымъ оживленнымъ пунктомъ торговли на всемъ малоазійскомъ побережьи. Онъ находился въ постоянныхъ оживленныхъ сношеніяхъ съ Александріей, Антіохіей и Коринѳомъ; здѣсь

---

230) Подробнѣе см. у † *архим. Григорія*, Третіе великое благовѣстническое путешествіе святаго Апостола Павла Опытъ историко-экзегетическаго изслѣдованія. Сергіевъ Посадъ 1892, стрн. 305—353, у *А. А. Жданова*, Откровеніе Господа о семи Азійскихъ Церквахъ, стрн. 116—124; у *гером. Евдокима*, Св. Ап. и Ев. Іоаннъ Богословъ, стрн. 228—234.

же сходились всѣ нити и азіатской торговли: отсюда она пролагала пути въ самыя отдаленныя страны Востока. Будучи важнѣйшимъ коммерческимъ центромъ, Ефесъ быстро возрасталъ и обогащался. Не менѣе важное значеніе имѣлъ Ефесъ и въ административномъ отношеніи. Онъ былъ главнымъ городомъ Проконсульской Азіи; здѣсь жилъ римскій проконсулъ, здѣсь же были сосредоточены всѣ высшія судебныя и административныя учрежденія страны. Ефесъ былъ и умственнымъ центромъ Малой Азіи. Издавна онъ славился школами философовъ, риторовъ и художниковъ, и это значеніе онъ удержалъ за собою и до разсматриваемаго времени. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что ефесянамъ, талантливымъ и развитымъ, но отличавшимся живостію и подвижностью, чужда была серьезная ученость: въ большинствѣ они жили летучими, отрывочными знаніями, получаемыми въ торговой сумятицѣ города. Прямымъ слѣдствіемъ этого была любовь ихъ къ словопреніямъ (2 Тим. II, 14), непотребному пустословію (1 Тим. II, 15), глупымъ и невѣжественнымъ состязаніямъ (ст. 23; ср. Еф. V, 6), вслѣдствіе чего Апостолъ Павелъ называлъ ихъ младенцами, увлекающимися всякимъ вѣтромъ ученія (Еф. IV, 14); порицалъ за сквернословіе, пустословіе и смѣхотворство (V, 4). Ефесъ былъ также и центромъ религіозной жизни Малой Азіи. Знаменитый храмъ Діаны или Артемиды Ефесской, составлявшій славу и гордость Ефеса и за свое величіе и художественность включенный въ число семи чудесъ свѣта, сооруженъ былъ на соединенныя средства всей Асіи. Статуя богини, по языческому преданію ниспавшая съ неба, которую „вся Асія и вселенная“ считали священной (Дп. XIX, 27), и храмъ привлекали къ себѣ толпы поклонниковъ со всѣхъ сторонъ, такъ что Ефесъ считался священнымъ городомъ языческаго міра. Изъ Ефеса пилигримы уносили на родину миніатюрныя копіи со статуи и модели храма, сдѣланныя преимущественно изъ серебра и другихъ дорогихъ матеріаловъ, какъ талисманы, предохраняющіе отъ злыхъ, враждебныхъ вліяній. Культъ ефесской богини имѣлъ въ своемъ основаніи обоготвореніе таинственныхъ производительныхъ и цѣлительныхъ силъ природы и проникалъ собою всѣ жизненныя отправленія Ефеса, внося и санкціонируя ту распущенность, которая неизмѣнно сопровождаетъ религію, имѣющую своею главнѣйшею святынею богиню плодородія. Поэтому нравственная репутація Ефеса стояла на самой низкой ступени даже въ глазахъ самихъ грековъ.

Ко времени Нерона городъ считался развратнѣйшимъ изъ всѣхъ мало-азійскихъ городовъ. Какъ богиня ночи, владычица таинственныхъ силъ, проявляющихъ свое дѣйствіе подъ непроницаемымъ дѣйствіемъ ночной темноты, Діана почиталась покровительницей магіи и чародѣйства. Отсюда въ Ефесѣ сильно укоренилось суевѣріе, которое въ древности вошло даже въ пословицу. Въ непонятныхъ надписяхъ на статуѣ богини искали высшей тайны и приписывали имъ особенную магическую силу; по этимъ надписямъ составлены были волшебныя формулы мнимо-дѣйствительной силы, извѣстныя подъ именемъ ἐφέσια γράμματα, которыя писались на папирусѣ или пергаментѣ и навязывались въ качествѣ предохранительныхъ амулетовъ на голову, на руки и проч. Ефесянинъ всю судьбу ставилъ въ зависимость отъ этихъ амулетовъ и съ замираніемъ сердца выслушивалъ астрологическія вычисленія, вѣрилъ въ тайныя знанія, стремился быть посвященнымъ въ мистеріи, вызывалъ мертвыхъ, питалъ свой умъ всякаго рода баснями, повѣствованіями о чудесахъ и метаморфозахъ, а вмѣстѣ съ этимъ проникался особеннымъ благоговѣйнымъ уваженіемъ къ ворожеямъ, колдунамъ, фокусникамъ, астрологамъ. Вообще Ефесъ былъ по преимуществу городъ астрологіи, чародѣйства, колдовства, заклинаній и т. п. формъ магическаго обмана. Неудивительно, что различные обманщики и шарлатаны не замедлили воспользоваться столь благопріятными обстоятельствами и стекались въ Ефесъ со всѣхъ сторонъ извѣстнаго тогда міра. Здѣсь же Апостолъ Павелъ встрѣтилъ іудейскихъ заклинателей злыхъ духовъ, именно сыновей іудейскаго первосвященника Скевы (Дн. XIX, 13—14). Вообще евреи сдѣлали изъ колдовства и фокусничества довольно прибыльное ремесло: они часто встрѣчаются на пути Апостоловъ, какъ маги и заклинатели (ср Дн. XIII, 6). Какъ широко распространено было въ Ефесѣ чародѣйство и волхвованіе ко времени прибытія туда Апостола Павла, видно изъ сообщенія Дѣописателя, что весьма многіе изъ занимавшихся чародѣйствомъ и увѣровавшихъ во Христа, собравши свои книги, сожгли ихъ предъ всѣми, сложили цѣны ихъ и оказалось „сребра пять тмъ“ (Дн. XIX, 19). Очевидно, литература этого рода была довольно многочисленна.

Вмѣстѣ съ возрастаніемъ мірового значенія Ефеса, онъ сдѣлался центромъ, гдѣ сталкивались люди самыхъ разнообразныхъ національностей и религій Востока и Запада; но въ большинствѣ ефесскіе граждане по своему происхожденію были іонійскіе греки,

отличавшіеся живымъ, подвижнымъ и воспріимчивымъ темпераментомъ. И вотъ на ефесской почвѣ произошло столкновеніе и смѣшеніе греческой цивилизаціи съ восточными доктринами, греческой философіи съ восточной теософіей. Результаты этого столкновенія получились очень печальные. Умъ іонійца, предрасположенный къ мистическимъ созерцаніямъ, въ теософіи Востока нашелъ сродную себѣ пищу. Недисциплинированный истинною логикой, онъ увлекся пареніемъ восточной фантазіи, оставилъ путь раціональнаго изслѣдованія и сдѣлался рабомъ причудливыхъ поэтическихъ формулъ, при помощи которыхъ напрасно силился уяснить систему видимаго и невидимаго бытія. Поэтому въ Ефесѣ и въ Малой Азіи вообще получилъ особенное развитіе гностицизмъ, который хотя ставилъ себѣ цѣли философскія и выдавалъ себя за чистую высшую философію, однако по методу былъ скорѣе поэтическимъ, чѣмъ строго философскимъ изслѣдованіемъ. Это господство восточнаго направленія духа рельефнѣе всего отразилось въ указанномъ чрезвычайномъ развитіи магіи и всякаго рода суевѣрій.

Въ дополненіе къ этой смѣси національностей, вѣрованій, суевѣрій необходимо прибавить, что въ Ефесѣ жило значительное число и іудеевъ. Центръ малоазійской торговли, конечно, издавна привлекалъ ихъ къ себѣ, и они пользовались здѣсь даже значительными привиллегіями; но особенно притокъ ихъ усилился послѣ разрушенія Іерусалима. Они издавна имѣли здѣсь хорошо устроенную синагогу и, какъ видно изъ исторіи Апостола Павла, поддерживали самыя живыя сношенія съ священнымъ іудейскимъ городомъ—Іерусалимомъ и тѣмъ усиливали свое національно-іудейское самосознаніе, въ тоже время соблюдая въ чистотѣ свои религіозныя идеалы и предразсудки. Несомнѣнно, что здѣсь были представители и разнообразныхъ сектъ и направленій, развившихся на почвѣ іудейства; несомнѣнно также, что пропаганда іудейства велась въ Ефесѣ весьма энергично [231].

Конечно, всѣ указанныя черты въ полномъ своемъ объемѣ относятся только къ Ефесу; однако несомнѣнно, что вліяніе условій, создавшихъ строй умственной, религіозной и нравственной жизни въ главномъ городѣ, было значительно и во всей провинціи, особенно въ такихъ городахъ, какъ Колоссы, Іераполь и Лаодикія,—тѣмъ болѣе, что составъ населенія, а отсюда и характеръ религіозныхъ воззрѣній были одни и тѣ же.

[231] *Hausrath*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Th. II, S. 641—642.

Теперь, если представить жизнь Ефеса и всей асійской провинціи, со всѣми характеристическими особенностями ея, со всею путаницею въ религіозныхъ и философскихъ воззрѣніяхъ, при томъ насквозь пропикнутыхъ мистицизмомъ, получившимъ свое завершеніе въ невѣроятномъ развитіи магіи, то не трудно понять, какое броженіе должно было произойти здѣсь, когда сюда принесена была еще евангельская вѣсть о Богочеловѣкѣ, Спасителѣ міра, и какую борьбу должно было вынести христіанство со столь разнообразными религіозными направленіями, которыя или открыто выступали противъ новой религіи, или же, что̀ еще хуже, грозили ассимилировать себѣ идеи христіанства, усвоить внѣшнюю евангельскую окраску и въ такомъ видѣ пропикнуть въ умы и сердца вѣрующихъ; и это особенно было возможно въ виду того, что іудейство уже вовлечено было въ эту смѣсь, чѣмъ для гностицизма открывался болѣе легкій доступъ и къ христіанству. Поэтому здѣсь именно прежде всего должна была получить начало та причудливая амальгама христіанства, іудейскаго богословія, греческой философіи и восточной теософіи, которую представлялъ собою гностицизмъ въ его многообразныхъ развѣтвленіяхъ.

Основателемъ Ефесской церкви былъ св. Апостолъ [illegible] (Дн. XIX). Столь важный и вліятельный городъ не могъ не привлечь къ себѣ вниманія великаго Апостола языковъ. Онъ зналъ, что насажденное здѣсь христіанство легко проникнетъ во всѣ области Малой Азіи. И дѣйствительно, его проповѣдь, продолжавшаяся въ Ефесѣ около трехъ лѣтъ (Дн. XX, 31), не смотря на ненависть язычниковъ, особенно „сребрековача“ Димитрія и его сотоварищей (Дн. XIX, 23), увѣнчалась полнымъ успѣхомъ, такъ что „всѣ жители Асіи“, какъ іудеи, такъ и эллины слышали проповѣдь о Господѣ Іисусѣ (Дн. XIX, 10), и язычники стали серьезно безпокоиться насчетъ твердости культа Артемиды, которой городъ во многомъ обязанъ былъ своимъ благосостояніемъ и значеніемъ (Дн. XIX, 24). Трудно допустить, чтобы Апостолъ языковъ, живя почти три года въ Ефесѣ, не выходилъ за предѣлы его, когда въ окрестностяхъ его было еще такъ много не слыхавшихъ христіанскаго благовѣстія или требующихъ дальнѣйшаго утвержденія въ вѣрѣ. Несомнѣнно, что Апостолъ Павелъ путешествовалъ въ ближайшіе города, для чего Ефесъ представлялъ весьма много удобствъ, а потому благовѣстническую дѣятельность Апостола Павла въ Ефесѣ должно разсматривать, какъ дѣя-

тельность вообще во всей Проконсульской Асіи (ср. Кор. XVI, 19; Дѣян. XIX 10. 22. 26) [232]. Съ другой стороны можно утверждать, что не одинъ Апостолъ Павелъ благовѣствовалъ въ Малой Азіи: уже въ первомъ своемъ посланіи Апостолъ Петръ свидѣтельствуетъ о благовѣствовавшихъ (множ. числ.) въ Понтѣ, Галатіи, Каппадокіи, Асіи и Виѳиніи (I, 12, ср. 1 и 2 Птр. III, 2) и, вѣроятно, самъ онъ проповѣдывалъ въ этихъ странахъ, откуда и возникла его связь съ ними; но о времени и обстоятельствахъ этой проповѣди нельзя сказать ничего опредѣленнаго. Хотя Апостолъ Павелъ и принужденъ былъ удалиться изъ Ефеса, однако доброе сѣмя посѣяно было уже въ изобиліи и возросло подъ божественнымъ воздѣйствіемъ. Дѣятельность Акиллы и Прискиллы (XVIII, 21, 26; 2 Тим. IV, 19), Трофима (Дп. XXI, 29), семейства Онисифора (2 Тим. I, 11—18) и Тимоѳея также имѣла важное значеніе для укрѣпленія тамъ христіанства. Такимъ образомъ, Asiae lumen въ языческомъ смыслѣ сдѣлался „свѣточемъ Асіи“ въ смыслѣ христіанскомъ: ефеская община скоро обратилась въ обширную цвѣтущую церковь, ставшую во главѣ другихъ весьма важныхъ и вліятельныхъ церквей. Она почиталась матерью малоазійскихъ церквей, и предъ нею склонила свою главу даже первая столица христіанства среди язычества—Антіохія. Ефесская церковь должна была стоять въ Малой Азіи на стражѣ христіанства и своимъ примѣромъ поддерживать и укрѣплять другія церкви, основанныя въ Асіи Апостоломъ Павломъ или его учениками. Но съ другой стороны она должна была вести борьбу противъ язычества, вооруженнаго всѣми, находящимися въ его распоряженіи силами. „Ефесское язычество по справедливости можно признать типическимъ представителемъ и выразителемъ вообще язычества, сила котораго заключается въ обольщеніи ложными, суетными благами міра, ложною философіею, ложными чудесами; и вотъ христіанской проповѣди о воздержаніи оно противопоставляетъ всѣ утонченнѣйшія наслажденія благами своей цивилизаціи, простымъ и сильнымъ словамъ Христовой проповѣди—прокословія лжеименнаго разума, софистическую философію, чудесамъ Апостоловъ христіанства—ложныя чудеса своихъ чародѣевъ и маговъ“ [233]. Въ громаднѣйшей части ефесскаго населенія про-

[232] *Архим. Григорій*, Третье великое благовѣстническое путешествіе св. Апостола Павла, стрн. 400—404.

[233] *А. А. Ждановъ*, Откровеніе Господа, стрн. 120—121.

должала течь языческая жизнь съ разнообразными духовными направленіями и всякаго рода пагубными приманками. Поэтому всегда оставалась опасность и опасность большая, что въ средѣ новообращенныхъ христіанъ начнутся колебанія и совращенія. Въ виду этого ефесская церковь для Апостола Павла была предметомъ особеннаго вниманія и попеченія: онъ послалъ къ ней посланіе и поставилъ руководителемъ и блюстителемъ ея любимаго и довѣреннаго своего ученика Тимоѳея, котораго неустанно поддерживалъ и научалъ въ несеніи труднѣйшихъ обязанностей предстоятеля столь обширной церкви. Но все таки опасность не была совершенно устранена. Не далѣе, какъ черезъ годъ послѣ удаленія изъ Ефеса, Апостолъ, предчувствуя наступленіе печальнаго будущаго, съ невыразимою скорбію говорилъ пресвитерамъ ефесскимъ, собраннымъ въ Милитѣ: „знаю, что по отшествіи моемъ войдутъ къ вамъ лютые волки, не щадящіе стада; и изъ васъ самихъ возстанутъ люди, которые будутъ говорить превратно, чтобы увлечь учениковъ за собою“ (Дп. XX, 29—30). Лжеучители будутъ двухъ родовъ: первые лжеучители, которыхъ Апостолъ сравниваетъ съ лютыми волками, не щадящими стада, войдутъ въ ефесскую церковь отвнѣ; другіе изъ васъ самихъ возстанутъ, говоритъ Апостолъ, т. е. изъ среды вѣрующихъ ефесской церкви. Что случилось въ Асіи послѣ этого, мы точно не знаемъ; но несомнѣнно, что произошли такого рода явленія, которыя значительно нарушили спокойное теченіе малоазійской церковной жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ показали, что печальныя предсказанія Апостола Павла имѣли серьезныя и очевидныя основанія въ наличной дѣйствительности. Указанія на это, хотя и не совсѣмъ опредѣленныя, находимъ въ посланіяхъ самого Апостола Павла къ Колоссянамъ и къ Тимоѳею.

Находясь въ Римѣ въ узахъ, Апостолъ Павелъ узналъ отъ Епафраса о тревожномъ состояніи асійскихъ церквей. Посему уже въ посланіи къ Ефесянамъ онъ заповѣдуетъ читателямъ не увлекаться всякимъ вѣтромъ ученія, въ которомъ обнаруживается человѣческое лукавство съ стремленіемъ къ обольщенію хитрымъ искусствомъ (IV, 14). Сыны противленія обольщаютъ только пустыми словами (V, 6); сообщничество съ ними отторгаетъ отъ возрастанія во Христѣ (V, 7, IV, 15). Еще рѣзче это предостереженіе выступаетъ въ посланіи къ Колоссянамъ: „Смотрите, братья, чтобы кто либо не увлекъ васъ философіей и пустымъ

обольщеніемъ по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу“ (II, 8). Апостолъ называетъ лжеученіе „заповѣдями и ученіемъ человѣческимъ“, которое „имѣетъ только видъ мудрости въ самовольномъ служеніи, смиренномудріи и изнуреніи тѣла, въ нѣкоторомъ небреженіи о насыщеніи плоти“ (II, 22). Онъ предостерегаетъ ихъ, чтобы никто не обольстилъ ихъ „самовольнымъ смиренномудріемъ и служеніемъ Ангеловъ, вторгаясь въ то, чего не видѣлъ, безразсудно надмѣваясь плотскимъ своимъ умомъ, и не держась главы, отъ которой все тѣло.... растетъ возрастомъ Божіимъ“ (II, 18. 19).

О характерѣ лжеученія колосскихъ еретиковъ спорятъ очень много, и до сихъ поръ нѣтъ такого рѣшенія, которое не возбуждало бы возраженія [234]). Несомнѣнно, что лжеучители вышли изъ среды христіанъ, такъ какъ только при этомъ условіи они могли особенно угрожать колосскимъ христіанамъ; это вытекаетъ также и изъ II, 19, ибо только тому, кто исповѣдуетъ Христа главою Церкви, можно дѣлать упрекъ, что онъ не удерживаетъ тѣсной связи съ этою главою. Изъ предостереженій, какія Апостолъ Павелъ дѣлаетъ вѣрующимъ, видно, что лжеучители старались навязать колосскимъ христіанамъ, несомнѣнно языческаго происхожденія, различныя запрещенія о пищѣ и питьѣ и заповѣди о соблюденіи постовъ, новомѣсячій и субботъ (II, 16. 20 сл.); проповѣдывали они и относительно обрѣзанія. По этой законнической тенденціи въ колосскихъ лжеучителяхъ необходимо признать іудаистовъ, но не тѣхъ, которыхъ Апостолъ Павелъ обличаетъ въ посланіи къ Галатамъ, такъ какъ здѣсь нѣтъ указаній на то, чтобы лжеучители настаивали на обрѣзаніи колосскихъ христіанъ и соблюденіи ими іудейскаго закона, какъ необходимыхъ условій спасенія; въ посланіи нѣтъ также указаній и на то, чтобы лжеучители отрицали возможность спасенія тѣхъ, которые отказывались отъ соблюденія законническихъ требованій. Кажется, они рекомендовали соблюденіе ихъ, какъ средство достигнуть высшей степени христіанскаго совершенства и сдѣлать спасеніе болѣе надежнымъ (ср. I, 6. 9 сл 22. 27. 28; II, 3. 10; III, 14); они вѣрили, что только воздержаніемъ отъ извѣстнаго рода пищи и питія и соблюденіемъ извѣстныхъ дней можно достигнуть той степени совершенства, къ

[234]) Ср *К. Мухинъ*, Посланіе св. Апостола Павла къ Колоссянамъ. Опытъ исагогико-экзегетическаго изслѣдованія. Кіевъ 1897, стрн. 37—40.

какой должны стремиться всѣ христіане. Колосскіе христіане, не соблюдающіе этихъ предписаній, по ихъ мнѣнію, не достигли совершенства христіанской жизни. Средствомъ обольщающаго воздѣйствія на вѣрующихъ является „философія“, съ которою рядомъ поставлена тщетная лесть, и обѣ характеризованы какъ имѣющія основаніе въ преданіяхъ человѣческихъ, въ стихіяхъ міра сего (II, 8). Такое обозначеніе лжеученія еретиковъ приводитъ къ тому заключенію, что ихъ требованія о воздержаніи отъ пищи и питія имѣли свое основаніе въ опредѣленныхъ теоретическихъ воззрѣніяхъ на матерію, какъ источникъ и начало зла. Слова Апостола: *аще убо умросте со Христомъ отъ стихій міра, почто аки живуще въ мірѣ стязаетеся*; *не коснися, ниже вкуси, ни осяжи* (II, 20),—ясно говорятъ, что своими предписаніями о воздержаніи лжеучители надѣялись уничтожить зависимость духовной жизни отъ матеріи и дѣйствующихъ въ ней силъ.

Другія важныя черты лжеученія выясняются изъ того, что Апостолъ Павелъ въ своей полемикѣ противъ лжеучителей съ особенною силою настаиваетъ на достоинствѣ Іисуса Христа, превосходящемъ вся духовныя силы. Онъ называетъ Христа творцемъ всего небеснаго и земнаго и утверждаетъ, что въ Немъ обитаетъ вся „полнота (πλήρωμα) Божества тѣлесно“ (I, 16; II, 9). Особенно важно въ этомъ отношеніи I гл. 15—28 ст., гдѣ Апостолъ указываетъ читателямъ, что не ангелы создали міръ, а Христосъ создалъ все, что на небѣ и на землѣ; Ему поэтому подчинено все, также и міръ духовъ; Онъ самъ не созданъ, какъ ангелы, но первороденъ всея твари; Онъ глава Церкви. Изъ посланія не видно, чтобы лжеучители прямо пытались поколебать вѣру въ божественное достоинство Іисуса Христа, но многое въ посланіи къ Колоссянамъ заставляетъ предполагать, по крайней мѣрѣ, начатки тѣхъ лжеученій относительно лица Іисуса Христа, какія развились вскорѣ послѣ этого. Цѣль лжеучителей была главнымъ образомъ практическая, но они предъявляли такія требованія отъ жизни вѣрующихъ, естественнымъ слѣдствіемъ которыхъ было умаленіе значенія дѣла Христова, а отсюда и достоинства Его Лица. II, 15 приводитъ къ мысли, что свои обрядовыя предписанія и аскетическую практику лжеучители основывали на необходимости умилостивить или отвратить враждебность тѣхъ духовныхъ существъ, въ дѣйствіе которыхъ въ мірѣ и въ частности въ человѣческой исторіи вѣрили какъ язычники, особенно

восточные, такъ отчасти и іудеи; власть этихъ духовныхъ князей міра, по мнѣнію лжеучителей, продолжалась и въ отношеніи къ христіанамъ. Живущій въ мірѣ и въ постоянномъ соприкосновеніи съ матеріею, христіанинъ только строгимъ аскетизмомъ и безпощадною тѣлесною дисциплиной можетъ предохранить себя отъ опаснаго воздѣйствія владычествующихъ надъ матеріей духовныхъ силъ. Съ этимъ неумѣреннымъ аскетизмомъ, вѣроятно, стоитъ въ тѣсной связи и упрекъ лжеучителямъ въ службѣ ангельской, подъ которой правдоподобнѣе предполагать именно этотъ строгій аскетизмъ, внѣшне благочестивый образъ жизни, посредствомъ котораго человѣкъ стремится по возможности уподобиться ангеламъ, не пьющимъ и не ядущимъ, а не служеніе ангеламъ, какъ низшимъ божествамъ [235]). Въ противоположность этимъ ложнымъ средствамъ спасенія и освященія, Апостолъ указываетъ, что во Христѣ, проповѣданномъ Апостолами, вѣрующіе обладаютъ всею полнотою существенныхъ благъ (II, 10 сл.) и основаніемъ для богоугоднаго хожденія (ст. 6). Это хожденіе Апостолъ изображаетъ въ гл. III и IV.

По указаннымъ чертамъ лжеученіе колосскихъ еретиковъ можетъ быть опредѣленно такимъ образомъ. Лжеучители были іудаисты, но не фарисейскаго направленія: аскетическая тенденція и практика — воздержаніе отъ извѣстнаго рода пищи и питія, соблюденіе новомѣсячій и субботъ — въ связи съ ихъ ангелологіей и обращеніемъ къ философіи указываютъ на іудеевъ внѣ палестинскихъ и скорѣе всего іудеевъ, стоящихъ подъ вліяніемъ греческой философіи. Можетъ быть, здѣсь сказалось и вліяніе іудеевъ александрійскихъ. Но хотя колосскіе лжеучители были іудаисты (или подъ іудейскимъ вліяніемъ), однако въ ихъ ученіи были элементы, которые разсчитаны были на колосскихъ вѣрующихъ изъ язычниковъ,—разумѣемъ вѣру въ духовныя существа, стремленіе умилостивить ихъ и получить ихъ поддержку въ достиженіи высшаго совершенства. Вѣра въ существованіе такихъ духовыхъ дѣятелей и наклонность къ обрядности и аскетической практикѣ особенно широко были распространены въ языческихъ кругахъ Востока, хотя не чужды были и іудеямъ. Такимъ образомъ, колосское лжеученіе представляетъ собою смѣсь іудейства и языческой философіи съ весьма замѣтнымъ отпечаткомъ восточныхъ теософи-

235) *Th. Zahn*, Einleit. in d. N. T., I, 331.

ческихъ воззрѣній; слѣдовательно, въ немъ мы видимъ проявленіе гностико-аскетическихъ заблужденій на почвѣ іудео-христіанства. Соединеніе этихъ элементовъ имѣло своимъ результатомъ униженіе достоинства Христа и совершеннаго Имъ дѣла искупленія,—спасеніе должно зависѣть отъ собственныхъ усилій каждаго вѣрующаго, и такимъ образомъ прежняя жизнь во плоти подставлялась вмѣсто новой жизни въ духѣ [236]).

Дальнѣйшее развитіе лжеученія въ томъ же направленіи отмѣчаютъ посланія Апостола Павла къ Тимоѳею. Важнѣйшія черты лжеученія, какъ онѣ представлены здѣсь, слѣдующія. Лжеучители посланій къ Тимоѳею несомнѣнно стоятъ на іудейской почвѣ: они желаютъ быть законоучителями, но не разумѣютъ ни того, о чемъ говорятъ, ни того, что утверждаютъ, а потому незаконно употребляютъ законъ (1 Тим. I. 7. 8; ср. Тит. I, 10. 14; II, 9). Но, какъ и колосскіе лжеучители, они не выдерживали чисто законнической точки зрѣнія и не были представителями фарисейскаго направленія. Здѣсь замѣтно тоже увлеченіе аскетизмомъ, какимъ отличались колосскіе лжеучители: запрещеніе вступать въ бракъ и употреблять извѣстные роды пищи (1 Тим. IV, 3; ср. Тит. I, 13—14). Наряду съ аскетизмомъ Апостолъ указываетъ въ лжеучителяхъ и черты, рисующія ихъ нравственный обликъ: это—люди въ высшей степени развращенные, хотя и прикрываются видомъ благочестія, чтобы извлечь отсюда для себя пользу (2 Тим. III, 2—9. 13; 1 Тим. IV, 1 сл.; VI, 5); они оставили путь нелицемѣрной вѣры и благой совѣсти и намѣренно противятся истинѣ (1 Тим. I, 5. 19; VI, 3; 2 Тим. III, 8); они горды, гнусны и непокорны, неспособны ни къ какому доброму дѣлу (1 Тим. VI, 4; Тит. III, 16). Ихъ ученіе ведетъ только къ нравственному разложенію общества и даже внесло гибель въ христіанскія семейства (2 Тим. II 14; 1 Тим. VI, 4; ср. Тит. I, 11). И эти лжеучители съ практическими требованіями, разрѣшающимися иногда въ нравственное развращеніе, соединяли теоретическое ученіе. „Духъ ясно говоритъ,—пишетъ Апостолъ,—что въ послѣднія времена отступятъ нѣкоторые отъ

---

[236]) *Lechler,* Das apostol. u. nachapostol Zeit., S. 158—159, *Th. Zahn,* Einl. in d. N. T., I., 328—332, *Art. Gifford,* A History of Christianity in the Apostolic Age, p. 366—369; Kurzgefast Koment. z. N. T., herausg. v. *H. Strack* u. *O Zöckler.* 4 Abt, S. 56—57, ср. однако *К. Мухинъ*, Посланіе св. Апостола Павла къ Колоссянамъ, стрп. 46 и дал.

вѣры, внимая, духамъ обольстителямъ и ученіямъ бѣсовскимъ„.... (1 Тим. IV, 1). „Я просилъ тебя пребыть въ Ефесѣ и увѣщавать нѣкоторыхъ, чтобы они не учили иному и не занимались баснями и родословіями безконечными, которыя производятъ больше споры, нежели Божіе назиданіе въ вѣрѣ (I, 3, 4; ср. Тит. I, 16: „они говорятъ, что знаютъ Бога, а дѣлами отрекаются"). „О Тимоѳей! храни преданное тебѣ, отвращаясь негоднаго пустословія и прекословій лженменнаго знанія, которому предавшись, нѣкоторые уклонились отъ вѣры" (1 Тим. VI, 20). И наименованіе ψευδώνυμος γνῶσις, содержаніемъ котораго служатъ басни и родословія, несомнѣнно стоящія въ тѣсной связи съ ученіемъ колосскихъ лжеучителей о духахъ, и аскетизмъ, также, вѣроятно, основанный на дуалистическихъ воззрѣніяхъ, равно какъ и нравственный либертинизмъ, позволяютъ видѣть въ посланіяхъ къ Тимоѳею указаніе на представителей гностическаго направленія, развившагося подъ вліяніемъ тѣхъ же воззрѣній, какія уже отмѣчены въ рѣчи о колосскихъ лжеучителяхъ [237]). Замѣчательно, что, переходя къ рѣчи объ отступникахъ, Апостолъ Павелъ указываетъ Тимоѳею на великую благочестія тайну: *Богъ явися во плоти* (1 Тим. III, 16). Это утвержденіе еще больше, чѣмъ данныя въ послании къ Колоссянамъ, убѣждаютъ въ томъ, что заблужденія относительно таинства воплощенія развивались и распространялись среди малоазійскихъ христіанъ.

Опасное вліяніе лжеученія на нравственную жизнь его послѣдователей, а также и малоазійскихъ христіанъ, засвидѣтельствованное посланіями Апостола Павла къ Тимоѳею, особенно яркими чертами изображено во второмъ посланіи Апостола Петра, написанномъ около того-же времени къ пришельцамъ, разсѣяннымъ въ Понтѣ, Галатіи, Каппадокіи, Асіи и Виѳиніи (1 Птр. I, 1; ср. 2 Птр. III, 1). Апостолъ Петръ изображаетъ враговъ чистаго христіанства такими чертами: среди христіанъ появятся лжеучители, которые введутъ пагубныя ереси и, отвергаясь искупившаго ихъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую погибель;

---

237) *Lechler*, Das apost. u. nachapost. Zeit., S. 159—160; Kurzgefast. Koment. z. N. T., herausg. v. *H. Ztrack* u. *O. Zockler*, 5 Abt. S. 12—14. Ср. *А. Клитинъ*, Подлинность посланій св. Ап. Павла къ Тимоѳею и Титу. Критико-исагогическій опытъ. Кіевъ 1887, стрн. 127 и дал., 162 и дал.

многіе послѣдуютъ ихъ разврату, и чрезъ нихъ путь истины будетъ въ поношеніи. Изъ любостяжанія они будутъ уловлять льстивыми словами. Они идутъ въ слѣдъ сквернихъ похотей плоти, презираютъ начальства, дерзки, своевольны и не страшатся злословить высшихъ; они подобны безсловеснымъ животнымъ, водимымъ природою; они полагаютъ удовольствіе во вседневной роскоши, срамники и сквернители, наслаждаются обманами своими, пиршествуя съ вѣрными. Глаза у нихъ исполнены любострастія и непрестаннаго грѣха; они прельщаютъ неутвержденныя души. Произнося надутое пустословіе, они уловляютъ въ плотскія похоти и развратъ тѣхъ, которые едва отстали отъ находящихся въ заблужденіи. Они обѣщаютъ свободу, будучи сами рабы тлѣнія (II, 1. 2. 3. 10. 12. 13. 14. 18. 19). Это наглые ругатели, поступающіе по собственнымъ своимъ похотямъ и говорящіе: гдѣ обѣтованіе пришествія Его? Ибо съ тѣхъ поръ, какъ стали умирать отцы, отъ начала творенія, все остается такъ же (III, 3. 4). Апостолъ Петръ начинаетъ рѣчь о лжеучителяхъ, какъ будущемъ явленіи (II, 1. 2; III, 3); но въ то же время рѣчи хулителей онъ приводитъ въ прямой формѣ, въ высшей степени характерной (III, 4),—очевидно, онѣ взяты изъ современной жизни; на это указываетъ также и praesens въ дальнѣйшихъ словахъ: „думающіе такъ не знаютъ“ (III, 5). Такимъ образомъ, Апостолъ видитъ пророчество по крайней мѣрѣ отчасти исполненнымъ въ опредѣленныхъ лицахъ и явленіяхъ настоящаго. Настойчивыя предостереженія читателей противъ обольщающей силы рѣчей лжеучителей показываютъ, что Апостолъ Петръ ожидаетъ и даже отчасти видитъ не проникновеніе въ общество вѣрующихъ только различныхъ вредныхъ идей, но выступленіе опредѣленнаго рода лжеучителей, которые съ безнравственной теоріей (хитросплетенныя басни—I, 16) и практикой соединяютъ пренебреженіе и издѣвательства надъ пророчествами о второмъ пришествіи Господнемъ и судѣ. Несомнѣнно въ мнимомъ неисполненіи обѣтованій Божіихъ они искали оправданія для своей безнравственной жизни. Это извращеніе теоретическаго и нравственнаго христіанскаго ученія было тѣмъ опаснѣе, что оно пыталось прикрыться авторитетомъ Апостола Павла (2 Птр. III, 15—16). Такимъ образомъ, должно признать за несомнѣнное, что къ концу жизни Апостола Павла и къ началу дѣятельности Апостола Іоанна въ Малой Азіи, именно здѣсь, къ искаженію христіанства со сто-

роны іудействующихъ присоединилось и языческое извращеніе Евангелія [238]).

Не стало великаго Апостола языковъ; вмѣстѣ съ нимъ, какъ свидѣтельствуетъ преданіе, кончилъ земное поприще и другой малоазійскій учитель—Апостолъ Петръ. Тимоѳей, Титъ и другіе сотрудники Апостоловъ не обладали авторитетомъ и силою своихъ великихъ учителей. Между тѣмъ малоазійскія церкви съ каждымъ днемъ расширялись все болѣе; христіанская жизнь продолжала развиваться. Но въ той же степени, подъ вліяніемъ окружающей обстановки и проникшихъ въ среду христіанъ различныхъ обольстителей и превратныхъ ученій, усилилась и опасность для чистоты ихъ вѣры и жизни. Разъ начавшееся броженіе не могло пресѣчься вдругъ. Гностическія тенденціи, при кажущемся родствѣ и нѣкоторыхъ точкахъ соприкосновенія гностицизма съ христіанствомъ, привлекали къ себѣ все большее число послѣдователей среди гностически настроенныхъ умовъ, и въ лонѣ христіанской церкви мало-по-малу стали образовываться христіанско-гностическія секты. Еретичество гностическихъ тенденцій, само собою понятно, обнаруживалось не вдругъ: сѣмена лжеученій воспринимались совершенно незамѣтно для христіанъ, пока не развивались въ полнѣйшее антихристіанство. Наряду съ заблужденіями теоретическаго характера, несомнѣнно продолжали развиваться и указанныя выше заблужденія въ области практической, нравственной.

Св. Іуда въ посланіи, написанномъ, можетъ быть, въ семидесятыхъ годахъ и по всей вѣроятности къ малоазійскимъ христіанамъ, пишетъ, что вкрались нѣкоторые люди, издревле предназначенные къ осужденію, нечестивые, обращающіе благодать Бога нашего въ поводъ къ распутству и отвергающіеся единаго Владыки Бога и Господа нашего Іисуса Христа; это мечтатели, которые оскверняютъ плоть, отвергаютъ начальства и злословятъ высокія власти; они бываютъ соблазномъ на вечеряхъ любви, пиршествуя съ христіанами, безъ страха утучняютъ себя; это ропотники, ничѣмъ недовольные, поступающіе по своимъ похотямъ; уста ихъ произносятъ надутыя слова; они оказываютъ лицепріятіе для корысти (Іуд. 4. 8. 12. 16). Очевидно, что это тѣ же либертинисты, которые обличаются и во второмъ посланіи Апо-

---

[238]) Ср. *C. F. Nosgen.*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 407.

стола Петра; ихъ безнравственное поведеніе не было результатомъ только легкомысленной, безсознательной языческой распущенности, но вытекало изъ принциповъ ихъ морали, изъ ложнаго и превратнаго пониманія требованій христіанской любви и свободы.

О существованіи такихъ лжеучителей, которые оправдывали безнравственность и участіе въ языческомъ идолослуженіи между прочимъ и ссылкою на глубокое прозрѣніе въ царство злыхъ духовъ (Апк. II, 24), и именно въ церквахъ Малой Азіи— Ефесской, Пергамской и Ѳіатирской, говоритъ и самъ Апостолъ Іоаннъ въ своемъ Апокалипсисѣ. Ангелу Ефесской церкви онъ пишетъ „впрочемъ, то въ тебѣ хорошо, что ты ненавидишь дѣла Николаитовъ, которыя и Я ненавижу“ (II, 6). Ангелу Пергамской церкви: „Но имѣю немного противъ тебя, потому что есть у тебя держащіеся ученія Валаама, который научилъ Валака ввести въ соблазнъ сыновъ Израилевыхъ, чтобы они ѣли идоложертвенное и любодѣйствовали. Такъ и у тебя есть держащіеся ученія Николаитовъ, которое я ненавижу“ (II 14. 15). Ангелу Ѳіатирской церкви: „Но имѣю немного противъ тебя, потому что ты попускаешь женѣ Іезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить въ заблужденіе рабовъ моихъ, любодѣйствовать и ѣсть идоложертвенное“ (II, 20). Если въ дѣятельности лжепророчицы Ѳіатирской церкви и ея безнравственномъ ученіи нужно видѣть особенное, совершенно своеобразное явленіе, которое можно объяснить бытовыми особенностя города Ѳіатиръ [239]), то съ другой стороны представляется несомнѣннымъ, что ученіе Николаитовъ получило широкое распространеніе вообще въ малоазійскихъ областяхъ. Теоретическія основоположенія міросозерцанія Николаитовъ, насколько они раскрыты у Иринея, Тертулліана, Августина и др., носятъ характеръ чисто гностико-матеріалистическаго дуализма. Николаиты, такимъ образомъ, были одними изъ первыхъ гностиковъ-антитактовъ, крайними представителями антиномизма и либертинизма въ первенствующей церкви [240]). Но несомнѣнно, что это лжеученіе появилось раньше 93—94 г., когда написанъ былъ Апокалипсисъ. Уже одно имя Валаама (Апк. II, 14; 2 Птр. II, 15; Іуд. 11), въ связи съ общимъ характеромъ и содержаніемъ лжеученія, заставляетъ признать тѣсную связь между Николаитами

[239]) *А. А. Ждановъ*, Откровеніе Господа, стрп 215.

[240]) *А. А. Ждановъ*, Откровеніе Господа, стрп. 139.

Апокалипсиса и лжеучителями второго посланія Апостола Петра и посланія Іуды и начало лжеученія отнести къ шестидесятымъ годамъ апостольскаго вѣка. Въ пользу этого утвержденія говоритъ ясное хронологическое указаніе, сохранившееся у св. Иринея. По его свидѣтельству, „Іоаннъ, ученикъ Господа, проповѣдью Евангелія имѣлъ въ виду устранить заблужденія, посѣянныя между людьми Кериѳомъ и *гораздо ранѣе* (multo prius) тѣми, которые именуются Николаитами“ [241]. Если Кериѳъ былъ современникъ Апостола Іоанна, что̀ несомнѣнно, то начало лжеученія Николаитовъ съ полнымъ правомъ можно отнести къ послѣднимъ годамъ жизни Апостоловъ Петра и Павла.

Посланіе Іуды и Апокалипсисъ, такимъ образомъ, свидѣтельствуютъ, что уклоненіе отъ истинно-апостольскаго ученія въ нравственной области, начавшееся при жизни Апостоловъ Петра и Павла, продолжало распространяться и послѣ ихъ смерти. Апокалипсисъ удостовѣряетъ, что либертинизмъ свилъ прочное гнѣздо въ Проконсульской Азіи и далъ знать о себѣ въ самомъ концѣ I вѣка. Первое посланіе Апостола Іоанна, къ какой бы части періода малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна мы ни относили написаніе его, свидѣтельствуетъ, что, наряду съ заблужденіями въ области нравственнаго ученія, продолжали развиваться и отмѣченныя отчасти въ послѣднихъ посланіяхъ Апостола Павла догматическія заблужденія относительно Лица Іисуса Христа и совершеннаго Имъ дѣла искупленія людей. Изъ посланія видно, что духъ міра все болѣе и болѣе проникалъ въ христіанскую жизнь; разладъ между вѣрою и жизни увеличивался: нѣкоторые стали думать, что можно быть и въ общеніи съ Богомъ, гдѣ свѣтъ, святость, истина и любовь, и въ общеніи съ міромъ, гдѣ тьма, грѣхъ, ложь и ненависть (I Ін. II, 15); считали себя знающими Бога, а заповѣдей Его, особенно заповѣди о любви къ братьямъ, не соблюдали (II, 4; III, 3. 6; IV, 8); хотѣли пользоваться плодами искупительной жертвы Христа Спасителя и не пламенѣли всецѣлою враждой ко грѣху, на разрушеніе котораго и пришелъ Искупитель (III, 8); заповѣди Божіи, при ослабѣвшемъ рвеніи, представлялись тяжкими (V, 4). Появились лжеучители, извращающіе истинное ученіе о Лицѣ Іисуса Христа (I Ін. II, 22; IV, 2. 3; V, 6) и всякими средствами обольщающіе вѣрующихъ.

---

[241] Adv. haer. III, 2. 1: M. gr. VII, 879.

Они, кажется, находили радушный пріемъ даже у болѣе вліятельныхъ членовъ христіанской церкви (3 Ін. 9). Вмѣстѣ съ этимъ первое посланіе свидѣтельствуетъ, что заблужденіе стало принимать болѣе систематическій характеръ, чѣмъ при жизни Апостола Павла. Теперь лжеученіе обнаруживаетъ такія черты, которыя заставляютъ видѣть въ немъ ясные начатки гностическихъ системъ послѣдующаго времени [242]). Необходимо имѣть въ виду еще и то, что ко времени дѣятельности Апостола Іоанна въ Малой Азіи христіанамъ этой области приходилось терпѣть преслѣдованія и отъ внѣшнихъ враговъ—іудеевъ и язычниковъ, стремившихся путемъ насилія подавить опасное для нихъ движеніе. Въ Малой Азіи не меньше, если не больше, чѣмъ въ другихъ частяхъ римской имперіи, давали себя чувствовать и ненависть іудеевъ, особенно усилившаяся послѣ несчастной іудейской войны, и фанатизмъ язычниковъ, главнымъ образомъ тѣхъ, которые въ быстромъ распространеніи христіанства видѣли опасность для своихъ интересовъ [243]). И въ концѣ I вѣка Апокалипсисъ свидѣтельствуетъ о льющейся крови мучениковъ и вообще объ угнетеніяхъ со стороны боговраждебнаго міра.

Наконецъ, въ зависимости отъ этихъ преслѣдованій за вѣру, а также и вслѣдствіе того, что связь христіанъ съ язычниками, изъ среды которыхъ они преимущественно выходили, не прерывалась, возможны были и случаи возвращенія крестившихся въ язычество (ср. I Ін. V, 21): обольстительное вліяніе языческихъ принциповъ и практики для нѣкоторыхъ могло быть непреодолимымъ.

Такимъ состояніемъ малоазійскихъ церквей ко времени дѣятельности Апостола Іоанна въ достаточной мѣрѣ опредѣляются ея задачи и характеръ. Теперь уже не было настоятельной нужды въ той напряженности миссіонерства, какая обнаруживается въ благовѣстнической дѣятельности великаго Апостола языковъ. Если даже предположимъ, что замѣчаніе Дѣписателя о внѣшнихъ предѣлахъ распространенности проповѣди Апостола Павла (XIX, 10: „всѣ жители Асіи слышали проповѣдь о Господѣ Іисусѣ“) „не

---

[242]) Ср. *C. F. Nosgen*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 481.

[243]) *C. F. Nosgen*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 405—406, *Neander*, Geschichte der Pflanzung, III, 9

чуждо гиперболизма", [244] то и въ такомъ случаѣ необходимо допустить, что ко времени переселенія Апостола Іоанна въ Малую Азію христіанство широко было распространено здѣсь, по крайней мѣрѣ въ важнѣйшихъ центрахъ: въ Ефесѣ, Смирнѣ, Пергамѣ, Ѳіатирѣ, Сардахъ, Филадельфіи и Лаодикіи; рядомъ съ Лаодикіей извѣстны церкви въ Колоссахъ и Іераполѣ; Траллы и Магнезія, куда писалъ св. Игнатій, несомнѣнно были просвѣщены около этого времени. Въ Виѳиніи въ началѣ II в. христіанство серьезно угрожало язычеству. Посему Апостолъ Іоаннъ не спѣшилъ съ проповѣдью о Христѣ въ различныя страны, гдѣ еще не призвано Его имя: онъ остается въ Асіи и здѣсь развиваетъ свою дѣятельность на той самой нивѣ, на которой такъ успѣшно трудился Апостолъ Павелъ. Онъ былъ послѣдній изъ Апостоловъ, и дѣятельность его представляетъ заключеніе періода Апостольской церкви, а потому онъ призванъ былъ, довершивши недоконченное, положить печать на христіанское ученіе, представленное въ его первоначальной чистотѣ, чтобы, послѣ его смерти, Церковь могла противостоять тѣмъ многоразличнымъ и враждебнымъ христіанству направленіямъ, которыя достаточно уже заявили о себѣ при жизни Апостола. Въ виду этого ближайшею задачею дѣятельности Апостола Іоанна было не полагать новыя основанія, но продолжать созиданіе заложеннаго зданія, не расширять предѣлы Церкви, а основанныя общины утверждать въ вѣрѣ, углублять въ познаніе предмета ея и основаній и вести къ совершенству, ограждать отъ соблазновъ языческаго міра и обольщеній лжеучителей, устанавливать отношенія къ языческому міру и снова раскрывать истинный характеръ богообщенія, упрочивать нравственную жизнь вѣрующихъ на твердыхъ началахъ христіанскаго ученія и наставлять ихъ въ догматахъ вѣры. Состояніе малоазійскихъ церквей, какъ оно обрисовывается по посланіямъ Апостола Павла къ Колоссянамъ и къ Тимоѳею, второму посланію Апостола Петра, посланію Іуды, посланіямъ и Апокалипсису самого Апостола Іоанна, показываетъ, что Апостолу Іоанну въ этомъ направленіи предстояло еще много трудовъ и заботъ. Само собою понятно, что Апостолу Іоанну не чужды были и интересы миссіо-

---

[244] *Іером. Григорій*, Третье великое благовѣстническое путешествіе св. Ап. Павла, стрн. 402.

перства [245], но они не были главными и преобладающими. Въ лицѣ Апостола Іоанна осиротѣвшія малоазійскія церкви нашли новаго, надежнаго и неутомимаго руководителя, которому опредѣлено было отъ Господа долго бодрствовать надъ стадомъ Божіимъ, чтобы оно не было подавлено все болѣе возраставшими разнообразными спекуляціями, претендующими на званіе истиннаго гносиса, чтобы не было нарушено единство христіанской вѣры и жизни, и юная Церковь не разбилась на школы и секты. При опасномъ стремленіи соединить христіанскія истины съ идеями іудейской и языческой философіи и восточной теософіи нуженъ былъ такой вождь, который не зналъ бы никакого посредства между свѣтомъ и тьмою, между истиной и ложью, между праведностію и грѣхомъ. И дѣйствительно, дѣятельность Апостола Іоанна, какъ она отражается для насъ въ его посланіяхъ, носитъ характеръ выясненія и выдѣленія изъ Церкви всѣхъ нечистыхъ элементовъ, а результатомъ ея является та чистота и глубина христіанскихъ возрѣній, твердость исповѣданія, ясность и увѣренность въ отношеніяхъ къ окружающему, какія выступаютъ въ борьбѣ Церкви съ гностицизмомъ уже въ самомъ началѣ второго вѣка и которыя отличаютъ представителей именно малоазійскихъ церквей. Труды Апостола Іоанна имѣли столь рѣшительное вліяніе, что направленіе духовной жизни Церкви во второмъ вѣкѣ носитъ на себѣ ясный отпечатокъ личности и ученія Апостола Іоанна. Въ сущности основныя положенія, съ которыми Церковь вступила въ борьбу съ гностиками, были извлечены изъ ученія Апостола Іоанна.

Но Церковь второго вѣка обязана Апостолу Іоанну не только своимъ догматическимъ направленіемъ, но и организаціей. Древняя Церковь выступаетъ предъ нами въ писаніяхъ и фрагментахъ второго вѣка вполнѣ организованнымъ цѣлымъ: она является съ строго опредѣленнымъ церковнымъ управленіемъ и церковною дисциплиною, съ праздничными временами и постами, съ литургіей если и не писанной, то однако опредѣленной въ своихъ главныхъ частяхъ, съ собраніемъ каноническихъ писаній. Несомнѣнно, что первое основаніе церковной организаціи положено было Апостолами Петромъ и Павломъ; но кто продолжалъ созиданіе на этомъ основаніи и довелъ дѣло до того состоянія,

[245] *Іером. Евдокимъ*, Св. Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ, стрн 234 сл. О дѣятельности Апостола Іоанна см. гл. V этого изслѣдованія, носящую заглавіе: „Въ Малой Азіи“.

въ какомъ оно оказывается уже въ началѣ второго вѣка? Организація церкви падаетъ на послѣднія десятилѣтія перваго вѣка и по своей твердости и значенію въ Церкви требуетъ высшаго, апостольскаго авторитета, каковымъ въ это время могъ быть только Апостолъ Іоаннъ [246]. Въ этомъ отношеніи мы имѣемъ драгоцѣнное свидѣтельство Климента Алекс., который представляетъ апостольскую дѣятельность св. Іоанна во всей ея живости и разнообразіи, когда, по прибытіи съ острова Патмоса въ Ефесъ, онъ предпринималъ миссіонерскія путешествія въ сосѣднія языческіе города частію для поставленія епископовъ, частію для благоустроенія церквей, частію для принятія въ клиръ нѣкоторыхъ лицъ, указанныхъ Св. Духомъ [247]. Это извѣстіе Климента, само по себѣ заслуживающее полнаго довѣрія, находитъ подтвержденіе въ словахъ самого Апостола Іоанна: „Многое имѣю писать вамъ,—говоритъ онъ во второмъ посланіи,—но не хочу на бумагѣ чернилами, а надѣюсь придти къ вамъ и говорить устами къ устамъ“ (2 Ін. 12; ср. 3 Ін. 10. 13—14). Не довольствуясь этимъ, онъ посылалъ благовѣстниковъ, которые проповѣдывали Евангеліе язычникамъ, утверждали братьевъ въ истинѣ и сообщали Апостолу о состояніи церквей (3 Ін. 3—8). Объ этой же организаторской дѣятельности Апостола Іоанна свидѣтельствуетъ и ссылка на преданный имъ обычай во время пасхальныхъ споровъ. Насколько широка и плодотворна была продолжительная дѣятельность Апостола Іоанна въ Малой Азіи, видно изъ того, что позднѣйшее преданіе не затруднилось приписать ему основаніе и устройство не только церквей Проконсульской Азіи, но и всѣхъ Церквей Малой Азіи съ Ефесскою во главѣ [248]. Можно сказать, что Апостолъ Іоаннъ утвердилъ всѣ Малоазійскія церкви своимъ руководствомъ, ученіемъ и писаніями. Апокалипсисъ какъ будто даетъ основаніе предполагать, что только семь апокалипсическихъ церквей были предметомъ особенныхъ апостольскихъ и пастырскихъ попеченій Апостола Іоанна и составляли особый ему подвластный округъ. Но нельзя указать никакихъ причинъ, почему бы апостольская дѣятельность св. Іоанна ограничивалась только семью изъ всѣхъ Малоазійскихъ церквей и не могла простираться на

246) *H. Thiersch,* Die Kirche in apostolischen Zeitalter, S. 268—271.
247) Quis div. salv. c. 42: M. gr. IX, 648—649 (*Euseb.* H. E. III, 23: M. gr. XX, 257 сл.).
248) *Блаж. Іеронимъ,* De vir. ill. c. 9: M. lat. XXIII, 625.

сосѣдніе съ Лаодикіей города—Іераполь и Колоссы, или на ближайшіе къ Ефесу—Магнезію и Траллы. Въ посланіи Поликрата, епископа Ефесскаго, къ Виктору, епископу Римскому, находится слѣдующее сообщеніе объ Апостолѣ Іоаннѣ: ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορικώς, [249] т. е. Апостолъ Іоаннъ, подобно ветхозавѣтному первосвященнику, носилъ на челѣ золотую дощечку, съ которою тотъ входилъ во Святое Святыхъ. Это извѣстіе Поликрата вызываетъ самыя разнообразныя толкованія; но несомнѣнно, что его нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ. Скорѣе всего это—символическое обозначеніе того положенія, какое занималъ Апостолъ Іоаннъ въ Церкви Христовой, какъ тайнозритель и высшій учитель и правитель ея. Послѣдній представитель апостольскаго лика былъ „митрополитомъ“ церквей всей Малой Азіи, верховнымъ организаторомъ и администраторомъ, пастыремъ пастырей [250]. Всѣ Ангелы церквей должны были прислушиваться къ его голосу (ср. 3 Ін. 9. 10).

Такимъ образомъ, повторяемъ, задача Апостола Іоанна, послѣ смерти прочихъ Апостоловъ, заключалась въ томъ, чтобы сохранить въ чистомъ и неповрежденномъ видѣ истины евангельской вѣры и чистоту христіанской нравственности отъ пагубныхъ лжеученій и заблужденій, спасти духовное стадо отъ антихристовъ и обольстителей, устроить Церковь, какъ независимое отъ міра и единое цѣлое. Самымъ естественнымъ центромъ для этой дѣятельности былъ избранъ Ефесъ, сдѣлавшійся, какъ мы видѣли, церковной митрополіей Асіи, откуда легко было наблюдать за состояніемъ церковныхъ общинъ даже въ отдаленныхъ мѣстностяхъ. Кромѣ того, Ефесъ же былъ и главнымъ центромъ той гибельной заразы, которая усиливалась осквернить „непорочную дѣву“—Христову Церковь; поэтому отсюда Апостолъ лучше всего могъ слѣдить за дѣятельностію лжеучителей и успѣхами лжеученій и во время предостерегать и наставлять вѣрующихъ; онъ предпочиталъ дѣлать это лично, почему извѣстныя съ именемъ Апостола Іоанна писанія нужно относить къ послѣднимъ годамъ его дѣятельности. Великимъ и драгоцѣннымъ памятникомъ дѣятельности Апостола Іоанна служитъ между прочими писаніями и первое его посланіе.

---

[249] *Euseb.*, H. E. V, 24: M. gr. XX, 493.

[250] Ср. *Th. Zahn*, Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 208—214.

Но при такихъ обстоятельствахъ и среди столь многихъ враговъ христіанской истины, силившихся извратить ее, дѣятельность Апостола Іоанна не могла ограничиться насажденіемъ и поливаніемъ, созиданіемъ и руководствомъ,—она по необходимости должна была принять характеръ борьбы, защиты и предохраненія противъ разрушительныхъ вліяній лжеучителей. Отсюда должны были получить полемическій отпечатокъ и изданныя имъ въ это время писанія. Несомнѣнно носитъ его на челѣ своемъ и разсматриваемое посланіе.

Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Апостола Іоанна.

Чрезъ всѣ увѣщанія посланія проходитъ предостереженіе отъ лжеучителей, которые хотятъ обольстить вѣрующихъ (ср. II, 18. 19. 22. 23; IV, 5); а слова II, 26: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς—указываютъ въ этой борьбѣ одинъ изъ главныхъ побудительныхъ поводовъ къ написанію посланія. Все посланіе, а особенно II, 18—27 и IV, 1—6, предполагаетъ, что Церкви грозитъ опасность отъ еретиковъ,—и въ этомъ заключается историческій поводъ къ написанію посланія. Но прямая полемика не соотвѣтствуетъ особенностямъ ума и настроенія Апостола Іоанна; поэтому отдѣльныхъ заблужденій нечестія и антихристіанской доктрины онъ не излагаетъ и въ подробностяхъ не разбираетъ. Главное вниманіе Апостола обращено на изложеніе истиннаго гносиса, и цѣль его посланія прежде всего положительная, а не отрицательная—не нападать только на заблужденіе, но преимущественно внѣдрить истину и такимъ путемъ укрѣпить своихъ читателей противъ обольщеній ложныхъ учителей и ложнаго ученія. За рѣчью объ антихристахъ у него непосредственно слѣдуетъ указаніе на помазаніе отъ Святаго, которымъ обладаютъ вѣрующіе и которое не допускаетъ даже мысли объ уклоненіи ихъ отъ истины. Но, съ другой стороны, условія христіанской жизни читателей, вызвавшія написаніе посланія, полагаютъ отпечатокъ на все содержаніе посланія: всюду замѣтно стремленіе Апостола въ корнѣ уничтожить самую возможность увлеченія читателей антихристіанскимъ заблужденіемъ. Онъ имѣетъ въ виду еретическія измышленія не только въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ прямо называетъ виновниковъ антихристіанскаго ученія и отмѣчаетъ ихъ

лжеученіе (II, 18 и дал. IV, 1—6), но и тамъ, гдѣ внушаетъ читателямъ имѣть вѣру во Христа Сына Божія или указываетъ на необходимость тѣсной связи вѣры и нравственнаго поведенія, исполненія божественныхъ заповѣдей. Многое, что въ посланіи на первый взглядъ представляется чисто положительнымъ выраженіемъ христіанской истины, стоитъ въ несомнѣнномъ отношеніи къ гибельной закваскѣ ереси. Потому-то и можно сказать, что посланіе отъ начала до конца имѣетъ полемическій отпечатокъ, выраженный, впрочемъ, совершенно своеобразно, согласно съ общимъ характеромъ мышленія Апостола Іоанна. Въ виду этой особенности полемическаго пріема Апостола Іоанна, лжеученіе, которое онъ имѣлъ въ виду при написаніи посланія, не нашло въ послѣднемъ рѣзко обозначеннаго и яснаго очертанія; почему точное опредѣленіе этого лжеученія является въ высшей степени затруднительнымъ. Необходимо еще прибавить, что и самое состояніе какъ внутренней христіанской, такъ и окружающей языческой жизни, изъ другихъ источниковъ въ точности неизвѣстно и можетъ быть изображаемо только съ большею или меньшею степенью вѣроятности. Неудивительно поэтому, что наличная литература представляетъ поразительное разнообразіе въ характеристикѣ лжеучителей, обличаемыхъ въ посланіи Апостола Іоанна. Изслѣдователи, видимо, не чувствуютъ подъ собою твердой почвы.

I Ін. II, 19 категорически исключаетъ всякую возможность искать лжеучителей, обличаемыхъ въ посланіи, внѣ христіанства: не отъ іудейства или язычества самихъ по себѣ исходятъ эти антихристы,—они появились въ лонѣ самой Церкви, внутри церковной ограды; они хотятъ называться христіанами, хотя на самомъ дѣлѣ извращаютъ христіанскую истину; они—дѣти міра, но выдаютъ себя за дѣтей свѣта и свои заблужденія хотятъ распространять подъ видомъ христіанской истины. Поэтому лжеучителей нужно искать среди тѣхъ, которые приняли христіанское званіе, но не порвали честно и рѣшительно съ мыслями и стремленіями, проистекающими изъ прежняго религіознаго состоянія, не прониклись сущностію христіанской вѣры и извратили ученіе о Лицѣ и дѣлѣ Іисуса Христа, т. е. среди христіанскихъ еретиковъ. Это очевидно, хотя, нужно сказать, не всѣми признается. Но для того, чтобы дальше хотя немного разобраться въ вопросѣ объ этихъ лжеучителяхъ, необходимо предварительно указать въ существенныхъ чертахъ положительное ученіе посланія, безъ сомнѣнія,

вызванное содержаніемъ лжеученія. Этотъ пріемъ и болѣе цѣлесообразенъ и отвѣчаетъ характеру полемики посланія.

Догматическое ученіе посланія кратко можетъ быть выражено такимъ образомъ: Единородный, предвѣчный (I, 2) Сынъ Божій, Слово жизни, сама Жизнь, истинный Богъ, по волѣ любвеобильнаго Отца, для спасенія міра, въ умилостивленіе за грѣхи людей и для дарованія имъ жизни, явился въ условіяхъ историческаго существованія, какъ Спаситель міра, Обѣтованный Мессія-Христосъ, Умилостивленіе и Ходатай,—явился въ истинной человѣческой плоти, такъ что Апостолы слышали Его, видѣли своими глазами, разсматривали и осязали своими руками. Единеніе Сына Божія Христа съ человѣческою природой—Іисусомъ—есть всецѣлое, ипостасное, почему человѣкъ Іисусъ и Христосъ Сынъ Божій составляютъ единую личность и не отдѣлимы другъ отъ друга, какъ единый Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Ὑιὸς τοῦ Θεοῦ. Такимъ именно, т. е. Іисусомъ Христомъ Сыномъ Божіимъ является Онъ во всѣхъ обстоятельствахъ жизни—не только въ водахъ крещенія, но и въ крестной смерти; поэтому кровь, изліянная Имъ по человѣчеству, вслѣдствіе ипостаснаго единенія человѣчества съ божествомъ, есть кровь Сына Божія и только въ силу этого имѣетъ вседѣйственное очищающее значеніе. И кто не признаетъ Іисуса Христомъ. Сыномъ Божіимъ, во всецѣломъ единствѣ и полнотѣ Его божественной жизни, тотъ извращаетъ основу христіанской истины, есть ложный духъ, антихристъ. Такъ какъ, далѣе, только чрезъ воплощеніе Сына Божія, истиннаго Бога, въ человѣческой природѣ открылся источникъ вѣчной жизни и сообщился людямъ, такъ какъ только чрезъ это данъ путь къ истинному общенію съ Богомъ, то кто отрицаетъ дѣйствительность откровенія божественнаго Слова во плоти и Его совершенное соединеніе съ человѣческой природой, тотъ отрицаетъ Самаго Сына Божія и вмѣстѣ съ тѣмъ Отца, открывшагося въ Сынѣ (II, 22. 23; V, 11. 20), и не имѣетъ въ себѣ жизни вѣчной, но пребываетъ въ смерти. Поэтому только вѣрующій, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ; только вѣрующій, что Іисусъ есть Сынъ Божій, побѣждаетъ міръ.

На основаніи этого и на основаніи преимущественно II, 22, IV, 2. 3 и V, 6 можно видѣть, что главные пункты лжеученія были слѣдующіе: а) лжеучители не исповѣдывали, что Іисусъ есть пришедшій во плоти Христосъ, не допускали дѣйствительности

Его воплощенія; отсюда б) лжеучители отрицали личное и постоянное единеніе Христа съ Іисусомъ, и если и готовы были признать нѣкоторую связь ихъ, то не настолько тѣсную, чтобы можно было сказать, что Іисусъ есть Христосъ: ихъ соединеніе было временное, начавшееся въ водахъ крещенія и продолжавшееся до начала крестныхъ страданій; в) лжеучители не признавали, что на землю пришелъ для спасенія міра Единородный Сынъ Божій, истинный Богъ. Остальные пункты еретическаго ученія—отрицаніе искупительнаго значенія смерти Іисуса Христа, извращенное ученіе о богообщеніи и условіяхъ достиженія его были естественнымъ слѣдствіемъ указанныхъ трехъ основныхъ положеній заблужденія.

Что касается нравственной стороны ученія антихристовъ, то многія мѣста посланія (особенно I, 6. 8; II, 4. 6. 9; III, 4. 6; IV, 20; V, 17 и др.) ясно показываютъ, что ненормальности въ нравственномъ поведеніи тѣхъ, о комъ говоритъ Апостолъ, имѣютъ свое основаніе не въ общей всему человѣчеству слабости и испорченности и вытекаютъ не изъ нравственнаго индифферентизма, но покоятся на опредѣленныхъ теоретическихъ основаніяхъ, хотя Апостолъ и не выставляетъ ихъ рѣшительно и опредѣленно. Еретики хвалятся, что они обладаютъ богопознаніемъ высшимъ, чѣмъ обычные христіане, что они находятся въ тѣснѣйшемъ съ Нимъ общеніи, проникли въ чистый міръ свѣта и истины, благодаря чему возвысились даже надъ возможностію имѣть грѣхи. Съ высоты своего разсудочнаго обладанія истиной, они думали, что обладаютъ и нравственнымъ совершенствомъ, для котораго уже нѣтъ надобности въ постоянномъ очищеніи кровію Іисуса Христа Сына Божія: мы не согрѣшили и не имѣемъ грѣха; если же въ нашемъ поведеніи и замѣчаются нѣкоторые неправедные поступки, якобы противорѣчащіе божественному закону, то это только повидимому, такъ какъ не всякая неправда есть грѣхъ и не всякая ἁμαρτία есть ἀνομία; посему можно быть праведнымъ, не осуществляя праведности въ своей дѣятельности и не избѣгая грѣха. Такое ученіе, конечно, въ корнѣ подрывало всякіе нравственные устои, и это доказывали своимъ поведеніемъ сами же лжеучители: жизнь ихъ совершенно противоположна этимъ высокомѣрнымъ заявленіямъ. Если они гордятся совершеннымъ знаніемъ Бога, то ихъ поведеніе обнаруживаетъ, что они слишкомъ далеки отъ того, чтобы имѣть Его идеаломъ своей нравственной жизни; они не хотятъ знать и соблюдать Его запо-

вѣдей и главной изъ нихъ заповѣди о любви къ братьямъ,—братьевъ они ненавидятъ; а это, очевидно, ниспровергаетъ всю ихъ хитросплетенную аргументацію и доказываетъ, что въ нихъ ложь, а не истина, что они доселѣ пребываютъ во тьмѣ и Бога не видѣли, не познали и не любятъ. Въ противоположность утвержденію еретиковъ, что они одни обладаютъ высшимъ знаніемъ Бога, Апостолъ Іоаннъ настойчиво говоритъ, что всякій, кто вѣруетъ, отъ Бога рожденъ, и что всѣ христіане обладаютъ истиннымъ знаніемъ и ни въ какомъ иномъ наученіи не нуждаются. Если лжеучители утверждали, что они, какъ рожденные отъ Бога имѣютъ божественное сѣмя, въ нихъ пребывающее, и потому не могутъ согрѣшать, что „во свѣтѣ“ они такъ совершенны, что различіе добра и зла болѣе не касается ихъ, и никакое дѣло не имѣетъ для нихъ значенія грѣха; то Апостолъ Іоаннъ учитъ, что всякій дѣлающій правду и любящій Бога отъ Бога рожденъ, но только такой; напротивъ, согрѣшающій или не любящій именно этимъ даетъ доказательство того, что онъ не рожденъ отъ Бога, не ходитъ во свѣтѣ, не позналъ Бога и не имѣетъ общенія съ Нимъ.

Кто же эти еретики, ученіе которыхъ имѣлъ въ виду Апостолъ при написаніи своего посланія?

Какъ сказано выше, изслѣдователи на этотъ вопросъ отвѣчаютъ весьма различно, обнаруживая тѣмъ недостаточность опредѣленныхъ данныхъ для точной характеристики лжеучителей. Одни изъ нихъ полагаютъ, что въ посланіи обличаются враги христіанства не изъ среды самихъ христіанъ—іудеи, языческіе гностики, ученики Іоанна Крестителя; другіе видятъ въ посланіи полемику противъ іудео-христіанскихъ еретиковъ. Весьма многіе настаиваютъ на томъ, что антихристы посланія суть докеты строгіе [251]. Новѣйшіе толкователи [252] находятъ въ посланіи обличеніе только ереси Кириноа. *Д. И. Богдашевскій*, разобравшій указанные взгляды, на основаніи анализа посланія приходитъ къ тому выводу, что въ посланіи обличается „одинъ только родъ гностиковъ“; „предъ душею Апостола стоятъ вездѣ одни и тѣже лжеучители,—гово-

---

[251] Изложеніе и разборъ отмѣченныхъ взглядовъ см. въ изслѣдованіи *Д. И. Богдашевскаго*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Апостола Іоанна, стрн. 42—138.

[252] Напр. Düsterdieck, Ebrard, Huther, Haupt, Westcott, B. Weiss, Th. Hümpel, Th. Zahn, Poggel и др.

ритъ ли онъ о хожденіи во свѣтѣ, разъясняетъ ли источники и признаки нашего благодатнаго богосыновства, даетъ ли окончательное свидѣтельство объ Іисусѣ Христѣ"; по своей христологіи они были докеты нестрогіе, по своему нравственному ученію— антиномисты. Между этими лжеучителями находился и Киринѳъ. Но „это вовсе, конечно, не исключаютъ, что въ настоящемъ посланіи обличается одинъ только родъ гностиковъ". „Опредѣлить болѣе точно лжеучителей разсматриваемаго посланія,—назвать ихъ по имени, нѣтъ никакой возможности за недостаткомъ положительныхъ данныхъ" [253]. Таковъ общій выводъ изслѣдованія Д. И. Богдашевскаго, посвятившаго вопросу о лжеучителяхъ, обличаемыхъ въ первомъ посланіи Апостола Іоанна, спеціальное сочиненіе. Наличность этого изслѣдованія, въ нашей литературѣ даетъ намъ возможность не входить въ разборъ существующихъ взглядовъ на характеръ еретиковъ, обличаемыхъ въ посланіи, за исключеніемъ распространеннаго въ послѣднее время среди изслѣдователей убѣжденія, что въ посланіи обличается лжеученіе Киринѳа, а также взгляда самого Д. И. Богдашевскаго.

Взглядъ изслѣдователей, утверждающихъ, что въ посланіи обличается лжеученіе Киринѳа, кратко можно выразить такимъ образомъ: лжецы отрицали, что Іисусъ есть Христосъ, отрицали явленіе Христа во плоти или воплощеніе вѣчнаго Сына Божія и отсюда тожество человѣка Іисуса съ небеснымъ Христомъ, какъ оно выражается для писателя посланія въ имени Ἰησοῦς Χριστός; они могли еще признать, что онъ пришелъ ἐν τῷ ὕδατι, но ни въ какомъ случаѣ не ἐν τῷ αἵματι. Крещенію Іисуса придается очень важное значеніе и напротивъ значеніе смерти Его унижается. А это не что иное, какъ ученіе Киринѳа, по которому небесный эонъ Христосъ при крещеніи соединился съ человѣкомъ Іисусомъ, но предъ смертію снова отдѣлился отъ него.... Только гносисъ Киринѳа представляетъ ту особенность, что въ немъ отрицаніе божественности Іисуса связано съ признаніемъ небеснаго эона Христа, который однако не сдѣлался дѣйствительнымъ человѣкомъ [254]. Въ посланіи видятъ указаніе на ученіе, отрицающее не

---

253) Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Апостола Іоанна, стрн. 141, 143.

254) *B. Weiss*, Einleit. in d. N. T. S. 435.

реальность человѣческаго лица и человѣческой жизни Іисуса Христа, но полное тожество Іисуса съ Христомъ Сыномъ Божіимъ [255].

Главнѣйшими мѣстами посланія, такъ именно характеризующими ученіе еретиковъ, признаютъ II, 22 въ связи съ V, 6, а также и IV, 3, для котораго уже съ конца II вѣка существуетъ разночтеніе: πᾶν πνεῦμα, ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν. Есть положительное историческое свидѣтельство, что Апостолъ Іоаннъ имѣлъ столкновеніе съ еретикомъ Киринѳомъ, который былъ его современникомъ, развивалъ свою вредоносную дѣятельность въ Малой Азіи и преимущественно въ Ефесѣ. Св. Ириней, со словъ св. Поликарпа, передаетъ слѣдующій разсказъ: „Есть слышавшіе отъ него (Поликарпа), что Іоаннъ, ученикъ Господа, въ Ефесѣ пришелъ въ баню и, увидѣвъ въ ней Киринѳа, выбѣжалъ изъ бани, не мывшись, и сказалъ: убѣжимъ. чтобы не упала баня, потому что въ ней врагъ истины—Киринѳъ“ [256]. Кромѣ того, тотъ же св. Ириней пишетъ: „Іоаннъ, ученикъ Господа, проповѣдью Евангелія имѣя въ виду устранить заблужденія, посѣянныя между людьми Киринѳомъ и гораздо ранѣе тѣми, которые именуются Николаитами.... и установить въ Церкви правило истины, началъ свое ученіе въ Евангеліи такъ: въ началѣ бѣ Слово....“ [257]. Хотя въ сейчасъ приведенныхъ словахъ говорится только о Евангеліи Іоанна, но по тѣсной связи съ нимъ посланія, какъ по происхожденію при сравнительно одинаковыхъ условіяхъ, такъ и по содержанію, свидѣтельство Иринея съ правомъ можно относить и къ посланію. Но такъ какъ Киринѳъ, стоявшій на почвѣ іудейства, не былъ антиномистомъ, то защитники разсматриваемаго взгляда рѣшительно не признаютъ въ посланіи обличенія антиномизма. Въ качествѣ доказательства приводится такое соображеніе: Апостолъ нигдѣ не опровергаетъ того воззрѣнія, что грѣхъ позволителенъ на какомъ либо основаніи, но только настойчиво подтверждаетъ, что ни въ какомъ случаѣ не должно оставлять дѣланія добра, которое исключаетъ всякій грѣхъ. III, 4 скорѣе будто бы и явно предполагаетъ, что ἀνομία въ кругу читателей считается за нѣчто вообще скверное, такъ какъ чрезъ отождествленіе съ нимъ осуждается всякій грѣхъ [258]. Если бы,—говорятъ,—здѣсь

[255] *Th. Zahn*, Einleit. in d. N. T. II, 570—572.
[256] Adv. haer. III, 3: M. gr. VII, 853. См. стрн. 49—50, примѣч. 104.
[257] Adv. haer. III, 11: M. gr. VII, 879.
[258] *B. Weiss*, Die drei Briefe des Johannes, S. 18—19.

было опроверженіе антиномизма, то противъ него не было бы сказано, что грѣхъ есть ἀνομία, но наоборотъ, что ἀνομία есть грѣхъ [259]. Но уже самъ авторъ приведеннаго мнѣнія—*B. Weiss*—не удовлетворяется собственными соображеніями и соглашается, что появленіе слова ἀνομία въ данномъ мѣстѣ представляется поразительнымъ. „Если это слово избрано намѣренно,—говоритъ онъ,—то оно можетъ выражать только, что со всякимъ грѣхомъ ниспадаютъ въ гнуснѣйшую для всѣхъ ἀνομία; но тогда можно, по крайней мѣрѣ, предположить, что въ кругу читателей раньше господствовалъ тотъ антиномизмъ, на который теперь смотрятъ, какъ на нѣчто препобѣжденное. Не невѣроятно, что въ II, 13 слова νενικήκατε τὸν πονηρόν, которыми характеризуется общество вѣрующихъ въ противоположность міру, указываютъ именно на побѣду надъ антиномизмомъ“ [260]. Оставимъ въ сторонѣ послѣднее предположеніе, какъ рѣшительно ни на чемъ не основанное, и тогда предъ нами окажется кроющееся подъ этою искусственною аргументаціей собственное признаніе *Weiss*'а, что безъ предположенія антиномизма III, 4 не можетъ быть понятъ и достаточно объясненъ. Кромѣ того необходимо замѣтить, что антиномизмъ, предполагаемый посланіемъ, вовсе не такой, противъ признанія котораго вооружаются *Weiss*, *Huther*, *Haupt*, *Neander* и друг... Сущность этого (предполагаемаго) антиномизма *Neander* выражаетъ въ слѣдующей формѣ: „Что̀ вы называете грѣхомъ, то является такимъ только для порабощенныхъ закону; мы свою свободу отъ закона должны доказывать только тѣмъ, что на такія заповѣди не обращаемъ никакого вниманія“ [261]. Очевидно, этотъ антиномизмъ имѣетъ свой корень въ ложномъ пониманіи христіанской свободы, дарованной Искупителемъ (Гал. V, 1). Онъ несомнѣнно существовалъ въ Малой Азіи (см. посл. Іуд., 2 Петр. II гл.); но для всякаго также ясно и то, что не этотъ антиномизмъ предполагаетъ посланіе Апостола Іоанна и не на тѣхъ основаніяхъ онъ зиждется. Положеніе: всякій дѣлающій грѣхъ дѣлаетъ и беззаконіе,—предполагаетъ заблужденіе: не всякій

---

[259] *B. Weiss*, Einleitung in das Neue Testament, S. 455; cp. *Joh. Huther*, Die drei Briefe, S. 14, Anmerk. 1; *Er. Haupt*, Der erste Brief des Johannes, S. 33. 146. 157. 158; *Neander*, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion durch die Apostel, III, S. 37.

[260] Einleintung in das Neue Testament, S. 455, Anmerk. 2.

[261] Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion, III, 37.

дѣлающій грѣхъ дѣлаетъ и беззаконіе. Законъ, слѣдовательно, признается, хотя его сила простирается не на всѣхъ и не на всякій поступокъ; такимъ образомъ, ограниченъ и объемъ понятія ἀνομία. И основаніе для такого исключенія изъ закона—не въ понятіи христіанской свободы, а въ гордомъ самомнѣніи, что достигнута высшая степень боговѣдѣнія, на которой нѣтъ уже мѣста для оскверненія грѣхомъ (I, 8—10). Этотъ антиномизмъ, если его можно такъ назвать, скорѣе предполагаетъ собою извращеніе словъ Апостола Павла: „праведнику законъ не лежитъ“ (1 Тим. I, 9); хотя, съ другой стороны, послѣдствія этого рода нравственнаго ученія въ концѣ оказывались тожественными съ первыми.

Нѣкоторые изъ толкователей [262]); не видя возможности отрицать нравственныя обличенія въ посланіи, все таки утверждаютъ, что они вызваны не антиномизмомъ еретиковъ, а опаснымъ состояніемъ христіанскаго общества, и именно начавшимся нравственнымъ охлажденіемъ—индифферентизмомъ или квіэтизмомъ въ самомъ христіанскомъ обществѣ. „Апостолъ,—говоритъ *Rich. Rothe*, мыслитъ своихъ читателей такими, въ которыхъ первоначальная ясность собственно христіанскаго сознанія потемнена, его свѣжій, точно различающій все нехристіанское тактъ притупленъ, свѣжесть, свойственная христіанской жизни ослаблена, чистота ея осквернена, почему они нуждаются въ обновленіи чрезъ оживленіе въ нихъ истиннаго христіанскаго принципа“ [263]). Апостолъ,—говоритъ *Neander*, имѣлъ въ виду именно это „нехристіанское направленіе, которое легко могло породиться само собою, особенно въ общинахъ, существующихъ съ давняго времени, въ которыхъ христіанство переходило отъ родителей къ дѣтямъ и стало дѣломъ привычки,—направленіе, при которомъ вѣра и внѣшнее исповѣданіе ея обратилось въ opus operatum, вѣра не понята была, какъ одушевляющій принципъ внутренней жизни. Противъ такихъ, не признающихъ требованій христіанства въ отношеніи ко всей жизни (взятой въ ея цѣломъ), противъ на-

---

262) *Lücke Fr.*, Commentar über die Briefe des Evangelisten Iohannes, S. 61—63; *Erdmann D.*, Primae Johannis epistolae argumentum, nexus et consilium, p. 33—35; *Rothe Rich.*, Der erste Brief Johannis, S. 4. 7—9; *Neander*, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion durch die Apostel, III, 37—38.

263) Der erste Brief Iohannis, S. 4.

правленія, легко извиняющаго неправственное, Апостолъ говоритъ: кто живетъ во грѣхѣ, тотъ далекъ отъ того, чтобы знать Іисуса Христа, какъ онъ хвалится; всякій грѣхъ есть нарушеніе божественнаго закона, который во всемъ своемъ объемѣ святъ для христіанъ“ [264].

Въ несостоятельности подобнаго взгляда легко убѣдиться всякому, кто со вниманіемъ и безъ предубѣжденія прочтетъ посланіе. Прежде всего, послѣднее положеніе *Neander*'а совершенно неприложимо къ христіанскому обществу, даже индифферентному къ своимъ нравственнымъ обязанностямъ: всякій христіанинъ хотя только теоретически признаетъ святость закона, и въ такомъ утвержденіи замѣтнѣе всего видна антихристіанская тенденція обличаемыхъ. Если бы было такъ, какъ утверждаетъ *Neander*, тогда скорѣе можно было бы сослаться на V, 3. При томъ Апостолъ ясно предостерегаетъ читателей отъ опасности, угрожающей имъ со стороны обольстителей, а не отъ собственнаго ихъ охлажденія; это видно изъ III, 7: „чадца, никто же да лститъ васъ“. Само собою понятно, что этимъ не идеализируется совершенно состояніе христіанъ, въ которыхъ обольстители могли находить нѣкоторую почву для своей дѣятельности.

По указаннымъ основаніямъ обличеніе въ посланіи антиномизма должно считать несомнѣннымъ. Мы уже видѣли, что посланія Апостоловъ Петра и Іуды и Апокалипсисъ даютъ яснее свидѣтельство о распространенности превратнаго нравственнаго ученія именно въ Малой Азіи и въ частности въ Проконсульской Азіи (Апокалипсисъ). Для нашей цѣли не важно, представляютъ ли „николаиты“ (II, 6. 15), „держащіеся ученія Валаама“ (II, 14) и „приверженцы Іезавели“ (II, 20) три совершенно различныхъ рода лжеучителей, или же это одни и тѣже еретики, называемые различными именами [265]; для насъ важно то, что лжеученіе, обличаемое въ Апокалипсисѣ, носитъ несомнѣнно гностическій характеръ: лжеучители гордились какимъ то высшимъ знаніемъ, которое Апостолъ называетъ знаніемъ глубинъ сатанинскихъ (II, 24).

---

[264] Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion durch die Apostel, III, 37—38.

[265] Объ этомъ см. у *Д. И. Богдашевскаго*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Апостола Іоанна, стрн. 153—156, и у *А. А. Жданова*, Откровеніе Господа о семи малоазійскихъ церквахъ, стрн. 133—138.

Практическая сторона ихъ лжеученія выразилась въ томъ, что они учили и увлекали вѣрующихъ ѣсть идоложертвенное и любодѣйствовать; при томъ безнравственная жизнь ихъ не была результатомъ легкомысленной, безсознательной языческой распущенности, но вытекала изъ принциповъ ихъ морали, изъ ложнаго и превратнаго пониманія требованій христіанской любви и свободы (ср. 2 Птр. II, 18—19; Іуд. 4 и сл.).

Слѣдовательно, несомнѣнное въ посланіи обличеніе антиномизма одно въ состояніи сдѣлать тщетными всякія попытки утвердить мнѣніе, что въ посланіи обличается только лжеученіе Киринѳа, такъ какъ по отношенію къ нравственному закону Киринѳъ занимаетъ среди гностиковъ особое мѣсто, и его нельзя помѣщать въ одинъ классъ съ гностиками, соединявшими съ теоретическими заблужденіями нравственную распущенность, а скорѣе приближался къ іудействующимъ [266]. Далѣе, сильному сомнѣнію подлежитъ и то положеніе, что оригиналъ изображеннаго въ посланіи и опровергаемаго Апостоломъ Іоанномъ лжеученія можно найти именно въ христологіи Киринѳа [267]. Система Киринѳа представляетъ странное сочетаніе обычнаго плотского іудейства съ языческимъ гносисомъ. Въ основѣ міровоззрѣнія Киринѳа лежитъ присущій іудейско-александрійской философіи дуализмъ: міръ созданъ не Высочайшимъ Богомъ, а Богомъ Ветхаго Завѣта, Который явился потомъ и законодателемъ на Синаѣ; посредниками и помощниками Его были ангелы. Поэтому міръ отрѣшенъ отъ премірнаго Бога, откровеніе Котораго дало только христіанство. Это, хотя и не рѣзко проведенное, дуалистическое раздѣленіе премірнаго и мірового царства привело Киринѳа къ дуализму и въ христологіи. Согласно съ обычными взглядами іудеевъ, онъ смотрѣлъ на Іисуса, какъ на простого человѣка, подобнаго всѣмъ остальнымъ людямъ, въ которомъ онъ отрицалъ присутствіе божественнаго существа: „Іисусъ не былъ рожденъ отъ Дѣвы, но, подобно какъ и всѣ прочіе люди, былъ сынъ Іосифа и Маріи, отличался отъ всѣхъ справедливостію, благоразуміемъ и мудростію“. Внезапная перемѣна въ Его жизни произошла при крещеніи когда Онъ торжественно посвященъ былъ на миссіонерское служеніе. „И послѣ крещенія сошелъ на Него

---

[266] *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Апостола Іоанна, стрн. 102. 103.

[267] Ср. *Th. Zahn*, Einleit. in d. N. T., II, 571—572. 574. Anmerk. 6.

отъ превысшаго перваго начала (ab ea principalitate, quae est super omnia) Христосъ въ видѣ голубя, и потомъ Онъ возвѣстилъ невѣдомаго Отца (annuntiasse incognitum Patrem) и совершалъ чудеса“ [268]. Но удаляясь отъ обычнаго іудейскаго пониманія, Киринѳъ признавалъ, что не божественная только сила сошла на человѣка Іисуса, благодаря которой Онъ сдѣлался способнымъ выполнить свое мессіанское призваніе, но πνεῦμα Χριστοῦ, истинный небесный Христосъ (ὁ ἄνω Χριστός) въ видѣ голубя сошелъ на Іисуса и соединился съ Нимъ. Впрочемъ, это не было личное единеніе Божественнаго Логоса съ человѣкомъ Іисусомъ: они были соединены между собою только случайнымъ и внѣшнимъ образомъ; такъ что въ концѣ Христосъ удалился отъ Іисуса (in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu), и Іисусъ страдалъ и воскресъ одинъ; Христосъ же, будучи духовенъ, остался чуждъ страданій (Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem) [269]. Итакъ, человѣкъ Іисусъ былъ только случайнымъ средствомъ, которымъ искупительный Духъ или Логосъ воспользовался, чтобы открыться людямъ; если бы Логосъ могъ быть слышимымъ и воспринятымъ людьми безъ этого посредства, тогда не было бы никакой нужды въ такомъ посредствующемъ органѣ, какъ человѣкъ Іисусъ [270].

Дѣйствительно, въ этой системѣ есть такія черты, которыя, повидимому, нашли отолосокъ въ посланіи Апостола Іоанна. Но можно ли отожествить лжеученіе, обличаемое въ посланіи, съ ересью Киринѳа и признать, что Апостолъ имѣлъ въ виду только эту ересь, независимо отъ указаннаго выше обличенія въ посланіи антиномизма? Нельзя, конечно, требовать, чтобы въ посланіи нашли отраженіе всѣ характеристическія черты ученія Киринѳа [271], такъ какъ Апостолъ Іоаннъ могъ взять только самую существенную мысль лжеученія; но, по нашему мнѣнію, несомнѣнно, что тѣ мѣста, на которыя ссылаются защитники разбираемаго взгляда, не могутъ давать основанія для утвержденія, что въ посланіи опровергается ересь Киринѳа и только она одна.

---

268) *Ириней*, Adv. haer. I, 26: M. gr. VII, 686; Philosoph. VII, 33: M. gr. XVI, 3342.

269) Тамъ же.

270) Ср. *Neander*, Geschichte d. Pflanz. u. Leit., III, 15—17; Allgem. Geschicht., II, 80.

271) *N. C. Nösgen*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 410.

Самое ясное мѣсто, въ которомъ видятъ указаніе на лжеученіе Киринѳа, именно V, 6, можетъ и не относиться спеціально къ ученію Киринѳа, такъ какъ воззрѣніе, что Іисусъ Христосъ „пришелъ“ только въ водѣ, а не и въ крови, было ходячею христологіей вообще гностиковъ. Въ Philosophumena излагается христологія докетовъ въ такомъ видѣ: Іисусъ есть порожденіе всѣхъ эоновъ, которые для этой цѣли соединились въ одинъ эонъ. Поэтому онъ—μονογενὴς παῖς ἄνωθεν αἰώνιος и Самъ по Себѣ невидимъ, непознаваемъ, по силѣ равный Высочайшему Богу (ἰσοδύναμος); только послѣдній не рожденъ (ἀγέννητος) а Іисусъ —рожденъ (γεννητός). Этотъ παῖς αἰώνιος видѣлъ бѣдствія заключенныхъ въ тѣла душъ, видѣлъ, какъ онѣ должны переходить изъ тѣла въ тѣло (μεταβαλλόμεναι ἐκ σωμάτων εἰς σώματα) и посему рѣшилъ сойти въ царство матеріи и искупить страдающія души. Для этого Онъ принялъ плоть отъ Дѣвы Маріи (γεννηθὲν δὲ ἐνεδύσατο αὐτὸ ἄνωθεν καὶ πάντα ἐποίησεν οὕτως, ὡς ἐν εὐαγγελίοις γέγραπται) и заключился въ грубое матеріальное тѣло. Но это облеченіе не было ипостаснымъ и постояннымъ соединеніемъ: оно было только кажущимся, чтобы такимъ путемъ легче было обмануть князя этого міра. Послѣдовало крещеніе во Іорданѣ, гдѣ Іисусъ получилъ второе рожденіе: образованное во чревѣ Дѣвы тѣло исчезло и мѣсто его заступила образованная въ лонѣ воды тонкая ткань тѣла, совершенно подобнаго прежнему (τύπον καὶ σφράγισμα λαβὼν ἐν τῷ ὕδατι). Во время страданій плоть, образованная во чревѣ Маріи и снова воспринятая Іисусомъ, одна была пригвождена ко кресту, и такимъ образомъ великій архонтъ или диміургъ, дѣломъ котораго была эта плоть, былъ обманутъ, изливая свой гнѣвъ на свое же произведеніе; ибо душа или духовная сущность, которая была заключена въ тѣло Спасителя, освободилась отъ нея, какъ отъ недостойной, ненавистной одежды, и сама способствуя пригвожденію плоти ко кресту, чрезъ эту истинную плоть восторжествовала надъ началами и надъ властями. Впрочемъ, она не осталась обнаженною, но облеклась въ тонкую форму, которую она восприняла при второмъ своемъ рожденіи—въ крещеніи [272]). Очевидно, мы имѣемъ здѣсь одинъ изъ видовъ докетизма, и что замѣчательнаго въ этой теоріи, такъ

[272]) *Hippolit*, Philosoph. VIII, 9. 10; ср. *Alexander W.*, The Epistles of St. John, p. 52—53; *Henle Fr.*, Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit, S. 56—57.

это то важное значеніе, какое придается въ ней крещенію Спасителя и водѣ, какъ бы посредствующему элементу между плотію и духомъ, и умаленіе значенія крестныхъ страданій и смерти. Въ виду этого едвали можно основывать на V, 6 слишкомъ положительныя утвержденія относительно обличенія Киринѳа.

Въ толкованіи II, 22 и его примѣненіи къ ученію Киринѳа защитники разбираемаго взгляда обнаруживаютъ также нѣкоторую непослѣдовательность. Доказываютъ, что „Христосъ“ во II, 22 равносильно „Сынъ Божій“, всю силу выраженія полагаютъ на отрицаніи—*нѣсть* и это мѣсто признаютъ важнѣйшимъ для опредѣленія христологіи лжеучителей. Получается: лжеучители отвергали, что Іисусъ есть Христосъ, или иначе, что Іисусъ есть Сынъ Божій, т. е.—въ связи съ IV, 2. 3—отвергали, что въ человѣкѣ Іисуса воспринялъ человѣческую природу Христосъ Сынъ Божій. Можно ли отсюда вывести тѣ подробности христологіи Киринѳа, какія выводятъ защитники этого взгляда? Вѣдь Киринѳъ училъ, что на Христа сошелъ не Сынъ Божій, а только высшій эонъ Христосъ, и до представленія о Немъ, какъ единородномъ Сынѣ Божіемъ, Киринѳъ не возвысился. Слѣдовательно, прежде чѣмъ доказывать противъ него именно ипастасное соединеніе Христа съ Іисусомъ, что̀ здѣсь предполагаютъ, необходимо было еще разъяснить, что Христосъ—не эонъ, а Сынъ Божій. Кромѣ того, остается спорнымъ пониманіе IV, 3 и его отношеніе къ II, 22. Далѣе, совершенно вѣрно, что наименованіе Ἰησοῦς въ формулѣ II, 22 отдѣляется отъ наименованія Χριστός, характеризуя сущность обличаемаго лжеученія; но произвольно видѣть здѣсь указаніе только на ересь Киринѳа уже потому, что на подобное заблужденіе, выраженное такимъ образомъ, можетъ предъявить свои права и вся толпа антихристовъ, которые исходя изъ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія, въ концѣ концовъ согласно направлялись къ ниспроверженію основаній христіанской истины, что „Іисусъ есть Христосъ“.

Что христологія посланія Апостола Іоанна не можетъ быть сполна выведена изъ предполагаемаго опроверженія одного лжеученія Киринѳа, съ этимъ должны согласиться сами защитники разбираемаго взгляда. *Th. Zahn* оказывается вынужденнымъ заявить, что въ дальнѣйшемъ смыслѣ лжеученіе, приписываемое имъ Киринѳу, въ томъ видѣ, какъ оно отразилось въ полемикѣ посланія, безъ сомнѣнія было докетическимъ, и противъ него Апостолъ

Іоаннъ свидѣтельствуетъ, что неотдѣлимый отъ Іисуса Христосъ пришелъ во плоти (IV, 2. 3), указываетъ на примирительную силу крови не Іисуса, а Іисуса Сына Божія (I, 7), учитъ признавать существенную цѣль посольства Сына Божія въ примиреніи, не мыслимомъ безъ пролитія крови (IV, 10; II, 2), и во введеніи I, 1—3 съ такой энергіей настаиваетъ на томъ, что чувственно воспріемлемый Человѣкъ, съ Которымъ онъ и другіе Апостолы находились въ столь близкомъ общеніи, есть откровеніе жизни, изначала сущей у Отца [273]). Это заявленіе равносильно признанію, что въ посланіи указываются такія черты лжеученія, которыя не имѣютъ соотвѣтствія въ христологіи Киринѳа. А если такъ, то на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ посланія и историческихъ свѣдѣній объ отношеніяхъ между Апостоломъ Іоанномъ и Киринѳомъ правильнѣе будетъ сказать только, что между лжеучителями, обличаемыми Апостоломъ Іоанномъ въ посланіи, могъ быть и Киринѳъ.

Остановимся теперь на рѣшеніи вопроса о лжеучителяхъ, обличаемыхъ въ первомъ посланіи Апостола Іоанна, представленномъ *Д. И. Богдашевскимъ* въ выше названномъ изслѣдованіи. Не касаясь данной имъ характеристики лжеученія (хотя она, къ слову сказать, не имѣетъ для себя твердыхъ основаній въ самомъ посланіи), обратимъ вниманіе на конечный выводъ, въ которомъ Д. И. Богдашевскій, по нашему мнѣнію, впадаетъ въ явное противорѣчіе съ самимъ собою. „Въ посланіи,—говоритъ Д. И. Богдашевскій,—обличается одинъ только родъ гностиковъ, которые по своей христологіи были докеты нестрогіе, а по нравственному ученію—антиномисты; между ними находился и Киринѳъ“. Это сказано на стрн. 143. На стрн. 102 о Киринѳѣ авторъ замѣчаетъ: „руководясь свидѣтельствами ересеологовъ, мы должны сказать, что онъ не держался антиномистическихъ воззрѣній“. На стрн. 140 онъ говоритъ: „совершенно естественно, что антиномизмъ лжеучителей разсматриваемаго посланія соединялся у нихъ съ извращеннымъ теоретическимъ ученіемъ. Слѣдовательно, въ этомъ случаѣ нѣтъ основаній предполагать въ посланіи обличеніе двоякаго рода лжеучителей, изъ которыхъ одному принадлежала теоретическая сторона заблужденія, а другому—практическая“. Противъ такого рѣшенія вопроса нужно сказать, что или Киринѳъ вовсе не обличается въ посланіи Апостола Іоанна, такъ какъ вторая часть характеристики лжеучителей (антиномизмъ), по

[273]) *Th. Zahn*, Einleit. in d. N. T., II, 571.

сказанному выше, къ нему рѣшительно не приложима; но тогда авторъ будетъ противорѣчить свидѣтельству св. Иринея [274], о солидарности съ которымъ онъ рѣшительно заявляетъ на стрн. 105;—или же, если Киринѳъ находился въ числѣ лжеучителей, обличаемыхъ въ посланіи, тогда рушится выводъ всего изслѣдованія автора, что здѣсь обличается одинъ только родъ гностиковъ, такъ какъ антиномизмъ, очевидно, взятъ изъ другой, а не Киринѳовой системы, которой необходимо приписать тѣ антиномистическія заблужденія, обличеніе которыхъ въ посланіи авторъ признаетъ несомнѣннымъ на стрн. 97—102. Кромѣ того, необходимо доказать, что дѣйствительно существовали такіе лжеучители, которые по своей христологіи были докеты нестрогіе, а по своему нравственному ученію—антиномисты. Вопросъ очень важный, и отвѣтъ на него, кажется, долженъ получиться отрицательный.

Кто же обличается въ посланіи?

Уже частое употребленіе γινώσκειν (20 разъ) указываетъ на противогностическую тенденцію, и едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что средоточный пунктъ посланія заключается въ установкѣ истиннаго гносиса вопреки данному въ ложной формѣ. Затѣмъ необходимо имѣть въ виду и то, что Апостолъ Іоаннъ придаетъ особенное значеніе истинному исповѣданію Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (IV, 2: ср. I, 1) и настаиваетъ на личномъ непрерывномъ единеніи Христа Сына Божія съ человѣкомъ Іисусомъ. Оба эти положенія несомнѣнно направлены противъ дуалистическаго принципа гностиковъ. Немаловажное значеніе должно имѣть обличеніе нравственныхъ заблужденій, имѣющихъ основаніе въ теоретическихъ воззрѣніяхъ; съ этой стороны весьма характерно то, что Апостолъ съ особенною силой настаиваетъ на единствѣ знанія и жизни (II, 3—5).

Общимъ стремленіемъ всѣхъ разнообразныхъ системъ языческо-христіанскаго гностицизма было понять христіанство въ его отношеніи къ дохристіанскимъ религіямъ, какъ совершенную религію, высшую и совершенную истину. Такимъ образомъ, цѣль у гностиковъ была общая съ учителями Церкви; но путь къ достиженію ея былъ совершенно особенный, и въ результатѣ получалось полнѣйшее извращеніе христіанской истины. Формальнымъ принципомъ гностицизма, какъ показываетъ самое наименованіе γνῶσις, было высшее вѣдѣніе, въ противоположность вѣрѣ, которая низ-

[274] Adv. haer. III, 2: M. gr. VII, 846.

водилась на низшую ступень. Во всѣхъ сколько нибудь значительныхъ гностическихъ сектахъ бросается въ глаза односторонній интересъ къ знанію, чрезмѣрное превозношеніе имъ, интеллектуалистическое самодовольство. Матерію для своихъ системъ гностики заимствовали изъ самыхъ разнообразныхъ источниковъ: изъ греческой философіи, изъ восточной теософіи, изъ Ветхаго Завѣта и изъ евангельской исторіи. Смѣшеніе этихъ разнородныхъ элементовъ производилось съ одной стороны посредствомъ аллегорическаго истолкованія всякаго историческаго факта, всякой библейской истины, даже всякаго сказанія изъ языческой миѳологіи, при чемъ все это обращалось въ идеи и приспособлялось къ извѣстной системѣ, и съ другой стороны, посредствомъ ипостазированія философскихъ и религіозныхъ понятій въ существа высшаго міра. Отсюда понятно, что Христосъ въ этихъ системахъ представленъ не какъ историческій Спаситель, а скорѣе какъ космическій принципъ, небесный эонъ, которымъ возстановляется міропорядокъ, духовное ставится въ господствующее положеніе, а чувственное и психическое—въ правильное отношеніе къ нему. Полагая рѣзкую границу между духовнымъ и матеріальнымъ, небеснымъ и земнымъ, божескимъ и человѣческимъ, гностическія системы и отношеніе этого небеснаго Христа къ земному Іисусу мыслили частію дуалистически—какъ внѣшнюю и преходящую связь двухъ различныхъ существъ,—частію докетически, какъ только видимое, кажущееся вочеловѣченіе безъ дѣйствительнаго человѣческаго тѣла: искупитель отъ матеріальнаго, Христосъ не могъ входить въ тѣсное личное общеніе съ матеріальнымъ человѣческимъ тѣломъ, погружаться въ него и быть оскверненнымъ этимъ погруженіемъ. Съ этимъ уничтоженіемъ реальности воплощенія Христа теряла свою реальность и евангельская исторія: она дѣлалась аллегоріей истинъ, въ откровеніи которыхъ состоитъ искупленіе; а вмѣстѣ съ этимъ и усвоеніе спасенія сводилось только къ интеллектуальному процессу: „совершенное искупленіе есть самое познаніе неизреченнаго величія, потому что недостатокъ и страсть произошли отъ невѣдѣнія, а знаніемъ разрушается все, что составилось отъ невѣдѣнія; слѣдовательно, знаніе именно и есть искупленіе внутренняго человѣка, и оно есть истинное искупленіе“ [275]).

[275]) *Ириней*, Adv. haer. I, 21. 4; *Prof. O. Pfleiderer*, Das Urchristentum, S. 789—790; *Neander*, Allgemeine Geschichte, I, 39—49; *Lechler*, Das apost. u. nachapost. Zeitalt., S. 619—621.

Дуализмъ, составлявшій основаніе всѣхъ гностическихъ системъ, въ области нравственнаго ученія приводилъ однихъ къ самому суровому аскетизму, умерщвленію плоти, отрицанію брака и т. п., а другихъ—къ совершенно противоположной крайности—къ антиномизму, къ ужасающей нравственной распущенности. Но вообще гностики разсматривали христіанство, какъ откровеніе спекулятивнаго знанія, и нравственному ученію въ ихъ системахъ, собственно говоря, не отводилось мѣста. Спасеніе состоитъ только въ достиженіи этого высшаго знанія, которое одно приводитъ человѣка къ соединенію съ Божественнымъ Существомъ; это знаніе дѣлаетъ человѣка совершенно свободнымъ отъ исполненія всякихъ правилъ и предписаній. Для человѣка, достигшаго высшаго вѣдѣнія, соблюденіе заповѣдей совершенно излишне; различіе грѣха и добродѣтели для него не имѣетъ смысла, ибо грѣхъ тамъ, гдѣ законъ, а гностикъ стоитъ выше закона. Духовные люди, имѣющіе совершенное знаніе о Богѣ, т. е. истинные гностики, „во всякомъ случаѣ и непремѣнно спасутся, не посредствомъ дѣлъ, но потому, что они по природѣ духовны. Ибо какъ перстному невозможно стать причастникомъ спасенія, такъ опять духовное, какимъ почитаютъ они себя самихъ, не можетъ подвергнуться тлѣнію, до какихъ бы дѣяній они ни снизошли. Ибо какъ золото, положенное въ грязи, не теряетъ своей красоты, но сохраняетъ природныя свои качества, и грязь не можетъ ничего дурного причинить золоту; такъ и они, по ихъ словамъ, до какихъ ни унизятся вещественныхъ дѣяній, ни малаго не потерпятъ вреда и не утратятъ духовной сущности. Потому совершеннѣйшіе между ними безбоязненно дѣлаютъ и всѣ дѣла запрещенныя, о которыхъ писанія увѣряютъ насъ, что творящіе ихъ царства Божія не наслѣдуютъ“ [276]. Такимъ образомъ, у гностиковъ выступаетъ физическая, а не нравственно-религіозная точка зрѣнія на спасеніе человѣка: искупленіе есть естественный процессъ (φύσει σώζεσθαι), и существуетъ такой родъ людей, который *долженъ* спастись (φύσει σωζόμενον γένος). Свобода обращается въ необходимость; нравственная сторона религіи не признается и нравственная оцѣнка исключается [277].

Вопреки ложному гносису, который оставляетъ своихъ облада-

[276] *Ириней*, Adv. haer. I, 6, 2—3: M. gr. VII, 505—507; ср. *Климентъ Алекс.*, Strom. III, 4: M. gr. VIII, 1136.

[277] *G. V. Lechler*, Das apostol. und nachapost. Zeitalter, S. 621.

телей во тьмѣ и вмѣсто истины приводитъ ко лжи, Апостолъ развиваетъ въ посланіи понятіе объ истинно-христіанскомъ, нравственно-обоснованномъ гносисѣ (II, 3—5. 13. 14; V, 20), который ни въ какомъ случаѣ не есть гносисъ эсотерическій, но съ абсолютнымъ откровеніемъ Бога во Христѣ сдѣлался достояніемъ всѣхъ вѣрующихъ (II, 20. 21. 29; V, 19. 20). Истинный гносисъ, который Апостолъ Іоаннъ представляетъ въ своемъ посланіи, заключаетъ въ себѣ два элемента—христологическій и этическій. Отъ христіанина требуется не только правильное мышленіе, но и правильная жизнь, не только необходимость вѣровать въ Іисуса Христа, Сына Божія, но также и необходимость повиноваться заповѣдямъ Божіимъ. И это не два отдѣльныхъ и независимыхъ элемента,—(направленныхъ противъ двухъ отдѣльныхъ и независимыхъ заблужденій), они такъ тѣсно связаны между собою въ мысли писателя, что не могутъ быть отдѣлены одинъ отъ другого: праведная жизнь обусловливается вѣрою въ Іисуса Христа, Сына Божія и вытекающимъ отсюда общеніемъ съ Богомъ [278].

Все сказанное заставляетъ признать, что въ посланіи дѣйствительно опровергается гностицизмъ, который, покоясь на дуалистическомъ принципѣ, въ отношеніи къ Лицу Іисуса Христа кончилъ докетизмомъ. Онъ еще не развитъ, но въ немъ видны уже основныя положенія того гностицизма, который въ половинѣ второго вѣка развѣтвился въ многочисленныя системы съ довольно разнообразными оттѣнками.

Въ посланіи есть еще одна сторона, на которую также необходимо обратить вниманіе,—это доказательство, что Іисусъ есть Сынъ Божій (IV, 15; V, 5), очевидно, направленное противъ заблужденія, не признававшаго божественнаго достоинства Іисуса. Можно, конечно, допустить, что Апостолъ имѣлъ въ виду гностиковъ, которые учили, что съ Іисусомъ соединился не Сынъ Божій, а только высшій эонъ; но съ не меньшимъ правомъ можно видѣть въ этомъ указаніе на іудействующее направленіе въ средѣ самихъ христіанъ (ср. Апок. II, 9; III, 9), развившееся потомъ въ цѣлую систему фарисейскаго эвіонизма, который хотя и признавалъ Іисуса Христа Мессіею, но не исповѣдывалъ въ Немъ истиннаго Сына Божія. То несомнѣнно, что іудейство, переставшее быть политической силой, не могло быть особенно опаснымъ

[278] Ср. *Art. Giffert*, A History of Christianity in the apostolic Age, p. 118.

врагомъ Церкви и какъ сила духовная, и что прошло время, когда іудействующіе лжеучители господствовали надъ умами нѣкоторой части вѣрующихъ [279]; но само собою понятно, что основныя начала лжеученія іудействующихъ продолжали дѣйствовать или самостоятельно, или какъ составные элементы другихъ лжеученій, особенно въ торговыхъ центрахъ языческаго міра (ср. Апок. II и III и посланіе св. Игнатія къ Филадельфійцамъ, гл. VI).

Въ виду сказаннаго, по нашему мнѣнію, нѣтъ возможности свести въ одинъ какой либо даже цѣлый родъ всѣ виды обличаемаго въ посланіи антихристіанства. Наше заключеніе оправдывается и тѣми условіями, среди которыхъ жили ефесская и всѣ вообще малоазійскія церкви: въ центрѣ религіозной, нравственной, умственной и промышленной жизни находили себѣ пріемъ всякаго рода ученія, изъ какого бы источника они ни исходили, съ преобладаніемъ, конечно, языческихъ идей, и всѣ они, столкнувшись съ христіанствомъ, старались понять и изъяснить его сообразно со своими основными воззрѣніями. Опасность угрожала не отъ одного Киринѳа и его послѣдователей, хотя самъ Апостолъ, назвалъ его типичнымъ врагомъ истины. Въ Малой Азіи еще болѣе широкою волной, чѣмъ киринѳіанство, разливался языческо-гностическій докетизмъ во всѣхъ разнообразныхъ оттѣнкахъ, сопровождаемый въ то же время гибельнымъ извращеніемъ нравственнаго ученія,—онъ еще въ большей степени угрожалъ благосостоянію христіанскаго общества. Здѣсь же ютилось, можетъ быть не такъ сильно распространенное, и строго іудействующее направленіе въ формѣ фарисейскаго эвіонизма, которое могло находить радушный пріемъ у живущихъ въ Ефесѣ и во всѣхъ болѣе или менѣе значительныхъ торговыхъ пунктахъ Малой Азіи въ довольно большомъ количествѣ іудеевъ и христіанъ изъ іудействующихъ. Всѣ эти заблужденія и всѣ посредствующія между ними лжеученія искажали основной догматъ христіанской религіи, извращая ученіе о Лицѣ Іисуса Христа, ибо не были въ состояніи истиннымъ образомъ соединить то, что по человѣческимъ соображеніямъ казалось несоединимымъ. Всѣ и всякаго рода лжеучители ефесскіе, начиная съ іудеевъ, видѣвшихъ въ Іисусѣ простого человѣка, подобнаго всѣмъ прочимъ людямъ и за свою праведность удостоеннаго быть Мессіей въ узко-іудейскомъ значеніи этого слова, и

[279] Ср. *G. V. Lechler*, Das apostol. und nachapostol. Zeitalter, S. 223.

до крайняго докетизма, совершенно уничтожавшаго реальность человѣка въ Іисусѣ Христѣ, а не только Кириноъ съ своими послѣдователями, могли подписаться подъ отрицательными формулами, указанными въ посланіи (II, 22; IV, 4; V, 6), а потому всѣ они были смертными врагами христіанства и вызывали Апостола на энергическую борьбу съ ними въ видахъ предохраненія христіанскаго общества отъ ихъ гибельнаго лжеученія. Но Апостолъ Іоаннъ, сообразно съ особенностями своего характера и способа изложенія христіанскаго ученія, идетъ къ своей цѣли не длиннымъ путемъ діалектической аргументаціи, разбирающей подробности лжеученія противниковъ, но, какъ орелъ, съ высоты взираетъ на бушующую пучину заблужденій и со свойственною ему глубиною и проницательностію опредѣляетъ самый центръ этого гибельнаго водоворота. Онъ видитъ, что этимъ центральнымъ пунктомъ всѣхъ лжеученій служитъ не что иное, какъ ученіе о Лицѣ Іисуса Христа и соединеніе въ Немъ божественнаго и человѣческаго естества, и что вся эта буря поднялась противъ Христовой Церкви потому, что ни одна изъ этихъ еретическихъ системъ, громко заявляющихъ, что въ ней истина, не возвысилась до идеи Богочеловѣка. Поэтому, не входя въ подробности антихристіанства, какъ оплотъ противъ всякаго рода извращеній истины, Апостолъ положительнымъ путемъ и кратко излагаетъ ученіе, содержащее сущность всѣхъ истинъ, которыми живетъ Христова Церковь, о Предвѣчномъ и Единородномъ Сынѣ Божіемъ, Словѣ жизни, истинномъ Богѣ, Который принялъ человѣческое естество (σάρξ) въ ипостасное и нераздѣльное соединеніе съ Своею божественною природой и есть истинный Богочеловѣкъ. Въ этой основной истинѣ, составляющей душу посланія, одинаково находятъ опроверженіе и эвіонизмъ съ своимъ ученіемъ, что Христосъ былъ простой человѣкъ, и кириніане, раздѣлявшіе Іисуса отъ Христа и видѣвшіе въ послѣднемъ только высшаго эона, и всякаго рода докеты, отрицавшіе истинное воплощеніе Сына Божія,—словомъ, всякое лжеученіе, видѣвшее въ Лицѣ Іисуса Христа человѣка, который не Богъ, или Бога, Который не есть вмѣстѣ съ тѣмъ истинный человѣкъ, и извращавшее поэтому истинное значеніе пришествія на землю Спасителя міра, Единороднаго Сына Божія. Отъ взора Апостола не ускользнуло и соединенное съ теоретическимъ заблужденіемъ позорное искаженіе нравственнаго ученія, проповѣдуемаго гностиками

подъ прикрытіемъ ложнаго гносиса. Апостолъ не даетъ ясныхъ указаній на связь между тѣми явленіями въ окружающей жизни, которыя побудили его къ увѣщаніямъ этическаго характера, и тѣми, которыя привели его къ весьма опредѣленнымъ положительнымъ и отрицательнымъ выраженіямъ о Лицѣ Іисуса Христа. Да опредѣленіе этой связи во всѣхъ частяхъ и въ отношеніи ко всѣмъ еретикамъ и не требуется, если согласиться съ предлагаемымъ нами рѣшеніемъ вопроса о лжеучителяхъ, обличаемыхъ въ посланіи. Можно только сказать вообще, что нравственныя заблужденія имѣютъ свой корень съ одной стороны въ неправильномъ ученіи о Лицѣ Іисуса Христа, а съ другой —въ общемъ разсудочномъ направленіи гностическихъ системъ, въ которыхъ на нравственное ученіе не обращалось надлежащаго вниманія. Съ теоретическимъ отрицаніемъ богочеловѣческой Личности Іисуса Христа послѣдовательно связывалось практическое отрицаніе Его праведности и святости, падало абсолютное требованіе христіанства, что богочеловѣческій образецъ Его святости и праведности долженъ отражаться въ вѣрующихъ. Такимъ образомъ, антиномизмъ, свойственный нѣкоторой части лжеучителей, обличаемыхъ въ посланіи былъ практическимъ отрицаніемъ Христа, которое основывалось на теоретическомъ отрицаніи его. Этическое заблужденіе имѣло свой корень въ ложной христологіи, въ отрицаніи великой истины: *Слово плоть бысть.* Истинный гносисъ съ возвышеннымъ теоретическимъ ученіемъ долженъ соединять и строго нравственное поведеніе, согласное съ заповѣдями Божіими,—это отличительный признакъ истиннаго гностика: *и о семъ разумѣемъ, яко познахомъ Его, аще заповѣди Его соблюдаемъ* (II, 3). Идеалъ истиннаго гностика—дѣйствительное „несогрѣшеніе“, праведность, подобная Его праведности (3. 9. 7); но основаніе ея не въ высокомѣрномъ самодовольствѣ (I, 6. 8. 10), а въ очистительной силѣ крови Іисуса Христа Сына Божія, изліянной за грѣхи міра (I, 7; II, 2).

Такимъ образомъ, не направляя своей полемики спеціально противъ какого-либо опредѣленнаго лжеученія или лжеучителей, Апостолъ даетъ своимъ читателямъ надежное оружіе противъ всякаго рода заблужденій относительно Лица Богочеловѣка, съ какимъ только они могли встрѣтиться какъ въ Ефесѣ, такъ даже и далеко за предѣлами Малой Азіи. На этомъ именно и основывается не только вселенское, но и вѣками неизживаемое зна-

ченіе посланія Апостола Іоанна, какъ боговдохновеннаго источника христіанской истины, могущаго служить оплотомъ и противъ современныхъ антихристіанскихъ лжеученій. Повторяемъ, что состояніе Малоазійскихъ церквей, къ концу жизни Апостола Павла и особенно въ періодъ пребыванія тамъ Апостола Іоанна, многоразличныя опасности, угрожавшія имъ со всѣхъ сторонъ, и та разнородная борьба, какую они должны были выносить подъ водительствомъ Апостола, не позволяютъ даже думать, что увѣщательно-полемическое посланіе стража Церкви, зорко присматривавшагося и прислушивавшагося ко всему, что дѣлали и говорили антихристы, и ревниво оберегавшаго своихъ возлюбленныхъ чадъ отъ всякаго рода обольщеній, направлено противъ одного рода еретиковъ или даже противъ отдѣльнаго еретика. Только совершенно отрѣшившись отъ почвы и обстоятельствъ, среди которыхъ и на которыхъ возрастали малоазійскія церкви и отправлялъ свое апостольское служеніе св. Іоаннъ, можно спорить о родѣ еретиковъ и съ видимою научною основательностію рѣшительно указывать на Кириѳа, какъ единственнаго антихриста, обличаемаго Апостоломъ Іоанномъ.

Поводъ и цѣль написанія посланія.

Многочисленные лжеучители вышли изъ среды самихъ христіанъ. Для всѣхъ стало очевиднымъ, что они проповѣдуютъ не истинное христіанское ученіе, и потому они должны были оставить общество вѣрующихъ и, вѣроятно, не добровольно: они были побѣждены асійскими церквами (IV, 4). Но и теперь не прекратилась опасность для христіанъ со стороны „антихристовъ“. Послѣдніе силились всяческими способами обольстить вѣрующихъ; они выдѣлили изъ своей среды лжепророковъ (IV, 1), вдохновляемыхъ духомъ антихриста, которые, можетъ быть, въ видахъ болѣе вѣрнаго успѣха ссылались на бывшія имъ особыя откровенія; появились даже лжеапостолы (Апок. II, 2), надѣвшіе эту личину несомнѣнно для того, чтобы удобнѣе увлекать въ коварно разставленныя сѣти лжеученія. Они старались вкрасться въ довѣріе христіанъ и проникнуть въ ихъ дома въ качествѣ желанныхъ гостей (2 Ін. 10 сл.). Антихристанство такимъ образомъ усиливалось на глазахъ Апостола Іоанна; многіе уже уловлены въ его сѣти (II, 18. 19; IV, 1), и оно ищетъ еще новыхъ жертвъ

(II, 26; III, 7). Апостолъ смотритъ на эти зловѣщіе признаки опаснаго движенія и припоминаетъ предсказанное отпаденіе многихъ (Мѳ. XXIV, 24; ср. 2 Ѳессалон. II, 3), которое должно послѣдовать предъ кончиной міра. Это время теперь уже начинается (II, 18); предсказаніе Господа близко къ своему осуществленію. Даже въ членахъ христіанскаго общества замѣчается опасное колебаніе и ослабленіе силы вѣры и нравственной энергіи. Нѣкоторые изслѣдователи [280]) утверждаютъ, что нравственное состояніе общества вѣрующихъ совершенно не имѣлось въ виду при написаніи посланія, такъ какъ будто бы оно представляется Апостолу въ идеальномъ свѣтѣ: онъ будто бы увѣщаваетъ читателей не къ нравственной строгости, первоначально обнаруженной христіанами, но къ стойкому пребыванію въ томъ, что они есть и чѣмъ владѣютъ; а это настоящее такъ благопріятно, что Апостолъ и можетъ ограничиться только этимъ (II, 20. 21. 27; III, 5. 14; IV, 4. 16; V, 18—20). Но утверждая это, очевидно, забываютъ ту особенность, что Апостолъ Іоаннъ разсматриваетъ христіанъ именно въ ихъ идеальномъ состояніи, и если настаиваетъ на твердомъ пребываніи въ томъ, что они имѣютъ, то подъ послѣднимъ разумѣется то, чѣмъ они идеально обладаютъ, какъ истинные христіане; поэтому дѣлать безусловныя заключенія отъ такихъ выраженій Апостола къ дѣйствительному состоянію вѣрующихъ по меньшей мѣрѣ поспѣшно. Напротивъ, настойчивыя увѣщанія къ соблюденію божественныхъ заповѣдей и постоянному очищенію отъ грѣховъ, сердечный тонъ ихъ, переходящій иногда въ строгую заповѣдь, указываютъ, что, при постепенномъ и несомнѣнномъ прояснѣніи и углубленіи христіанскаго ученія въ сознаніи вѣрующихъ вообще, не исключена возможность соблазновъ, идущихъ отъ различныхъ обольстителей, которымъ съ большею или меньшею легкостію, могутъ подпасть, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ вѣрующихъ. Въ апокалипсическихъ посланіяхъ Апостолъ Іоаннъ упрекаетъ Ангела Ефеской церкви въ томъ, что онъ оставилъ первую любовь, и призываетъ его къ покаянію (II, 4—5); Ангела Пергамской церкви—въ томъ, что у него есть держащіеся ученія Валаама и Николаиты (II, 14—15); имѣетъ онъ немного и противъ Ангела Ѳіатирской церкви, потому что онъ попускаетъ

[280]) *Joh. Huther*, Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 14; *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Апостола Іоанна, стрн. 101—102.

женѣ Іезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить въ заблужденіе рабовъ Христовыхъ, любодѣйствовать и ѣсть идоложертвенное (II, 20); Ангелъ Лаодикійской церкви ни холоденъ, ни горячъ, но теплъ (III, 15—16). Да и вообще, еслибы состояніе христіанскаго общества, по взгляду Апостола, было идеальнымъ, тогда не было бы никакихъ основаній безпокоиться насчетъ ихъ, не зачѣмъ было бы писать и посланіе.

Лжепророки, по своемъ отдѣленіи отъ Церкви, находили одобреніе въ окружающемъ „мірѣ“ (IV, 5), въ томъ самомъ „мірѣ“, который такъ обольстительно дѣйствовалъ на вѣрующихъ и отъ любви къ которому такъ рѣшительно удерживаетъ Апостолъ (II, 15—17). И это одобреніе лжеучители могли выставлять, какъ доказательство истинности своего ученія. Если мы станемъ искать ближайшаго и болѣе осязательнаго повода къ написанію посланія, то съ большою вѣроятностію можно предполагать, что пока Апостолъ жилъ въ Ефесѣ, еретическія вліянія въ значительной мѣрѣ сдерживаемы были его авторитетомъ: ревностный пастырь зорко слѣдилъ за благосостояніемъ и цѣлостію своего обширнаго стада и препятствовалъ обольстителямъ широко и съ успѣхомъ развивать свою дѣятельность. Но сѣмя лжеученія брошено было щедрою рукой и при томъ на почву очень воспріимчивую; тайно оно продолжало развиваться. И когда Апостолъ Іоаннъ насильно былъ удаленъ изъ того центра, гдѣ опасность развитія лжеученія была самая большая, еретики воспользовались его отсутствіемъ въ свою пользу и во вредъ вѣрующимъ, лишившимся непоколебимой защиты, и открыто выступили съ проповѣдью своею пагубнаго лжеученія [281]). Можно остановиться на предположеніи, что

[281]) Указаніе на такого рода обстоятельство находимъ въ Περίοδοι τοῦ Ἰωάννου, написанныхъ ученикомъ и спутникомъ Апостола Іоанна—Прохоромъ. На просьбу патмосскихъ христіанъ остаться у нихъ до конца жизни, Апостолъ Іоаннъ отвѣчаетъ: τί ποιεῖτε τέκνα, κλαίοντες καὶ ὀδύνας ἐπιφέροντες τῇ ἐμῇ ψυχῇ; ὁ γὰρ Χριστὸς ᾧ ἐπιστεύσατε αὐτὸς ἀπεκάλυψεν τοῦ ὑποστρέψαι πάλιν ἐν Ἐφέσῳ διὰ τὴν πολλὴν ἀσθενείαν τὴν οὖσαν ἐν τοῖς ἐκεῖσε ἀδελφοῖς. (Περίοδοι τοῦ Ἰωάννου, 151, 10—154, 4, у *Th. Zahn*, Acta Ioannis; ср. *Іером. Евдокимъ*, Св. Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ, стрн. 371). Это не можетъ быть собственнымъ измышленіемъ самого Прохора, такъ какъ онъ нигдѣ въ другомъ мѣстѣ не говоритъ о какихъ либо отношеніяхъ Апостола Іоанна къ еретикамъ. Объ этомъ памятникѣ древнехристіанской литературы см. въ названномъ изслѣдованіи *Th. Zahn*'а, Acta Ioannis unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlass bearbeitet. Erlangen 1880.

Апостолъ Іоаннъ, получивши тревожныя вѣсти о состояніи малоазійскихъ церквей, воспользовался дарованною императоромъ Нервою свободой, поспѣшилъ съ Патмоса въ Ефесъ и, чтобы успѣшнѣе противостать зловредной дѣятельности еретиковъ, ободрить вѣрующихъ и дать имъ надежное руководство къ отраженію еретическихъ обольщеній, написалъ посланіе заключающее сущность христіанскаго ученія, съ особеннымъ оттѣненіемъ тѣхъ сторонъ его, которыя подвергались искаженіямъ лжеучителей.

Опасность, угрожавшая вѣрующимъ со стороны еретиковъ, дала только поводъ къ написанію посланія и придала всему изложенію его безспорный полемическій отпечатокъ. Но Апостолъ возвышается надъ этимъ спеціальнымъ поводомъ до совершенно всеобщихъ положеній христіанскаго ученія. Самъ Апостолъ цѣль своего посланія указываетъ въ томъ, чтобы радость читателей, пребывающихъ въ общеніи съ Апостолами, а чрезъ нихъ — въ общеніи съ Отцемъ и Сыномъ Его Іисусомъ Христомъ, была совершенна (I, 3. 4). Это общеніе возможно только подъ условіемъ вѣры въ Іисуса Христа, Сына Божія, свидѣтельствуемой соотвѣтствующимъ поведеніемъ; тогда читатели посланія могутъ быть увѣрены, что они обладаютъ вѣчною жизнію. Посему въ другомъ мѣстѣ посланія Апостолъ пишетъ: „Сіе написалъ я вамъ, вѣрующимъ во имя Сына Божія, дабы вы знали, что вы, вѣруя въ Сына Божія, имѣете жизнь вѣчную“ (V, 13).

Время и мѣсто написанія посланія.

Если поводъ къ написанію посланія былъ именно тотъ, какой указанъ нами, то этимъ разрѣшается вопросъ и о времени написанія посланія: оно издано было Апостоломъ по возвращеніи съ о. Патмоса, т. е. не раньше 97 г. Самое посланіе не даетъ прямыхъ указаній о времени своего написанія; не сообщаетъ никакихъ свѣдѣній и церковное преданіе. Поэтому мы должны ограничиться только высказаннымъ предположеніемъ, указавши нѣкоторыя основанія для него въ содержаніи посланія и соотвѣтствующихъ ему обстоятельствахъ церковной жизни.

Изъ посланія видно, что миссіонерская дѣятельность не занимаетъ въ мысляхъ Апостола перваго мѣста, какъ это замѣтно во всѣхъ посланіяхъ Апостола Павла. Св. Іоаннъ, какъ мы говорили (стрн. 122—123) заботится не объ основаніи и первоначальной организаціи церковныхъ общинъ, а объ утвержденіи ихъ въ томъ, что онѣ имѣли,

напоминаетъ имъ о томъ, что онѣ слышали отъ начала. Онъ и пишетъ посланіе въ той увѣренности, что его читатели издавна наставлены въ христіанствѣ и не нуждаются ни въ какомъ ученіи, ибо обладаютъ „помазаніемъ“ (II, 20. 27; ср. V, 13). Апостолъ Іоаннъ имѣетъ въ виду увѣнчаніе зданія, которому основаніе положено было его предшественниками на благодарной почвѣ малоазійскаго полуострова: ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη (I, 4). Поэтому можно заключать, что ко времени написанія посланія христіанскія общины еще ранѣе получили прочную организацію, причемъ въ нихъ наряду съ вымиравшими постепенно членами перваго поколѣнія были и такіе, которые уже родились и выросли въ христіанствѣ (II, 13—14). Замѣчательно, далѣе, то положеніе, какое занимаетъ Апостолъ въ отношеніи къ нехристіанскому міру, κοσμος'у. Онъ не говоритъ о мірѣ, какъ поприщѣ миссіонерской дѣятельности. Міръ частію препобѣжденъ, а частію противостоитъ Церкви, какъ царство діавола, царство тьмы и смерти. Эти черты вполнѣ приложимы только къ послѣднимъ годамъ перваго вѣка, когда христіанство уже вполнѣ опредѣлило свое отношеніе къ языческому міру, но послѣдній не успѣлъ еще измѣрить всей силы грозящей ему опасности и противостоялъ Церкви болѣе какъ антихристіанскій принципъ. Увѣщаніе не удивляться, если міръ ненавидитъ христіанъ (III, 13), энергическое предостереженіе противъ любви къ міру и увлеченія его похотями, въ связи съ указаніемъ на то, что „міръ преходитъ и похоть его“ (II, 15—17), даетъ нѣкоторое основаніе предполагать недавнее столкновеніе Церкви съ міромъ, въ которомъ послѣдній обнаружилъ свою слабость предъ внутреннею мощью христіанства. Нѣтъ ли здѣсь намека на миновавшее гоненіе Домиціана, во время котораго претерпѣлъ ссылку и самъ Апостолъ?

Внутренній ростъ Церкви, далеко выходящій за предѣлы дѣятельности Апостола Павла, также подтверждаетъ предположеніе о написаніи посланія въ послѣдніе годы перваго вѣка. Ростъ обнаруживается въ тѣхъ вопросахъ, которые волнуютъ Церковь. Вниманіе христіанъ обращено на центральную идею христіанства саму въ себѣ, а не на ея отношеніе къ другимъ системамъ и главнымъ образомъ къ іудейству. Іудейскіе споры, которыми наполнена вся исторія Дѣяній Апостольскихъ и посланій Апостола Павла, кончились. Въ посланіи св. Іоанна нѣтъ уже и намека на какую

либо борьбу между защитниками закона и Евангелія. Различіе между іудеемъ и эллиномъ и вопросъ объ обрѣзаніи не имѣютъ мѣста въ посланіи. Даже самыя имена „іудейство“ и „язычество“ не встрѣчаются; скорѣе можно заключать, что оба эти враждебные другъ другу лагеря объединились въ общей имъ враждѣ къ христіанству. Іудейство исчезаетъ со сцены, какъ самостоятельный противникъ христіанства, и пытается нанести ударъ послѣднему изъ за спины язычниковъ, доказывая тѣмъ свою принадлежность къ погруженному во тьму космосу. Такимъ образомъ, очистилось мѣсто для постановки вопросовъ чисто христологическаго характера, и вмѣстѣ съ тѣмъ выступили новые враги христіанства, извращавшіе именно этотъ пунктъ его ученія; появились они въ средѣ самой христіанской общины и успѣли уже настолько обособиться въ своихъ воззрѣніяхъ на этотъ предметъ, что всѣмъ стало ясно, яко не суть вси отъ насъ (II, 19). Въ посланіи находятся ясныя указанія на начатки гностическихъ ученій, развившихся въ II в., а также и на то отдѣленіе заблуждающихся изъ среды вѣрующихъ, которое во II в. привело къ образованію еретическихъ обществъ. Такая перемѣна и въ темѣ разногласій, и въ характерѣ враговъ не могла произойти внезапно ни вслѣдствіе смерти Апостола Павла, ни вслѣдствіе разрушенія Іерусалима. Можетъ быть, потребовались цѣлые десятки лѣтъ, чтобы произвести столь замѣтное различіе между состояніемъ христіанской Церкви въ послѣдніе дни дѣятельности Апостола Павла и тѣмъ, какимъ его представляетъ посланіе Апостола Іоанна. И эти соображенія, въ связи съ высказанными раньше, даютъ основаніе заключать, что посланіе написано къ концу перваго вѣка.

Наконецъ, и писатель посланія несомнѣнно долго жилъ между читателями и говоритъ къ нимъ съ авторитетомъ не только Апостола, но и пожилого мужа: всѣхъ вѣрующихъ, среди которыхъ были и старцы (II, 12—14), онъ называетъ τεκνία и παιδία.

Такимъ образомъ, при отсутствіи положительныхъ данныхъ о времени написанія посланія, на основаніи приведенныхъ соображеній можно съ значительной степенью вѣроятности допустить что посланіе написано около 97 г.

Въ тѣсной связи съ разсматриваемымъ вопросомъ стоитъ вопросъ о томъ, какое изъ двухъ писаній Апостола Іоанна написано раньше—Евангеліе или посланіе.

Конечно, для тѣхъ, кто признаетъ посланіе рекомендователь-

нымъ письмомъ, приложеннымъ къ Евангелію, или prolegomena [282]), равно какъ и для тѣхъ, кто считаетъ его второю практическою или полемическою частію Евангелія [283]), подобнаго вопроса не существуетъ. Но остальные изслѣдователи раздѣлились на два совершенно противоположные лагеря. Большинство новѣйшихъ изслѣдователей [284]) настаиваютъ на первенствѣ Евангелія, которое будто бы предполагаетъ уже Мураторіевъ канонъ. Основаніемъ такого рѣшенія вопроса служитъ преимущественно то, что въ посланіи будто бы имѣется много указаній на Евангеліе (I, 1—4; II, 13—21), и что оно всѣмъ своимъ содержаніемъ предполагаетъ данное въ Евангеліи развитіе ученія и потому нуждается въ послѣднемъ, какъ своемъ комментаріи, и не было бы понятно читателямъ, если не предположить, что они имѣли уже въ рукахъ письменное Евангеліе. Что касается перваго положенія, то сами же защитники этого взгляда [285]) сознаются, что „посланіе нигдѣ нарочито (absichtlich) не ссылается на Евангеліе“. И дѣйствительно, въ посланіи нельзя указать ни одного мѣста, которое вынуждало бы предположить письменное Евангеліе Апостола Іоанна, какъ извѣстное читателямъ, хотя въ немъ и высказываются тѣ же мысли, какія содержатся въ четвертомъ Евангеліи [286]). Нельзя признать рѣшительнымъ и второго довода, такъ какъ съ полнымъ правомъ здѣсь можно говорить и объ устно-преданномъ Евангеліи; и если для насъ необходимо 4-е Евангеліе, какъ пособіе къ пониманію посланія, то отсюда еще далеко до того, чтобы утверждать, что и первые читатели посланія также нуждались въ *писанномъ* 4-мъ Евангеліи. Остается доказательство, выставленное *Lücke*, которому *Düsterdieck* придаетъ рѣшительное значеніе: „обыкновенно,—говоритъ *Lücke*,—болѣе краткое и сжатое выраженіе одного и того же писателя, особенно при свойственныхъ ему только идеяхъ, всегда является

---

282) *Hug, Frommann, Thiersch, Reuss, Hausrath, Ebrard, Haupt,* проф. *А. А. Некрасовъ, Rud. Cornely* и др.

283) *Michaëlis, Eichhorn, Storr, Bretschneider, Alexander* и др.

284) *Lücke, De-Wette, Wolf, Braune, Westcott, Düsterdieck, Reuss, Guerike, Mangold, H. Holtzmann* и друг.

285) Напр. *Dücterdieck,* Die drei Iohanneischen Briefe, I, LXXVI.

286) *Bleek,* Einleitung in das Neue Test., S. 761; *Huther,* Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 34; *B. Weiss,* Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 10.

болѣе позднимъ, а болѣе пространное, такъ сказать, развивающее и образующее идею,—болѣе раннимъ; поэтому сокращенныя формулы посланія о Λογος'ѣ (I, 1—2: ὁ λόγος τῆς ζωῆς и ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν) должны быть написаны позднѣе, чѣмъ болѣе пространныя и болѣе понятныя въ Евангеліи (I, 1 сл.) То же имѣетъ силу и въ отношеніи къ формулѣ: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα IV, 2 въ сравненіи съ Евангел. I, 14“ [287]).

Противъ такого рѣшительнаго заявленія *Lücke* и *Düsterdieck*'а *B. Weiss* и *Huther* не менѣе рѣшительно высказываютъ совершенно противоположное. „Несомнѣнно,—говоритъ *Weiss*,—что въ Ін. I, 1 понятіе о Логосѣ является какъ ходячее у читателей и хорошо извѣстное имъ; но самый способъ, какъ въ евангельскомъ прологѣ говорится о довременномъ бытіи личнаго Логоса и Его посредничествѣ при твореніи и откровеніи, какъ въ немъ воплощеніе Логоса выражается уже въ твердо отпечатлѣнной формѣ и отсюда только писатель его восходитъ къ пребыванію Единороднаго въ Лонѣ Отца, показываетъ однако, такъ сказать, болѣе зрѣлый плодъ созерцанія писателя, слѣды котораго обнаружились бы въ посланіи въ большей степени, если бы оно было написано послѣ Евангелія“ [288]). „Въ посланіи,—по мнѣнію *Huther*'а,—Апостолъ только еще старается дать идеѣ приличное выраженіе, тогда какъ въ Евангеліи онъ уже нашелъ его“ [289]). Эти разсужденія *Weiss*'а и *Huther*'а имѣли бы, конечно, важное значеніе, еслибы рѣчь шла объ обыкновенномъ писателѣ, а не о богопросвѣщенномъ Апостолѣ; но въ данномъ случаѣ онѣ не приложимы, и потому рѣшительнымъ возраженіемъ противъ доводовъ *Lücke*, по нашему мнѣнію, служить не могутъ. Такіе противуположные взгляды и доводы только свидѣтельствуютъ, что, нетвердые объективно, они не могутъ быть надежнымъ основаніемъ для рѣшенія поставленнаго вопроса; тѣмъ болѣе, что названные комментаторы незамѣтно для самихъ себя впадаютъ въ явное внутреннее противорѣчіе. То у нихъ ученіе о Логосѣ, заключающееся въ посланіи, оказывается „ходячимъ“ у читателей и совершенно понятнымъ на основаніи устнаго благовѣствованія Апостола, такъ

[287]) *Lücke*, Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes, S. 22; *Düsterdieck*, Die drei Johanneischen Briefe, I, LXXVI.

[288]) Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 11.

[289]) Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 35.

что они не нуждались въ Евангеліи какъ комментаріи; то писатель еще подыскиваетъ только приличныя выраженія для идеи о Логосѣ, и Евангельскій прологъ, который является въ нѣкоторомъ родѣ комментаріемъ къ I, 1—3 посланія, оказывается болѣе зрѣлымъ плодомъ его созерцанія. Въ такомъ случаѣ, въ какой же формѣ Апостолъ предлагалъ свое ученіе при устномъ наставленіи, и какъ могли понимать посланіе читатели его, если они не имѣли въ рукахъ Евангелія? Кромѣ того, писатель, пишущій въ возрастѣ, далеко перешедшемъ за предѣлы зрѣлаго, когда основныя воззрѣнія опредѣлились и для обозначенія господствующихъ идей міровоззрѣнія установлены точныя формулы, можетъ, сообразно съ задачами писанія, выражать свои мысли то болѣе сжато, въ видѣ краткихъ изреченій, то болѣе пространно, въ формѣ логическихъ выводовъ. Это его неотъемлемое право. Но такой или иной способъ выраженія не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для сужденія о томъ, въ какомъ періодѣ развитія находится идея.

Посланіе, по нашему мнѣнію, написано дѣйствительно раньше Евангелія; только основанія для этого иныя, чѣмъ указываемое *Weiss*'омъ и *Huther*'омъ. Что бы ни говорили о спокойномъ топѣ, въ которомъ написано посланіе, [290], самая композиція его показываетъ, что Апостолъ вовсе не склоненъ былъ смотрѣть на зловѣщія „затрудненія, окружавшія ученіе церкви“ „изъ столь возвышенной и мирной области, что для всѣхъ, кто достигъ его точки зрѣнія, они уже теряли свое значеніе“ [291]. Это не была не стоющая вниманія зыбь на поверхности великаго океана, но дѣйствительно свирѣпыя волны, силящіяся поднять и опрокинуть все зданіе христіанскаго ученія, направивъ для этого всѣ свои силы на краеугольный камень его—исповѣданіе, что Іисусъ есть Христосъ Сынъ Бога Живаго (Мѳ. XVI, 16). И не смотря на высказанную увѣренность, что читатели его посланія обладаютъ помазаніемъ, въ силу котораго знаютъ, что̀ истинно, и не нуждаются ни въ какомъ наученіи, св. Іоаннъ все таки настойчиво нѣсколько разъ и въ разныхъ мѣстахъ посланія возвращается къ центральной истинѣ христіанскаго ученія. Онъ какъ бы опасается, что читатели недостаточно твердо усвоили ее и не сумѣютъ вы-

290) Особенно *Haupt*, Der erste Brief des Johannes, S. 308—310, и за нимъ *Фарраръ*, Первые дни христіанства, стрн. 548—549.

291) *Фарраръ*, Первые дни христіанства стрн. 548—549.

ставить именно ее противъ пагубнаго лжеученія антихристовъ. Посланіе производитъ такое впечатлѣніе, что еретичество теперь именно съ особенною силой и дерзостію выступило противъ чистаго христіанства: антихристы обольстили уже многихъ и грозятъ серьезною опасностію всему обществу христіанскому. Апостолъ спѣшитъ предохранить вѣрныхъ отъ увлеченія духомъ лестчимъ, кратко напомнивъ имъ существенныя истины христіанства, которыя они слышали и отъ него и отъ другихъ Апостоловъ. *Вы убо еже слышасте исперва, въ васъ да пребудетъ; аще въ васъ пребудетъ, еже исперва слышасте, и вы въ Сынѣ и Отцѣ пребудете* (II, 24). Отсюда то и многочисленныя повторенія и кажущееся отсутствіе послѣдовательности, за которыя многіе отказываютъ посланію во всякой планосообразности. Апостолъ какъ бы боится, что онъ опустилъ что либо существенное или недостаточно полно и ясно выразилъ его.

Въ виду этого мы рѣшаемся утверждать, что, если посланіе и Евангеліе имѣютъ въ виду однихъ и тѣхъ же еретиковъ, что признается всѣми, то первое написано раньше второго. Посланіе написано по извѣстному поводу, вызвано было, можетъ быть, усиленнымъ движеніемъ антихристовъ и потому имѣло въ виду дать вѣрующимъ краткое изложеніе коренныхъ истинъ христіанскаго ученія, въ какомъ они нуждались немедленно при данныхъ обстоятельствахъ; между тѣмъ какъ Евангеліе представляетъ собою обширный трудъ, написанный въ совершенно спокойномъ тонѣ, и развиваетъ тѣ же истины путемъ историческимъ. Впрочемъ, родство между обоими писаніями Апостола такъ велико, что промежутокъ времени между написаніемъ ихъ былъ незначителенъ, и если Евангеліе, какъ единогласно свидѣтельствуетъ древнее преданіе написано Апостоломъ въ послѣдніе годы его жизни, то и написаніе посланія необходимо отнести ко времени близкому къ этому.

Мѣсто написанія посланія также не можетъ быть опредѣлено съ строгою точностію. Посланіе и церковное преданіе и по этому вопросу безмолвны. По твердо засвидѣтельствованному преданію, Апостолъ Іоаннъ въ позднѣйшее время своей жизни имѣлъ свое мѣстопребываніе въ Ефесѣ. Отсюда, изъ столицы обширной и цвѣтущей провинціи и главнаго центра христіанства, онъ совершалъ свои благовѣстническія путешествія и надзиралъ за состояніемъ церквей Проконсульской Азіи; отсюда же, по всей вѣроят-

пости, онъ написалъ и свое первое посланіе. Въ Ефесѣ было написано Евангеліе; здѣсь, можно думать, было написано и посланіе.

Первые читатели посланія.

Вся древняя церковь единогласно признавала подлежащее нашему разсмотрѣнію писаніе Апостола Іоанна, какъ ἐπιστολή, и уже въ Codex Sinaiticus оно носитъ заглавіе Ἰωάννου ἐπιστολὴ α̃. Посланіемъ называется оно также у Иринея, Тертулліана, Оригена, Кипріана, Климента Алекс., Евсевія, Іеронима и др. (см. стрн. 15 сл.). Но нѣкоторые изслѣдователи [292]) обратили вниманіе на то обстоятельство, что ему совершенно недостаетъ внѣшней эпистолярной формы: въ немъ не обозначено имя писателя, нѣтъ прямого указанія и на читателей; писатель не высказываетъ читателямъ никакихъ благожеланій и привѣтствія. Въ этомъ отношеніи оно существенно отличается даже отъ посланія Апостола Іакова, отъ посланій къ Ефесянамъ и Евреямъ, которыя ближе всего подходятъ къ нему по внѣшней формѣ. На основаніи этого названные ученые склонны видѣть въ немъ скорѣе богословскій трактакъ (theologisch — moralische Abhandlung), чѣмъ дѣйствительное посланіе.

Но трактатомъ писаніе Апостола Іоанна не можетъ быть названо прежде всего потому, что свящ. писатель не ставитъ предъ собою какихъ либо теоретическихъ или практическихъ вопросовъ, разрѣшеніе которыхъ было бы обставлено приличествующею трактату аргументаціей: все писаніе вращается около основныхъ истинъ христіанства, которыя читателямъ его давно извѣстны, но которыя Апостолъ освѣщаетъ то съ одной, то съ другой стороны примѣнительно къ условіямъ, въ которыхъ они находятся. Посланіе имѣетъ своимъ предположеніемъ опредѣленныя историческія отношенія писателя и читателей и опредѣленный кругъ читателей,— объ этомъ свидѣтельствуетъ все содержаніе посланія. Если посланію недостаетъ внѣшней эпистолярной формы, то она въ извѣстной степени возмѣщается внутреннимъ характеромъ его. Оно отъ начала до конца проникнуто глубокимъ внутреннимъ чувствомъ. Апостолъ имѣетъ дѣло не съ абстракціею, но съ жизнію и живыми людьми; все посланіе запечатлѣно столь живымъ личнымъ отношеніемъ

---

[292]) *Bengel, Michaëlis, Eichhorn, Westcott* и друг.

между писателемъ и читателями, увѣщанія такъ непосредственны, что на основаніи одного этого ему по праву принадлежитъ наименованіе ἐπιστολή. Эпистолярный характеръ его ясно выражается во всемъ содержаніи и ходѣ мыслей въ немъ. При всей относительной упорядоченности, въ немъ господствуетъ та легкая естественность и непринужденность въ композиціи и изображеніи, которая соотвѣтствуетъ непосредственно практическому интересу и увѣщательной тенденціи посланія; напротивъ, строгое послѣдовательное развитіе, свойственное разсужденію или даже гомиліи, отступаетъ на задній планъ [293]. Наконецъ, писатель часто пользуется эпистолярными обращеніями въ связи съ преимущественнымъ употребленіемъ второго лица множ. числа. Собственно говоря, въ посланіи есть нѣчто похожее на обычное эпистолярное вступленіе: въ I, 1—4 Апостолъ характеризуетъ себя и своихъ читателей, говоритъ о цѣли своего посланія и высказываетъ свое благожеланіе читателямъ только въ иной формѣ, чѣмъ въ другихъ апостольскихъ посланіяхъ [294]. Все это достаточно свидѣтельствуетъ о несомнѣнно эпистолярномъ характерѣ посланія Апостола Іоанна. Конечно, это посланіе не въ стилѣ посланій Апостола Павла; но такое различіе имѣетъ для себя достаточное объясненіе. Апостольскія посланія—первоначальная, естественная форма письменнаго апостольскаго общенія и сообщенія—по самому существу дѣла съ теченіемъ времени должны были переходить отъ единичныхъ, отдѣльныхъ, индивидуальныхъ отношеній, которыми они начинались, къ болѣе всеобщимъ и къ большему кругу церквей, соотвѣтственно расширенію благовѣстнической дѣятельности Апостоловъ. Но въ той же мѣрѣ естественно отступала назадъ собственно эпистолярная форма, и такимъ образомъ апостольское посланіе все болѣе приближалось къ формѣ письменной гомиліи и разсужденія, хотя совершенно въ нихъ не переходило никогда.

Что касается вопроса, почему Апостолъ Іоаннъ не поставилъ своего имени ни въ началѣ, ни въ концѣ посланія, то на этотъ

---

293) *Düsterdieck*, Die drei Johanneischen Briefe, I, X—XI; *Huther*, Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 15; *B. Weiss*, Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 14; *Rothe*, Der erste Brief Johannis, S. 2; *Bleek*, Einleitung in das Neue Testament, S. 767; *Zahn Th.*, Einleitung in das Neue Testament, II, 564.

294) *B. Weiss*, Die drei Briefe des Johannes, S. 15; *Düsterdieck*, Die drei Johanneischen Briefe, I, XI.

счетъ дѣло можетъ ограничиться только гадательными соображеніями. Можетъ быть, онъ считалъ, что образъ его ученія былъ вполнѣ извѣстенъ читателямъ, такъ что они легко могли узнать писателя посланія по самому характеру его содержанія, или же оно было разослано съ довѣренными братьями, вмѣстѣ съ посланіемъ сообщавшими и имя писателя. А можетъ быть, были еще особенныя обстоятельства, которыя заставляли Апостола умалчивать о своемъ имени, какъ это, по обычному признанію, имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ писателю посланія къ Евреямъ.

Посланіе написано къ вѣрующимъ, среди которыхъ благовѣствовалъ самъ Апостолъ (I, 2), почему въ II, 19 онъ и себя причисляетъ къ нимъ; онъ хорошо знаетъ своихъ читателей, знаетъ, что они давно получили Евангеліе (II, 7); различаетъ ихъ даже по возрасту (II, 12—14); онъ имѣетъ ясное представленіе какъ объ опасностяхъ и искушеніяхъ, угрожающихъ тѣмъ, кому онъ пишетъ, такъ и о духовной силѣ ихъ самихъ (II, 11. 18. 19. 20. 22. 27; III, 2. 13; IV, 1—4 и др.). Не только изъ отдѣльныхъ мѣстъ, но изъ всего тона посланія видно, что Апостолъ находится въ самыхъ тѣсныхъ отношеніяхъ съ тѣми общинами, къ которымъ обращается; изъ каждой почти фразы видно, что онъ пишетъ не чужимъ, но своимъ возлюбленнымъ чадамъ, пишетъ со всею любовію духовнаго отца. Они много лѣтъ поучаемы были самимъ писателемъ, почему въ своемъ посланіи онъ касается многихъ отдѣльныхъ частей апостольской проповѣди въ такой формѣ, какъ старые знакомые говорятъ въ письмахъ объ общихъ имъ дѣлахъ, поставляя ихъ въ извѣстныя отношенія къ главному предмету рѣчи [295]). Кто эти читатели, Апостолъ точнѣе не опредѣляетъ, не называетъ по имени ни цѣлой общины, ни отдѣльныхъ членовъ; но и высказаннаго имъ вполнѣ достаточно, чтобы не отправляться за читателями въ отдаленныя страны, съ которыми Апостолъ не имѣлъ никакого личнаго общенія. Онъ пишетъ къ тѣмъ же общинамъ, среди которыхъ отправлялъ свое апостольское служеніе, т. е. къ церквамъ передней или Проконсульской Азіи; частнѣе,—это, можетъ быть, были тѣ же церкви, къ которымъ былъ отправленъ и Апокалипсисъ и для упорядоченія дѣлъ которыхъ онъ предпринималъ путешествія.

---

[295]) Ср. *C. F. Nösgen*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 478.

Въ посланіи можно находить нѣкоторыя черты, которыя вполнѣ согласуются съ условіями жизни церквей Проконсульской Азіи съ Ефесской во главѣ. Заключительное увѣщаніе Апостола: „*чада, храните себе отъ требъ идольскихъ*“,—выражено въ такомъ рѣшительномъ тонѣ, который заставляетъ предполагать не только то, что по крайней мѣрѣ большинство читателей были языко-христіане, но и то, что они продолжали жить въ атмосферѣ, всецѣло пропитанной идолослуженіемъ, гдѣ для нихъ всюду могли представиться сильныя искушенія увлечься идолопоклонствомъ или яденіемъ идоложертвеннаго. Нѣтъ сомнѣнія, что это приложимо и къ другимъ мѣстамъ въ то время языческаго господства, но преимущественно къ Ефесу, центру язычества въ его самой позорной, но и увлекающей своимъ мистическимъ характеромъ формѣ; тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя изъ гностическихъ христіанскихъ направленій именно въ Малой Азіи держались свободнаго взгляда относительно яденія идоложертвеннаго, съ которымъ, по самому культу Артемиды, связано было любодѣяніе. И въ Апокалипсисѣ ангеламъ двухъ малоазійскихъ церквей—Пергамской и Ѳіатирской—Апостолъ поставляетъ на видъ, что они попустили держащимся ученія Валаама и женѣ Іезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить въ заблужденіе рабовъ Божіихъ, любодѣйствовать и ѣсть идоложертвенное (Апок. II, 14. 20). Далѣе, увѣщаніе IV, 1: *возлюбленные не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть: яко мнози лжепророцы изыдоша въ міръ*,—должно быть поставлено въ связь съ сильно развитою въ Ефесѣ магіей и вѣрою въ злыхъ духовъ. Этотъ признакъ, можно сказать, спеціально приложимъ только къ церквамъ Малой Азіи, куда нашла доступъ восточная теософія. Наконецъ, церкви Малой Азіи издавна слышали евангельскую проповѣдь, такъ что къ тому времени, когда писалъ Апостолъ, многіе уже возмужали въ христіанствѣ.

Въ виду этого самымъ вѣроянымъ нужно признать, что посланіе было написано къ нѣсколькимъ церквамъ Проконсульской Азіи, которыя въ географическомъ и этнографическомъ отношеніи представляли одну группу, имѣли общія отношенія къ Апостолу Іоанну, стояли приблизительно на одной ступени христіанскаго развитія, которымъ угрожала опасность отъ обольщенія однихъ и тѣхъ же антихристовъ. Посланіе является, такимъ образомъ, въ полномъ смыслѣ слова ἐπιστολὴ ἐγκυκλική. Поэтому уже древняя церковь,

въ отличіе отъ Павловыхъ посланій болѣе индивидуальнаго характера, вмѣстѣ съ посланіемъ Іакова, Петра и Іуды причисляла посланіе Іоанна къ „соборнымъ", какъ ἐπιστολὴ καθολική [296], съ какимъ наименованіемъ оно вошло и въ канонъ свящ. книгъ Новаго Завѣта. „Соборный" характеръ посланія въ значительной степени, конечно, обусловливался характеромъ антихристіанскаго лжеученія и его возможнымъ будущимъ. Вопросъ о Лицѣ Іисуса Христа—общехристіанскій. а не мѣстный, и только въ соотвѣтствіи съ мѣстными условіями возникновенія рѣшеніе его принимало различные оттѣнки. Но разъ онъ возникъ въ одномъ мѣстѣ, можно было предвидѣть, что онъ сдѣлается предметомъ обсужденія всего христіанскаго міра, и Апостолъ Іоаннъ считалъ себя обязаннымъ высказать свое авторитетное рѣшеніе его въ такой формѣ, чтобы оно могло быть руководственнымъ для всѣхъ. Отсюда и отсутствіе опредѣленнаго указанія на еретиковъ, а также недостатокъ въ болѣе индивидуальныхъ чертахъ, характеризующихъ какъ состояніе частныхъ церквей, такъ и отношенія къ нимъ Апостола. Отсюда же, можетъ быть, отчасти объясняется и то, почему Апостолъ не обозначаетъ имени читателей, для которыхъ онъ предназначилъ свое посланіе. Но само собою понятно также и то, что первыми и ближайшими читателями посланія были церкви, окружавшія мѣстопребываніе Апостола и главнымъ образомъ подвергавшіяся тогда серьезной опасности.

На Западѣ со времени блаж. Августина распространилось мнѣніе, что первое посланіе Апостола Іоанна написано къ парѳянскимъ христіанамъ; цитуя III, 2, онъ пишетъ: dictum est a Ioanne in epistola ad Parthos: dilectissimi, nunc filii Dei sumus....[297] Это же надписаніе находится и въ заглавіи его трактатовъ на посланіе Апостола Іоанна: in epistolam Ioannis ad Parthos, и Поссидій въ своемъ Indiculus librorum Augustini c. 9 считаетъ это надписаніе подлиннымъ. Африканецъ Вигилій въ сочиненіи Contra Varimadum цитуетъ 1 Ін., V, 7 съ словами item ipse ad Parthos [298].

---

[296] Болѣе правильно понимать καθολική въ отношеніи къ его назначенію, кругу читателей, которыхъ имѣлъ въ виду писатель: оно было назначено не для отдѣльнаго лица или опредѣленной общины, но для многихъ церквей и по существу имѣло въ виду все христіанство, всю вселенскую Церковь Христову.

[297] Augustin, Quaest. evang. II, 39: M. lat. LXXV, 1353.

[298] M. lat. LXII, 359.

Позднѣе это надписаніе встрѣчается въ нѣкоторыхъ рукописяхъ латинскаго перевода, а также принято у Кассіодора и Беды; имѣютъ его и нѣкоторые списки (Codex 62, XII в.) Историческое значеніе этого надписанія защищали Grotius, Baumgarten-Crusius, отчасти Guerike, Paulus, Baur и нѣк. др. Новѣйшая критика рѣшительно отвергаетъ историческій характеръ этого надписанія, такъ какъ оно не имѣетъ для себя никакихъ основаній ни въ преданіи о дѣятельности Апостола Іоанна, который съ парѳянскими христіанами не имѣлъ никакихъ сношеній, ни въ самомъ посланіи; не встрѣчается также ни у кого изъ греческихъ отцовъ. Правда, въ приписываемомъ Бедѣ прологѣ къ соборнымъ посланіямъ есть такое замѣчаніе: Denique multi scriptorum ecclesiasticorum in quibus est sanctus Athanasius, alexandrinae praesul ecclesiae, primam ejus (i. e. Joannis) epistolam scriptam ad Parthos esse testatur [299]). Но это указаніе не находитъ подтвержденія въ извѣстныхъ намъ твореніяхъ Аѳанасія Алекс. Съ другой стороны, это свидѣтельство, въ связи съ тѣмъ, что нѣкоторые греческіе минускулы имѣютъ ко второму посланію подпись или надписаніе: Ἰωάννου ἐπιστολὴ β΄ πρὸς Πάρθους, даетъ основаніе предполагать, что происхожденіе августиновскаго ad Parthos скорѣе греческое, чѣмъ латинское [300]).

Много было высказано соображеній, какимъ образомъ произошло это странное надписаніе посланія Апостола Іоанна; нѣкоторыя изъ нихъ очень остроумны, но ни одно не имѣетъ за себя твердыхъ данныхъ [301]). Если принять греческое происхожденіе этого надписанія, тогда наиболѣе вѣроятнымъ объясненіемъ будетъ то, которое допускаетъ что πρὸς Πάρθους произошло изъ надписанія 2 Ін. πρὸς παρθένους чрезъ сокращеніе πρὸς πρθνς.

---

[299]) M. lat. XCIII, 10.

[300]) *Th. Zahn*, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Thl. III, S. 100.

[301]) Такъ, ad Parthos считали происшедшимъ изъ ad Pathmios, ad spartos, sparsos, или изъ непонятой греческой надписи πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους. Нѣкоторые выводятъ изъ надписанія Ἰωάννου τοῦ παρθένου, которое находится въ Cod. Guelpherbyt. Апокалипсиса. Подробнѣе см. у *Düsterdieck*, Die drei Johanneischen Briefe, I, CIV—CIX, *Lücke*, Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes, S. 28—36; *Bleek*, Einleitung in das Neue Testament, S. 769—770; *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Апостола Іоанна, стрн. 45—51.

Что 2 Ін. могло имѣть такое надписаніе, объ этомъ свидѣтельствуетъ слѣдующее мѣсто въ Adumbrationes Климента Алекс.: Secunda Ioannis epistola, quae *ad virgines* scripta, est simplicissima. Scripta vero est ad Babyloniam, Electam nomine [302]. Во всякомъ случаѣ въ надписаніи ad Parthos нельзя видѣть историческаго свидѣтельства о первыхъ читателяхъ посланія.

[302] M. gr. IX. 737.

ГЛАВА III.

АНАЛИЗЪ ПОСЛАНІЯ.

Характеръ посланія и особенности его языка.

Первое посланіе св. Апостола Іоанна по своему характеру и особенностямъ языка и стиля замѣтно отличается отъ писаній другихъ новозавѣтныхъ писателей и въ этомъ отношеніи, какъ указано было выше [303], стоитъ въ тѣсномъ родствѣ съ 4-мъ Евангеліемъ. Къ сказанному тамъ остается прибавить слѣдующее. Посланіе несомнѣнно носитъ на себѣ отпечатокъ личности своего писателя—Апостола Іоанна и общихъ особенностей въ изложеніи имъ христіанскаго ученія. Вождь христіанскихъ философовъ, богословъ въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова, находившійся въ тѣснѣйшемъ общеніи съ воплощенною Премудростію, св. Іоаннъ и въ посланіи раскрываетъ глубочайшія тайны въ божественномъ планѣ искупленія, духовныя и нравственныя отношенія между Богомъ и человѣкомъ, міромъ и діаволомъ, основные принципы христіанской нравственности, — истины, которыя имѣютъ свое основаніе не въ этомъ преходящемъ мірѣ, а въ безконечномъ и вѣчномъ. Апостолъ раскрываетъ эти коренныя понятія христіанскаго ученія увѣренно, легко и свободно: онъ совершенно владѣетъ ими, ибо пережилъ ихъ, и они сдѣлались его собственнымъ достояніемъ. Но писатель хочетъ укрѣпить ихъ и въ сознаніи читателей; отсюда частыя обращенія къ нимъ: οἴδατε, οἴδαμεν, δοκιμάζετε, γινώσκωμεν, ἵνα εἰδῆτε и т. п.

Апостолъ Іоаннъ не допускаетъ мысли о возможности исключительно теоретическаго знанія: кто отъ истины, тотъ всецѣло принадлежитъ истинѣ,—она обитаетъ въ немъ и управляетъ жизнію во всѣхъ ея проявленіяхъ. Поэтому онъ никогда не мыслитъ истинъ религіи, какъ мертвыхъ, холодныхъ формъ, которыя можно

[303] Стрн. 35 сл.

знать, не проводя ихъ въ жизнь. Религія есть жизнь въ полномъ смыслѣ слова, обнимающая дѣятельность, силы и дарованія всего человѣка,—жизнь по тому образцу, который всецѣло осуществленъ въ Іисусѣ Христѣ. Отсюда и въ посланіи преобладающими являются этическія понятія: Богъ есть свѣтъ, любовь, праведность, быть отъ Бога, быть дѣтьми Божіими, отъ Бога родиться, въ Богѣ быть и пребывать, вѣчная жизнь, любовь къ братьямъ, молитва, дерзновеніе даже на судѣ и т. д. Догматическихъ понятій въ посланіи очень мало, да и тѣ немногія разсматриваются въ немъ въ большинствѣ по той своей сторонѣ, по которой они имѣютъ значеніе для нравственной жизни: явленіе Сына Божія во плоти, божественное достоинство Іисуса Христа, Его хожденіе и смерть, Его ходатайство составляютъ основаніе и движущій нервъ жизни христіанина, освобожденнаго отъ власти діавола и пребывающаго въ общеніи съ Отцемъ и Сыномъ, и разсматриваются въ посланіи не какъ абстрактныя идеи, но какъ жизненные опыты, факты, конкретныя явленія жизни.

Съ лексической стороны языкъ посланія не отличается богатствомъ и сложностію. Постоянно повторяются одни и тѣже термины и цѣлыя выраженія даже въ непосредственно слѣдующихъ одно за другимъ предложеніяхъ, что̀ однако можетъ производить впечатлѣніе монотонности и частыхъ повтореній только при невниманіи къ богатству содержанія и неисчерпаемой глубинѣ своеобразной рѣчи Апостола Іоанна. Но, съ другой стороны, и этотъ не богатый лексикопъ рѣзко отличаетъ посланіе отъ другихъ новозавѣтныхъ писаній, разумѣется, кромѣ 4-го Евангелія. У Апостола Іоанна мы видимъ особый кругъ терминовъ, хотя и необширный, но всецѣло подходящій къ раскрываемымъ истинамъ; таковы термины: κόσμος, φῶς, σκοτία, ἀντίχριστος, ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, κοινωνίαν ἔχειν μετά τινος, φανεροῦν, φαίνειν, ἑωρακέναι, θεᾶσθαι (θεωρεῖν только одинъ разъ: III, 17), ζωὴ αἰώνιος, ἡ ἀλήθεια, ἀληθινὸς θεός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, μαρτυρεῖν, μαρτυρία, τεκνία, παιδία, ὁ μονογενὴς υἱός, ἀγαπᾶν ἀλλήλους, τὸν ἀδελφόν, τοὺς ἀδελφούς, νικᾶν, μένειν ἔν τινι, τὴν ψυχὴν τιθέναι.

Строеніе рѣчи посланія, какъ и 4-го Евангелія, совершенно простое, не отличается разнообразіемъ синтаксическихъ оборотовъ и частицъ, которыми такъ богаты посланія Апостола Павла. Созерцательному мышленію Апостола Іоанна не свойственъ

методъ логическихъ конструкцій и выводовъ. Онъ не ищетъ истины и не изслѣдуетъ ея, но созерцаетъ и наслаждается этимъ созерцаніемъ. Истина, которую онъ сообщаетъ читателямъ, требуетъ только описанія, а не логическаго анализа. Поэтому построеніе мыслей въ посланіи не періодическое, а чисто арамейское, афористическое. Выраженія—краткія и сильныя; предложенія стоятъ одно подлѣ другого большею частію безъ всякихъ союзовъ, которые бы обозначали ихъ взаимное отношеніе: γάρ встрѣчается только три раза—II, 19; IV, 20; V, 3,—δέ—девять разъ и только ὅτι въ значеніи „что“ и „потому что“ употребляется очень часто и даже тамъ, гдѣ можно было бы ожидать γάρ. Обычно же связь устанавливается союзомъ καί, отъ котораго нельзя требовать точности. Въ виду этого иногда бываетъ очень трудно усмотрѣть строго опредѣленную и несомнѣнную связь въ частностяхъ; переходъ отъ одной мысли къ другой часто болѣе подразумѣвается, чѣмъ ясно выражается,—связь болѣе внутренняя, чѣмъ внѣшне-синтаксическая. Отсюда-то и возникаетъ та трудность въ толкованіи посланія Апостола Іоанна, на которую жалуются всѣ экзегеты: обычные пріемы филологіи часто сталкиваются съ непреодолимыми трудностями.

Отрѣшившись отъ силлогистическаго метода въ изложеніи своихъ мыслей, Апостолъ Іоаннъ обычно ставитъ въ началѣ общее положеніе, выражающее цѣлое воззрѣніе, иногда даже въ одномъ словѣ, и затѣмъ постепенно раскрываетъ его содержаніе въ новыхъ отношеніяхъ и оборотахъ и съ новыхъ сторонъ въ цѣломъ рядѣ круговъ до наиболѣе конкретныхъ его обнаруженій и приложеній. Апостолъ какъ бы опасается, что употребленныя имъ выраженія не вполнѣ исчерпываютъ сущность того, что онъ хотѣлъ сказать; поэтому онъ снова и снова возвращается къ тому же, чтобы еще прибавить что-либо. Съ перваго взгляда кажется, что въ посланіи безъ нужды повторяется одна и та же мысль. Въ этомъ отношеніи у него особенно замѣчательно выраженіе мысли чрезъ положеніе и противоположеніе, какъ въ отдѣльныхъ словахъ, такъ и въ цѣлыхъ предложеніяхъ: I, 5: ὁ θεὸς φῶς ἐστιν—σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία; I, 7. 8: ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν—ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν; II, 15: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον—ἀγάπη τοῦ πατρός; III, 10: τέκνα τοῦ θεοῦ—τέκνα τοῦ διαβόλου; III, 15: ὁ ἀγαπῶν τοὺς ἀδελφούς—ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν; IV, 6: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν—ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ; γινώ-

σκειν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας—γινώσκειν τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης (ср. I, 5. 8—10; II, 9. 10; V, 2. 3 и др.). Но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что даже тамъ, гдѣ за положительнымъ выраженіемъ идетъ отрицательное или наоборотъ, слѣдующее выраженіе всегда выдвигаетъ новый моментъ. Простые антитезисы очень рѣдки; обычно же предикатъ положенія дѣлается субъектомъ противоположенія или наоборотъ, а противоположеніе выдвигаетъ новую сторону и ведетъ далѣе. Должно упомянуть еще о слѣдующихъ интересныхъ особенностяхъ посланія: 1., Апостолъ Іоаннъ часто пользуется анафорой, т. е. введеніемъ новой мысли чрезъ повтореніе слова, которое было только что употреблено, вслѣдствіе чего получается связь на подобіе звеньевъ цѣпи (ср. напр. I, 1—2 τῆς ζωῆς—καὶ ἡ ζωή; I, 3 κοινωνία—καὶ ἡ κοινωνία; II, 1 ἁμάρτητε—καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ; II, 2 ἡμῶν—ἡμετέρων; II, 5. 6 ἐν αὐτῷ—ἐν αὐτῷ и т. д. Отсюда: 2) Апостолъ Іоаннъ для выразительности ставитъ существительныя даже тамъ, гдѣ можно было бы употребить относительное или указательное мѣстоименіе (напр., I, 1—4 ζωή, κοινωνία; I, 5—7 φῶς, σκοτία; II, 15—17 шесть разъ κόσμος; IV, 3—5 также каждый разъ употреблено κόσμος, хотя достаточно было бы мѣстоименія; IV, 6. 7 θεός. 3) Но наряду съ этимъ у Апостола Іоанна получило особенное значеніе и употребленіе мѣстоименія οὗτος, къ которому затѣмъ присоединяются предложенія съ ἵνα или ὅτι (I, 5; II, 25; III, 23; V, 3. 6. 14 и др.). Сюда принадлежитъ также соединеніе ἐν τούτῳ съ ἵνα и ὅτι (III, 16. 19. 20; IV, 9. 10. 13. 17; V, 2), иногда и безъ ὅτι (IV, 2); ἐν τούτῳ также ставится иногда безъ слѣдующаго предложенія съ ἵνα и ὅτι и тогда оно указываетъ на предыдущія предложенія.

Въ общемъ посланіе носитъ на себѣ отпечатокъ непосредственности, опредѣленности, точности и ясности. Самыя глубочайшія истины, которыя даже образованному мыслителю доставляютъ неисчерпаемый матеріалъ для изслѣдованія, Апостолъ излагаетъ въ самыхъ простыхъ и удобопонятныхъ выраженіяхъ. Языкъ, дѣйствительно, единственный въ своемъ родѣ, увлекающій и очаровывающій непредубѣжденнаго читателя. Необходимо только помнить, что къ посланію нельзя приступать съ тою же мѣркою и требованіями, какія имѣютъ мѣсто въ отношеніи къ писаніямъ Апостола Павла. Упреки, что посланіе обнаруживаетъ въ писателѣ явные слѣды старческой слабости, или что ему недостаетъ

свѣжихъ красокъ непосредственной жизни, не говоря о предвзятости подобныхъ сужденій, объясняются именно недостаточнымъ вниманіемъ къ особенностямъ духа и характера Апостола Іоанна. Посланіе по стилю, языку, содержанію принадлежитъ къ прекраснѣйшимъ писаніямъ Новаго Завѣта; особенно богато и оригинально оно въ томъ, что касается субъективной, внутренней жизни христіанина. Свѣжій, живой, увлекательный характеръ посланія состоитъ именно въ томъ, что оно съ такою любовію вводитъ во внутренній опытъ истинно-христіанской жизни.

Планъ посланія.

Разногласія относительно перваго посланія Апостола Іоанна съ особенною силою обнаруживаются въ рѣшеніи вопроса о планѣ и послѣдовательномъ расположеніи мыслей въ немъ. Каждый изучающій посланіе предлагаетъ свое собственное дѣленіе, свой собственный планъ, якобы болѣе отвѣчающій характеру посланія и способствующій болѣе правильному уразумѣнію его частностей. И хотя болѣе 40 лѣтъ тому назадъ prof. *Ern. Lüthardt* утѣшалъ себя надеждою, что „съ ростомъ познанія истины и пониманія Свящ. Писанія“ все болѣе и болѣе будетъ возрастать и согласіе толкователей относительно даннаго вопроса [304]), тѣмъ не менѣе и въ настоящее время не предвидится конца этимъ разногласіямъ, и даже нѣтъ данныхъ предполагать, что онъ когда нибудь наступитъ. Поэтому раздаются даже голоса, что всѣ безчисленныя попытки доказать стройный планъ въ посланіи имѣютъ лишь ту заслугу, что взаимно уничтожаютъ другъ друга; что, напротивъ, Апостолъ совершенно равнодушенъ къ строго логическому, ритмически движущемуся впередъ развитію мысли. Группы мыслей будто бы поставлены одна подлѣ другой афористически, безъ всякой логической связи. Переходъ отъ одного отрывка къ другому мотивируется только психологически, какъ и неожиданныя возвращенія къ предметамъ, о которыхъ была рѣчь раньше [305]).

Чѣмъ объясняется такое разногласіе въ вопросѣ, для рѣшенія котораго данныя, повидимому, находятся предъ глазами? Причина заключается въ самомъ способѣ изложенія и раскрытія мыслей въ посланіи: Апостолъ, какъ уже было сказано, не пользуется

[304]) De primae Ioannis epistolae compositione, p. 25.
[305]) Prof. *Ad. Jülicher*, Einleit. in das N. T., S. 152—153.

строго-діалектическимъ методомъ,—онъ не доказываетъ, но видитъ истину и увѣренъ, что всякій христіанинъ пойметъ ее такъ, какъ онъ самъ понимаетъ, и потому онъ только утверждаетъ истинное и отрицаетъ ложное. При такомъ методѣ каждое утвержденіе и отрицаніе выступаетъ предъ читателемъ, какъ законченное само въ себѣ; связь между отдѣльными мыслями едва уловимая, хотя и несомнѣнная. Такого рода писанія анализировать въ высшей степени трудно: чувствуешь, что здѣсь есть подраздѣленія, но нѣтъ возможности точно и съ увѣренностію указать ихъ и дать оглавленіе отдѣламъ; сознаешь, что отдѣльныя мысли связаны одна съ другой, но не можешь увѣрить себя, что открыты настоящія нити этой связи [306]). Помимо этого необходимо имѣть въ виду и другія, для даннаго случая очень важныя, соображенія. Никто изъ толкователей посланія не можетъ сказать, что онъ въ совершенствѣ постигъ систему ученія Богослова, точно опредѣлилъ взаимное отношеніе частностей. А если этого нѣтъ, если никто не досягалъ еще до той превыспренней области, въ которой паритъ умъ св. Іоанна, то совершенно понятны и разногласія относительно ученія Апостола, какія существуютъ въ наличной богословской литературѣ; понятно также и то, что при такихъ условіяхъ трудно опредѣлить взаимное отношеніе мыслей, изложенныхъ въ посланіи, особенно если оно ясно не указано. Далѣе, какъ уже было сказано, логика Апостола Іоанна своеобразна и движется путями необычными: послѣдовательность между мыслями и предметами устанавливается имъ не та, какая, казалось бы, должна быть съ точки зрѣнія обычнаго мышленія, но какая существуетъ въ идеальной дѣйствительности, созерцаемой Апостоломъ. Отсюда-то и совершенно неожиданные повороты мысли въ посланіи, которые такъ поражаютъ его экзегетовъ. Однако должно быть признано, какъ безусловно несомнѣнное, что у Апостола Іоанна нигдѣ мысли не ставятся безъ всякой связи; только не всегда ясно указанъ мотивъ перехода отъ одной мысли къ другой,—его нужно извлекать изъ разсмотрѣнія дальнѣйшаго хода рѣчи. Нерѣдко Апостолъ начинаетъ рѣчь о новомъ предметѣ, не называя его опредѣленно, такъ что только изъ послѣдующаго становится понятнымъ, о чемъ онъ говоритъ. Посему совершенно справедливо замѣчаніе, что въ посланіи переходъ отъ одной группы мыслей

306) Ср. *A. Plummer*, The Epistles of S. John, p. 42.

къ другой часто мотивируется чисто психологически. Изъ этого вытекаетъ прямая обязанность для всякаго занимающагося опредѣленіемъ хода мыслей въ посланіи обратить вниманіе и на эту именно сторону, т. е. на тѣ обстоятельства, которыя послужили поводомъ къ написанію посланія, и на состояніе духа Апостола, которое ими обусловливалось и вызывалось. Необходимо помнить, что предъ умственнымъ взоромъ Апостола во время написанія посланія предносился образъ враговъ истины, льстящихъ его дорогихъ чадъ, коварно увлекающихъ ихъ въ сѣти діавола и отторгающихъ отъ общенія съ Отцемъ и Его Сыномъ Іисусомъ Христомъ; предносился и образъ этихъ чадъ, которымъ угрожаетъ такая опасность и между которыми, быть можетъ, еще найдутся петвердые въ вѣрѣ. Апостолъ поэтому пишетъ отъ сердца, исполненнаго живѣйшей любви къ своимъ ученикамъ и возмущеннаго дерзостію антихристовъ, отвергающихъ истину и угрожающихъ гибелью его возлюбленнымъ чадамъ. Онъ далекъ отъ того спокойствія, какое усливаются приписать ему нѣкоторые изъ новѣйшихъ толкователей (Haupt, Фарраръ). Его сердцу близко благосостояніе дорогихъ чадъ, и онъ съ тревогою предостерегаетъ ихъ отъ опаснаго увлеченія лжеученіемъ, притязающимъ на званіе истиннаго вѣдѣнія, и съ заботливостію старается внѣдрить въ ихъ сознаніе, или лучше сказать, напомнить о томъ, что̀ составляетъ необходимое условіе ихъ спасенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ съ сердечною болью и негодованіемъ представляетъ себѣ хулителей возлюбленнаго Учителя и Господа. Отсюда вполнѣ естественно, что у него съ особенною силою и настойчивостію отмѣчается то, что, по его воззрѣнію, есть самое существенное и необходимое для читателей его посланія; вполнѣ естественно и то, что рѣчь Апостола иногда необходимо прерывается, какъ бы уклоняется отъ начатаго обсужденіи предмета къ другому: психологически это не можетъ быть названо неожиданнымъ и противнымъ логическому ходу мыслей. Наконецъ, необходимо помнить, что мы имѣемъ предъ собою письмо, а не богословскій трактатъ; поэтому здѣсь вполнѣ законна непринужденность въ композиціи, которая отвѣчаетъ практическому интересу и увѣщательному характеру посланія. Само собою понятно, что Апостолъ напередъ не составлялъ плана посланія,—мысль его изливалась совершенно свободно. Но, съ другой стороны, изъ-подъ пера Апостола, которому дано было зрѣть сокровенныя тайны и для котораго вся система христіан-

ской вѣры и нравоученія представлялась въ ея цѣломъ и совершенномъ видѣ, гдѣ главныя и второстепенныя, коренныя и производныя истины занимали вполнѣ опредѣленное и приличествующее имъ мѣсто и снова возводились къ нераздѣльному единству, могло выйти только стройное и упорядоченное посланіе, съ опредѣленною главною и руководящею мыслію, которая проходитъ чрезъ всѣ второстепенныя, въ нихъ получаетъ свое раскрытіе и уясненіе и въ свою очередь освѣщаетъ взаимную связь послѣднихъ и ихъ мѣсто и значеніе въ достиженіи преслѣдуемой Апостоломъ цѣли.

Не входя въ разборъ прежнихъ попытокъ въ опредѣленіи плана посланія [307], мы попытаемся, на основаніи изученія самого посланія и сравнительной оцѣнки существующихъ многочисленныхъ опытовъ, какія пришлось разсмотрѣть, установить планъ посланія, который намъ представляется болѣе отвѣчающимъ содержанію посланія.

Основная мысль посланія: общеніе съ Богомъ и Его Сыномъ Іисусомъ Христомъ составляетъ сущность христіанства, и всѣ усилія истинно вѣрующаго должны быть направлены къ достиженію совершенства въ богообщеніи; только въ общеніи съ Богомъ возможна и дѣйствительно дана вѣчная жизнь. Все посланіе представляетъ раскрытіе этой основной темы, указывая условія и средства богообщенія, а также и неразрывно связанныя съ нимъ и въ немъ данныя блага; предостереженія отъ увлеченія лжеученіемъ и вытекающія изъ нихъ увѣщанія и обличенія также служатъ къ обоснованію и подтвержденію главной мысли. Развивается въ посланіи она такимъ образомъ.

Введеніе. I, 1—4. Содержаніе апостольской проповѣди есть явленіе вѣчной Жизни, Которая была у Отца; достовѣрность этого явленія основывается на непосредственномъ опытѣ Апостоловъ—очевидцевъ. Цѣль апостольской проповѣди—привести вѣрующихъ въ общеніе съ Отцемъ и Его Сыномъ Іисусомъ Христомъ, а цѣль настоящаго посланія та, чтобы радость христіанъ, проистекающую изъ богообщенія, сдѣлать совершенною.

---

[307] Краткій историческій обзоръ этихъ попытокъ данъ *Ern. Lüthardt*'омъ въ Die Briefe des Apostels Johannes (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften A. u. N. T., herausgeb. v. *H. Strack* u. *O. Zöckler*. München 1895. 4 Abth.), S. 220—225. Ср. его же De primae Ioannis epistolae compositione, Lips. 1860.

Первая часть. I, 5—II, 11: *Общія условія общенія съ Богомъ.* Богъ есть свѣтъ, и нѣтъ въ Немъ никакой тьмы (I, 5). Поэтому тотъ, кто хочетъ имѣть общеніе съ Богомъ, долженъ ходить во свѣтѣ. Если же мы говоримъ, что имѣемъ общеніе съ Нимъ, а ходимъ во тьмѣ, то мы лжемъ и не поступаемъ по истинѣ (I, 6). Хожденіе во свѣтѣ запечатлѣвается общеніемъ христіанъ другъ съ другомъ и очищеніемъ отъ всякаго грѣха кровію Іисуса Христа Сына Божія (I, 7). Однако хожденіе во свѣтѣ находящихся въ общеніи съ Богомъ христіанъ не есть совершенная святость, и они всегда нуждаются въ очищающемъ дѣйствіи крови Іисуса Христа. У каждаго христіанина есть грѣховность и грѣхи, которые онъ долженъ признавать и исповѣдывать, и Богъ отпуститъ ихъ по Своему неложному обѣтованію. А говорить, что мы безгрѣшны, значитъ и себя обманывать и Бога представлять лживымъ (I, 8—10). Апостолъ пишетъ о всеобщей грѣховности съ тою цѣлью, чтобы внушить читателямъ не потворство грѣху, а рѣшительную обязанность не грѣшить; впрочемъ, если кто и согрѣшитъ, то онъ не долженъ отчаяваться, такъ какъ Христосъ—Праведникъ—ходатайствуетъ предъ Отцемъ не за наши только грѣхи, но и за весь міръ (II, 1—2). Опредѣляя частнѣе, въ чемъ состоитъ хожденіе во свѣтѣ, Апостолъ говоритъ, что недостаточно одного теоретическаго знанія Бога: „что мы познали Его, узнаемъ изъ того, что мы соблюдаемъ Его заповѣди“ (II, 3); безъ этого нѣтъ любви къ Богу, нѣтъ и общенія съ Нимъ (II, 4—6). И это не новая заповѣдь, такъ какъ читатели слышали ее отъ начала; но она должна быть названа и новою въ томъ смыслѣ, какъ она осуществлена во Христѣ и осуществляется въ христіанахъ, у которыхъ тьма проходитъ и истинный свѣтъ уже свѣтитъ (II, 7—8). Яснѣйшимъ выраженіемъ знанія Бога и хожденія во свѣтѣ служитъ любовь къ братьямъ. Во свѣтѣ ходитъ только тотъ, кто любитъ брата; напротивъ, кто ненавидитъ брата, тотъ ходитъ во тьмѣ и, какъ слѣпецъ, не знаетъ, куда идетъ (II, 9—11).

Вторая часть. II, 12—28: *Общеніе съ Богомъ несовмѣстимо съ любовію къ міру и усвоеніемъ антихристіанскаго ученія.* Читатели посланія уже ходятъ во свѣтѣ: грѣхи имъ прощены, Безначальнаго они познали и лукаваго побѣдили. Въ этой увѣренности Апостолъ и пишетъ имъ (II, 12—14). Но если они ходятъ во свѣтѣ и имѣютъ общеніе съ Богомъ, то

они не должны любить міра и того, что въ мірѣ; потому что, кто любитъ міръ, въ томъ нѣтъ любви Отчей: любовь къ Богу несовмѣстима съ любовію къ міру, такъ какъ все, что въ мірѣ—похоть плоти, похоть очей и гордость житейская—не отъ Бога, но отъ міра, и только тотъ пребываетъ вѣчно, кто любитъ Отца. Міръ не можетъ дать вѣчной жизни, потому что онъ самъ преходитъ, какъ и похоть его (II, 15—17). А что теперь уже послѣдняя година, читатели должны заключить изъ того, что уже явились многіе предтечи послѣдняго предвѣстника кончины міра—антихриста; „они вышли отъ насъ, но не были наши“ (II, 18—19). Это истинные антихристы, настоящіе лжецы, такъ какъ они ниспровергаютъ всѣ основы христіанства (безъ которыхъ міръ не можетъ существовать): они отвергаютъ, что Іисусъ есть Христосъ, отрицая тѣмъ самымъ и Отца (II, 22—23). Впрочемъ, все это извѣстно читателямъ: они имѣютъ помазаніе отъ Святаго, знаютъ все и не нуждаются ни въ какомъ наученіи. Поэтому, вопреки всѣмъ обольщеніямъ лжеучителей, пусть читатели пребываютъ въ томъ, что слышали отъ начала; тогда они пребудутъ въ Сынѣ и Отцѣ, получатъ обѣтованную жизнь и въ пришествіе Его не постыдятся (II, 20—21; 24—28).

Третья часть. II, 29– III, 24а: *Дѣти Божіи и дѣти діавола.* Общеніе съ Богомъ основывается на самомъ внутреннемъ, существенно-родственномъ отношеніи къ Богу, обозначаемомъ понятіемъ рожденія отъ Бога. Любовь Отца къ намъ проявилась въ томъ, что мы называемся дѣтьми Божіими; и мы дѣйствительно дѣти Божіи. Но что ожидаетъ насъ въ будущемъ, мы этого точно не знаемъ. Все величіе этого будущаго откроется только впослѣдствіи: мы будемъ подобны Ему и увидимъ Его, какъ Онъ есть (II, 29—III, 2). Всякій имѣющій надежду на это будущее прославленіе долженъ очищать себя, какъ Онъ чистъ, избѣгать всякаго грѣха, потому что грѣхъ есть беззаконіе; а Онъ явился для того, чтобы взять грѣхи наши. Въ Немъ Самомъ нѣтъ грѣха; отсюда слѣдуетъ, что, кто въ Немъ пребываетъ, тотъ не согрѣшаетъ, а кто согрѣшаетъ, тотъ не имѣетъ истиннаго познанія о Немъ (III, 3—6). Праведность, подобная Его праведности, есть первый признакъ дѣтей Божіихъ (III, 7). На противоположной сторонѣ стоятъ согрѣшающіе,—они отъ діавола, первовиновника грѣха. Сынъ Божій и явится для того, чтобы разрушить дѣла діавола. Вслѣдствіе этой побѣды Его всякій

рожденный отъ Бога не творитъ грѣха, потому что сѣмя Его въ немъ пребываетъ; онъ не можетъ даже грѣшить, потому что рожденъ отъ Бога (III, 8—9). Кромѣ праведности, признакомъ дѣтей Божіихъ, въ отличіе отъ дѣтей діавола, служитъ любовь къ брату. Заповѣдь о любви составляетъ содержаніе благовѣстія, которое христіане слышали отъ начала (III, 10—11). Типичнымъ представителемъ дѣтей діавола, лишенныхъ любви, является Каинъ, убившій брата своего „за то, что дѣла его были злы, а дѣла его брата праведны“ (III, 12). По соображенію съ этимъ поучительнымъ примѣромъ не должно удивляться, что міръ ненавидитъ насъ. Необходимо только помнить, что любящій брата перешелъ изъ смерти въ жизнь, а ненавидящій есть человѣкоубійца. Читатели же знаютъ, что никакой человѣкоубійца не имѣетъ жизни вѣчной, такъ какъ въ немъ самомъ нѣтъ источника ея (III, 13—15). Какова должна быть любовь христіанина, примѣръ этого далъ Онъ, положившій за насъ душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьевъ своихъ. Поэтому должно любить не на словахъ только, но и на дѣлѣ. Въ этомъ успокоеніе совѣсти нашей и основаніе нашего дерзновенія предъ Богомъ: чего ни попросимъ, получимъ отъ Него, потому что соблюдаемъ Его заповѣди (III, 16—22). Наконецъ, къ указаннымъ признакамъ дѣтей Божіихъ присоединяется еще одинъ: заповѣдь Его та, чтобы мы вѣровали въ Сына Его Іисуса Христа. Только при соблюденіи этихъ заповѣдей возможно богообщеніе (III, 23—24а).

Четвертая часть. III, 24б—IV, 21: *Свидѣтель и залогъ богообщенія—Духъ отъ Бога, обнаруживающійся въ исповѣданіи Іисуса, какъ во плоти пришедшаго Христа, и въ любви къ братьямъ.* Что мы дѣйствительно сподобились богообщенія, объ этомъ мы узнаемъ по данному намъ свыше Духу Божію (III, 24б). Этотъ Духъ и свидѣтельствуетъ присутствіе или отсутствіе въ насъ необходимаго и коренного признака богосыновства. Появилось много „духовъ“ и при томъ такихъ, которые ложно толкуютъ вѣру въ Іисуса Христа Сына Божія. Поэтому Апостолъ даетъ отличительный признакъ Духа Божія и духа заблужденія: Духъ, Который исповѣдуетъ Іисуса, какъ пришедшаго во плоти Христа, есть отъ Бога; а всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса, какъ пришедшаго во плоти Христа, не есть отъ Бога,—это—духъ антихриста; о которомъ читатели слышали, что Онъ придетъ и теперь есть уже въ мірѣ (IV,

1—3). Послѣднее замѣчаніе даетъ Апостолу поводъ предостеречь читателей отъ могущаго произойти изъ сознанія близости и силы антихриста малодушія: въ нихъ пребывающій сильнѣе того, который въ мірѣ, и побѣда ихъ—совершившійся фактъ. Мы исповѣдуемъ эту истину, слѣдовательно, мы отъ Бога, и знающій Бога слушаетъ насъ По сему-то узнаемъ Духа истины и духа заблужденія (IV, 4—6). Другимъ обнаруженіемъ Духа отъ Бога является любовь, которая здѣсь возводится къ своему первоисточнику. „Возлюбленные! будемъ любить другъ друга, потому что любовь отъ Бога, и всякій любящій рожденъ отъ Бога и знаетъ Бога; кто не любитъ, тотъ не позналъ Бога, потому что Богъ любовь“ (IV, 7—8). А что Богъ дѣйствительно любовь, это видно изъ того, что Онъ послалъ въ міръ Единороднаго Своего Сына, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него, и при томъ такъ, что не мы возлюбили Бога, но Онъ прежде возлюбилъ насъ грѣшныхъ. Если Богъ такъ возлюбилъ насъ, то и мы должны любить другъ друга. Если мы такъ поступаемъ, то Богъ пребываетъ въ насъ и даетъ намъ знать это чрезъ Духа Своего. Сами Апостолы были свидѣтелями этого обнаруженія любви божественной; и кто вѣруетъ въ этотъ фактъ, кто исповѣдуетъ, что Іисусъ есть Сынъ Божій, въ томъ пребываетъ Богъ и онъ въ Богѣ пребываетъ (IV, 9—16). Любовь къ Богу должна достигнуть такого совершенства, чтобы мы имѣли дерзновеніе въ день суда, чтобы въ насъ не было никакого страха, потому что совершенная любовь изгоняетъ страхъ. Но если любовь Божія къ намъ обязываетъ насъ взаимно любить Его, то нужно помнить, что мы только тогда дѣйствительно любимъ Бога, когда любимъ ближнихъ, ибо не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ (IV, 17—21)?

Пятая часть. V, 1—17: *Основаніе богообщенія—вѣра въ Іисуса Христа Сына Божія.* Всякій вѣрующій, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ, отсюда также вытекаетъ любовь къ братьямъ, потому что всякій любящій родившаго любитъ и рожденнаго отъ него. Посему мы не можемъ не любить дѣтей Божіихъ, когда любимъ Бога и соблюдаемъ Его заповѣди (V, 1—2). Заповѣди Его вовсе не тяжелы, такъ какъ у рожденныхъ отъ Бога есть сила, побѣждающая міръ со всѣми его искушеніями: это—вѣра въ Сына Божія (V, 3—5). Такимъ образомъ, и начало и совершенство христіанской жизни возведено къ одному основанію—вѣрѣ; на ней-то теперь и останавливается

Апостолъ. Въ виду современныхъ колебаній онъ приводитъ несомнѣнныя свидѣтельства ея истинности, утверждающія, что Іисусъ есть дѣйствительно Сынъ Божій, дарующій Своимъ послѣдователямъ жизнь вѣчную. Свидѣтельство истинности этой вѣры то, что Онъ пришелъ водою и кровію. Свидѣтельствуетъ о Немъ и Духъ, Который есть истина. Свидѣтельство это тѣмъ тверже, что оно есть свидѣтельство трехъ—Духа, воды и крови: „и сіи три объ одномъ“ (V, 6--8). Если при такихъ условіяхъ принимается свидѣтельство человѣческое, то тѣмъ больше должно быть принято свидѣтельство Божіе. А здѣсь рѣчь идетъ дѣйствительно о свидѣтельствѣ Божіемъ. Вѣрующій имѣетъ и внутреннее свидѣтельство въ пользу несомнѣнной достовѣрности возвѣщенной истины; свидѣтельство это состоитъ въ томъ, что Богъ даровалъ намъ жизнь вѣчную, и сія жизнь въ Сынѣ Его: „имѣющій Сына (Божія) имѣетъ жизнь; не имѣющій Сына Божія не имѣетъ жизни“ (V, 7—12). Таково значеніе вѣры. Посему въ посланіи, написанномъ вѣрующимъ во имя Сына Божія, Апостолъ утверждаетъ читателей въ той увѣренности, что, вѣруя въ Сына Божія, они имѣютъ жизнь вѣчную. Въ этой же вѣрѣ христіане убѣждены и въ томъ, что молитвы ихъ, которыя они возносятъ къ Богу, будутъ во всемъ услышаны. Пользуясь такимъ дерзновеніемъ, они должны направлять его, по заповѣди о любви къ ближнимъ, на молитву о согрѣшающемъ братѣ, да дастъ Богъ и ему жизнь. Впрочемъ, здѣсь нужно различать грѣхъ къ смерти и грѣхъ не къ смерти, хотя и всякая неправда есть грѣхъ (V, 13—17).

Заключеніе. V, 18—21. Въ связи съ послѣднимъ замѣчаніемъ о грѣхѣ Апостолъ опять напоминаетъ, что рожденный отъ Бога не согрѣшаетъ, и лукавый не прикасается къ нему. Это мы знаемъ; знаемъ и то, что мы отъ Бога, а весь міръ лежитъ во власти лукаваго, знаемъ, наконецъ и то, что Сынъ Божій пришелъ и просвѣтилъ насъ познаніемъ истиннаго Бога, чтобы намъ быть въ Истинномъ чрезъ Его Сына Іисуса Христа. „Сей есть истинный Богъ и жизнь вѣчная“,—заканчиваетъ Апостолъ тѣмъ же, чѣмъ и началъ.—Возбудивъ въ читателяхъ сознаніе ихъ тѣснѣйшаго общенія съ истиннымъ Богомъ и Сыномъ Его Іисусомъ Христомъ, Апостолъ живо представилъ себѣ условія и обстановку, среди которыхъ приходится имъ жить и бороться, и потому неожиданно даетъ заключительное нѣжное, но въ то же время и рѣшительное предостереженіе: „дѣти, храните себя отъ идоловъ“!

ГЛАВА IV.

ТЕКСТЪ ПОСЛАНІЯ.

Текстъ перваго посланія Апостола Іоанна содержатъ слѣдующіе манускрипты:

I. Греческіе:

а) *унціальные древнѣйшіе*:

Codex Sinaiticus [308], условно обозначаемый ℵ, IV или начала V в., содержитъ полный текстъ посланія. Часть его, заключающая въ себѣ Новый Завѣтъ, найдена К. Тишендорфомъ въ 1859 г. въ монастырѣ св. Екатерины на Синаѣ. По настоянію Тишендорфа, монахи подарили рукопись Императору Александру II, за что послѣдній щедро вознаградилъ монастырь. Въ 1862 г., ко дню празднованія тысячелѣтія Россіи, кодексъ изданъ фототипически. Подлинникъ находится въ Императорской Публичной Библіотекѣ въ С.Петербургѣ.

Codex Alexandrinus—**A**, V в., съ 1098 года хранился въ библіотекѣ Александрійскаго патріарха, Кирилломъ Лукарисомъ перенесенъ въ Константинополь и отсюда въ 1628 году отправленъ имъ въ подарокъ англійскому королю Карлу I. Теперь находится въ Британскомъ Музеѣ въ Лондонѣ (Nr. 1753). Изданъ въ 1879—1880 г.г. Текстъ посланія полный.

Codex Vaticanus—**B**, IV в., по мнѣнію нѣкоторыхъ, древнѣйшій изъ существующихъ манускриптовъ, составляетъ драго-

---

[308] Приводимыя ниже свѣдѣнія о манускриптахъ и переводахъ заимствуемъ у *prof. Casp. Gregory*, Prolegomena къ VIII изд. Новаго Завѣта К. Тишендорфа, въ vol. I—III (Leipzig 1884. 1890. 1894), у *Fred. Scrivener*, A plain Introduction to the Criticism of the New Testament. Edit. 4 by *Edw. Miller*, London 1894, vol. I, у *Eberh. Nestle*, Einführung in das griechische Neue Testament, 2 Aufl., Göttingen 1899, и у *проф. І. А. Воскресенскаго*, Характеристическія черты четырехъ редакцій славянскаго перевода Евангелія отъ Марка. Москва 1896.

цѣннѣйшее сокровище Ватиканской Библіотеки въ Римѣ (Nr. 1209). Манускриптъ принесенъ былъ въ эту библіотеку вскорѣ послѣ основанія ея папою Николаемъ V въ 1448 г. и вошелъ въ каталогъ 1481 г., но ранѣйшая исторія его неизвѣстна. Въ 1889—90 г.г. изданъ фототипически. Текстъ посланія полный.

Codex Ephraemi (rescriptus)—**C**, важнѣйшій палимпсестъ V в., получившій свое названіе потому, что на немъ, поверхъ текста Новаго Завѣта, написаны были нѣкоторыя творенія св. Ефрема Сирина. Находится въ Національной Библіотеаѣ въ Парижѣ (Nr. 9). Содержитъ I, 1—IV, 2 ἐκ τοῦ θεοῦ.

б) *унціальные позднѣйшіе*:

Codex Mosquensis—**K**, IX в., находится въ Московской Синодальной библіотекѣ (Nr. XCVIII), принесенъ сюда изъ монастыря св. Діонисія на Аѳонѣ. Содержитъ все посланіе.

Codex Angelicus—**L**, IX в., Bibliotecae Angelicae, принадлежащей монахамъ ордена бл. Августина въ Римѣ. Текстъ посланія полный.

Codex Porphirianus—**P**, палимпсестъ IX в., получившій названіе отъ бывшаго владѣльца его † преосв. Порфирія (Успенскаго). Теперь находится въ Петербургѣ. Изданъ К. Тишендорфомъ въ Monumenta sacra inedita, vol. V—VI, Lipsiae 1865—1869. Текстъ посланія полный.

Кромѣ того, текстъ посланія содержатъ болѣе 200 курсивныхъ (минускульныхъ) манускриптовъ, которые обыкновенно извѣстны подъ номерами, обозначаемыми арабскими цифрами.

II. Переводы.

Древній латинскій, вѣроятно, въ срединѣ II вѣка. Очень важный фрагментъ I Ін. III, 8—V, 21 сохраненъ въ Codex Monacensis (Мюнхенскомъ, Nr. 6224), первоначально Frisingensis—*q*, VI или VII в. Почти полный текстъ (I, 1—V, 12) того же перевода, но другого типа, сохраненъ въ бесѣдахъ бл. Августина на первое посланіе Апостола Іоанна.

Латинская Вульгата—vlg., трудъ бл. Іеронима (382—383 г.).

Сирскій—Peschitto (Peschitta или просто Peschito), кажется, существовалъ уже въ концѣ II вѣка, и два позднѣйшихъ перевода: 1) *syr. pol.*, сдѣланный хорепископомъ Поликарполъ для

Филоксена Іерапольскаго въ 508 г., и 2) *syr. thom.*, т. е. ревизія, сдѣланная Ѳомою Гераклейскимъ въ 616—617 г.

Египетскіе: *versio bohairica* (нижне-египетскій)—у другихъ (Lightfoot)—мемфисскій пер., коптскій (Тишендорфъ), не позже III в. Въ основѣ его хорошій греческій текстъ безъ западныхъ прибавокъ [309]). *Versio sahidica* (саидскій пер.—на верхне-египетскомъ діалектѣ, у другихъ *thebaica*—ѳиваидскій пер.), тоже переводъ очень древній, опирающійся на греческій текстъ другого типа.

Эѳіопскій—versio aethiopica, по преданію абиссинской церкви сдѣланъ съ греческаго текста до V в., признается относящимся къ IV—VI в.; въ позднѣйшее время исправленъ по арабскому или коптскому тексту.

Армянскій—versio armenica, въ началѣ V в., съ греческаго текста.

Арабскій—versio arabica, вѣроятно въ VIII в., частію непосредственно съ греческаго, частію съ сирійскаго, а частію съ коптскаго.

Славянскій переводъ IX—X в.

Важное значеніе для текстуальной критики имѣютъ цитаты священнаго текста у древнихъ отцовъ и писателей церковныхъ, такъ какъ древнѣйшіе изъ нихъ свидѣтельствуютъ о состояніи текста въ то время, отъ котораго мы не имѣемъ еще ни одного кодекса; при этомъ само собою предполагается, какъ непремѣнное условіе, что писатель точно цитовалъ извѣстное мѣсто изъ Свящ. Писанія, переписчикъ вѣрно скопировалъ, издатель правильно напечаталъ [310]).

Текстъ перваго посланія Апостола Іоанна въ общемъ сохранился очень хорошо, и установка его, за исключеніемъ очень немногихъ мѣстъ (напр. IV, 3; V, 7. 8), не представляетъ особенныхъ трудностей. Само собою понятно, что посланіе, наряду съ другими священными книгами Новаго Завѣта, испытало общую ихъ участь: его переписывали вмѣстѣ съ другими книгами, и вмѣстѣ съ ними оно подвергалось ненамѣренной, а иногда и

[309]) *Lightfoot* полагаетъ, что этотъ переводъ самый лучшій и что въ критическихъ изслѣдованіяхъ его должно предпочитать древне-латинскому и сирскому (см. у *Gregory*, Prolegomena, pars III, 861; ср. у *Scrivener*, Introduction, II, 124 seq.

[310]) *Eberh. Nestle*, Einfürung. in das griechische Neue Testament, S. 115.

намѣренной порчѣ, засвидѣтельствованной св. Иринеемъ [311]), Климентомъ Ал. [312]), Оригеномъ [313]). „Безъ преувеличенія можно сказать, что во всемъ Новомъ Завѣтѣ нельзя найти ни одного стиха, къ которому бы, на основаніи кодексовъ, переводовъ и святоотеческихъ твореній, нельзя было подставить нѣсколькихъ разночтеній“ [314]). Это прекрасно иллюстрируетъ editio octava critica major Novi Testamenti *Const. Tischendorf* (Lipsiae 1872) [315]). Сказанное обо всемъ Новомъ Завѣтѣ приложимо и къ первому посланію Апостола Іоанна. И здѣсь, какъ и вездѣ, ошибки обусловливались вставкою новыхъ словъ, пропусками, особенно вслѣдствіе ὁμοιοτέλευτα (напр. II, 23; V, 2), перестановкою словъ; сюда же нужно отнести пропуски отдѣльныхъ буквъ или слоговъ, замѣну гласныхъ двугласными и наоборотъ и т. п.

Во всякомъ случаѣ разночтенія существуютъ, и для экзегетики необходима возможно твердая установка опредѣленнаго чтенія. Само собою понятно, что при этомъ всѣ стремленія направляются и должны быть направляемы къ отысканію первоначальнаго апостольскаго текста,—въ этомъ всѣ согласны. Но какъ этого достигнуть? Въ настоящее время большинство изслѣдователей текста держатся того убѣжденія, что въ основу необходимо полагать древнѣйшіе авторитеты въ той увѣренности, что чѣмъ древнѣе рукопись, тѣмъ, естественно думать, древнѣе и текстъ, въ ней содержащійся, при этомъ порукою древности служитъ именно унціальный характеръ письма. Но этотъ принципъ не долженъ быть преувеличиваемъ, какъ теперь наблюдается въ критическихъ изданіяхъ [316]); послѣднія сами обнаруживаютъ неустойчивость этого принципа, такъ какъ слишкомъ расходятся между собою и въ основахъ и въ результатахъ, почему удобнѣе отправляться отъ textus receptus [317]), который ближе къ церковному новозавѣтному

---

311) Adv. haer. V, 3: M. gr. VII, 1203.

312) Stromat. IV, 6: M. gr. VIII, 1253.

313) In Math. t. XV, 4: M. gr. XIII, 1293.

314) *Cornely,* Introductio, vol. I, p. 291.

315) Ср. позднѣйшія сличенія у проф. *W. Sanday*, Appendices ad Novum Testamentum Stephanicum, Oxonii 1889.

316) Разборъ этого взгляда см. въ изслѣдованіи проф. *Н. Н. Глубоковскаго*, Греческій рукописный Евангелистарій изъ собранія проф. И. Е. Троицкаго. С.-Петербургъ 1898, стрн. 207—234.

317) Имѣются два типа его—Эльзевировскій 1633 г. и Стефановскій (въ Англіи) 1550 г. За неимѣніемъ подъ руками эльзевировскаго изданія,

тексту, хотя всегда нуждается въ тщательнѣйшемъ пересмотрѣ [318]). Чтеніе textus receptus поэтому мы помѣщаемъ въ текстѣ, какъ основное, а въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ указываемъ болѣе важныя разночтенія въ кодексахъ, переводахъ и критическихъ изданіяхъ и на основаніи сравнительной оцѣнки варіантовъ устанавливаемъ текстъ, который изъясняется въ экзегетической части настоящаго изслѣдованія.

Разночтенія въ греческихъ кодексахъ и переводахъ мы указываемъ на основаніи Novum Testamentum graece, edit. VIII, t. II, *Конст. Тишендорфа*; у него же заимствуемъ и указанія на отцовъ Церкви и церковныхъ писателей. Чтеніе, предлагаемое самимъ Конст. Тишендорфомъ, обозначаемъ—Т. Въ спорныхъ мѣстахъ отмѣчаемъ также чтенія, принятыя въ критическихъ изданіяхъ новозавѣтнаго текста Lachmann'a (=L,) Tregelles'a (=Tr.), Westcott-Hort'a (=WH), B. Weiss'a (=W) и Nestle (=N), а также и въ Новомъ Завѣтѣ на 4-хъ языкахъ, изд. С.-Петербургской Синодальной Типографіи, кн. VI. 1892 (=Син. тип.).

Для разночтеній славянскаго перевода мы пользовались трудомъ *архим.* († еписк.) *Амфилохія*, Древне-славянскій Карпинскій Апостолъ XIII в., въ которомъ сличены многія рукописи XIII—XVI в., Новымъ Завѣтомъ *св. Алексія* въ фототипическомъ изданіи † *митроп. Леонтія*, такъ называемымъ, Христинополитанскимъ кодексомъ XII в. въ изданіи *Эмил. Калужняцкаго* и нѣкоторыми другими славянскими списками, хранящимися въ Императорской Публичной Библіотекѣ.

I.

1. Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς·

2. Καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν·

мы взяли текстъ посланія Апостола Іоанна изъ Лейденскаго изданія 1624 г., такъ какъ текстъ Іоаннова посланія въ обоихъ изданіяхъ нисколько не разнится.

318) Евангелидарій, стрн. 233.

3. Ὃ ἑωράκαρεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν [319]), ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν· καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

4. Καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη [320]).

---

[319]) LTTrWHWN, вслѣдъ за ℵABCP, pesch., sahid., армян., эѳіоп. Дидим., читаютъ предъ ὑμῖν—καὶ. KL, всѣ минускульные (кромѣ пяти), vulg., bohair., syr. pol. и thom., славян., русск., Діон. Ал., Икум., Август. опускаютъ καί; безъ καί и въ Син. тип. Вѣроятно, καί прибавлено переписчиками изъ слѣдующаго καὶ ὑμεῖς для соотвѣтствія обоихъ членовъ періода. Ср. 2 ст.: ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν; 4 ст.: γράφομεν ὑμῖν; 5 ст.: ἀναγγέλλομεν ὑμῖν; II, 12 и слѣд. Посему представляется болѣе правильнымъ чтеніе безъ καί.

[320]) Въ новѣйшихъ критическихъ изданіяхъ 4 ст. читается такъ: καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς (LTTrWHmN), ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν (у Tr. и WH. на полѣ ὑμῶν) ᾖ πεπληρωμένη. Ὑμῖν читаютъ CKL, всѣ минускульные (кромѣ 13), vulg., сирскіе, bohair., армян., эѳіоп., славян., Ѳеофил., Икуменій; ἡμεῖς—ℵBP, sahid.;—ἡ χαρὰ ὑμῶν—ACKP, большинство минускульныхъ, vulg., syr. pol. и thom., bohair., эѳіоп., армян., большая часть списковъ славянскаго перевода (между ними св. Алекс., Христинополит., Охридскій IX—X в.), Ѳеофилактъ и Икуменій (въ текстѣ); ἡ χαρὰ ἡμῶν—ℵBL, до пятнадцати минускульныхъ, нѣкоторые списки vulg. (по *Sanday*, Appendices, p. VII: codd. optimi), peschit., sahid., Ѳеофилактъ и Икуменій (въ толкованіи) и нѣкоторые списки славянскаго перевода. Такимъ образомъ, какъ древнѣйшіе, такъ и позднѣйшіе греческіе манускрипты и переводы раздѣлились между чтеніемъ ὑμῖν—ὑμῶν и ἡμεῖς—ἡμῶν, такъ что на основаніи ихъ трудно рѣшить, какому чтенію отдать предпочтеніе; въ виду этого рѣшеніе вопроса предоставляется контексту и на этой почвѣ легко разрѣшается не въ пользу принятаго новѣйшими издателями чтенія. И прежде всего невозможно сколько нибудь удовлетворительно оправдать чтеніе ἡμεῖς послѣ γράφομεν. Хотя Апостолъ Іоаннъ нерѣдко (напр. Іи. VI, 51) ставитъ личное мѣстоименіе, и безъ того уже содержащееся въ глагольной формѣ, однако онъ дѣлаетъ это только тогда, когда на этомъ мѣстоименіи полагается особенная сила, особенное удареніе, чтобы оттѣнить противоположность его другому; здѣсь же, напротивъ, логическое удареніе падаетъ на καὶ ταῦτα: содержаніе послѣдняго противополагается общему содержанію ἀπαγγέλλομεν, какъ его часть, и въ этомъ случаѣ для противоположенія ἡμεῖς и ὑμεῖς нѣтъ ни основанія, ни повода (ср. 2 и 3 ст.: ἀπαγγ. ὑμῖν; 5 ст.: ἀναγγ. ὑμῖν); и притомъ ἡμεῖς давало бы совершенно не подходящій акцентъ: странно оттѣнять, что это пишетъ онъ, а не кто другой. Хотя съ меньшею очевидностью, однако внутреннія основанія не въ пользу и ἡμῶν, такъ какъ изъ предыдущаго стиха ясно, что Апостолъ имѣетъ въ виду и другихъ сдѣлать участниками того, чѣмъ

5. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία [321], ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία.

6. ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.

7. ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ [322] τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

онъ самъ уже владѣетъ; поэтому логически какъ естественно, такъ и необходимо. „Обыкновенно мы посылаемъ письма не для того, чтобы они были въ радость намъ, но получателямъ ихъ“ (*Reiche*, Commentarius criticus in Nov. Test., III, 310). Ср. 2 Ін. 12. Чтеніе ὑμῖν и ὑμεῖς принято и въ Син. тип.

371) Ἐπαγγελία читаютъ CP, нѣкоторые минускульные (*Sanday*, Appendices VII: minusculi nonnulli boni), bohair. et sahid., syr. pol. и thom., Θеофилактъ и Икуменій (въ текстѣ); оно принято и въ Син. тип. съ оговоркой въ примѣчаніи. Но ℵBKL и большинство минускульныхъ, peschit., vlg. (adnuntiatio), армян., эѳіоп. и древне-славянск. (вѣсть, у св. Алексія—повѣсть), Θеофилактъ и Икуменій (въ толкованіи) читаютъ ἀγγελία. Послѣднее чтеніе принято всѣми новѣйшими издателями (LT TrWHW и N) и комментаторами. Кромѣ того, что оно несравненно прочнѣе засвидѣтельствовано авторитетами, оно требуется и ходомъ рѣчи: Апостолъ говоритъ не объ обѣтованіи, которое онъ слышалъ и возвѣщаетъ читателямъ, но о самой евангельской вѣсти, которую онъ возобновляетъ въ ихъ памяти; и слѣдующее предложеніе: ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν κ. τ. λ. говоритъ скорѣе за правильность чтенія ἀγγελία, тѣмъ болѣе, что оно отвѣчаетъ предыдущему ἀπαγγέλλομεν и послѣдующему ἀναγγέλλομεν.

322) ℵBCP, peschit., sahid., армян. имѣютъ только Ἰησοῦ; это чтеніе принимается и новѣйшими издателями (LTTrWHW и N). Ἰησοῦ Χριστοῦ поддерживается AKL и почти всѣми минускульными, а также переводами—bohair., vlg., syr. pol. и thom., эѳіоп. и славянскимъ: Ἰησοῦ Χριστοῦ и въ Син. тип. Апостолъ Іоаннъ въ этомъ посланіи, насколько твердо извѣстно (въ IV, 3 и IV, 15 спорное чтеніе), не называетъ Спасителя однимъ именемъ Ἰησοῦς, но постоянно соединяетъ Ἰησοῦς Χριστός; ср. I, 3; III, 23; IV, 2 (3); V, 6. 20. Въ настоящемъ мѣстѣ Апостолъ не имѣетъ никакой причины опустить столь обычное у него Χριστός; переписчики же легко могли сдѣлать пропускъ по догматическимъ соображеніямъ, такъ какъ αἷμα приличествуетъ только человѣческой природѣ Сына Божія (*Reiche*, Commentarius criticus, III, 312).

8. Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.
9. Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.
10. Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

II.

1. Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε. καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.
2. καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ ἡμετέρων δὲ μόνον [323], ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.
3. καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.
4. ὁ λέγων, ἔγνωκα [324] αὐτὸν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν.
5. ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται. ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν.
6. ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν, ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε καὶ αὐτὸς οὕτως *) περιπατεῖν.

---

323) B, нѣсколько минускульныхъ, sahid., bohair. читаютъ μόνων; въ нѣкоторыхъ спискахъ славянскаго перевода (Христинопол. и др.): не о нашихъ же единѣхъ. Но чтеніе μόνον засвидѣтельствовано несравненно тверже: его имѣютъ ℵACKLP, большинство минускульныхъ и переводовъ; у св. Алексія—токмо, въ другихъ спискахъ славянскаго перевода—точію. Син. тип.—μόνον.

324) Въ новѣйшихъ критическихъ изданіяхъ (TTrWHWiN) съ ℵAB, нѣкоторыми минускульными и переводами—сирскими, bohair., sahid. читается: ὁ λέγων, ὅτι ἔγνωκα, но CKLP, большинство минускульныхъ, æθiop., армян., Икуменій—опускаютъ ὅτι; изъ списковъ славянскаго перевода нѣкоторые имѣютъ *яко*, другіе опускаютъ,—у св. Алексія: глаголяй оувѣдѣхъ. Болѣе вѣроятное первоначальное чтеніе—безъ ὅτι. Такъ и въ Син. тип.

*) Такъ и T съ ℵCKP, большинствомъ минускульныхъ, bohair., syr. pol. и thom., армян., слав.—WHN безъ οὕτως съ AB, vlg., sahid. æθiop. и весьма немногими минускульными.

7. Ἀδελφοί, [325] οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς [326].

8. πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράγω ὑμῖν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, [327] ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

9. ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι.

10. ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

---

325) Чтеніе ἀδελφοί поддерживается KL, большинствомъ минускульныхъ, эѳіопскимъ переводомъ и Икуменіемъ; нѣкоторые списки славянскаго перевода, а также и св. Алексій читаютъ: братія; Син. тип.—ἀδελφοί. Новѣйшія изданія (TTrWHWN) имѣютъ ἀγαπητοί, которое утверждается на авторитетѣ ℵABCP, нѣкоторыхъ минускульныхъ, vlg., bohair., sahid., сирскихъ, армянскаго и большей части списковъ славянскаго перевода. При такомъ положеніи дѣла трудно сказать съ увѣренностію, какое чтеніе должно считать первоначальнымъ; но необходимо замѣтить, что у Апостола Іоанна болѣе обычно ἀγαπητοί (ср. III, 21; IV, 1. 7. 11) и болѣе согласно съ его духомъ, исполненнымъ нѣжной любви, съ характеромъ всего посланія и даннаго отдѣла въ частности. Замѣна первоначально могла произойти въ лекціонаріяхъ.

326) Въ новѣйшихъ изданіяхъ (TTrWHWN), вслѣдъ за ℵABCP, нѣкоторыми минускульными, vlg., bohair., sahid., сирскими, армян. и Ѳеофилактомъ, ἀπ' ἀρχῆς опущено. KL, большинство минускульныхъ, эѳіоп. и славян. переводы и Икуменій поддерживаютъ чтеніе съ ἀπ' ἀρχῆς, и послѣднее должно быть удержано какъ первоначальное; оно читается и въ Син. тип. Пропускъ его легко объясняется тѣмъ, что оно сейчасъ только было написано въ этомъ же стихѣ; толкователи же (Августинъ, Ѳеофилактъ) опускали его потому, что смыслъ второго ἀπ' ἀρχῆς понятенъ былъ на основаніи изъясненія перваго. Прибавка ἀπ' ἀρχῆς необходима и для полноты мысли Апостола, почему ниже (ст. 24 и III, 11) въ такой же мысли оно прибавлено Апостоломъ (*Reiche,* Commentarius criticus, III, 313).

327) Вмѣсто ἐν ὑμῖν AP, нѣкоторые минускулы и нѣкоторые списки славянскаго перевода читаютъ ἐν ἡμῖν (у св. Алексія—*въ насъ*); но ἐν ὑμῖν утверждается на авторитетѣ ℵBCKL, большинства минускульныхъ и переводовъ—bohair., sahid., сирскихъ, армян., эѳіоп., и нѣкоторыхъ списковъ славянскаго перевода, Ѳеофилакта, Икуменія и Августина. Син. тип. также имѣетъ ἐν ὑμῖν.

11. ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδε, ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

12. Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

13. Γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν. γράφω [328] ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν Πατέρα.

14. ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ [329] ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.

15. Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς [330] ἐν αὐτῷ·

16. ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.

---

328) Новѣйшіе издатели (LTTrWHWN) съ ℵABCLP, нѣсколькими минускульными (ок. 35), переводами—bohair., сирскими, sahid., армян., эѳіоп., нѣкоторыми списками славянскаго, Оригеномъ, Кирилломъ Ал., Фотіемъ, Ѳеофилактомъ читаютъ ἔγραψα. K, довольно многіе минускульные и Икуменій имѣютъ γράφω; у св. Алексія—пишю. Син. тип.—γράφω. Чтеніе ἔγραψα признается болѣе вѣроятнымъ какъ въ силу полнаго согласія унціальныхъ кодексовъ и почти всѣхъ переводовъ, такъ и по требованію симметріи въ строеніи періода 12—14 ст.: трижды употребленному γράφω соотвѣтствуютъ три ἔγραψα, равно какъ и три мысли: γράφω ὑμῖν τεκνία—πατέρες—νεανίσκοι—тремъ слѣдующимъ: ἔγραψα ὑμῖν παιδία—πατέρες—νεανίσκοι. См. еще комментарій на 12—14 ст.

329) У WH τοῦ Θεοῦ въ скобахъ, такъ какъ оно опущено въ B; но оно поддерживается ℵACKLP, минускульными и переводами, кромѣ sahid.

330) AC, нѣсколько минускульныхъ и эѳіопскій переводъ читаютъ τοῦ Θεοῦ вмѣсто τοῦ Πατρός; но ℵBKLP, большинство минускульныхъ, vlg., bohair., sahid., сирскіе, армянскій, славянскій, Оригенъ, Ѳеофилактъ и Икуменій имѣютъ τοῦ Πατρός, которое и должно быть принято, какъ болѣе удостовѣренное и согласное съ ἡ ἀγάπη; и въ Син. тип.— τοῦ Πατρός.

17. καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ [331]), ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα [332]).

18. Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος [333]) ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκομεν, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

19. ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον [334]), ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν [335]), μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν· ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν.

20. καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντα [336]).

21. Οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.

---

331) A опускаетъ αὐτοῦ и WH ставитъ его въ скобахъ.

332) Sahid. прибавляетъ: quemadmodum ille qui est in aeternum; также Кипріанъ, Люциферъ, Августинъ: quomodo (Люциф.—quoniam et..., Август.—sicut et...) Deus manet in aeternum... sicut et ipse manet in aeternum.

333) Членъ ὁ предъ ἀντίχριστος имѣютъ ℵAKL, большинство минускульныхъ, Θеофилактъ, Икуменій. Новѣйшіе издатели (LTTrWHWiN) съ BC опускаютъ его. Основаніемъ въ пользу чтенія ὁ ἀντίχριστος, кромѣ преимущества авторитетовъ, служитъ еще и то, что въ IV, 3 всѣ манускрипты имѣютъ членъ τοῦ предъ ἀντιχρίστου; ср. II, 22 и 2 Ін. 7, гдѣ также твердо стоитъ ὁ ἀντίχριστος, хотя и нѣсколько въ иномъ смыслѣ. Кромѣ того, Апостолъ говоритъ объ антихристѣ, какъ о лицѣ, вполнѣ извѣстномъ читателямъ, строго опредѣленномъ въ своихъ свойствахъ, такъ что даже не считаетъ необходимымъ останавливаться сколько нибудь на раскрытіи такъ неожиданно введеннаго понятія; поэтому членъ вполнѣ умѣстенъ и даже необходимъ. Съ членомъ читается и въ Син. тип.

334) TWHN съ ABC—ἐξῆλθαν, но ℵKLP, всѣ минускулы, Климентъ Ал., Оригенъ, Епифаній Кипр.—ἐξῆλθον.

335) Tr и WH съ BC читаютъ ἐξ ἡμῶν ἦσαν. ℵAKLP, большинство минускульныхъ, Ириней, Климентъ Ал., Кириллъ Ал., Епифаній, Θеофилактъ, Икуменій—ἦσαν ἐξ ἡμῶν.

336) WH въ текстѣ—ἁγίου· οἴδατε πάντες, на полѣ καὶ οἴδατε πάντα. TTr.—πάντες на полѣ, а WH и N—въ текстѣ. Чтеніе πάντες опирается на авторитетѣ ℵBP, sahid., а πάντα—ACKL, большинства минускульныхъ и переводовъ—vlg., bohair., syr. pol. и thom., эѳіопскаго, славянскаго, а также Θеофилакта и Икуменія; πάντα болѣе согласуется и съ ходомъ рѣчи (см. толкованіе). Син. тип.—πάντα.

22. Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν.

23. Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱὸν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει· (ὁ ὁμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἔχει) [337].

24. Ὑμεῖς οὖν [338] ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω· ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐν [339] τῷ Πατρὶ μενεῖτε.

25. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

26. Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς.

27. καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, ἐν ὑμῖν μένει [340], καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ

---

337) Слова: ὁ ὁμολογῶν... ἔχει заключены въ скобы, потому что text. recept. опускаетъ ихъ вмѣстѣ съ KL, большинствомъ минускульныхъ и Икуменіемъ; нѣтъ ихъ и у св. Алексія, въ спискахъ Христинополитанскомъ, Карпинскомъ, Слѣпченскомъ и друг. Но они читаются въ ℵABCP, въ нѣкоторыхъ минускульныхъ (ок. 35), въ переводахъ—vlg., bohair., сирскихъ, армянскомъ, эѳіопскомъ, въ нѣкоторыхъ спискахъ славянскаго перевода, у Оригена, Евсевія, Кирилла Ал., Ѳеофилакта, и, засвидѣтельствованныя столькими авторитетами, несомнѣнно подлинны; они приняты и въ Син. тип. Въ пользу подлинности ихъ говоритъ параллельное мѣсто 2 Ін. 9 и обычное у Апостола Іоанна повтореніе болѣе важныхъ мыслей, выраженныхъ положительно, въ отрицательной формѣ и наоборотъ (I, 5. 8; II, 4. 9; III, 6; IV, 2. 3. 6. 7; V, 10. 12). Слова эти составляютъ прямой переходъ къ слѣдующимъ увѣщаніямъ. Пропускъ ихъ легко объясняется чрезъ ὁμοιοτέλευτον (предыдущее предложеніе также оканчивается словами: τὸν Πατέρα ἔχει).

338) LTTrWHW и N опускаютъ οὖν съ ℵABCP, нѣкоторыми минускульными, syr. pol. и thom. и армянскимъ. Чтеніе text. recept. съ οὖν поддерживается KL, большинствомъ минускульныхъ, переводами—bohair., peschit., эѳіопскимъ, св. Алексіемъ (вы оубо) и другими списками славянскаго перевода (Христинопол., Слѣпч., Карп. и друг.—оубо). Его имѣетъ и Син. тип. Отмѣчая мысль, вытекающую изъ предыдущаго, οὖν можетъ быть и подлиннымъ.

339) ἐν опущено въ B и у WH поставлено въ скобахъ.

340) LTTrWHW и N—μένει ἐν ὑμῖν съ ℵABCP, Аѳанасіемъ B., Кирилломъ Ал., Ѳеофилактомъ; text. recept. читаетъ: ἐν ὑμῖν μένει съ KL, почти всѣми минускульными и Икуменіемъ; такъ и Син. тип., а въ примѣчаніи: μένει ἐν ὑμῖν.

αὐτὸ [341] χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος· καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μενεῖτε [342] ἐν αὐτῷ.

28. καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ὅταν [343] φανερωθῇ ἔχωμεν [344] παῤῥησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.

29. ἐὰν εἰδῆτε, ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε, ὅτι πᾶς [345] ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

---

[341] Представляется въ высшей степени затруднительнымъ сдѣлать выборъ между чтеніемъ τὸ αὐτοῦ χρίσμα, принятымъ у TTrWHW и N вмѣстѣ съ ℵBCP, нѣкоторыми минускульными, переводами—vlg. sahid., армянскимъ, эѳіопскимъ, Дидимомъ, Аѳанасіемъ B., Кирилломъ Ал., Августиномъ, нѣкоторыми списками славянскаго перевода,—и чтеніемъ τὸ αὐτὸ χρίσμα, принятымъ въ text. recept., а также и въ Син. тип., и поддерживаемымъ AKL и громаднымъ большинствомъ минускульныхъ, bohair., Ѳеофилактомъ, Икуменіемъ, св. Алексіемъ (но яко та хрисма). По ходу мысли преимущество на сторонѣ чтенія τὸ αὐτοῦ χρίσμα, такъ какъ Апостолу необходимо доказать, что помазаніе имѣетъ божественное происхожденіе, и для его аргументаціи это имѣетъ важное значеніе; тогда какъ τὸ αὐτὸ χρίσμα говорило бы, что это помазаніе то же самое, о которомъ сейчасъ была рѣчь, а не какое либо иное.

[342] LTTrWHW и N—читаютъ μένετε съ ℵABCP, нѣкоторыми минускульными, vlg., bohair., sahid., сирскими, эѳіопскимъ и славянскимъ; text. recept. съ KL, большинствомъ минускульныхъ, Ѳеофилактомъ и Икуменіемъ—μενεῖτε; такъ и въ Син. тип. Увѣщательный характеръ отдѣла посланія, въ который входитъ 27 ст., говоритъ скорѣе въ пользу μένετε—imperativ. (см. толкованіе).

[343] Чтеніе ὅταν (вмѣсто ἐάν, которое имѣютъ ℵABCP, bohair., армянскій и которое принято въ новѣйшихъ изданіяхъ—LTTrWHWN) поддерживается KL, большинствомъ минускульныхъ, сирскими переводами, Ѳеофилактомъ, Икуменіемъ, св. Алексіемъ (егда, въ Христиноп.—да аще) и, кажется, болѣе соотвѣтствуетъ ходу мысли, гдѣ въ рѣчи о παῤῥησία необходимъ временной оттѣнокъ, а не условный только; ὅταν и въ Син. тип. Ср. Кол. III, 4.

[344] Въ ℵABCP, въ пяти минускульныхъ, у Ѳеофилакта и въ новѣйшихъ изданіяхъ (LTTrWHWN) читается σχῶμεν; text. recept., а также и Син. тип. съ KL, большинствомъ минускульныхъ и Икуменіемъ даютъ ἔχωμεν.

[345] BKL, большинство минуекульныхъ, bohair., syr. pol. и thom. эѳіопскій, армянскій, славянскій, Ѳеофилактъ, Икуменій читаютъ ὅτι πᾶς; то же чтеніе и у Nestle. TTr съ ℵACP, нѣсколькими минускульными, peschit. прибавляютъ καί—ὅτι καὶ πᾶς; у WH καί на полѣ. Вѣроятнѣе считать его позднѣйшей прибавкой.

III.

1. Ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ Πατὴρ, ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν. [346] διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν.

2. Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα Θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν δὲ [347], ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.

3. Καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐν αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν.

4. Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

5. Καὶ οἴδατε, ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν [348] ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

6. Πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

7. Τεκνία [349], μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν.

---

[346] Такъ читается въ KL, большинствѣ минускульныхъ, у Икуменія; въ ℵABCP, нѣкоторыхъ минускульныхъ, vlg., bohair., сирскихъ, sahid., армянскомъ, эѳіопскомъ, славянскомъ (но у св. Алексія только: да чада Божія зовемся) и у Ѳеофилакта прибавлено καὶ ἐσμέν, которое въ высшей степени трудно считать истолкованіемъ κληθῶμεν, съ поля перенесеннымъ въ текстъ и отсюда еще въ древности получившимъ широкое распространеніе. Чтеніе съ καὶ ἐσμέν принято въ новѣйшихъ изданіяхъ—LTTrWHWN и въ Син. тип.

[347] δέ опущено у LTTrWHWN вслѣдъ за ℵABCP, vlg., syr. pol. и thom., армянскимъ, Оригеномъ, Дидимомъ; но оно должно быть удержано на основаніи свидѣтельства KL, большинства минускульныхъ, peschit., bohair., sahid., эѳіопскаго и славянскаго переводовъ, Ѳеофилакта и Икуменія.

[348] Ἡμῶν, опущенное у LTTrWHWN на основаніи ABP, нѣкоторыхъ списковъ латинскаго перевода, bohair., syr. pol. и thom., армянскаго, эѳіопскаго, принято въ Син. тип. и прочно засвидѣтельствовано такими авторитетами, какъ ℵCKL, почти всѣми минускульными, peschit., Аѳанасіемъ В., славянскимъ переводомъ, Ѳеофилактомъ и Икуменіемъ.

[349] Τεκνία удостовѣряется ℵBKL, большинствомъ минускульныхъ, Ѳеофилактомъ и Икуменіемъ; ACP имѣютъ παιδία и WH помѣщаетъ послѣднее на полѣ.

8. Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

9. Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται.

10. ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δυκαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

11. ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία [350], ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους·

12. οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

13. Μὴ [351] θαυμάζετε, ἀδελφοί μοῦ [352], εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.

14. Ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν [353] μένει ἐν τῷ θανάτῳ.

---

[350] ℵCP, сирскіе, bohair., sahid., армянскій, эѳіопскій вмѣсто ἀγγελία читаютъ ἐπαγγελία; но ἡ ἀγγελία засвидѣтельствовано несравненно тверже ABKL, почти всѣми минускульными, vlg., славянскимъ переводомъ (вѣсть), Ѳеофилактомъ и Икуменіемъ и болѣе отвѣчаетъ ходу рѣчи Апостола; его даетъ и Син. тип.

[351] ℵ, peschit., армянскій, эѳіопскій читаютъ καὶ μὴ θαυμάζετε; но καί опускаютъ ABCKL, большинство минускульныхъ, vlg., bohair., sahid., syr. pol. и thom., славянскій, Дидимъ, Ѳеофилактъ, Икуменій.

[352] μοῦ опускаютъ LTTrWHWN; чтеніе text. recept. поддерживается KL. громаднымъ большинствомъ минускульныхъ, переводами—сирскими, bohair., sahid., славянскимъ, а также Ѳеофилактомъ и Икуменіемъ; μοῦ принято и въ Син. тип.

[353] LTTrWHWN опускаютъ τὸν ἀδελφόν на основаніи ℵAB; но CKLP, почти всѣ минускульные, переводы—bohair., sahid., сирскіе, эѳіопскій, славянскій, а также Ѳеофилактъ и Икуменій прибавляютъ τὸν ἀδελφόν, и его необходимо признать подлиннымъ какъ по количеству и силѣ авторитетовъ, такъ и потому, что позднѣйшая вставка была бы на основаніи предыдущаго—τοὺς ἀδελφούς, а не τὸν ἀδελφόν. Син. тип.—τὸν ἀδελφόν.

15. Πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ [354] ἀνθρωποκτόνος ἐστιν· καὶ οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ [355] μένουσαν.

16. Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην [356], ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθέναι [357].

17. Ὃς δ' ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;

18. Τεκνία μου [358], μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ γλώσσῃ [359], ἀλλ' ἔργῳ [360] καὶ ἀληθείᾳ.

19. καὶ [361] ἐν τούτῳ γινώσκομεν [362], ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας

---

354) B имѣетъ ἑαυτοῦ и у WH оно на полѣ.

355) ℵACLP имѣютъ ἐν ἑαυτῷ; у WH оно на полѣ; Син. тип.—ἐν αὐτῷ. Text. recept. имѣетъ ἐν αὐτῷ съ BK, большинствомъ минускульныхъ, Θеофилактомъ и Икуменіемъ.

356) Нѣкоторые списки vlg. и армянскій переводъ прибавляютъ τοῦ Θεοῦ.

357) LTTrWHWN съ ℵBCP читаютъ θεῖναι; text. recept. даетъ τιθέναι вмѣстѣ съ KL, большинствомъ минускульныхъ, Θеофилактомъ и Икуменіемъ; такъ и Син. тип.

358) LTTrWHWN опускаютъ μου съ ℵABCP, около 15 минускульныхъ, syr. pol. и thom. и армянскимъ; μου читаютъ KL, минускульные въ громадномъ большинствѣ, peschit., vlg., bohair., sahid., эѳіопскій, славянскій, Θеофилактъ и Икуменій; μου имѣетъ и Син. тип.

359) LTTrWHWN читаютъ τῇ γλώσσῃ, которое должно быть признано правильнымъ, какъ засвидѣтельствованное ABCKL, большинствомъ минускульныхъ, Θеофилактомъ; чтеніе γλώσσῃ, принятое въ text. recept. и Син. тип., поддерживается только ℵP, нѣкоторыми минускульными и Икуменіемъ.

360) LTTrWHWN имѣютъ ἐν ἔργῳ, каковое чтеніе утверждается на авторитетѣ ℵABCLP, многихъ минускульныхъ и Θеофилакта и, вѣроятно, правильнѣе, вопреки чтенію text. recept. и Син. тип.—ἔργῳ, поддерживаемому K, многими минускульными и Икуменіемъ.

361) Чтеніе text. recept. καὶ ἐν τούτῳ засвидѣтельствовано ℵCKLP, громаднымъ большинствомъ минускульныхъ, peschit., армянскимъ, эѳіопскимъ и славянскимъ переводами, Θеофилактомъ и Икуменіемъ; принято Син. тип.—AB, bohair., syr. pol. и thom. опускаютъ καί; имъ слѣдуютъ LWH., а Tr и N ставятъ καί въ скобахъ.

362) LTTrWHWmN съ ℵABC, bohair., sahid. и армянскимъ читаютъ

ἐσμέν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας [363] ἡμῶν,

20. ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστιν ὁ Θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα.

21. Ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία [264] μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν [365], παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν.

22. καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ [366], ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν.

23. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν [367] τῷ ὀνόματι τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν [368].

γνωσόμεθα; но лучше съ KL, большинствомъ минускульныхъ, сирскими, Θеофилактомъ и Икуменіемъ читать γινώσκομεν (такъ и Син. тип.), потому что Апостолъ говоритъ о настоящемъ и постоянномъ состояніи души искренно любящаго и дѣлами доказывающаго свою любовь; ср. II, 3. 14; III, 24; V, 2. Futurum поставлено переписчиками, вѣроятно, въ соотвѣтствіе съ слѣдующимъ πείσομεν.

[363] WH ставитъ въ текстѣ, а Tr на полѣ τὴν καρδίαν, которое даютъ AB, peschit., sahid. и эѳіопскій переводъ; чтеніе τὰς καρδίας, принятое въ text. recept. и Син. тип., подтверждаютъ ℵCKLP, почти всѣ минускульные, bohair., vlg., syr. pol. и thom, слав. переводы, Θеофилактъ и Икуменій.

[364] Text. recept., LWHиN опускаютъ ἡμῶν съ AB; у Tr оно на полѣ въ скобахъ; но его имѣютъ ℵCKL, большинство минускульныхъ, vlg., сирскіе, bohair., sahid., армянскій, эѳіопскій, славянскій переводы, Оригенъ, Дидимъ, Θеофилактъ, Икуменій; T и Син. тип.—ἡμῶν.

[365] WH опускаетъ ἡμῶν съ BC; καταγινώσκῃ ἡμῶν читаютъ text. recept., TrN, Син. тип. съ ℵAKL, большинствомъ минускульныхъ, bohair., sahid., сирскими, армянскимъ, эѳіопскимъ и славянскимъ переводами, Оригеномъ, Дидимомъ.

[366] LTTrWHWиN съ ℵABC и нѣкоторыми минускульными читаютъ ἀπ' αὐτοῦ; KL, большинство минускульныхъ, Оригенъ, Θеофилактъ и Икуменій даютъ παρ' αὐτοῦ; такъ и Син. тип.

[367] LTTrиN съ ℵAC читаютъ πιστεύωμεν; BKL, большинство минускульныхъ—πιστεύσωμεν; WH на полѣ πιστεύωμεν, а въ текстѣ—πιστεύσωμεν. Син. тип. πιστεύσωμεν и въ примѣчаніи πιστεύωμεν.

[368] Въ text. recept. съ KL, опущено ἡμῖν; но оно поддерживается авторитетомъ ℵABC, многими минускульными, Θеофилактомъ и Икуме-

24. Καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

IV.

1. Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.
2. Ἐν τούτῳ γινώσκετε [369] τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα [370] ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν.
3. Καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ [371] τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα [372] ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε, ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.
4. Ὑμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστέ, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.
5. Αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.
6. ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν Θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

ніемъ, а также и переводами (впрочемъ, у св. Алексія: якоже далъ заповѣдь; въ другихъ: далъ есть намъ заповѣдь), принято и въ Син. тип.

369) γινώσκετε (съ ℵABCL, довольно многими минускульными, bohair., sahid., syr. pol. и thom., эѳіопскимъ, славянскимъ) болѣе отвѣчаетъ увѣщательному характеру рѣчи въ этомъ мѣстѣ, чѣмъ γινώσκεται (K, peschit., vlg., Ѳеофилактъ).

370) TrWH на полѣ ставятъ ἐληλυθέναι, потому что оно читается въ B; рѣшительный перевѣсъ авторитетовъ (ℵACKL, минускулы и переводы, кромѣ vlg.) на сторонѣ ἐληλυθότα.

371) См. 1-е приложеніе къ настоящей главѣ п. I.

372) См. въ томъ же приложеніи п. II.

7. Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν.

8. Ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

9. ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

10. ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

11. Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.

12. Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν.

13. ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

14. Καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ Πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν Υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.

15. Ὃς ἂν ὁμολογήσῃ, ὅτι Ἰησοῦς [373] ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ.

16. Καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ [374].

17. Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

---

373) В прибавляетъ Христός, отсюда и у WH Христός въ текстѣ въ скобахъ.

374) ℵBCKL, около 50 минускульныхъ, bohair., sahid., сирскій, славянскій переводы имѣютъ въ концѣ второе μένει, которое у LTWHnN въ текстѣ въ скобахъ. Text. recept. и Син. тип. опускаютъ это μένει съ A, многими минускульными, vlg., эѳіопскимъ, Ѳеофилактомъ и Икуменіемъ. Болѣе согласнымъ съ обычнымъ построеніемъ рѣчи у Апостола Іоанна представляется чтеніе съ μένει, на сторонѣ котораго и значительные авторитеты.

18. Φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.

19. Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν[375], ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.

20. Ἐάν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεὸν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν Θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν πῶς[376] δύναται ἀγαπᾷν;

21. Καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ·

V.

1. Πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ[377] τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.

---

[375] LTTrWHWuN съ AB читаютъ безъ αὐτόν; KL, большинство минускульныхъ, славянскій переводъ, Θеофилактъ и Икуменій имѣютъ ἀγαπῶμεν αὐτόν; ℵ, нѣкоторые минускулы, bohair., сирскій и армянскій переводы—ἀγαπῶμεν τὸν Θεόν. Чтеніе ἀγαπῶμεν αὐτόν засвидѣтельствовано лучше. Во всякомъ случаѣ при ἀγαπῶμεν должно быть дополненіе, такъ какъ Апостолъ говоритъ не о любви вообще, а о любви къ Богу, и безъ него было бы совершенно неожиданно и ничѣмъ не мотивировано начало слѣдующаго стиха: ἐάν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεόν,—и далѣе въ 21 ст.: ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεόν.

[376] Вмѣсто πῶς, которое у Tr на полѣ, LTWHWuN имѣютъ въ текстѣ οὐ съ ℵB, sahid., syr. pol. и thom. Чтеніе πῶς δύναται имѣютъ AKL, большинство минускульныхъ, peschit., vlg., bohair., армянскій, эѳіопскій, славянскій, Θеофилактъ и Икуменій, и потому послѣднее должно быть признано засвидѣтельствованнымъ болѣе твердо; Син. тип.—πῶς.

[377] καί у LTr въ скобахъ, у WH совсѣмъ нѣтъ; опущено оно въ B, нѣкоторыхъ спискахъ vlg., sahid.; но его имѣютъ TN и Син. тип. съ ℵAKLP, большинствомъ минускульныхъ, сирскими, армянскимъ, эѳіопскимъ, славянскимъ переводами, Θеофилактомъ и Икуменіемъ.

2. Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν [378].

3. Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν.

4. Ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον ἡ πίστις ἡμῶν·

5. τίς [379] ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ;

6. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος [380] Ἰησοῦς

---

[378] LTTrWHWuN съ B, bohair., sahid., vlg., сирскими, армянскимъ, эѳіопскимъ и Ѳеофилактомъ читаютъ ποιῶμεν; но text. recept. съ ℵKLP, большинствомъ минускульныхъ, славянскимъ, Икуменіемъ, кажется, правильнѣе читаетъ τηρῶμεν,—ср. II, 3. 5; III, 22. 24; V, 3. Син. тип.—въ текстѣ τηρῶμεν, въ примѣчаніи ποιῶμεν.

[379] Такъ читаютъ A, большинство минускульныхъ, sahid., нѣкоторые списки vlg., Икуменій; то же и въ Син. тип.—ℵKL, bohair., армянскій, Дидимъ и Ѳеофилактъ имѣютъ τίς δὲ; B—τίς ἐστὶ δέ.

[380] δι ὕδατος καὶ αἵματος безъ καὶ πνεύματος съ BKL, большинствомъ минускульныхъ, vlg. (въ древнѣйшихъ спискахъ), peschit., Тертулліаномъ (Baptism. 16: venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Ioannes scripsit), авторомъ de Rebaptismate, которое печатается среди твореній св. Кипріана, Климентомъ Ал. (Adumbrat. in epist. 1 Joh.: iste est, qui venit per aquam et sanguinem), Кирилломъ Ал. (два раза), Ѳеофилактомъ и Икуменіемъ. Изъ извѣстныхъ намъ славянскихъ списковъ «и духомъ» нѣтъ въ Новомъ Завѣтѣ св. Алексія, въ Апостолахъ: Слѣпченскомъ, Шишатовацкомъ, Гильфердинга №№ 1. 2. 14, графа Толстаго XIV в. и въ нѣкоторыхъ спискахъ XV в.,—см. у *архим.* († еписк.) *Амфилохія*, Древнеславянскій Карпинскій Апостолъ, т. I, ч. 2; ℵAP, до 20 минускульныхъ (у *Sanday*, Appendices, p. 173: minusculi boni non pauci), bohair., sahid., syr. pol. и thom. и Кириллъ Ал. (одинъ разъ), нѣкоторые списки vlg. (cavensis IX в., toletanus VIII или IX в.) прибавляютъ καὶ πνεύματος; а армянскій и эѳіопскій съ тремя греческими минускулами (5. 68. 83) имѣютъ καὶ πνεύματος καὶ αἵματος. Въ Новомъ Завѣтѣ на греческомъ и славянскомъ языкахъ, изданномъ Синодальной типографіей въ 1866 г., стрн. 200, напечатано: δι' ὕδατος, καὶ αἵματος καὶ Πνεύματος—водою, кровію и Духомъ, а въ Новомъ Завѣтѣ на четырехъ языкахъ, изданномъ тою же типографіею въ 1892 г., кн. VI, стрн. 96; въ греческомъ текстѣ пропущено καὶ Πνεύματος, а въ славянскомъ «и Духомъ» заключено въ скобки.—Прибавка καὶ πνεύματος, въ виду 8 стиха и Ін. III, 5, вполнѣ объяснима, но пропускъ менѣе возможенъ.

ὁ Χριστός· [381] οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, [382] ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι· [383] καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

7. Ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατὴρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν.

8. Καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν [384].

9. εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ἣν [385] μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ.

10. Ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν [386] ἐν ἑαυτῷ· [387] ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ [388] ψεύστην πεποίηκεν

---

[381] ℵABL, почти всѣ минускульные, Θеофилактъ, Икуменій читаютъ Ἰησοῦς Χριστός; KP, нѣкоторые минускульные, sahid.—Χριστὸς Ἰησοῦς, и только немногіе минускулы поддерживаютъ чтеніе text. recept. и Син. тип.: Ἰησοῦς ὁ Χριστός.

[382] B читаетъ μόνῳ, отсюда оно на полѣ у WH.

[383] LTTrWHWuN съ ABLP и нѣкоторыми минускульными читаютъ: καὶ ἐν τῷ αἵματι; text. recept. и Син. тип. опускаютъ ἐν предъ τῷ αἵματι съ ℵK, большинствомъ минускульныхъ, Θеофилактомъ и Икуменіемъ.

[384] См. приложеніе II-е.

[385] Новѣйшіе издатели —LTTrWHWuN вмѣсто ἣν читаютъ ὅτι, которое поддерживается ℵAB, незначительнымъ числомъ минускульныхъ, bohair., sahid., vlg., армянскимъ. KLP, громадное большинство минускульныхъ, Θеофилактъ, Икуменій читаютъ ἥν; списки славянскаго перевода имѣютъ *еже*. Син. тип —въ текстѣ ἥν, въ примѣчаніи ὅτι. Чтеніе ἥν подтверждается параллельнымъ ἣν μεμαρτύρηκεν въ 10 ст. (ср. 14 ст. и особенно II, 25: ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο). Предшествующее αὕτη ἐστίν не требуетъ непремѣнно ὅτι.

[386] L съ A, vlg., bohair., эѳіопскимъ читаетъ: τὴν μαρτυρίαν τοῦ Θεοῦ; но ℵBKLP, громадное большинство минускульныхъ, sahid., сирскіе, армянскій, славянскій, Θеофилактъ и Икуменій читаютъ безъ τοῦ Θεοῦ; такъ и въ остальныхъ новѣйшихъ изданіяхъ.

[387] LTTrWH (на полѣ, а въ текстѣ αὐτῷ) W и N читаютъ αὐτῷ и въ этомъ находятъ поддержку въ ABKLP, многихъ минускульныхъ, которые имѣютъ αὐτῷ; списки славянскаго перевода—о немъ; ℵ и многіе минускульные читаютъ ἐν ἑαυτῷ. Трудно рѣшить, какая изъ указанныхъ формъ правильнѣе; во всякомъ случаѣ контекстъ говоритъ противъ чтенія ἐν αὐτῷ (ср. Ін. V, 26; XI, 53. 61; XIII, 32). Син. тип.—ἐν ἑαυτῷ.

[388] τῷ Θεῷ имѣютъ ℵBKLP, громадное большинство минускульныхъ,

αὐτὸν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ.

11. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν.

12. Ὁ ἔχων τὸν Υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

13. Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ [389].

14. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία, ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν.

15. καὶ ἐὰν οἴδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν, ὃ αἰτώμεθα, οἴδαμεν, ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα, ἃ ἠτήκαμεν παρ' αὐτοῦ [390].

---

bohair., сирскіе, славянскій, Θеофилактъ и Икуменій; A, vlg.—τῷ Υἱῷ (такъ и у L); sahid., армянскій—τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ; эѳіопскій—Υἱῷ αὐτοῦ.

[389] Такое чтеніе 13 ст. въ text. recept. поддерживается KLP, большинствомъ минускульныхъ, Θеофилактомъ, Икуменіемъ, св. Алексіемъ, списками славянскаго перевода (Христиноп., Слѣпч., Шишатовацк., Гильферд. № 2). Древнѣйшіе унціалы не представляютъ въ этомъ отношеніи единообразія. Въ B 13 стихъ читается такъ: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Такъ читаютъ и сирскіе переводы. Въ A стихъ имѣетъ такой видъ: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ; такъ же читается въ нѣкоторыхъ минускульныхъ, vlg., bohair., sahid. Новѣйшіе издатели—LTTrWHWuN признаютъ изначальнымъ чтеніе B (Lachmann читаетъ съ A οἱ πιστεύοντες), очевидно, какъ самое простое по конструкціи; чтеніе же text. recept., принятое и въ Син. тип., признается нескладнымъ, страдающимъ ненужнымъ повтореніемъ одного и того же. Но необходимо замѣтить, что болѣе пространное чтеніе засвидѣтельствовано довольно надежными авторитетами, что̀ является особенно важнымъ при указанномъ разногласіи древнѣйшимъ унціальныхъ; и скорѣе можно допустить сокращеніе текста, чѣмъ излишнее распространеніе. Форма выраженія также нисколько не противорѣчитъ языку Апостола Іоанна (ср. *Reiche*, Commentarius criticus, III, p. 329—330).

[390] Чтеніе παρ' αὐτοῦ твердо засвидѣтельствовано AKLP, большинствомъ минускульныхъ и принято въ Син. тип. Новѣйшіе издатели—LTTrWHWuN Читаютъ ἀπ' αὐτοῦ, но это чтеніе поддерживается только ℵB и самымъ незначительнымъ числомъ минускульныхъ.

16. Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ.

17. πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.

18. Οἴδαμεν, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν [391], καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.

19. οἴδαμεν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.

20. οἴδαμεν δὲ [392], ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν· [393] καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος [394].

21. Τεκνία, φυλάξετε ἑαυτοὺς [395] ἀπὸ τῶν εἰδώλων. ἀμήν [396].

---

391) ℵKLP, большинство минускульныхъ, Оригенъ, св. Аѳанасій, Ѳеофилактъ, Икуменій читаютъ ἑαυτόν, которое одно отвѣчаетъ теченію мысли Апостола въ данномъ мѣстѣ; принято въ Син. тип.—AB, одинъ минускулъ, vlg.—αὐτόν; такъ и TTrWHWuN.

392) Οἴδαμεν δέ съ ℵBK, довольно многими минускульными, bohair., славянскимъ, Ѳеофилактомъ, Икуменіемъ; A, vlg., sahid., сирскіе, армянскій, Дидимъ—καὶ οἴδαμεν; LP, эѳіопскій—οἴδαμεν (безъ δέ и καί). Син. тип.—οἴδαμεν δέ.

393) τὸν ἀληθινόν имѣютъ ℵBKLP, большинство минускульныхъ, св. Алексій и нѣкоторые списки славянскаго перевода; A, около 30 минускульныхъ, vlg., bohair., армянскій, эѳіопскій, нѣкоторые списки славянскаго перевода, Аѳанасій В., Василій В., Дидимъ, Кириллъ Ал., Августинъ читаютъ τὸν ἀληθινὸν Θεόν; τὸν ἀληθινόν принято во всѣхъ новѣйшихъ изданіяхъ. Въ изданіи Синодальной типографіи 1866 г.—τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν; въ изданіи той же типографіи 1892 г.—τὸν Ἀληθινόν; послѣднее чтеніе по количеству древнихъ авторитетовъ должно быть признано болѣе правильнымъ.

394) Такъ читаютъ очень немногіе минускулы; ℵAB—ζωὴ αἰώνιος; K, многіе минускулы, Аѳанасій В., Кириллъ Ал. имѣютъ ζωὴ ἡ αἰώνιος; LP, Ѳеофилактъ—ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος; Син. тип.—ἡ ζωὴ αἰώνιος. Кажется, слѣдуетъ отдать преимущество чтенію—ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος (ср. I, 2).

395) LTTrWHWuN читаютъ съ BL и немногими минускульными (около 15)—ἑαυτά; но ℵAKP, большинство минускульныхъ, Ѳеофилактъ, Икуменій—ἑαυτούς; такъ и Син. тип.

396) ἀμήν—имѣютъ KLP и большинство минускульныхъ; ℵAB, списки

ПРИЛОЖЕНІЕ I-е.

О чтеніи IV, 3.

I. Въ IV, 3 чтеніе ὃ μὴ ὁμολογεῖ поддерживаютъ всѣ доселѣ изслѣдованные греческіе списки, всѣ переводы, за исключеніемъ Вульгаты, св. Поликарпъ, Кипріанъ, Кириллъ Ал., Θеодоритъ, Θеофилактъ, Икуменій. Но наряду съ этимъ чтеніемъ выдвигается другое—ὃ λύει. Милль, Земмлеръ, Грисбахъ, Павлюсъ, Люкке, Гауптъ и др. доказываютъ, что ὃ λύει должно признать первоначальнымъ, а слѣдовательно и подлиннымъ чтеніемъ. WH помѣщаетъ его на полѣ, а *Th. Zahn* замѣчаетъ, что обычный текстъ (т. е. ὃ μὴ ὁμολογεῖ) возникъ изъ 2 Ін. 7 въ связи съ 1 Ін. IV, 2 и съ IV в. сдѣлался господствующимъ [397]). Въ качествѣ основаній для признанія ὃ λύει подлиннымъ указываются слѣдующія: а) Изначальность чтенія ὃ λύει утверждаетъ историкъ Сократъ. Говоря о заблужденіи Несторія и указавши на его надменность и презрѣніе къ тщательному изученію Свящ. Писанія, Сократъ продолжаетъ: αὐτίκα γοῦν ἠγνόησεν (Несторій), ὅτι ἐν τῇ καθολικῇ Ἰωάννου γέγραπτο ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις, ὅτι πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστίν. ταύτην γὰρ τὴν διάνοιαν ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα. διὸ καὶ οἱ παλαιοὶ ἑρμηνεῖς αὐτὸ τοῦτο ἐπινημήναντο, ὥς τινες εἶεν ῥαδιοργήσαντες τὴν ἐπιστολὴν λύειν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον θέλοντες [398]). Такимъ образомъ, Сократъ утверждаетъ, что древнія рукописи имѣли чтеніе ὃ λύει, но, кажется, самъ онъ не читалъ манускриптовъ съ словомъ λύει; скорѣе можно вывести то заключеніе, что въ указанной формулѣ онъ даетъ смыслъ (διάνοιαν) дѣйствительнаго выраженія текста. б) Чтеніе λύει (=solvit) поддерживаютъ св. Ириней (въ латинскомъ переводѣ: et omnis spiritus, qui solvit Jesum Christum, non est ex Deo, sed ex antichristo. Adv. haer. III, 16. 8), Оригенъ (въ латинскомъ переводѣ in

---

vulg., bohair., sahid., сирскіе, армянскій, эѳіопскій опускаютъ его; за ними слѣдуютъ и новѣйшіе издатели—LTTrWHnN.

397) Einleit. in d. N. T., II, 574, Anmerk. 6.

398) H. E. VII, 32.

Matth. comment. § 65: haec autem dicentes non solvimus suscepti corporis hominem, cum sit scriptum apud Johannem: omnis spiritus, qui solvit Jesum, non est ex Deo), Тертулліанъ (Adv. Marcion. V, 16: praecursores antichristi spiritus negantes Christum in carne venisse et solventes Jesum scilicet in Deo creatore. Ср. De carne Christi; De jejun. 1; De praescript. haer. 33). Августинъ, кажется, знаетъ оба чтенія: см. его трактаты на посланіе Іоанна VI, 14 и VI, 12. в) Всѣ списки Вульгаты имѣютъ solvit. г) Въ одномъ Аѳонскомъ манускриптѣ, въ текстѣ котораго стоитъ: ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν ιν, на полѣ приписано ὃ λύει τὸν ιν, и въ оправданіе этой приписки замѣчено: οὕτως ὁ Εἰρηναῖος ἐν τῷι τρίτωι κατὰ τὰς αἱρέσεις λόγωι καὶ Ὠριγένης σαφῶς ἐν τῷι Η τόμωι τῶν εἰς τὸν πρὸς τοὺς Ῥωμαίους ἐξηγητικῶν καὶ Κλήμης ὁ στρωματεὺς ἐν τῷι περὶ τοῦ πάσχα λόγωι [399]). Приписка относится къ X в. и свидѣтельствуетъ, что неизвѣстный критикъ текста нашелъ чтеніе ὃ λύει у Иринея—въ третьей книгѣ его сочиненія противъ ересей, у Оригена—въ восьмомъ томѣ комментарія на посланіе къ Римлянамъ и у Климента Ал. въ его сочиненіи о пасхѣ. Свидѣтельство Иринея, вѣроятно, то же, которое указано выше. 8-я книга толкованія Оригена на посланіе къ Римлянамъ соотвѣтствуетъ 5-й книгѣ перевода Руфина, но въ имѣющемся теперь латинскомъ текстѣ толкованія цитаты 1 Ін. IV, 3 нѣтъ. Сочиненіе Климента Ал. о пасхѣ не сохранилось. Но, конечно, нѣтъ никакихъ основаній подозрѣвать правильность указаній, сдѣланныхъ критикомъ X в. Таковы свидѣтельства въ пользу чтенія ὃ λύει.

Какое же значеніе имѣютъ эти свидѣтельства въ вопросѣ о томъ, которое изъ двухъ чтеній—ὃ μὴ ὁμολογεῖ или ὃ λύει—должно признать первоначальнымъ? По нашему мнѣнію, при современномъ положеніи текстуально-критическихъ данныхъ можно только сказать, что на варіантъ ὃ λύει должно быть обращено больше вниманія, чѣмъ было доселѣ, но нѣтъ основаній отдавать ему предпочтеніе предъ ὃ μὴ ὁμολογεῖ и послѣднее признавать составленнымъ изъ 2 Ін. 7 и 1 Ін. IV, 2. Если бы чтеніе λύει было подлиннымъ, то какъ могло случиться, что на Востокѣ въ текстѣ Священнаго

[399]) См. Eine textkritische Arbeit des zehnten bezw. sechsten Jahrhunderts, herausgeben nach einem Kodex Athosklosters Lawra von Ed. Freihern von der Goltz. Leipzig 1899.

Писанія оно исчезло безъ всякаго слѣда? Его не имѣетъ ни одинъ греческій манускриптъ—ни изъ унціальныхъ, ни изъ курсивныхъ,—ни одинъ переводъ, кромѣ Вульгаты. Нѣкоторые переводы относятся ко II (древне-латинскій и peschitto) и III вв. (египетскіе), а потому не можетъ быть признано состоятельнымъ утвержденіе, что чтеніе ὃ μὴ ὁμολογεῖ сдѣлалось господствующимъ только съ IV в. Можно предполагать, что своимъ происхожденіемъ чтеніе ὃ λύει обязано полемикѣ съ еретиками первыхъ временъ христіанства, именно гностическаго характера, которые не допускали ипостаснаго единенія божественной и человѣческой природы въ лицѣ Іисуса Христа, раздѣляли человѣка Іисуса и высшаго эона Христа; почему λύει и встрѣчается у церковныхъ писателей, писавшихъ противъ этого рода еретиковъ (у Иринея, Климента Ал., Тертулліана). Варіантъ λύει, повидимому, особенно распространенъ былъ на Западѣ, чѣмъ и объясняется наличность его въ латинскомъ переводѣ Иринея и Оригена, а также и въ Вульгатѣ. Но по своему характеру ὃ λύει, въ сравненіи съ ὃ μὴ ὁμολογεῖ, какъ справедливо замѣтилъ еще *Bengel*, humanam potius artem, quam apostolicam redolet sapientiam.

II. Вмѣсто ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, новѣйшіе издатели (LTTrWHN) читаютъ только ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, считая дальнѣйшія слова позднѣйшей прибавкой подъ вліяніемъ IV, 2 и въ сообразность съ нимъ. Что касается древнѣйшихъ манускриптовъ, то чтеніе спорныхъ словъ представлено ими въ такомъ видѣ:

AB, bohair., sahid., Ириней и Дидимъ (въ лат. перев.), Люциферъ, vulg.: πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν.

ℵ : ὃ μὴ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Κύριον ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

K : ὃ μὴ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

L : ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

Чтеніе L—и въ большинствѣ минускульныхъ, въ переводахъ армянскомъ и славянскомъ, у Θеофилакта и Икуменія. Посему можно сказать, что уже манускрипты даютъ достаточно твердое основаніе для принятія чтенія 3-го стиха въ болѣе полномъ видѣ. Къ этому присоединяется весьма важное свидѣтельство св. Поликарпа; въ посланіи къ Филиппійцамъ (гл. VII) онъ пишетъ: πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογήσῃ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστος ἐστίν. Эти слова представляютъ цитату изъ разсматриваемаго стиха (см. выше стрн. 6—8) и свидѣтельствуютъ въ

пользу принятаго въ text. recept. чтенія. Въ пользу послѣдняго говоритъ также и контекстъ: 3-й стихъ даетъ въ отрицательной формѣ мысль 2-го стиха и потому долженъ заключать въ себѣ не менѣе того, что сказано въ послѣднемъ, и по крайней мѣрѣ повторить его (ср. III, 23; V, 12 и др.); эта симметрія особенно необходима въ виду назначенія 2-го и 3-го стиховъ, долженствующихъ заключать въ себѣ точный, не допускающій никакихъ перетолкованій, критерій для сужденія о духахъ. Но что даетъ ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν? Ἰησοῦς всюду и неизмѣнно употребляется для обозначенія одной человѣческой природы Христа Сына Божія, и видѣть въ этомъ имени, какъ само собою данныя понятія Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, значитъ слишкомъ злоупотреблять особенностями языка Апостола Іоанна. Одно τὸν Ἰησοῦν поэтому не даетъ того, что требовалось Апостолу при современномъ положеніи вещей и по связи съ предыдущимъ стихомъ. Наконецъ, принятый новѣйшими издателями образъ выраженія не имѣетъ параллели во всѣхъ писаніяхъ Апостола Іоанна, тогда какъ чтеніе text. recept. поддерживается и 2 Ін. 7.

ПРИЛОЖЕНІЕ II-е.

Вопросъ о чтеніи I Ін. V, 7. 8.

Въ новѣйшихъ критическихъ изданіяхъ (у LTTrWHWN) V, 7. 8 читаются такъ: ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα,—καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Въ Новомъ Завѣтѣ на четырехъ языкахъ, изданіе котораго предпринято и ведется С.-Петербургской Синодальной типографіей, по благословенію Святѣйшаго Правительствующаго Синода, въ кн. VI, стрн. 96, слова о Небесныхъ Свидѣтеляхъ взяты въ угольныя скобки такимъ образомъ: 7 [ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατὴρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα καὶ Οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι]. 8. [καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ] τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν.

Подъ стихомъ замѣчено: „въ нѣкоторыхъ спискахъ опущено, а также у Св. А(лексія)“.

Для всякаго очевидно, что это краткое и довольно неопредѣленное примѣчаніе вовсе не оправдываетъ скобокъ, или, по крайней мѣрѣ не даетъ надлежащаго представленія объ ихъ силѣ, и

вообще значеніе угольныхъ скобокъ для греческаго текста нигдѣ не оговорено. Необходимо было дать болѣе обстоятельныя критическія указанія, чтобы читатель могъ составить *опредѣленный* взглядъ на значеніе и силу поставленныхъ скобокъ. Въ настоящемъ же своемъ видѣ изданіе Синодальной типографіи, если признать за его критическими замѣчаніями *извѣстную долю цѣнности*, вызываетъ только постановку вопроса о чтеніи I Ін. V, 7. 8.

Вопросъ этотъ, собственно говоря, далеко не новый: западная богословско-критическая наука занимается имъ уже около четырехсотъ лѣтъ. Ученый споръ о такъ называемомъ *comma ioanneum* начался еще въ первые годы XVI в., когда слова о Небесныхъ Свидѣтеляхъ въ первый разъ напечатаны были въ Комплютенской Полиглоттѣ (1514 г.). Эразмъ вскорѣ послѣ этого въ своихъ двухъ изданіяхъ Новаго Завѣта (1516 и 1518 г.г.) напечаталъ V, 7. 8 съ пропускомъ словъ о Небесныхъ Свидѣтеляхъ; вслѣдствіе чего между нимъ и комплютенскими издателями возгорѣлась полемика, результатомъ который было то, что Эразмъ принужденъ былъ принять ихъ въ своемъ третьемъ изданіи 1522 г., на основаніи одного предъявленнаго ему греческаго кодекса (cod. Montfortianus, теперь Dublinensis), впрочемъ, не по убѣжденію. Но возбужденный споръ на этомъ не кончился: особенно сильный въ концѣ XVIII и въ началѣ XIX в., онъ не прекращается и до нашихъ дней. Число ученыхъ, отрицающихъ подлинность comma ioanneum, въ началѣ очень незначительное, съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе увеличивается. Спорили не всегда sine ira et studio. Но въ настоящее время почти всѣ западные критики и комментаторы различныхъ направленій, отъ крайнихъ раціоналистовъ до крайнихъ ортодоксаловъ, соединились въ твердомъ признаніи того положенія, что I Ін. V 7. 8 были написаны Апостоломъ Іоанномъ въ томъ видѣ, какъ они представлены въ новѣйшихъ критическихъ изданіяхъ новозавѣтнаго текста. Съ этимъ выводомъ считаютъ себя вынужденными согласиться и болѣе „либеральные“ римско-католическіе ученые, непремѣнно оговариваясь, что декретъ Тридентскаго собора, санкціонировавшій Вульгату, не касается критики текста въ деталяхъ [400]). По тѣмъ же критическимъ изслѣдованіямъ слова о Небесныхъ Свидѣтеляхъ

[400]) *Schanz* въ „Theolog. Quartalschrift“ 1894, S. 176; ср. *Rud. Cornely*, Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros, p. 679—680.

пропущены въ англійской ревизованной Библіи безъ всякаго замѣчанія и, такимъ образомъ, признаны несомнѣнною вставкою.

Въ виду такого положенія, занятаго научной критикой священнаго текста въ отношеніи къ V, 7. 8, „какъ молнія съ яснаго неба“, оказалось неожиданнымъ рѣшеніе высшаго римско-католическаго авторитета. Congregationi sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis предложенъ былъ вопросъ: utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit esse authenticum textum S. Ioannis in epistola prima, cap. V, vers. 7, quod sic se habet: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt“? Кардиналы „omnibus diligentissimo examine perpensis“, „respondendum mandarunt: Negative“. Постановленіе состоялось 13 января 1897 г., а 15 января папа Левъ XIII рѣшеніе это „approbavit et confirmavit“ [401]). Впрочемъ, римско-католическіе богословы и послѣ этого стараются доказать, что изслѣдованія о чтеніи I Ін. V, 7. 8 не исключаются и что указанное опредѣленіе совершенно не затрагиваетъ поля библейской критики [402]).

Въ нашей литературѣ этотъ вопросъ, насколько намъ извѣстно, еще не былъ подвергнутъ обстоятельному разсмотрѣнію. Нѣсколько страницъ въ „Православно-догматическомъ богословіи“ преосв. Макарія [403]), двѣ страницы у проф. М. И. Богословскаго [404]), примѣчаніе у Д. И. Богдашевскаго [405]) и замѣчанія въ руководствѣ А. Иванова [406])—только весьма слабые отголоски того продолжительнаго и оживленнаго спора, который на западѣ породилъ довольно обширную литературу. Вообще же наши отечественные

---

[401]) См. у *Mich. Hetzenauer*, Wesen und Principen der Bibelkritik auf Katholischer Grundlage. Insbruck 1900, S. 195.

[402]) Тамъ же, S. 198. Но какой характеръ должны принять изслѣдованія римско-католическихъ ученыхъ о текстѣ I Ін. V, 7. 8 въ сочиненіяхъ, выходящихъ „mit kirchlicher Approbation“, объ этомъ можетъ свидѣтельствовать глава о „comma ioanneum“ у самого *Mich. Hetzenauer*'а въ названномъ сочиненіи, S. 187—201“.

[403]) Т. I, стрн. 233—242.

[404]) „Чтен. въ Общ. любит. дух. просв.“ 1877, II, въ ст.: „Къ исторіи новозавѣтнаго канона“, стрн. 425—427.

[405]) Лжеучит., облич. въ перв. посл. Ап. Іоанна, стрн. 33—37.

[406]) Руководство къ изъяснительному чтенію Апостольскихъ посланій и Апокалипсиса. Спб. 1886, стрн. 73—75.

богословы принимали этотъ текстъ такъ, какъ онъ стоитъ въ нынѣшнихъ славянскихъ изданіяхъ.

Рѣшать важный вопросъ о чтеніи I Ін. V, 7. 8 однимъ взмахомъ пера, причисливши всѣхъ отрицающихъ подлинность спорныхъ словъ къ „неблагонамѣреннымъ критикамъ“ [407], по нашему мнѣнію, и ненаучно и несправедливо: можно не соглашаться съ тѣми принципами, которые полагаются въ основу критическаго изслѣдованія священнаго текста и оспаривать конечные выводы его (разумѣется, не голословно); но нѣтъ никакихъ основаній заподозривать *добросовѣстность* почтенныхъ тружениковъ науки, посвятившихъ всю жизнь исканію истины въ избранной области [408]. Не имѣетъ силы для спорныхъ словъ и законъ давности, такъ какъ хотя они обладали мѣстомъ въ печатномъ текстѣ еще въ началѣ XVI в., но это обладаніе оспариваемо было на самыхъ первыхъ порахъ, оспаривается и донынѣ; а посему пересмотръ всего дѣла не только позволителенъ, но и обязателенъ. Правда, мы должны помнить, что дѣло идетъ о текстѣ, который стоитъ въ нашихъ нынѣшнихъ печатныхъ изданіяхъ, какъ подлинно принадлежащій Апостолу; но, съ другой стороны, необходимо помнить и то, что, оберегая апостольскій текстъ отъ пропусковъ, должно охранять его и отъ какихъ либо вставокъ, хотя бы нисколько не затрудняющихъ чтенія текста и не заключающихъ

---

[407] Проф. *М. И. Богословскій*, „Чтен. въ Общ. любит. дух. просв.“ 1877, II, стрн. 425.

[408] Прекрасный урокъ не въ мѣру ревнивымъ и подозрительнымъ защитникамъ спорныхъ словъ далъ достопочтенный ученый XVIII столѣтія *Альбертъ Бенгель*, всѣми силами отстаивавшій ихъ подлинность. Въ § II разсужденій по этому вопросу онъ пишетъ: Male strenuos ii se praebent in bellis Domini, qui ita animum inducunt: *Dogmati elenchoque meo opportunus est hic textus; ergo me ipse cogam ad eum protinus pro vero habendum, eumque ipsum et omnia, quae pro eo corradi possunt, obnixe defendam.* Atque veritas non eget fulcris falsis, sed se sola multo melius nititur. Porro sublato antecedente, consequens tolli negant logici: quare qui lectionis cujuspiam, aut unius saltem alterius ve pro ea argumenti firmitudini diffidit, *non statim violati proditive dogmatis reus est.* Aliquando Antitrinitarii se ab hoc dicto admittendo non abhorrere ostenderunt: rursum, multi multis seculis hoc dictum vel ignorantes vel expugnentes, *ortodoxi fuisse....* Primum scire debemus, revera scriptum esse illud, quod scriptum esse fertur: tum demum fideliter ad suos usus conferre omnia. Ἡ καινὴ Διαθήκη. Apparatus criticus. Tübingae, 1734, p. 745.

ничего противорѣчащаго духу, содержанію и выраженіямъ подлинныхъ апостольскихъ писаній. Поэтому, если всегда, то здѣсь абсолютно необходимо соблюденіе золотого правила, что *crisis debet esse vera, rigida et a studio partium remota* [409]).

Изслѣдованіе должно основываться на тѣхъ данныхъ, какими располагаетъ текстуальная критика въ настоящее время. На первомъ мѣстѣ здѣсь стоятъ свидѣтельства греческихъ манускриптовъ и другихъ переводовъ, а также цитаты, какія встрѣчаются въ твореніяхъ древнихъ отцовъ и писателей церковныхъ;—это, такъ называемыя, *внѣшнія свидѣтельства*. Второе мѣсто занимаютъ *доказательства внутреннія*—главнымъ образомъ контекстъ, содержаніе самаго текста, его грамматическое строеніе и, затѣмъ, согласіе или несогласіе подлежащаго разсмотрѣнію мѣста со всѣмъ ученіемъ священнаго писателя. Остановимся на разсмотрѣніи тѣхъ и другихъ.

I. Внѣшнія свидѣтельства.

а) Въ виду утраты апостольскаго автографа, особенно важное значеніе получаютъ древнѣйшіе списки священнаго текста; но ни въ одномъ изъ главныхъ унціальныхъ греческихъ манускриптовъ (ℵAB) спорныхъ словъ нѣтъ [410]). Не имѣютъ ихъ и второсте-

[409]) *Bengel*, тамъ же, p. 745.

[410]) Текстъ въ нихъ представляется въ такомъ видѣ:

ℵ	A.	B.
και το πνα εστιν το μαρτυρουν.	και το πνα εστι το μαρτυρουν	και το πνευμα τιν το μαρτυρουν.
οτι το πνα εστιν η αληθεια	οτι το πνα εστι η αληθεια	οτι το πνευμα εστιν η αληθεια.
οτι οι τρεις εισιν	οτι τρεις εισιν	οτι τρεις εισιν
οι μαρτυρουντες	οι μαρτυρουντες	οι μαρτυρουντες
το πνα και το υδωρ και το αιμα	το πνα και το υδωρ και το αιμα	το πνευμα και το υδωρ και το αιμα,
και οι τρεις εις το εν εισιν	και οι τρεις εις το εν εισιν	και οι τρεις εις το εν εισιν
ει την μαρτυριαν....	ει την μαρτυριαν...	ει την μαρτυριαν....
(Biblicum cod. Sinaiticus Petropolitanus, v. VI: Novum Testamentum. Ed. C. Tischendorf. Petropoli 1862).	(Facsimile of the Codex Alexandrinus New Testament. London 1879).	(Novum Testamentum Vaticanum.... Ed. C. Tischendorf. Lipsiae 1867),

пенные унціальные: *K*, *L* и *P*. Равнымъ образомъ опускаютъ ихъ и всѣ открытые и изслѣдованные курсивные греческіе манускрипты до XV в. [411]; извѣстно болѣе 200 манускриптовъ и до 60 лекціонаріевъ; какъ въ тѣхъ, такъ и въ другихъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на какой либо пропускъ. Нѣтъ спорныхъ словъ и въ греч. рукоп. Апостолѣ, принадлежавшемъ Предтеченской церкви г. Керчи, описанномъ А. Ивановымъ въ Запискахъ Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества (т. I. Спб. 1886, стрн. 165—180). Объ этой рукописи А. Ивановъ говоритъ: „характеръ письма и нѣкоторыя хронологическія данныя позволяютъ относить ее къ концу XI или началу XII в., а ближайшія указанія на мѣста и чинопослѣдованія Константинопольской церкви заставляютъ относить ее, по мѣсту, къ рукописямъ, получившимъ свое происхожденіе въ Константинополѣ". Послѣднее обстоятельство придаетъ этой рукописи значеніе, особенно важное для насъ.

Если унціальные манускрипты имѣютъ несомнѣнно важное значеніе въ силу своей древности, то и курсивные и лекціонаріи являются не менѣе авторитетными свидѣтелями противъ подлинности спорныхъ словъ, такъ какъ, бывши въ постоянномъ церковномъ употребленіи, они выражаютъ собою церковное преданіе.

Изъ греческихъ манускриптовъ которые содержатъ текстъ спорныхъ словъ, извѣстно два: Codex Montfortianus (теперь Dublinensis, находится въ колледжѣ Св. Троицы въ Дублинѣ) XV или XVI в. [412] и Codex Ottobonianus XIV или XV в. (теперь въ Ватиканѣ № 298). Въ первомъ они представлены въ тамомъ видѣ:

ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυ-
ροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, πατὴρ, λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον.

---

411) Греческія рукописи Московской Синодальной (патріаршей) библіотеки изслѣдованы проф. Matthaei (см. его Epist. Cathol. Rigae 1782, p. 138 sqq).

412) *Charl. Forster*,—A new Plea for the Authenticity of the Text of the three Heawenly Wittnesses, Cambridge 1867, p. 119—120. 139,— ссылаясь на авторитетъ Адама Клерка (Adam Clarke), относитъ этотъ Ms къ XIII в., но facsimile у *Horne-Tregelles*, Introduction, p. 356, не оставляетъ никакого сомнѣнія въ принятой датѣ. Ср. *Fr. Scrivener* A plain Introduction to the Criticism of the New Testament. 3 Ed. Cambridge 1883, p. 187, Not. 2. 4 Edit., Vol. I. London 1894, p. 199—200. *C. Tischendorf*, Novum Testamentum graece. Ed VIII, vol. II, ad loc. *Westcott*, The Epistles of St John, p. 207.

Καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, πνεῦμα, ὕδωρ, καὶ αἷμα. εἰ τὴν μαρτυρίαν....

Cod. Ottobonianus—греко-латинскій списокъ Дѣяній, посланій Ап. Павла и соборныхъ посланій; 7 и 8 стихи въ немъ читаются такъ:

Quia tres sunt
qui testimonium dant in
celo, pater, verbum, et spiritus
sanctus,
et hi tres unum sunt. Et
tres sunt qui testimonium
dant in terra, spiritus, aqua et
Sanguis. Si testimonium....

Ὅτι τρεῖς εἰσὶν
οἱ μαρτυροῦντες ἀπὸ τοῦ
οὐρανοῦ· πατὴρ, λόγος, καὶ
πνεῦμα ἅγιον
καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εισιν. καὶ
τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες
ἐπὶ τῆς γῆς· τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ
τὸ αἷμα. εἰ τὴν μαρτυρίαν... [413]

Сильнымъ авторитетомъ въ пользу подлинности I Ін. V, 7. 8 нѣкогда считали кодексъ, обычно называемый Ravianus, или Berlinensis; въ немъ, дѣйствительно, спорныя слова представлены хорошо (ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ καὶ ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι. καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· εἰ τὴν μαρτυρίαν...); но по изслѣдованіи оказалось, что этотъ манускриптъ въ большей части только списокъ съ греческаго текста Комплютенской полиглотты съ разночтеніями, заимствованными изъ третьяго изданія Роберта Стефана (1550 г.) [414]. Въ Codex 173, или Codex Neapolitanus, спорныя слова приписаны на полѣ другою рукой, вѣроятно, кѣмъ либо изъ библіотекарей (Тишендорфъ), въ XVI или XVII в., и при томъ въ такомъ видѣ, въ какомъ они извѣстны только въ печатныхъ изданіяхъ, хотя самый манускриптъ можетъ быть отнесенъ къ XI в. [415]. Защитники подлинности спорныхъ словъ ссылаются

[413] *См. у Horne-Tregelles*, Introduction, p. 357.

[414] *Griesbach J.*, Novum Testamentum graece, vol. II, ed. 2, 1806. Diatribe in locum 1. Ioann. 5, 7. 8, p. 5; *Thom. Horne*, An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scripture, vol. II, New-York 1846, p. 366; *Tischendorf* ad loc; *Rud. Cornely*, Introductio specialis in singul. N. T. libros, p. 670; *Pat. Gloag*, Introduction to the Catholic Epistles, p. 292.

[415] *Tischendorf* ad loc.; *Scrivener*, Introduction, 4 Edit., vol. I, p. 296; *Pat. Gloag*, Introduction, p. 292, *Gregory*, Prolegomena, III, p. 636.

еще на „antiquissimos et emendatissimos codices“, присланные папою Львомъ X главному омплютенскому издателю, кардиналу Хименецу, изъ которыхъ будто бы и взятъ текстъ Комплютенской полиглотты. Но въ настоящее время положительно доказано, что ватиканскіе кодексы Новаго Завѣта не были употреблены комплютенскими издателями, такъ какъ получены были слишкомъ поздно, когда печатаніе Новаго Завѣта уже было окончено [416].

И одинъ изъ главныхъ комплютенскихъ издателей, Іаковъ Стуника, въ спорѣ съ Эразмомъ не ссылался на греческіе кодексы, которыми пользовался; напротивъ говорилъ, что „Graecorum codices esse corruptos, nostros (i. e. latinos) vero ipsam veritatem continere“ [417], и этимъ косвенно засвидѣтельствовано, что греческій текстъ спорныхъ словъ взятъ имъ не изъ греческихъ манускриптовъ.

Такимъ образомъ, въ пользу подлинности спорныхъ словъ могутъ быть приведены только два манускрипта; но доказательная сила ихъ слишкомъ ничтожна, чтобы на основаніи ихъ можно было даже пытаться утвердить защиту: оба они поздняго происхожденія и относительно авторитетности, конечно, не могутъ спорить съ унціальными и подавляющимъ большинствомъ курсивныхъ; кромѣ того, они даютъ текстъ, какъ увидимъ ниже, отличный отъ всѣхъ печатныхъ изданій и разнятся между собою; наконецъ, въ обоихъ манускриптахъ въ другихъ мѣстахъ замѣтно приспособленіе греческаго текста къ латинскому [418]. Сильное вліяніе латинскаго текста очевидно и въ 1 Ін. V, 7. 8: передъ Небесными Свидѣтелями, а въ Cod. Montfortianus и передъ земными, нѣтъ членовъ, чего въ подлинномъ греческомъ не можетъ быть;

---

416) *Gregory*, Prolegomena, III, p. 206; *Cornely*, Introductio generalis (t. I), p. 306 sq., not. 2.

417) *Scrivener*, A plain Introduction, 3 Edit., p. 653; 4 Edit., Vol. II, 401—407.

418) *Westcott*, The Epistles, p. 207; *Gregory*, Prolegomena, III, p. 356. *Dr. Dobbin* (Codex Montfortianus, p. 57) доказалъ, что Cod. 34 есть „a transcript with arbitrary and fanciful variations“ манускрипта въ Линкольскомъ колледжѣ (Lincoln College), Оксфордъ 39, въ которомъ спорныхъ словъ нѣтъ (у *Westcott*'а, The Epistles, p. 207, Not. 1. Ср. *Reiche*, Comentarius criticus in N. T., t. III, Gottingae 1862, p. 326, not. 1, и *Nestle*, Einfürung in das Gr. N. T., Göttingen 1897, S. 8, но послѣдній думаетъ, что отсюда именно comma Ioanneum попало въ Комплютенскую полиглотту.

ἅγιον стоитъ послѣ πνεῦμα и безъ члена (въ соотвѣтствіе съ латинскимъ spiritus sanctus); оба опускаютъ конецъ 8-го стиха: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν, который имѣется *во всѣхъ* греческихъ манускриптахъ и отсутствуетъ въ древнелатинскомъ текстѣ и въ нѣкоторыхъ новѣйшихъ манускриптахъ Вульгаты. Въ виду такого характера текста положительно можно утверждать, что въ обоихъ манускриптахъ греческій текстъ трехъ Небесныхъ Свидѣтелей есть переводъ съ латинскаго [419]).

b) Вслѣдъ за греческими манускриптами несомнѣнно важное значеніе для критическаго изслѣдованія священнаго текста имѣютъ переводы священныхъ книгъ на разные языки; они отражаютъ въ себѣ текстъ тѣхъ документовъ, которые служили для нихъ оригиналами. Такъ какъ нѣкоторые переводы Новаго Завѣта восходятъ ко второму вѣку, то въ нихъ по всей справедливости должно искать указанія на состояніе греческаго текста писаній свв. Апостоловъ во второмъ вѣкѣ. Отсюда само собой понятно, что и въ рѣшеніи нашего вопроса переводы, особенно древнѣйшіе, въ отношеніи къ авторитетности свидѣтельства, должны быть поставлены почти на одной линіи съ греческими манускриптами. Между тѣмъ, за исключеніемъ латинскаго перевода, нѣтъ ни одного, на который можно было бы сослаться въ пользу спорныхъ словъ. Въ нѣкоторыхъ ихъ нѣтъ совершенно ни въ манускриптахъ, ни въ изданіяхъ; въ нѣкоторыхъ они появляются въ очень позднихъ манускриптахъ, по времени совпадающихъ съ печатными изданіями [420]). Въ частности, спорныхъ словъ нѣтъ въ древнемъ сирскомъ переводѣ—Пешитта II в. Иммануилъ Тремеллій (Tremellius) въ своемъ изданіи сирскаго Новаго Завѣта въ 1569 г. (въ 1571 г.—второе изданіе) перевелъ эти слова съ греческаго и помѣстилъ на полѣ, откуда они перешли и въ самый текстъ [421]), но въ изданіи Congregationis de propaganda fide (1703 г.) они опущены [422]); нѣтъ ихъ и въ syr. pol. VI в., равно какъ въ манускриптахъ переводовъ bohair. конца II или начала III в.,—sahid. III в.,

---

[419]) *Westcott*, The Epistles, p. 207; *Gloag*, Introduction p. 291; *Horne*, Introduction, Vol. II, p. 367.

[420]) *Horne-Tregelles*, Introduction, p. 357—358.

[421]) *Tischendorf* ad loc.; *Rud Cornely*, Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros, p. 670; *Griesbach*, Diatribe, p. 8.

[422]) *Cornely*, Introductio specialis in singul. N. T. libros, p. 670.

эѳіопскаго IV в., армянскаго начала V в.,—въ послѣднемъ во всѣхъ извѣстныхъ кодексахъ, кромѣ одного новѣйшаго, написаннаго въ 1656 г.; тѣмъ не менѣе спорныя слова имѣются въ нѣкоторыхъ армянскихъ изданіяхъ, куда они перешли несомнѣнно изъ Вульгаты. Нѣтъ спорныхъ словъ и въ манускриптахъ всѣхъ извѣстныхъ арабскихъ переводовъ [423]. Не имѣютъ ихъ также несторіане и яковиты [424].

Для насъ, конечно, весьма интересно отношеніе къ этому вопросу славянскаго перевода. Всѣ западные изслѣдователи (Horne, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort, Scrivener, Cornely и др.), а также А. Ивановъ [425] утверждаютъ, что спорныхъ словъ нѣтъ ни въ одной рукописи славянскаго перевода. Не смѣемъ всецѣло присоединиться къ этому категорическому утвержденію, такъ какъ наши рукописи далеко еще не всѣ обслѣдованы вообще и въ частности въ отношеніи къ 1 Ін. V, 7. 8. Скажемъ только о тѣхъ, о которыхъ намъ доподлинно извѣстно. Нами лично разсмотрѣны слѣдующія рукописи: въ Императорской Публичной библіотекѣ: Слѣпченскій Апостолъ XII в., Апостолъ изъ собранія графа Толстого XIII в., Апостолы изъ собранія Гильфердинга №№ 13, 14, 15 XIV в., Апостолы изъ древлехранилища Погодина №№ 27 (XIII в.), 14 (XIV в.), 26 (1391 г.), 29 (XIV в.), 30 (XIV в.); XV в.: №№ 400, 407, 654—658, 660; Софійской библіотеки С.-Петербургской Духовной Академіи №№ 33—48 (XIV—XVI в.) и библ. Кирилло-Бѣлоозерскаго монастыря (тамъ же) №№ 90—119 (XIV—XVI в.). *Ни въ одномъ* изъ разсмотрѣнныхъ списковъ нѣтъ словъ о трехъ Небесныхъ Свидѣтеляхъ. Напр., въ Слѣпч. Апост. разсматриваемое мѣсто читается такъ: дхъ естъ свидѣтельствуя и доухъ есть рѣснота. яко трие сутъ свидѣтельствующи: дхъ и вода и кръвъ. и трие въ едино сутъ. аще свѣдѣтельство.... Въ Апостолѣ изъ собран. Толстого: и дхъ есть послушествуя яко дхъ есть истина, яко три суть послушьствующи дхъ вода и кровь и трие въ едино суть. аще послушство... Апост. Гильф. № 13: и дхъ есть свѣдѣтельствоуеи яко дхъ есть истина. Яко трье соуть свидѣтельствоующеи дхъ и вода и кровь и трье въ

423) *Tischendorf* ad loc.; *Griesbach*, Diatribe, p. 8; *Cornely*, Introd. special. in sing. N. T. libr. p. 670. *Horne*, Introduction, II, p. 369.

424) *Griesbach*, Diatribe, p. 8.

425) Руководство, стрн. 74; остальные въ указанныхъ выше мѣстахъ.

едино соуть. Аще свѣдѣтельство....[426] Противъ подлинности спорнаго мѣста говорятъ также и изданные древне-славянскіе списки Апостола. Его нѣтъ въ спискѣ Христинопольскаго монастыря (въ Галиціи) XII в.[427]; равно какъ и въ Карпинскомъ Апостолѣ XIII в.[428]. Въ спискѣ Новаго Завѣта, по преданію приписываемомъ св. митрополиту Алексію[429] XIV в., спорное мѣсто читается такъ: дхъ есть свѣдѣтельствоуя. зане дхъ есть истина. яко тріе соуть свѣдѣтельствующе. дхъ и вода и кровь и тріе въ едино суть. Аще свѣдѣнье... Отсутствуетъ оно и въ Хвалевомъ Апостолѣ[430]. Архимандр. († еп. Углицкій) Амхилохій свидѣтельствуетъ, что спорныхъ словъ нѣтъ въ Шишатовацкомъ Апост. XIV в. и во всѣхъ (болѣе 40) Апостолахъ, обслѣдованныхъ имъ при изданіи Карпинскаго Апостола[431]. Изъ „Описанія рукописей Московской Синодальной библіотеки“ А. В. Горскаго и К. В. Невоструева, отд. I, Москва 1855 г., видно, что спорныхъ словъ нѣтъ въ №№ 47—53 рукописей названной библіотеки[432]. *Вообще не указано еще ни одной славянской рукописи, въ которой они имѣлись бы.*

Но и въ печатныхъ изданіяхъ славянскаго Апостола спорныя слова появляются не сразу. Ихъ нѣтъ въ первопечатномъ Апостолѣ (Вильна 1525 г.) и въ Острожской Библіи (1581 г.). Въ послѣдней спорное мѣсто читается такъ: И дхъ есть свидѣтельствуай, яко дхъ есть истина. Яко тріе суть свидѣтельствующеи дхъ и вода и кровь и тріе въ єдіно суть, аще свидѣтельство... Въ многочисленныхъ Московскихъ изданіяхъ Апостола спорнаго текста нѣтъ *до 1653 г.* Въ первый разъ онъ появляется въ Виленскомъ изданіи Апостола 1623 г.; но Кіевскій Апостолъ 1630 г. еще не имѣетъ его. Въ 1639 г. онъ появляется и въ

---

426) Правописаніе соблюдено во всѣхъ трехъ примѣрахъ только отчасти.

427) *Aemil. Kaluzniacki*, Actus epistolaeque Apostolorum palaeoslovenice. Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII° scripti.... Vindobonae 1896.

428) *Архим. Амфилохій*, Древнеславянскій Карпинскій Апостолъ XIII в. Москва 1886 г., т. I, ч. 2.

429) Новый Завѣтъ.... Трудъ *св. Алексія*. Фототипическое издан. † митроп. Леонтія. Москва 1892 г.

430) Изд. *Даничечемъ*, Starine, III, стрн. 125.

431) Древне-славянскій Карпинскій Апостолъ, т. I, ч. 2, стрн. 254. Нѣкоторые изъ Апостоловъ собранія преосв. Амфилохія мы смотрѣли въ Императорской Публ. библіотекѣ.

432) Стр. 303—326.

Львовскомъ Апостолѣ и съ этого времени твердо удерживается въ виленскихъ и львовскихъ изданіяхъ. Въ Москвѣ въ первый разъ спорныя слова напечатаны въ Апостолѣ 1653 г. и удержаны во всѣхъ послѣдующихъ изданіяхъ Апостола. Но въ Библіи 1663 г. они вынесены на поле; здѣсь 7 и 8 стихи представлены въ такомъ видѣ:

и д҃хъ свидѣтельствуяй, яко д҃хъ есть истина *. И тріе суть свидѣтельствующіи на земли: д҃хъ, и вода, и кровь: и тріе во едино суть. Аще свидѣтельство....

* Яко тріе суть свидѣтельствующіи на небеси: о҃цъ, слово и с҃тый д҃хъ и сіе тріе едино суть.

Затѣмъ въ Елисаветинской Библіи (1751 г.) слова съ поля внесены въ текстъ, въ какомъ видѣ все мѣсто печатается и до настоящаго времени.

Латинскій переводъ, какъ замѣчено было, въ отношеніи къ разсматриваемымъ словамъ представляетъ исключеніе, и въ немъ-то защитники подлинности текста трехъ Небесныхъ Свидѣтелей надѣются найти для себя непоколебимую основу. Но что̀ даетъ намъ безпристрастное изслѣдованіе? Спорныя слова, дѣйствительно, находятся въ манускриптахъ какъ древне-латинскаго перевода (Itala), такъ и Вульгаты. Первый представляютъ: а) такъ называемый Speculum S. Augustini, раньше приписывавшійся бл. Августину (Pseudo-Augustinum); содержитъ извлеченія изъ всѣхъ книгъ Св. Писанія В. и Н. З., раздѣленныя на главы по предметамъ; найденъ (въ liber testimoniorum) въ монастырѣ Sanctae Crucis (Santa Croce) въ Римѣ; относится къ VIII—IX в.; среди латинскихъ манускриптовъ древнѣйшаго перевода извѣстенъ подъ условнымъ обозначеніемъ **m** [433]); и b) Cod. **q**—Monacensis, т. е. находящійся въ Мюнхенѣ, нѣкогда Frisingensis (Freising въ Баваріи) VI в., [434]) манускриптъ значительно поврежденъ: недостаетъ около половины каждой строки. Чтеніе спорнаго мѣста въ нихъ такое:

---

[433]) *Gregory*, Prolegomena, III, p. 961; *Scrivener*, Introduction, 3 edit., p. 345; 4 Edit. Vol. II, p. 48—49 (относитъ къ VI—VII в.); ср. Forster, A new Plea, p. 182. Въ послѣднее время изданъ въ Corp. script. ecclesiast. latin., vol. XII. Vindobonae 1887.

[434]) О немъ см. у *Gregory*, Prolegomena, III, p. 967; Scrivener, Introduction, 3 Edit. p. 346; 4 Edit. Vol. II, p. 50 и 53.

Cod. **m.**	Cod. **q.**
Quoniam tres sunt qui	Quoniam tr
testimonium dicunt	
in terra	in terra
Spiritus, aqua et sanguis	Spiritus aqua et sa
et hi tres unum sunt	
in Christo Jesu	
Et tres sunt qui	
testimonium dicunt	tificantur
in coelo	in coelo
Pater Verbum et Spiritus	pater e
Et hi tres unum sunt. [435]	tres unum sunt. [436]

Но списки древне-латинскаго перевода и немногочисленны и сравнительно поздняго происхожденія: они относятся уже ко времени распространенія новаго перевода и потому не дають *несомнѣннаго права* заключать, что этотъ видъ текста принадлежитъ первоначальной редакціи, а не составляетъ позднѣйшей корректуры на основаніи Вульгаты. Поэтому центръ тяжести переходитъ къ многочисленнымъ спискамъ (болѣе 50) Вульгаты которые имѣютъ спорныя слова; главнѣйшіе изъ нихъ: Cod. Guelferbytanus (въ Вольфенбютенѣ) V в., лекціонарій (палимпсестъ) [437]; Cod. Toletanus VIII в., теперь въ Мадридѣ, Библія [438]; Cod. Cavensis, въ монастырѣ Бенедиктинскаго ордена—Corpo di Cava, близъ Неаполя, Библія VIII—IX в. [439]; Библія, называемая Theodulphiana,—одинъ изъ

[435] Въ Corp. script. eccles. latin., vol. XII, p. 325—326 относящееся сюда мѣсто читается такъ: Item Iohannes in epistula I: spiritus est qui testimonium reddit, quia spiritus est veritas. Item illic: Tres sunt qui testimonium dicunt in coelo, pater, verbum et spiritus, et hii tres unum sunt.

[436] Строки манускрипта **q**, насколько онѣ сохранились, расположены такъ:

quiaspsestueritas qmtr
in terra. spsetaquaetsa
tificanturincaelop tere
tresunumsunt sitestim

[437] О немъ см. у *Scrivener*, Introduction, 3 Edit., p. 355; ср. p. 346; 4 Edit. II, 82; *Gregory*, Plolegomena III, p. 988.

[438] *Gregory*, Prolegomena, III, p. 991; *Scrivener*, Introduction, 3 Edit. p. 454; 4 Edit. II, 73 относитъ къ IX в.

[439] *Gregory*, Prolegomena, III, p. 985; *Scrivener*, Introduction, 3 Edit. p. 356; 4 Edit. p. 70.

списковъ той Библіи, которая была плодомъ критической работы Алькуина, по порученію Карла Великаго; вѣроятнѣе относить этотъ списокъ ко времени Карла Смѣлаго (843—877) [440]; Codices Ulmenses 1 et 2 (въ Британскомъ музеѣ) IX в. [441]; Codex Vallicellianus, въ библ. св. Маріи in Vallicella въ Римѣ [442]; Cod. Demidovianus, бывшій Павла Григ. Демидова, XII—XIII в., вся Библія [443], и др. Текстъ 1 Ін. V, 7. 8 данъ въ нихъ различно; можно выдѣлить, по крайней мѣрѣ, три группы:

1) Guelf.	Sangal.	Vallic.	Ulmens. duo.
Quia	Quia	Quoniam	Quia
tres sunt	tres sunt	tres sunt	tres sunt
qui testimonium dant	qui testimonium dant	qui testimonium dant in terra.	qui testimonium dant.
spiritus et aqua	spiritus aqua	spiritus aqua	spiritus aqua
et sanguis	et sanguis	et sanguis	et sanguis
et tres unum sunt	et tres unum sunt	et tres unum sunt	et tres unum sunt
sicut	sicut	sicut tres sunt	sicut
et		qui testimonium dant	
in caelum	in caelo	in caelo	in caelo
tres sunt	tres sunt		tres sunt
pater verbum et spiritus	pater verbum et spiritus	pater verbum et spiritus	pater verbum et spiritus
et	et	et hi	et
tres unum sunt.	tres unum sunt.	tres unum sunt.	tres unum sunt.

2) Tolet.	Cav.	Bibl. Theodulph.	Demid.
Quia tres sunt	Quia tres sunt	Quia tres sunt	Quia tres sunt
Qui testimonium dant	Qui testimonium dant	Qui testimonium dant	Qui testimonium dant
in terra	in terra	in terra	in terra
Spiritus et	Spiritus et	Spiritus	Spiritus

440) У *Gregory*, Prolegomena, III, p. 1056; *Scrivener*, Introduction, 3 Edit., p. 350; 4 Edit. II, p. 67—68.

441) *Scrivener*, Introduction, 3 Edit., p. 359, ср. p. 650, Not. 2; 4 Edit., II, 85 и ср. p. 403, Not. I; *Gregory*, Prolegomena, p. 993.

442) *Gregory*, Prolegomena, III, p. 993; *Scrivener*, Introduction., 3 Edit. p. 359; 4 Edit. II, p. 72.

443) *Scrivener*, Introduction, 3 Edit. p. 353; 4 Edit. II, 74; *Gregory*, Prolegomena, III, p. 985.

aqua et sanguis	aqua et sanguis	aqua et sanguis	aqua et sanguis
et hi	et hi	et	et
tres unum sunt	tres unum sunt	tres unum sunt	tres unum sunt
in Christo Jesu	in Christo Jesu		
tres sunt	et tres sunt	et tres sunt	et tres sunt
Qui testimonium	Qui testimonium	Qui testimonium	testimonium dant
dicunt	dicunt	dicunt	
in caelo	in caelo	in caelo	in caelo
pater verbum et	pater verbum et	pater et filius et	pater verbum et
spiritus	spiritus	spiritus sanctus	spiritus
et hi tres unum	et hi tres unum	et hi tres unum	et hi tres unum
sunt	sunt	sunt	sunt.

3) Что же касается позднѣйшихъ латинскихъ манускриптовъ, которые содержатъ спорныя слова, то они ничего не прибавляютъ къ доказательствамъ въ пользу подлинности ихъ. Впрочемъ, они обычно даютъ чтеніе, одинаковое съ принятымъ въ печатныхъ изданіяхъ Вульгаты:

Quoniam tres sunt
qui testimonium dant in coelo
Pater Verbum et Spiritus Sanctus
et hi tres unum sunt
et tres sunt qui testimonium dant in terra
spiritus et aqua et sanguis
et hi tres unum sunt [444]).

Такимъ образомъ, въ манускриптахъ первой и второй группы земные свидѣтели поставлены прежде Небесныхъ, при чемъ въ первой группѣ, къ которой принадлежатъ такіе древніе манускрипты, какъ Guelferbitanus, Sangallensis и Ulmenses duo, замѣчательно соединеніе обѣихъ частей періода посредствомъ „sicut“ безъ „qui testimonium dant“ и безъ in terra въ первой части; эта черта весьма важна для возстановленія исторіи спорнаго текста. Кромѣ того, часто встрѣчается прибавка in Christo Jesu; нѣкоторые читаютъ Filius вмѣсто Verbum; многіе опускаютъ et hi tres unum sunt, а нѣкоторые—sanctus. Замѣчается колебаніе между quoniam и quia, равно какъ и et во всѣхъ мѣстахъ то является, то исчезаетъ. Затѣмъ въ послѣдней

[444]) Послѣдней фразы „et hi tres unum sunt“—во многихъ манускриптахъ нѣтъ. *Tischendorf* ad loc.; *Westcott*, The Epistles, p. 205—206.

группѣ—in Christo Jesu опущено, земные и Небесные свидѣтели переставлены, такъ что 7 и 8 стихи приняли тотъ видъ, въ какомъ они обычно являются въ XIV и XV столѣтіяхъ и въ какомъ стоятъ въ Сикстинскомъ и Климентовомъ изданіяхъ Вульгаты. Такая неопредѣленность и неустойчивость текста вызываютъ вполнѣ законное сомнѣніе, имѣетъ ли весь этотъ спорный текстъ какой либо опредѣленный оригиналъ? Онъ производитъ впечатлѣніе постоянно формирующагося и во всякомъ случаѣ не даннаго въ строго опредѣленномъ видѣ. Къ этому необходимо еще прибавить, что извѣстно болѣе 50 латинскихъ манускриптовъ, въ которыхъ нѣтъ спорныхъ словъ [445], а между ними находятся лучшіе, каковы: *Cod. Fuldensis*, содержитъ весь Новый Завѣтъ, писанный одною и тою же рукою, по приказанію Виктора, еп. Капуанскаго, который самъ корректировалъ его и къ Дѣяніямъ приписалъ его дату—546 г. Спорный текстъ въ немъ читается такъ:

et spiritus est, qui testificatur,
quoniam Christus est ueritas.
Quia tres sunt,
qui testimonium dant
spiritus et aqua et sanguis.
et tres unum sunt. Si testimonium.... [446]

Codex Amiatinus, написанъ немного раньше 716 г., теперь во Флоренціи въ Лаврентьевской библіотекѣ [447]. *Cod. Harlejanus*, въ Лондонѣ въ Британскомъ музеѣ, VIII—IX в.; текстъ смѣшанъ съ чтеніями древнелатинскаго перевода [448].

Если принять во вниманіе все это, то едва ли можно считать латинскіе переводы надежнымъ авторитетомъ въ пользу подлинности спорнаго мѣста. Какъ видно, разслѣдованіе текста о Небесныхъ Свидѣтеляхъ въ латинскомъ переводѣ не даетъ права утверждать, что comma ioanneum содержатъ наидревнѣйшіе ма-

---

445) *Cornely*, Introduct. special. in singul. N. T. libr., p. 671.

446) Codex Fuldensis, Novum Testamentum latine, interprete Hieronymo. Ex manuscripto Victoris capualis edidit *Ern. Ranke*. Marburgi et Lipsiae 1868; ср. *Scrivener*, Introduction, 3 Edit. p. 353; 4 Edit., II, 75; *Gregory*, Prolegomena, III, p. 987.

447) *Scrivener*, Introduction, 3 Edit. p. 353; 4 Edit. II, 71; *Gregory*, Prolegomena, III, p. 983.

448) *Scrivener*, Introduction, 3 Edit. p. 355; 4 Edit. II, 87; *Gregory*, Prolegomena, III, p. 992.

нускрипты (die allerältesten Handschriften), и отсюда заключать, что comma стояло и въ первоначальномъ греческомъ текстѣ, на основаніи котораго сдѣланъ латинскій переводъ [449]. Напротивъ, не даютъ ли манускрипты латинскаго перевода руководящихъ нитей для возстановленія исторіи образованія настоящаго текста 7 и 8 стиховъ?

с) Третье мѣсто въ отношеніи къ критическому изслѣдованію священнаго текста занимаютъ творенія Отцовъ Церкви и церковныхъ писателей. Хотя они часто приводили мѣста по памяти и отрывочно, именно столько, сколько необходимо было для ихъ ближайшей цѣли; но все это въ нашемъ вопросѣ не имѣетъ значенія, такъ какъ рѣчь идетъ не объ отдѣльныхъ словахъ и способѣ ихъ сочетанія, но о цѣломъ стихѣ, имѣющемъ важное догматическое значеніе. Въ этомъ отношеніи защитникамъ подлинности оспариваемаго текста приходится считаться съ фактомъ, по собственному ихъ признанію, роковымъ для ихъ дѣла [450], именно, съ совершеннымъ молчаніемъ древнихъ и позднѣйшихъ восточныхъ Отцевъ и писателей (греч., сирск., армян.), когда для нихъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ было не только естественно, но и необходимо воспользоваться имъ. Первые вѣка христіанской исторіи были временемъ борьбы съ противниками каѳолическаго ученія о Св. Троицѣ (антитринитаріи, аріане, македоніане). Вопросъ о Св. Троицѣ разсматривался съ различныхъ точекъ зрѣнія; а оспариваемый текстъ, если взять его отдѣльно, по общему признанію защитниковъ его, выражаетъ православное ученіе о единосущной Троицѣ самымъ твердымъ и яснымъ образомъ, не допускающимъ никакихъ перетолкованій; въ этомъ отношеніи съ нимъ не можетъ идти въ сравненіе ни одно мѣсто изъ всего Новаго Завѣта [451].

Поэтому съ полнымъ правомъ можно рѣшительно утверждать, что если бы спорныя слова находились въ греческомъ текстѣ,

---

[449] *Mich. Hetzenauer*, Wesen und Principen der Bibelkritik auf katholischer Grundlage, S. 203.

[450] *H. T. Armfield*, The Three Wittnesses. The disputed Text in St. John: Considerations New and Old. London 1883, p. 19.

[451] См. *преосв. Макарій*, Правосл. Догм. Богосл. т. I, стрн. 233; *Heinrich Koelling*, Die Echtheit von 1 joh. 5, 7. Vortrag auf der General-Konferenz des Silesischen luther. Vereins. Breslau 1893,—видитъ въ немъ „eine edle und echte Perle des Kanons“, „Meisterstück des himmlischen Inspirators in neueren Bibelwerken und für die Theologie das Bürgerecht.“ S. 2.

какъ подлинныя слова св. Ап. Іоанна, то защитники православнаго ученія непремѣнно воспользовались бы имъ, какъ аргументомъ, который сразу разбивалъ бы на голову *всѣхъ* противниковъ, какого бы толка они ни были; тѣмъ болѣе, что они приводили мѣста изъ Св. Писанія менѣе доказательныя, чѣмъ разсматриваемое, или же иногда цитовали мѣста, непосредственно предшествующія спорнымъ словамъ и слѣдующія за ними. Однако несомнѣнно, что они не цитуютъ ихъ. Въ такомъ случаѣ argumentum e silentio получаетъ особенное значеніе и можетъ быть принятъ, какъ *положительное* доказательство, что Восточная Церковь не знала спорныхъ словъ. Чтобы не перечислять всѣхъ, у кого можно было бы предполагать цитацію спорныхъ словъ, если бы они стояли въ спискахъ Востока (такъ какъ такія предположенія могутъ быть названы слишкомъ субъективными), укажемъ только на борцовъ православія эпохи аріанства и македоніанства. Спорныхъ словъ нѣтъ во всѣхъ несомнѣнно подлинныхъ твореніяхъ св. Аѳанасія в., и прежде всего въ тѣхъ его знаменитыхъ твореніяхъ (Λόγοι τέσσαρες κατ' Ἀρειανῶν, Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ κατ' Ἀρειανῶν и др.), въ которыхъ онъ на основаніи каѳолическаго ученія о св. Троицѣ развиваетъ замѣчательную христологію. Для всѣхъ главныхъ положеній православнаго ученія св. Аѳанасій приводитъ цѣлые ряды доказательствъ изъ Свящ. Писанія, такъ что все его богословіе почерпается отсюда. И кто знакомъ съ способомъ его доказательства изъ Свящ. Писанія, тотъ долженъ согласиться, что спорный текстъ занялъ бы въ его аргументаціи очень видное мѣсто. Не цитуетъ спорныхъ словъ также ни одинъ изъ трехъ великихъ каппадокійцевъ: Василій в., Григорій Богословъ и Григорій Нисскій. Всѣ три занимались раскрытіемъ православнаго ученія о Св. Духѣ, Его единосущіи и равночестной славѣ съ Отцемъ и Сыномъ и въ подтвержденіе приводили и изъясняли тѣ мѣста Св. Писанія, въ которыхъ наряду съ Отцемъ и Сыномъ называется Св. Духъ, какъ равный Имъ и единосущный съ Ними. Спорный текстъ былъ бы упомянутъ ими, если бы онъ былъ въ ихъ спискахъ Новаго Завѣта (см. Василія в. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; Григорія Богосл. Λόγοι θεολογικοὶ πέντε; Григорія Нисскаго Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας; πρὸς Εὐνόμιον ἀντιῤῥητικοί λόγοι, и др.) [452]. Достойно вниманія также и то, что спорныя

[452] Противники подлинности спорныхъ словъ указываютъ на одно

слова не приводятся и у св. Епифанія Кипрскаго въ его Contra haereses; между тѣмъ опроверженіе ересей онъ заимствовалъ только изъ Св. Писанія, и текстъ 1 Іп. V, 7. 8 могъ быть побѣдоносно выставленъ имъ противъ многихъ опровергаемыхъ имъ ересей. Не упоминается это мѣсто и у св. Іоанна Златоуста, Прокла Константинопольскаго, Андрея Кесарійскаго, Іоанна Дамаскина и др.

Но кромѣ этихъ argumenta e silentio, хотя и имѣющихъ важное значеніе, но во всякомъ случаѣ непрямыхъ, есть и положительныя данныя въ пользу того, что восточные писатели не знали спорныхъ словъ. Такъ, *Климентъ Ал.* въ Adumbrationes in epistolam 1. Joannis пишетъ: Iste est, inquit, qui venit per aquam, et sanguinem: et iterum, quia tres sunt, qui testifi-

---

мѣсто въ пятомъ словѣ Григорія Богослова о „Богословіи“, гдѣ онъ приводитъ 8 ст. (τρεῖς εἶναι μαρτυροῦντες λέγων ἐν ταῖς καθολικαῖς· τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ, τὸ αἷμα) и не упоминаетъ о 7-мъ (M. gr. XXXVI, 154—156). Теченіе мыслей въ этомъ мѣстѣ „слова“ представляется въ такомъ видѣ: противники Григорія Богослова совершенно неудачно возражаютъ ему, что „единосущныя счисляются, а не единосущныя не счисляются“ (разумѣется подъ счисленіемъ собраніе въ одно число). „Откуда ты взялъ сіе?— возражаетъ св. Григорій. У нашихъ учителей и богослововъ? Развѣ не знаешь, что всякое число показываетъ количество предметовъ, а не природу вещей?....“ И далѣе продолжаетъ св. Отецъ: „А что же Іоаннъ? когда въ соборныхъ посланіяхъ говоритъ, что *тріе* суть свидѣтельствующіи, духъ, вода и кровь (1 Ін. 5, 8), ужели, по твоему мнѣнію, выражается нескладно; во-первыхъ, потому, что осмѣлился счислять неодносущныя вещи, тогда какъ сіе присвоено тобою однимъ односущнымъ (ибо кто скажетъ, чтобы поименованныя вещи были одной сущности), а во-вторыхъ, потому, что сочинилъ слова не соотвѣтственныя, а напротивъ слово три (τρεῖς) поставилъ въ мужескомъ родѣ (ἀῤῥενικῶς), а затѣмъ— вопреки правиламъ и уставамъ, какъ твоимъ, такъ и грамматическимъ,— привелъ три имени средняго рода (τὸ πνεῦμα τὸ ὕδωρ τὸ αἷμα)? Но какая въ томъ разность, сказать ли слово *три* въ мужскомъ родѣ, и потомъ представить одно, одно и одно, или, сказавъ: одинъ, одинъ и одинъ, наименовать ихъ тремя не въ мужескомъ, а въ среднемъ родѣ,— *что̀ находишь ты неприличнымъ для Божества?*“ (Твор. Григорія Богосл. въ русс. переводѣ, М. 1844 г. Т. III, стрн. 117—118). Даже одинъ изъ защитниковъ подлинности 1 Ін. V, 7. 8 (*Koelling*, Die Echtheit, S. 9) по этому поводу замѣчаетъ: „ясно само собою, что кодексъ, которымъ пользовался Назіанзинъ, *не могъ* содержать 1 Ін. V, 7, такъ какъ совершенно невозможная вещь, чтобы Григорій изъяснилъ въ смыслѣ ученія о Троицѣ V, 8 и не сдѣлалъ даже намека на прямое свидѣтельство V, 7“.

cantur, spiritus, quod est vita, et aqua, quod est regeneratio ac fides, et sanguis, quod est cognitio, et hi tres unum sunt. In Salvatore quippe istae sunt virtutes salutiferae et vita ipsa in ipso Filio ejus exsistit [453]). *Кириллъ Ал.* въ Thesaurus de sancta et consubstantionali Trinitate Assert. 34: καὶ τὸ πνεῦμα ἐστὶ τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Ὅτι οἱ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν· εἰ τὴν μαρτυρίαν... [454]). У *Икуменія* (Ὑπόθεσις τῆς Ἰωάννου καθολικῆς πρώτης ἐπιστολῆς): καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια, ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. εἰ τὴν μαρτυρίαν... [455]). У *Θеофилакта Болгарскаго* (Ὑπόθεσις τῆς Α' ἐπιστολῆς Ἰωάννου): Καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι ὁ Χριστός ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Ὅτι τρεῖς μαρτυροῦσι, τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἷμα. καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. εἰ τὴν μαρτυρίαν... [456]) Попытки Bengel'я [457]), Knittel'я [458]), Forster'a [459]), Armfield'a [460]), Koelling'a [461]) и др. указать въ древней греческой письменности слѣды знакомства съ спорными словами положительно не достигаютъ намѣченной цѣли. Болѣе всѣхъ потрудившіеся надъ этимъ дѣломъ Книттель и Форстеръ ясно показали, что защитники подлинности 1 Ін. V, 7. 8 въ этомъ пунктѣ совершенно несостоятельны: церковныя (а не библейскія) техническія формулы, выработанныя для кратчайшаго и точнѣйшаго выраженія каѳолической догмы о Св. Троицѣ (τὰ τρία, τὰ τρία ἕν, ἓν τὰ τρία, τὸ ἓν τρία, ὅ τρεῖς, ἡ τριάς, ἐν τρισὶ ἡ Θεότης καὶ τὰ τρία ἕν и под.), они принимаютъ за несомнѣнное указаніе на спорный текстъ, такъ какъ якобы въ немъ одномъ изъ всего Новаго Завѣта идеи троичности

---

453) M. gr. IX, 738.

454) M. gr. LXXV, 616; тоже и въ Advers. Nestor. Lib. V, cap. VII: M. gr. LXXVI, 245—247; De recta fide ad regionas: M. Gr. LXXVI, 1285—1286.

455) M. gr. CXIX, 676.

456) M. gr. CXXVI, 61.

457) Ἡ καινὴ Διαθήκη. Apparatus criticus, p. 761—764.

458) *Fr. Knittel,* Neue Kritiken über den berühmten Spruch: Drei sind die Zeugen u. s. w. Braunschweig 1785. S. 57—116.

459) A New Plea, p. 7—112. 200—209. 263—271.

460) The Three Withesses, p. 43—58.

461) Die Echtheit von 1 Ioh. 5, 7, S. 7—8.

и единства даны въ ясной и неразрывной связи; тѣмъ болѣе, что всѣ церковныя формулы *по самой своей буквѣ* должны имѣть свое основаніе въ Свящ. Писаніи [462]). Нѣтъ необходимости приводить всѣ мѣста, указываемыя Книттелемъ и Форстеромъ, такъ какъ въ громадномъ большинствѣ ихъ не легко отгадать сразу, въ чемъ заключается ихъ сходство съ 1 Ін. V, 7. 8: привлекаются всѣ мѣста, гдѣ только есть указаніе на три лица Св. Троицы и ихъ единство, и притомъ большею частію изъ произведеній неизвѣстныхъ авторовъ и неизвѣстной даты. Самые главные изъ этихъ аргументовъ, принятые Armfield'омъ и Koelling'омъ слѣдующіе. Въ Synopsis Scripturae, приписываемомъ св. Аѳанасію [463]), есть такое мѣсто: καὶ τὴν ἑνώτητα δὲ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα δείκνυσι· καὶ ὅτι ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱὸν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει. Въ τὴν ἑνώτητα Форстеръ видитъ ipsissima verba 7 стиха; тогда какъ здѣсь несомнѣнно указаніе только на 1 Ін. II, 23. Другое мѣсто въ Contra Arium disputatio, также приписываемомъ св. Аѳанасію [464]): πρὸς δὲ τούτοις πᾶσιν Ἰωάννης φάσκει, καὶ οἱ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν. Не поднимая вопроса о времени происхожденія этого произведенія и его авторѣ, обращаемъ вниманіе на самый текстъ приведенныхъ словъ: они скорѣе указываютъ на конецъ 8-го стиха: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν, чѣмъ 7-го καί οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. Въ приведенныхъ словахъ нѣтъ οὗτοι и поставленъ членъ τό предъ ἕν, который въ полномъ текстѣ 7 и 8 ст. составляетъ принадлежность *одного* 8-го стиха. *Thom. Middleton* [465]) на основаніи того, что въ 8-мъ стихѣ передъ ἕν стоитъ членъ, а въ 7-мъ нѣтъ, доказываетъ ихъ неразрывную связь; слѣдовательно, или оба стиха должны быть удержаны, какъ подлинные, или оба отвергнуты. Что касается недостающаго предлога εἰς, то это обстоятельство не можетъ имѣть какого либо значенія въ виду того, что, напр., у св. Кирилла Ал. конецъ 8-го стиха читается безъ него (вѣроятно, вслѣдствіе ненамѣреннаго сліянія двухъ стоявшихъ рядомъ εἰς въ одно: ΤΡΕΙΣΕΙΣΤΟ [466]); равно какъ

462) *Forster*, p. 38, особ. примѣч. 1.

463) *Forster* (p. 52—57) и *Armfield* (p. 54—55) отстаиваютъ его подлинность.

464) *Forster* (p. 59—63) и *Armfield* (p. 56—57) настаиваютъ на подлинности и этого произведенія.

465) The Doctrine of the Greek Article, applied to the Criticism and Illustration of the New Testament. London 1841, p. 441—453.

466) Adv. Nestor. Lib. V, c. VII: M. Gr. LXXVI, 247.

и въ латинскихъ манускриптахъ, которые имѣютъ заключительную фразу 8-го стиха, читается *tres unum sunt*, чѣмъ предполагается въ оригиналѣ: οἱ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν. Форстеръ думаетъ, что открылъ новый важный греческій авторитетъ IV в. (381 г.) въ пользу подлинности спорныхъ словъ, именно проповѣдь неизвѣстнаго автора, помѣщенную въ Бенедиктинскомъ изданіи твореній св. Іоанна Златоуста (t. XII, p. 416—421). Но для сужденія о силѣ этихъ доказательствъ достаточно прочитать приведенныя у Форстера [467] мѣста: 1) εἷς κέκληται ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; 2) δεῖ γὰρ τῇ ἀποστολικῇ χορείᾳ παραχορῆσαι τὴν Ἁγίαν Τριάδα ἣν ὁ Πατὴρ καταγγέλλει. Τριὰς Ἀποστόλων (свв. Петръ, Павелъ и Іоаннъ) μάρτυς τῆς οὐρανίου Τριάδος).

Увеличивать число подобныхъ мѣстъ не считаемъ полезнымъ для дѣла. Достаточно сказать, что Книттель и Форстеръ не нашли сочувствія среди самихъ новѣйшихъ защитниковъ подлинности спорныхъ словъ (Armfield, Koelling).

Въ распоряженіи защитниковъ спорныхъ словъ остаются только позднѣйшія свидѣтельства. Въ половинѣ XIV в. грекъ Мануилъ Калекасъ, монахъ, въ своей книгѣ: De fide et principiis catholicae fidei, написанной въ защиту уніи съ Римомъ, приводитъ спорныя слова въ такомъ видѣ: τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, ὁ Πατὴρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον [468]. Такимъ образомъ, пропущены ἐν τῷ οὐρανῷ и οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. Но въ той части книги, гдѣ Мануилъ доказываетъ единосущіе Св. Троицы, онъ не приводитъ этого мѣста [469]. Другой греческій монахъ, Іосифъ Вріенній (нач. XV в.) приводитъ конецъ 6-го и 7. 8 стихи: καὶ τὸ πνεῦμα ἐστὶ τὸ μαρτυροῦν, ὅτι ὁ Χριστός (какъ въ Вульгатѣ) ἐστιν ἡ ἀλήθεια: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατὴρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα. Онъ опускаетъ со многими списками Вульгаты: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν [470]. Оба эти свидѣтельства говорятъ, повидимому, въ пользу того, что въ XIV—XV вв. спорныя слова были хотя въ нѣкоторыхъ гре-

467) p. 200—209.
468) У *Griesbach* Diatribe, p. 11.
469) Тамъ же.
470) Тамъ же.

ческихъ спискахъ. Но необходимо обратить вниманіе на то, что текстъ этихъ свидѣтельствъ отличается отъ позднѣйшаго греческаго чтенія и приближается скорѣе къ тексту латинскихъ манускриптовъ. Наконецъ, указываютъ на Православное исповѣданіе вѣры восточныхъ патріарховъ [471]), гдѣ спорныя слова приведены въ доказательство единосущія Божественныхъ Лицъ (ч. I, отв. на вопр. 9). Но должно помнить, что въ то время, когда составлялось это Исповѣданіе и восточные патріархи разсматривали его, на всемъ западѣ, на юго-западѣ Россіи, равно какъ и въ Греціи спорныя слова успѣли занять прочное положеніе въ текстѣ посланія Ап. Іоанна. Поэтому Исповѣданіе удостовѣряетъ только этотъ послѣдній фактъ, но ни въ какомъ случаѣ не можетъ имѣть рѣшающаго значенія въ текстуально-критическомъ отношеніи, такъ какъ ни составитель его, ни редакторы критикою текста не занимались, а принимали его въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существовалъ въ ихъ время.

Въ виду всего этого защитникамъ спорнаго текста необходимо подыскать вѣроятное объясненіе несомнѣннаго факта, что греческіе писатели не цитовали его и не обнаруживаютъ знакомства съ нимъ. Разрѣшить эту задачу попытались *Armfield, Koelling* и отчасти *М. И. Богословскій*. Не желая согласиться, что греческіе писатели совсѣмъ не знали спорныхъ словъ, *Armfield* указываетъ двѣ причины, почему, имѣя ихъ въ своихъ спискахъ, они не пользовались ими: 1) греческіе писатели сравнительно мало пользовались соборными посланіями; 2) рѣшительное препятствіе къ этому заключается въ самомъ характерѣ спорнаго текста. Осторожный и опытный защитникъ всегда избѣгаетъ затрогивать пункты, которые, хотя съ одной стороны могутъ служить въ его пользу, но при незначительной ловкости противника могутъ быть обращены противъ него самого; это именно имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ спорнымъ словамъ, если ихъ разсматривать въ связи съ слѣдующимъ (8-мъ) стихомъ. Главнымъ пунктомъ въ спорѣ православныхъ и еретиковъ былъ вопросъ о томъ, три лица Св. Троицы единаго ли существа, или нѣтъ? Православный говорилъ: „да“, аріанинъ: „нѣтъ“; послѣдній доказывалъ, что они подобосущны и отрицалъ единосущіе. Теперь, если бы православный полемистъ привелъ спорный текстъ въ

[471]) *Bengel*, Gnomon Novi Testamenti, p. 761; *преосв. Макарій*, Правосл. Догмат. Богосл. т. I, стрн. 242, примѣч. 475.

подтвержденіе православнаго ученія, что три лица Св. Троицы единосущны, потому что въ Свящ. Писаніи сказано: „три свидѣтельствуютъ на небѣ, Отецъ, Слово и Святый Духъ: и сіи три едино суть“,—каковъ былъ бы непосредственный результатъ этого? „Да“, сказалъ бы аріанинъ,—„но не угодно ли продолжить цитацію“: „и три свидѣтельствуютъ на землѣ: Духъ, вода и кровь; и сіи три во едино суть“. Параллелизмъ,—доказывалъ бы аріанинъ,—всецѣло говоритъ въ его пользу: свящ. писатель приводитъ двѣ группы по три, и какъ три, названные во второй группѣ—Духъ, вода и кровь—безспорно не одной природы; такъ, по всѣмъ законамъ мышленія, св. Апостолъ далъ намъ право заключать, что и три, названные въ первой группѣ, разсматриваются имъ тоже, какъ совершенно различной природы.... Такимъ образомъ, спорныя слова, взятыя внѣ связи, являются сильнѣйшимъ аргументомъ въ пользу православнаго ученія о Св. Троицѣ; но если брать ихъ въ контекстѣ, то они серіозно могутъ быть направлены противъ этого ученія [472]).

Что касается перваго положенія, то любое сочиненіе по исторіи новозавѣтнаго канона лишаетъ его всякой устойчивости (ср. § о внѣшнихъ доказательствахъ въ пользу подлинности посланія). Тѣмъ меньше значенія имѣетъ этотъ доводъ, когда вспомнимъ, о какомъ важномъ мѣстѣ идетъ рѣчь. Равно несостоятеленъ и второй доводъ. Допустимъ, что въ связи съ слѣдующими словами спорный текстъ благопріятствовалъ бы противникамъ православнаго ученія о Св. Троицѣ; но почему тогда противники не воспользовались этими словами? А если бы они дѣйствительно выставляли ихъ противъ православныхъ, то послѣдніе несомнѣнно возражали бы имъ и показали бы истинный смыслъ словъ Апостола; во всякомъ случаѣ слѣды знакомства ихъ съ ними въ чемъ либо обнаружились бы. Несомнѣнно, что ни та, ни другая сторона не знала объ ихъ существованіи. Кромѣ того, если пользованіе спорнымъ текстомъ было такъ опасно для православныхъ, то какъ тогда объяснить его цитацію въ сочиненіяхъ латинскихъ писателей, направленныхъ противъ аріанъ (см. ниже)?

Проф. М. И. Богословскій, признавая догматическую важность спорныхъ словъ для православнаго ученія, нѣсколько иначе объясняетъ отношеніе къ нимъ церковныхъ писателей. „Можно пред-

---

[472]) The three Witnesses, p. 30—31. 34.

положить,—говоритъ онъ,—что Отцы и учители Церкви дѣйствительно въ борьбѣ съ еретиками, имѣя множество мѣстъ, опровергающихъ ихъ ложное ученіе, *изъ скромности* не пользовались свидѣтельствомъ изъ перваго посланія Іоанна, такимъ свидѣтельствомъ, которое находилось тогда въ немногихъ древнихъ кодексахъ“ [473]. Но свв. Отцы и учители Церкви не были столь робкими, чтобы изъ-за еретиковъ опускать хотя бы одну частицу Свящ. Писанія. Іустинъ, Иріней, Тертулліанъ, Епифаній весьма часто обвиняютъ Іудеевъ, Маркіона, гностиковъ и другихъ еретиковъ въ порчѣ текста Свящ. Писанія. Евсевій, Епифаній, Григорій Нисскій, Іеронимъ неоднократно указываютъ на древніе и тщательно переписанные кодексы, чтобы защитить чтеніе своихъ списковъ [474]. Поэтому кто можетъ повѣрить, что противъ аріанъ, македоніанъ и остальныхъ противниковъ основного христіанскаго догмата всѣ до одного Отцы Церкви единодушно и съ сознаніемъ *изъ скромности* ни однимъ словечкомъ не намекнули на этотъ яснѣйшій текстъ?

Наконецъ, Koelling находитъ себя вынужденнымъ согласиться, что греческіе писатели IV в., отъ св. Аѳанасія до Епифанія Кипрскаго, не знали спорнаго текста и не имѣли его въ своихъ рукописяхъ. Если бы онъ былъ послѣдователенъ, то долженъ былъ бы сказать то же самое и относительно писателей до-аѳанасіевскаго времени, но, увлеченный своею гипотезой объ обстоятельствахъ исчезновенія изъ текста для него несомнѣнно подлиннаго 7 стиха, онъ рѣшается утверждать, что до св. Аѳанасія ученіе о тайнѣ Св. Троицы исповѣдывалось въ простотѣ, что принципіальное разрѣшеніе тринитарныхъ вопросовъ не выступало на первый планъ, а потому тогда еще не было повода приводить доказательствъ изъ Свящ. Писанія и цитовать 1 Ін. V, 7. [475] Не трудно видѣть, что въ данномъ случаѣ защитникъ спорныхъ словъ просто не хочетъ вѣдаться съ фактами церковной исторіи.

Какъ изъ манускриптовъ латинскіе первые имѣютъ въ текстѣ спорныя слова, такъ и первыя цитаты этого мѣста встрѣчаются у латинскихъ писателей. Защитники подлинности 1 Іп. V. 7. 8. всѣ усилія прилагаютъ къ тому, чтобы доказать, что спорный текстъ извѣстенъ былъ латинскимъ писателямъ очень рано.

---

473) „Чтен. въ Общ. люб. дух. просв“. 1877 г. II, 427.
474) *Cornely*, Introd. special. in singul. N. T. libr., p. 673.
475) Die Echtheit, S. 6. 7.

Изъ латинскихъ писателей защитники 1 Ін. V, 7. 8 особенно долго останавливаются на свидѣтельствахъ Тертулліана и Кипріана. Тертулліанъ въ трактатѣ Adversus Praxean c. XXV, разсуждая объ Ін. XIV, 8 сл., пишетъ: Paracletum quoque a Patre se postulaturum, quum ascendisset ad Patrem, et missurum repromittit, et quidem alium, sed iam praemisimus quomodo alium. Caeterum de meo sumet, inquit, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero: *qui tres unum sunt, non unus;* quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem [476]) Доказываютъ, что qui tres unum sunt—ясная цитата 1 Ін. V, 7. Но приведенныя слова даютъ рѣшительное доказательство того, что Тертулліанъ не зналъ спорныхъ словъ, такъ какъ, если бы онъ читалъ ихъ въ своемъ спискѣ, то ему было бы естественнѣе всего послѣ quomodo dictum est привести 1 Ін. V, 7, между тѣмъ онъ цитуетъ Ін. X, 30 [477]).

Изъ твореній св. Кипріана, еп. Карѳагенскаго, указываютъ на два мѣста, въ которыхъ цитованъ спорный текстъ. In epistola (LXXIII) ad Jubajanum c. 12 св. Кипріанъ пишетъ: si baptizari quis apud haereticos potuit, utique et remissam peccatorum consequi potuit. Si peccatorum remissam sonsecutus est, sanctificatus est: si sanctificatus est, templum Dei factus est; si templum Dei factus est, quaero, cujus Dei? Si creatoris, non potuit, qui in eum non credidit. Si Christi, nec hujus fieri potest templum, qui negat Deum Christum. Si Spiritus Sancti, *cum tres unum sint*, quomodo Spiritus Sanctus placatus esse ei potest, qui aut Filii, aut Patris inimicus est [478]). Во всемъ этомъ мѣстѣ нѣтъ ни одной цитаты изъ Свящ. Писанія. Говоря о единосущіи Отца, Сына и Св. Духа, Кипріанъ не доказываетъ этого положенія, а

[476]) M. lat. II, 188.

[477]) Совершенно нѣтъ никакого указанія на 1 Ін. V, 7. 8 и въ двухъ другихъ обычно приводимыхъ мѣстахъ: a) De pudititia, cap. XXI: Et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit (Corp. script. eccles. latin., vol. XX, I, p. 271). b) De baptismo c. VI: nam si in tribus testibus stabit omne verbum, quanto magis, dum habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei, quos et sponsores salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae, etiam numerus nominum divinorum? (Corp. script. eccles. latin., vol. XX, I, p. 206.

[478]) M. lat. III, 1117. Corp. script. eccles. lat., III, 2, p. 786—787.

предполагаетъ, какъ несомнѣнно извѣстное всѣмъ, какъ необходимую составную часть христіанской православной вѣры; поэтому *tres unum sint* введено посредствомъ причиннаго *cum*, безъ всякаго указанія на какой-либо авторитетъ, и представляетъ собою догматическую формулу, а не цитату. Но особенно выразительными и доказательными признаются слѣдующія слова въ трактатѣ De catholicae ecclesiae unitate, c. VI: Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: *et (hi) tres unum sunt* [479]. Защитники подлинности 1 Ін. V, 7. 8 видятъ въ послѣднемъ мѣстѣ буквальную цитату спорныхъ словъ: scriptum est, говорятъ они, указываетъ, что приводимыя слова взяты изъ Свящ. Писанія, какъ и предыдущія (Ін. X, 30), введеныя посредствомъ dicit Dominus. Но ихъ противники находятъ въ словахъ Кипріана не болѣе, какъ мистическое изъясненіе 8 стиха въ приложеніи къ лицамъ Св. Троицы, что̀ у латинскихъ писателей встрѣчается не одинъ разъ. Первые, признавая scriptum est непоколебимою основой правильности своего пониманія, указываютъ еще на слова еп. Фульгенція (468—533 гг.), родомъ карѳагенянина; въ „Responsio contra Arianos“ онъ пишетъ: In Patre ergo et Filio et Spiritu Sancto unitatem substantiae accipimus, personas confundere non audemus. Beatus enim Ioannes apostolus testatur dicens: tres sunt qui testimonium perhibent in caelo, Pater, Verbum et Spiritus; et tres unum sunt. *Quod etiam* betaissimus martyr Cyprianus in epistola de unitate ecclesiae confitetur, dicens: qui pacem Christi etc... Atque ut unam Ecclesiam unius Dei esse monstraret, haec confestim *testimonia de Scripturis* inseruit: Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: et hi tres unum sunt [480]. Противники подлинности 1 Ін. V, 7. 8 съ своей стороны указываютъ на Факунда, еп. Герміанскаго, тоже африканскаго епископа (перв. пол. VI в.), и бл. Августина, еп. Иппонскаго (353—430). Факундъ въ сочиненіи Pro defensione trium capitulorum concilii Chalcedonensis, I, 3, говоритъ слѣдующее: Et Iohannes Apostolus in epistola sua de Patre et Filio et Spiritu Sancto sic dicit: tres sunt qui testimonium dant in terra spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt: in spiritu signifi-

[479] M. lat. VI, 503—504. Corp. script. eccles. latin., v. III, 2, p. 215.
[480] M. lat. LXV, 224.

cans Patrem... in aqua vero Spiritum Sanctum significans... in sanguine vero Filium significans... Quod tamen Iohannis Apostoli testimonium beatus Cyprianus Carthaginiensis antistes et martys in epistola sive libro, quem de trinitate (unitate) scripsit de Patre et Filio et Spiritu Sancto dictum intelligit. Ait enim: Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus, et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est, et hi tres unum sunt" [481]. Есть достаточно основаній заключать изъ приведенной цитаты, что Факундъ не читалъ спорныхъ словъ въ своемъ кодексѣ и вообще не зналъ ихъ; но важно здѣсь, что при всемъ томъ онъ изъясняетъ слова о земныхъ свидѣтеляхъ въ приложеніи къ лицамъ Св. Троицы, приписывая мистическое толкованіе и св. Кипріану. Въ такомъ же точно смыслѣ изъясняетъ слова Апостола о Духѣ, водѣ и крови и бл. Августинъ, безъ малѣйшаго указанія на слова о Небесныхъ Свидѣтеляхъ. Въ сочиненіи Contra Maximum (II, 22), желая показать, что въ 8 стихѣ о Духѣ, водѣ и крови можно сказать „unum esse", онъ аргументируетъ такимъ образомъ: Quae tria si per se ipsa intueamur, diversas habent singula quaeque substantias, ac per hoc non sunt unum. Si vero ea, quae his significata sunt, velimus inquirere, *non absurde occurit ipsa Trinitas*, qui unus solus verus summus est Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus; de quibus verissime dici potuit: *Tres sunt testes, et tres unum sunt:* ut nomine spiritus significatum accipiamus Deum Patrem... Nomine autem sanguinis Filium... et nomine aquae Spiritum Sanctum... Testes vero esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quis Evangelio credit et dubitat, dicente Filio, Ego sum, qui testimonium perhibeo de me; et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater? Ubi etsi non est commemoratus Spiritus Sanctus, non tamen intelligitur separatus. Sed nec de ipso alibi tacuit, eumque testem satis aperteque monstravit. Nam quum illum promitteret, ait: ipse testimonium perhibebit de me... [482] Не показываютъ ли эти слова бл. Августина, что онъ не зналъ спорнаго текста? Вѣдь зачѣмъ, въ противномъ случаѣ, эти доказательства, что Духъ означаетъ Отца, кровь—Сына, вода—Духа Святаго? Какая необходимость была доказывать, что три Божест-

[481] M. lat. LXVII, 535—536.
[482] M. lat. XLII, 795.

венныя Лица могутъ быть названы свидѣтелями, если въ 7 стихѣ они прямо такъ названы?

Если послѣ этого обратимся къ свидѣтельству св. Кипріана, то намъ необходимо представляются слѣдующіе вопросы: a) къ чему относится выраженіе scriptum est? b) какова дѣйствительная сила этого scriptum est? c) какъ объяснить разногласіе Фульгенція и Факунда? и d) не представляютъ ли слова св. Кипріана такого же мистическаго истолкованія 8 стиха, какое мы видимъ у бл. Августина? Если сопоставить слова св. Кипріана: de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: et hi rtes unum sunt—со словами Факунда: de Patre et Filio et Spiritu Sancto dictum est: tres sunt, qui testimonium dant, Spiritus etc..., то болѣе вѣроятнымъ будетъ то заключеніе, что scriptum est относится только къ слѣдующимъ словамъ: et hi tres unum sunt, а не ко всей фразѣ, начиная съ de Patre; по крайней мѣрѣ исключается возможность утверждать послѣднее, какъ совершенно несомнѣнное. Что касается силы, заключающейся въ scriptum est то и здѣсь едва ли правы защитники 1 Ін. V, 7. Факундъ не знаетъ спорныхъ словъ, изъясняетъ мистически 8 стихъ и однако пишетъ: de Patre et Filio et Spiritu Sancto *dicit* (Iohannes), и далѣе: non ergo *ait* Iohannes Apostolus *loquens* de Patre et Filio et Spiritu Sancto, tres sunt Personae etc... Факундъ, такимъ образомъ, утверждая, что Апостолъ говоритъ о Св. Троицѣ именно въ 8 стихѣ, употребляетъ термины: dicit, ait, loquens, по силѣ равные scriptum est св. Кипріана. Почему нельзя допустить, что и св. Кипріанъ употребилъ scriptum est въ такомъ же точно смыслѣ? Относительно третьяго вопроса: мы не имѣемъ никакихъ основаній отдавать предпочтеніе свидѣтельству Фульгенція потому только, что онъ жилъ на пятьдесятъ лѣтъ раньше Факунда [483], но родился (468 г.) черезъ 210 лѣтъ послѣ смерти св. Кипріана (258). А въ такомъ случаѣ правильное разъясненіе разногласія Фульгенція и Факунда будетъ слѣдующее: оба, Фульгенцій и Факундъ, читали сочиненіе св. Кипріана De unitate ecclesiae и пользовались имъ при написаніи своихъ трактатовъ; но Фульгенцій имѣлъ подъ руками списокъ Свящ. Писанія съ словами о Небесныхъ Свидѣтеляхъ, а Факундъ—безъ нихъ. Первый, конечно, не могъ и подозрѣвать, что св. Кипріанъ ми-

[483] *Armfield*, p. 84.

стически изъясняетъ 8-й стихъ, когда у него, какъ и у Кипріана (такъ, вѣроятно, думалъ Фульгенцій), рядомъ стояло прямое и ясное свидѣтельство св. Апостола Іоанна; Факундъ же, не находя въ своемъ спискѣ спорныхъ словъ, приписалъ св. Кипріану то толкованіе, какое читалъ у бл. Августина и какое было обычно въ его время, какъ свидѣтельствуетъ Евхерій (о немъ ниже). Понятно, такимъ образомъ, что Фульгенцій не можетъ считаться свидѣтелемъ того, что св. Кипріанъ дѣйствительно читалъ въ своемъ кодексѣ спорныя слова, особенно, если вмѣстѣ со свидѣтельствомъ Факунда, примемъ во вниманіе раннѣйшее мистическое изъясненіе 8 стиха у бл. Августина, равно какъ и то, что послѣдній во всѣхъ своихъ твореніяхъ обнаруживаетъ совершенное незнакомство съ спорнымъ текстомъ; а вѣдь онъ тоже былъ африканецъ и тщательно изучалъ Свящ. Писаніе.

Изъ всего сказаннаго можно вывести то заключеніе, что нельзя рѣшительно утверждать, будто св. Кипріанъ цитовалъ 1 Ін. V, 7. Скорѣе можно склониться въ сторону пониманія его словъ противниками подлинности оспариваемаго текста—въ смыслѣ мистическаго изъясненія 8-го стиха; это было тѣмъ болѣе возможно, что въ древне-латинскомъ переводѣ конецъ 8 стиха читается: et hi tres unum sunt (а не in unum—εἰς τὸ ἕν; см. cod. *m*) Если бы о бл. Августинѣ не было положительно извѣстно, что онъ не зналъ 1 Ін. V, 7 (см. вышеприведенное мѣсто), и если бы онъ написалъ только: unus... Deus est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, de quibus verissime dici potuit: tres sunt testes et tres unum sunt, и не прибавилъ дальнѣйшихъ разъясненій и доказательствъ, то защитники несомнѣнно нашли бы въ этомъ мѣстѣ прямое приведеніе спорныхъ словъ. Книттель [484] дѣйствительно и утверждаетъ это относительно другого мѣста: Deus summus et verus cum Verbo suo et Spiritu Sancto, quae tria unum sunt [485]. Что св. Кипріанъ, вопреки увѣреніямъ защитниковъ подлинности спорнаго текста (Bengel, Forster, Armfield, Koelling), не чуждался мистическихъ толкованій, въ доказательство этого достаточно указать два мѣста. Черезъ пять строкъ послѣ

---

[484] Neue Kritiken, S. 49—52.

[485] De civit. Dei, lib. V, c. XI: M. lat. XLI, 153; ср. M. lat. XXXV, 1669: in Ioan. tract. 36, 10. Замѣчательно, что бл. Августинъ употребляетъ Verbum, а не Filius, что̀ значительно усиливаетъ сходство съ 1 Ін. V, 7.

приведеннаго мѣста изъ De catholicae ecclesiae unitate онъ продолжаетъ: hoc unitatis sacramentum... ostenditur, quando in Evangelio tunica Domini Iesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus... integra vestis accipitur et incorrupta atque (adque) individa tunica possidetur. Loquitur ac dicit scriptura divina: de tunica autem, quia de superiore parte non consutilis, sed per totum textilis fuerat, dixerunt ad invicem: non scindamus illam, sed sortiamus (sortiamur) de ea, cujus sit. Unitatem illa (ille) portabat *de superiore parte venientem, id est de coelo* et a Patre venientem, quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat... At vero quia Christi populus non potest scindi, tunica ejus per totum textilis et cohaerens divisa a possidentibus non est: individa, copulata, connexa, ostendit populi nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem. *Sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem* [486]. Въ De oratione dominica, c. XXXIV, онъ пишетъ: In orationibus vero celebrandis invenimus observasse cum Daniele tres pueros... *horam tertiam, sextam, nonam sacramento scilicet Trinitatis*, quae in novissimis temporibus manifestari habebat [487]. Не могъ ли поэтому св. Кипріанъ сказанное Апостоломъ о Духѣ, водѣ и крови изъяснить въ приложеніи къ Лицамъ Св. Троицы? Возраженіе, что Св. Кипріанъ рѣшительно исключаетъ возможность такого пониманія его словъ, когда говоритъ: „сколько разъ ни упоминается въ Свящ. Писаніи объ одной водѣ, ею изображается крещеніе“, и далѣе: „нѣтъ надобности, возлюбленнѣйшій братъ (Цецилій), распространяться въ доказательствахъ, что именемъ воды всегда въ Писаніи означается крещеніе“ [488],—это возраженіе не имѣетъ той силы, какую ему хотятъ

[486] M. lat. IV, 504—505. Corp. script. eccles. latin., v. III, 1 p. 215—216.

[487] M. lat. IV, 541 Corp. script. eccles. latin., v. III, 1, p. 292. Ср. De cath. eccles. unit. c. 4: [et pastores sunt omnes et grex unus ostenditur, qui ab Apostolis omnibus unanimi consensione pascatur] *ut Ecclesia una monstretur. Quam unam Esslesiam in cantico canticorum* (6, 8) *Spiritus Sanctus ex Persona Domini designat et dicit*: Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae. Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? (M. lat. IV, 500; Corp. script. eccles. latin., v. III, 1, p. 213).

[488] M. lat. IV, 379. 380. Ср. *Knittel*, Neue Kritiken, S. 37—38; *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, облич. въ перв. посл. Ап. Іоанна, стрн. 35.

придать, въ виду того, что вода мистически изъясняется въ смыслѣ указанія на Духа Св. (бл. Августинъ) или Бога Отца (Евхерій) *прежде всего и единственно потому, что она указываетъ на крещеніе* Господа Іисуса Христа, при которомъ слышанъ былъ голосъ Бога Отца и Духъ Святый сошелъ въ видѣ голубя (Мѳ. III, 16—14; Мрк. I, 10—11; Лк. III, 22). Къ тому же мы имѣемъ положительное свидѣтельство, что мистическое изъясненіе 8 стиха въ приложеніи къ Лицамъ Св. Троицы было распространено на Западѣ еще и въ V в., когда въ нѣкоторыхъ спискахъ спорныя слова уже стоятъ въ текстѣ. Евхерій епископъ (434—454 г.) Ліонскій, въ Quaestiones in Novum Testamentum, на вопросъ: quid significetur Iohannis verbis: tria sunt, quae testimonium perhibent, aqua, sanguis et Spiritus?—отвѣчаетъ: videri Iohannem respicere ad locum Evangelii cap. XIX, 34 de aqua et sanguine e latere Christi profluente, collatis verbis: inclinato capite tradidit spiritum. Quosdam vero aquam explicare de baptismo, sanguinem de martyrio, spiritum de eo ipso, qui per martyrium transit ad Dominum. Plures tamen hic ipsam interpretatione mystica intelligunt Trinitatem, eo quod perfecta ipsa perhibeat testimonium Christo: aqua Patrem indicans, quia ipse de se dicit (Hier. 2, 13): me derelinquerunt fontem aquae vivae, sanguine Christum demonstrans, spiritu vero Spiritum Sanctum manifestans [489]).

Первое несомнѣнное указаніе на 1 Ін. V, 7 находится у Испанскаго епископа *Присциллліана* († 385), который въ своемъ сочиненіи Liber apologeticus, tract. 1, цитируетъ это мѣсто съ замѣчательными варіаціями: sicut Iohannes ait: *tria* sunt, *quae* testimonium dicunt in terra aqua, *caro* et sanguis et *haec tria* in unum sunt, et tria sunt, quae testimonium dicunt in coelo pater verbum et spiritus et haec tria unum sunt in Christo Iesu [490]). Этотъ раннѣйшій примѣръ цитаты наиболѣе удаляется отъ мнимаго оригинала апостольскихъ словъ и, повидимому, показываетъ, что этотъ текстъ получилъ такую форму среди народа, не знающаго греческаго языка (tria, quae, haec tria).

Дальнѣйшимъ свидѣтелемъ въ пользу 1 Ін. V, 7. 8 считаютъ *бл. Іеронима* (конца IV и нач. V в.). Глубокое знаніе Свящ. Писанія въ его оригиналахъ доставило трудамъ бл. Іеронима въ этой

[489]) M. lat. L, 810—811.

[490]) Corp. script. eccles. latin., vol. XVIII, p. 6.

области высокое уваженіе на Западѣ. Въ нѣкоторыхъ изданіяхъ латинскаго перевода Свящ. Писанія помѣщается приписываемый ему Prologus in epistolas canonïcas, въ которомъ нарочито защищается comma ioanneum и порицаются опускающіе его: Quae (i. e. epistolae), si ut ab eis digestae sunt, ita quoque ab interpretibus fideliter in latinum verterentur eloquium, nec ambiguitatem legentibus facerent nec sermonum sese varietas impugnaret; illo praecipue loco, ubi de unitate Trinitatis in prima Iohannis epistola positum legimus: *in qua etiam ab infidelibus translatoribus multum erratum est a fidei veritate comperimus, trium tantummodo vocabula, hoc est, aquae, sanguinis et spiritus, in ipsa sua editione ponentibus, et Patris Verbique ac Spiritus testimonium omittentibus.* In quo maxime et fides catholica roboratur et Patris ac Filii ac Spiritus Sancti una divinitatis substantia comprobatur [491]). Въ этихъ словахъ пролога нѣкоторые защитники 1 Ін. V, 7. 8 (напр. Koelling, Die Echtheit, S. 18) находятъ сильный аргументъ въ пользу подлинности спорнаго мѣста. Но другіе (уже Бенгель) чистосердечно признаются, что прологъ подложный. И, дѣйствительно, послѣднее есть несомнѣнный результатъ научныхъ изслѣдованій: [492]) 1) стиль его доказываетъ, что онъ не могъ быть написанъ бл. Іеронимомъ; 2) въ лучшихъ и наиболѣе древнихъ манускриптахъ латинскаго перевода Свящ. Писанія его нѣтъ; 3) въ тѣхъ спискахъ, гдѣ онъ есть, онъ часто не имѣетъ имени Іеронима; 4) въ немъ употребляется терминъ „Epistolae canonicae“ тогда какъ Іеронимъ всегда называетъ ихъ „Epistolae catholicae“; 5) прологъ найденъ въ одномъ изъ раннихъ манускриптовъ Вульгаты—въ Codex Fuldensis, написанномъ въ 546 г., *но въ самомъ текстѣ посланія спорныхъ словъ нѣтъ;* изъ этого очевидно, что древнѣйшій манускриптъ, служившій оригиналомъ для Cod. Fuldensis, не имѣлъ спорныхъ словъ, а также, можетъ быть, и пролога, и переписчикъ совершенно механически присоединилъ его изъ другого источника; 6) наконецъ, что̀ совершенно лишаетъ прологъ авторитетнаго значенія, такъ это фактъ, что авторъ пролога утверждаетъ, будто всѣ греческіе списки Новаго Завѣта имѣютъ спорный текстъ; тогда какъ ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ не

[491]) M. lat. XXIX, 829 sq.
[492]) См. замѣчанія издателей пролога у M. lat. XXIX, 863 sqq.

содержитъ его, и ни одно изъ подлинныхъ твореній восточныхъ писателей даже не намекаетъ на него. Съ другой стороны, прологъ утверждаетъ, что латинскіе переводчики не передаютъ свидѣтельства объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ и что только онъ (Іеронимъ) возстановилъ его. Что касается перваго утвержденія, то документальныя данныя говорятъ противъ него; второе же, если защитникамъ подлинности 1 Ін. V, 7 угодно придавать прологу важное значеніе, говоритъ противъ нихъ самихъ, такъ какъ свидѣтельствуетъ, что въ древнелатинскомъ переводѣ спорнаго текста не было [493]). Но во всякомъ случаѣ эта защита спорныхъ словъ въ такое раннее время (не позже написанія Codicis Fuldensis въ 546 г.) даетъ важное свидѣтельство, что уже тогда, по крайней мѣрѣ въ той мѣстности, гдѣ написанъ былъ прологъ, они готовы были занять прочное положеніе въ текстѣ.

О томъ же свидѣтельствуетъ и Professio fidei, составленное на Карѳагенскомъ соборѣ 484 г., на которомъ присутствовало около 460 епископовъ, подъ предсѣдательствомъ карѳагенскаго епископа Евгенія, и представленное Гуннериху, королю вандаловъ, аріанину и жестокому гонителю православныхъ. Исповѣданіе это сохранено Викторомъ Витенскимъ въ его сочиненіи: Historia persecutionis vandalicae, III, 11. Относящееся сюда мѣсто читается такъ: Ut (et) adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum Sanctum doceamus, Ioannis Evangelistae testimonio comprobatur. Ait namque: tres sunt, qui testimonium perhibent in caelo Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt [494]). По поводу этого свидѣтельства Forster (p. 192) пишетъ: это—важное доказательство не только того, что всѣ епископы, подписавшіе исповѣданіе, имѣли седьмой стихъ въ своихъ спискахъ латинской Библіи, но и того, что онъ публично былъ читаемъ во всѣхъ православныхъ церквахъ Африки на богослужебныхъ собраніяхъ. Если даже согласиться, что „Исповѣданіе“ составлено на соборѣ, а не позднѣйшая прибавка къ „Исторіи“ Виктора [495]), то и въ такомъ случаѣ эта замѣчательная выдержка можетъ свидѣтельствовать только, что въ то время спорный стихъ

---

[493]) *Horne-Tregelles*, Introduction, p. 372; *Cornely*, Introduct. in singul. N. T. libr., p. 672; ср. not. 8; *Tischendorf*, *Westcott*, *Düsterdieck* (Die drei Iohanneische Briefe. Göttingen 1852, ad loc.), *Gloag* и др.

[494]) M. lat. LVIII, 227.

[495]) См. у *Westcott*'а, The Epistles, p. 204, Not. 1.

стоялъ въ латинскихъ манускриптахъ, бывшихъ въ употребленіи въ Африкѣ. Но если хотятъ усилить значеніе этого свидѣтельства тѣмъ соображеніемъ, что сами аріане, которымъ представлено было это „Исповѣданіе“, не сдѣлали никакого возраженія противъ выдержки и, такимъ образомъ, самымъ своимъ молчаніемъ признали ее подлинною, то въ этомъ случаѣ защитники вступаютъ на путь очень слабой аргументаціи. Прежде всего, объ обстоятельствахъ составленія „Исповѣданія“ мы узнаемъ отъ православныхъ писателей, и, слѣдовательно, было бы слишкомъ поспѣшно заключать, что возраженія не послѣдовало, потому что о немъ не разсказано. Во вторыхъ, если даже допустить такое заключеніе, то изъ него будетъ слѣдовать не больше того, что вандалы въ своихъ латинскихъ манускриптахъ имѣли спорный текстъ, такъ какъ они вторглись въ Африку изъ Испаніи, читали Библію только въ латинскомъ переводѣ и съ греческимъ языкомъ были совершенно незнакомы; поэтому ихъ молчаніе по поводу выдержки изъ латинскаго перевода не можетъ ничего говорить о греческомъ оригиналѣ. Наконецъ, всѣ обстоятельства отношеній Гуннериха съ его вандалами къ православнымъ такого рода, что мало пригодны для разрѣшенія текстуально-критическаго вопроса: вандалы-аріане менѣе всего были расположены состязаться съ православными на почвѣ аргументаціи изъ Свящ. Писанія; они заставляли своихъ противниковъ молчать не разсужденіями съ ними, но вырѣзываніемъ языковъ[496]). Едва ли можно что либо выводить изъ молчанія такихъ людей.

Къ этому же времени относится свидѣтельство Вигилія Тапсенскаго; въ сочиненіи Contra Varimadum (ок. 490 г.) онъ пишетъ: Iohannes Evangelista ad Parthos: Tres sunt, inquit, qui testimonium perhibent in terra aqua sanguis et caro et tres in nobis sunt; et tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, Pater Verbum et Spiritus et hi tres unum sunt [497]). Также въ De Trinitate ad Theophilum, которое ложно выдавалось за сочиненіе св. Аѳанасія, читаемъ: Dicente Iohanne Evangelista in epistola sua: Tres sunt qui testimonium dicunt in caelo Pater Verbum et Spiritus et in Christo Jesu unum sunt, non tamen unus est, quia non est in his una persona [498]).

---

[496]) *Horne-Tregelles*, Introduction, p. 373—374. Ср Hefele, Conciliengeschichte, B. II. (Freiburg 1856) S. 591—593.

[497]) M. lat. LXII, 359.

[498]) M. lat. LXII, 243.

Немного позже (ок. 510 г.) въ пользу 1 Ін. V, 7 свидѣтельствуетъ уже упомянутый Фульгенцій. Въ Expositio fidei, V или VI в., напечатанномъ Caspari, [499] спорное мѣсто приведено въ такомъ видѣ: (Pater est unigenitus, Filius vero sine initio genitus a Patre est, Spiritus autem Sanctus procedit a Patre et accipit de Filio, sicut Evangelista testatur, quia scriptum est): Tres sunt qui dicunt testimonium in caelo, Pater, Verbum et Spiritus et haec tria unum sunt in Christo Jesu. Non tamen dixit: unus est in Christo Jesu.

Дальнѣйшія свидѣтельства находимъ въ Италіи у Кассіодора VI в. (въ Complexiones in epistolas, ad loc.: cui rei—quia Jesus est Christus -- testificantur in terra tria mysteria, aqua, sanguis et spiritus, quae in passione Domini leguntur impleta; in coelo autem Pater et Filius et Spiritus Sanctus; et hi tres unus est Deus [500]; въ Испаніи—у Исидора VII в. (въ Testimonia divinae Scripturae et Patrum: in Epistola Ioannis: quoniam tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis, et tres unum sunt in Christo Jesu; et tres sunt, qui testimonium dicunt in coelo, Pater, Verbum et Spiritus, et tres unum sunt) [501] и у Евеpія и Беата VIII в. (ad Elipandum epistola I, 26: Quia tres sunt qui testimonium dant in terris: aqua et sanguis et caro. Et tria haec unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus. Et haec tria unum sunt in Christo Jesu [502]. Съ IX в. спорный текстъ принятъ въ большей части латинскихъ манускриптовъ, а потому чаще встрѣчается и у латинскихъ писателей.

Приведенныя цитаты показываютъ, что уже съ IV в. въ Испаніи и преимущественно въ сѣверной Африкѣ были распространены списки латинскаго перевода съ спорными словами; но текстъ ихъ представляетъ значительныя варіаціи, что во всякомъ случаѣ свидѣтельствуетъ объ его крайней неустойчивости. Кромѣ

---

[499] Kirchenhistor. Anecdota, p. XXIV. 305; у *Westcott*'а, The Epistles, p. 204.

[500] M. lat. LXX, 1373.

[501] M. lat. LXXXIII, 1203. Впрочемъ, въ принадлежности этого сочиненія Исидору нѣкоторые сомнѣваются; въ подлинныхъ сочиненіяхъ Исидора нѣтъ слѣдовъ знакомства его съ текстомъ о Небесныхъ Свидѣтеляхъ (*Rud. Cornely*, Introd. special. in singul. N. T. libros, p. 677).

[502] M. lat. XCVI, 909.

того, спорный текстъ не былъ распространенъ по всему латинскому Западу; онъ не встрѣчается у Иларія, Амвросія, [503] Люцифера, Осіи Кордов., Іеронима, Евхерія, [504] Юнилія, Рустика, Исихія, Беды [505] и др. [506]. Есть и положительныя данныя въ пользу того, что многіе латинскіе писатели не имѣли спорнаго текста въ своихъ манускриптахъ. Анонимный авторъ трактата De rebaptismate, который начинается энергичнымъ опроверженіемъ того взгляда, что еретиковъ должно перекрещивать, и, вѣроятно, написанъ былъ еще при жизни Кипріана, два раза цитуетъ 6—8 стихи безъ спорныхъ словъ. C. XV: ait enim Iohannes de Domino nostro in epistola sua nos docens: hic est qui venit per aquam et sanguinem Jesus Christus, non in aqua tantum, sed in aqua et sanguine; et Spiritus est qui testimonium perhibet, quia Spiritus est veritas: quia tres testimonium perhibent, spiritus et aqua et sanguis et isti tres unum sunt [507]. Папа Левъ I въ своемъ посланіи (Epist. XXVIII) къ Флавіану Констант. (въ 449 г.) приводитъ 1 Ін. V, 4—8 безъ спорныхъ словъ [508], показывая, что въ его время въ Римской Церкви ихъ не знали. Къ этому необходимо присоединить уже приведенныя свидѣтельства бл. Августина и Факунда Германскаго. Представленное раз-

---

[503] Особенно важно, что въ сочиненіи De Spiritu Sancto онъ собираетъ всѣ мѣста, которыя въ какой либо степени могутъ подтверждать православное ученіе, и цитуетъ много мѣстъ, имѣющихъ самое отдаленное отношеніе къ предмету трактата, но 1 Ін. V, 7. 8 не приводитъ ни разу.

[504] Въ Liber formularum scripturalis c. XI (M. lat. L, 770) читается: In Ioannis epistula: Tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et tres sunt, qui testimonium dant in terra, Spiritus, aqua et sanguis. Но *Jos. Langen* (Die Kirchenväter und das Neue Testament, Bonn 1874, S. 36, Anmerk. 2) доказываетъ, что 1 Ін., 7 вставлено только при позднѣйшей переработкѣ. При томъ тотъ же Евхерій въ Quaestiones in Nov. Test. (или Instructionum libri duo) даетъ мистическое истолкованіе 8-го стиха въ приложеніи къ лицамъ Святой Троицы (M. lat. L, 810—811; Corp. script. eccles. latin., XXI, 1, p. 137—138).

[505] Онъ тщательно изъяснилъ все посланіе по стихамъ.

[506] *Griesbach*, Diatribe, p. 13; *Tischendorf* ad loc.; *Westcott*, The Epistles, p. 202. *Rud. Cornely* (Introduct. special. in sing. N. T. libr., p. 673) замѣчаетъ, что пришлось бы писать цѣлый каталогъ латинскихъ отцовъ, если бы исчислять всѣхъ, которые не упоминаютъ о Небесныхъ Свидѣтеляхъ.

[507] Corp. script. latin. eccles., III, 3, p. 87—88; ср. p. 92.

[508] M. lat. LIV, 775—777.

слѣдованіе свидѣтельствъ относительно comma ioanneum въ латинскихъ манускриптахъ и у латинскихъ писателей показываетъ, что никакимъ образомъ не получается того согласія латинской церкви, которое, по увѣренію римско-католическаго богослова, въ данномъ вопросѣ „stat pro ipsa Ecclesia catholica“ [509].

Таково положеніе внѣшнихъ свидѣтельствъ относительно 1 Ін. V, 7. На Востокѣ до XV в., а на Западѣ въ теченіе трехъ съ половиною вѣковъ нѣтъ сколько нибудь опредѣленнаго слѣда знакомства со словами о Небесныхъ Свидѣтеляхъ. На основаніи свидѣтельствъ латинскихъ манускриптовъ и писателей также нельзя доказать, что они изначала стояли и въ латинскомъ переводѣ; иначе чѣмъ объяснить, что въ пятидесяти почти манускриптахъ (латинскихъ) отсутствуетъ спорный текстъ. Чѣмъ объяснить, что многіе латинскіе Отцы и писатели, и притомъ наиболѣе авторитетные— отъ Тертулліана до Льва I—чуть ли не всѣ не знаютъ его. Допустимъ, что возможно открытіе какого нибудь авторитетнаго греческаго кодекса, въ которомъ есть спорныя слова [510]. Но мы должны составлять свои критическія сужденія не на основаніи тѣхъ кодексовъ, которые еще не найдены и о существованіи которыхъ никто ничего не знаетъ, но по тѣмъ, которые знаетъ и которыми располагаетъ современная критическая наука; а они, какъ мы видѣли, говорятъ не въ пользу подлинности спорнаго текста.

II. Внутреннія основанія.

Недостатокъ внѣшнихъ доказательствъ защитники подлинности 1 Ін. V, 7 пытаются возмѣстить цѣлымъ рядомъ доказательствъ внутреннихъ и настаиваютъ на томъ, что спорныя слова необходимо требуются и логическою и грамматическою конструкціей той части посланія, къ которой они принадлежатъ [511]. Съ этимъ мы

---

[509] *Dr. Egger* у Mich. Hetzenauer, Wesen und Principen der Bibelcritik auf katholischer Grundlage, S. 190.

[510] Еще *Бенгель* высказывалъ такую надежду: Et tamen etiam atque etiam sperare licet, *si non autographum Johanneum, at alios vetustissimos codices graecos, qui hanc periocham habent, in occultis providentiae divinae forulis adhuc latentes, suo tempore productum iri.* Ἡ καινὴ Διαθήκη. Apparatus criticus, p. 770.

[511] Особенно подробно *Forster,* A New Plea, p. 210—262; *Koelling,* Die Echtheit, S. 22—32.

вступаемъ въ область аргументаціи менѣе осязательной, чѣмъ та, съ которою имѣли дѣло до сихъ поръ. И если тамъ болѣе безпристрастные защитники оспариваемаго текста, въ виду неопровержимыхъ доводовъ, принуждены согласиться, что они не въ ихъ пользу, то здѣсь каждый защитникъ чувствуетъ себя гораздо свободнѣе и со спокойною совѣстію можетъ проводить параллель между 1 Іп. V, 6—8 и Исх. III, 5, [512] или Апок. XV, 5. 8; XVI, 1. 17; XIX, 5 (Исх, XXXVIII; Числ. XVII, 7. 8) [513], въ качествѣ аргументовъ въ пользу подлинности спорнаго текста. Поэтому считаемъ необходимымъ напомнить часто забываемую истину, что внутреннія доказательства могутъ способствовать рѣшенію вопроса объ истинномъ чтеніи только тогда, когда внѣшнія *сомнительны*, т. е. когда на основаніи ихъ однихъ, повидимому, съ равнымъ правомъ можно склониться въ сторону обоихъ возможныхъ отвѣтовъ; но когда внѣшнія доказательства *рѣшительно*, какъ въ настоящемъ случаѣ, говорятъ противъ извѣстнаго чтенія, тогда внутреннія доказательства могутъ быть приводимы только въ подтвержденіе внѣшнихъ, но не противъ нихъ, и именно потому, что внутреннія доказательства сами по себѣ могутъ быть достаточны только для опредѣленія того, чего писатель не могъ написать, и никогда не могутъ рѣшить вопроса, что̀ писатель дѣйствительно написалъ. Посему, если бы защитникамъ даже удалось доказать, что съ спорными словами получается несомнѣнно лучшій смыслъ, чѣмъ безъ нихъ, то и тогда мы не имѣли бы права игнорировать такое множество столь очевидныхъ внѣшнихъ свидѣтелей противъ принадлежности ихъ къ первоначальному апостольскому тексту.

Крайній субъективизмъ разсматриваемаго рода основаній обнаруживается прежде всего и главнымъ образомъ въ сужденіи о томъ, нарушаютъ ли спорныя слова связное теченіе мыслей или нѣтъ. И въ то время, какъ защитники ихъ всѣми силами доказываютъ, что съ ними мысль получается болѣе полная и болѣе соотвѣтствующая ходу аргументаціи посланія, противники подлинности спорнаго текста утверждаютъ, что, напротивъ, безъ него только связь получается совершенно ясная. Спорить на этой почвѣ довольно трудно уже въ виду того, что ни латинскіе писатели,

512) *Koelling*, Die Echtheit, S. 27.
513) *Forster*, A New Plea, p. 245—250.

имѣвшіе текстъ Небесныхъ Свидѣтелей, ни греческіе, не имѣвшіе его, не замѣчали какого-либо замѣшательства въ контекстѣ. Въ экзегетической части мы представимъ теченіе мыслей въ V, 6—10, какимъ оно является безъ спорнаго текста; въ этой же связи только кратко укажемъ конечный выводъ изъ высказанныхъ тамъ соображеній.

Какое мѣсто въ теченіи мыслей Апостола могутъ занять спорныя слова? Апостолъ доказываетъ коренную истину христіанства, что Спаситель есть Іисусъ Христосъ, т. е. Іисусъ и вмѣстѣ съ тѣмъ Христосъ, на основаніи твердо засвидѣтельствованныхъ фактовъ исторіи, самовидцемъ которыхъ онъ былъ, и несомнѣннаго для каждаго вѣрующаго внутренняго свидѣтельства; къ этому способу доказательства Апостолъ обращается неоднократно въ своемъ посланіи (I, 1—3; IV, 14; II, 20—21. 27; III, 14. 19—21. 24; IV, 4). Какое же подтвержденіе для доказываемой истины могло дать ему свидѣтельство въ невидимомъ мірѣ—ἐν τῷ οὐρανῷ? Бенгель хочетъ разрѣшить это затрудненіе такимъ образомъ: non fertur testimonium in coelo, sed in terra: qui autem testantur, sunt in terra, sunt in coelo (за нимъ это объясненіе повторяютъ Sander и Д. И. Богдашевскій). Но несостоятельность этого объясненія обнаруживается прежде всего въ томъ, что ἐν τῷ οὐρανῷ относится не къ εἰσί, а къ μαρτυροῦντες, и текстъ, такимъ образомъ, говоритъ не о бытіи въ небѣ, но о свидѣтельствѣ; и съ другой стороны τὸ πνεῦμα 8-го стиха, соединенное съ ὕδωρ и αἷμα, должно быть понимаемо тогда какъ нѣчто земное, человѣческое, для чего въ предыдущемъ не дано никакого основанія [514]). Далѣе, введеніе трехъ свидѣтелей: πνεῦμα, ὕδωρ и αἷμα ясно мотивировано въ 6-мъ стихѣ; между тѣмъ какъ появленіе трехъ Небесныхъ Свидѣтелей совершенно неожи-

514) „Съ одною дѣйствительною трудностію мы встрѣчаемся при признаніи V, 7 подлиннымъ,—говоритъ *Д. И. Богдашевскій*,—именно, какимъ образомъ Духъ Святый является и какъ небесный и какъ земной свидѣтель. Но эта трудность,—продолжаетъ онъ,—устраняется, если будемъ слѣдовать (что мы и дѣлаемъ) принятому славянскому тексту. Послѣдній согласно съ нѣкоторыми древними рукописями и кодексомъ Синайскимъ имѣетъ въ V, 6 прибавку—„и Духомъ“ (καὶ πνεύματος). Вслѣдствіе этой прибавки подъ τὸ πνεῦμα въ V, 8 ст. разумѣется не Духъ Божій, а тотъ „духъ“, который по V, 6 является свидѣтелемъ наряду съ „водою“ и „кровію“, и такимъ образомъ тремъ свидѣтелямъ на небеси V, 7 противопоставляются три свидѣтеля на земли“ (Лжеучи-

данно. Кромѣ того, непонятно, въ какомъ отношеніи другъ къ другу стоятъ свидѣтели Небесные и земные? Наконецъ, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι, по справедливому объясненію Бенгеля, потворяемому и всѣми догматистами, можетъ значить только: unum essentia, notitia, voluntate, *atque adeo consensu testimonii*. Согласіе въ свидѣтельствѣ, слѣдовательно, прямо не дано, тогда какъ рѣчь идетъ именно о единствѣ свидѣтельства, какъ это доказываетъ конецъ 8-го стиха. Логическое удареніе 8-го стиха лежитъ на заключительной фразѣ: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν; по законамъ параллелизма и въ оспариваемомъ 7 стихѣ оно должно падать тоже на соотвѣтствующія слова: καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. Но Апостолъ вовсе не имѣлъ въ виду доказывать единосущіе Божескихъ Лицъ, а потому введеніе Небесныхъ Свидѣтелей въ такой формѣ оказывается совершенно неожиданнымъ и дѣйствительно нарушаетъ стройное теченіе мыслей Апостола. Бенгель доказываетъ, что, съ признаніемъ словъ о Небесныхъ Свидѣтеляхъ подлинными, получается adamantinus nexus versuum [515]; но онъ достигаетъ этого путемъ перестановки 7 и 8 стиховъ одного на мѣсто другого, связавши 8 стихъ непосредственно съ 6-мъ; указавъ на нѣкоторые кодексы и цитаты, какъ на основаніе такой перестановки, онъ заключаетъ: vide, lector, et experire, quam bene contextus fluat, duobus versibus ordini nativo restitutis... nam versus 6 et 8 indivulsi sunt... versum autem 7 pulcherrime excipit versus nonus...[516] Эта защита стиха кажется наиболѣе удачною; но и при такой перестановкѣ нельзя опредѣлить правильнаго отношенія между духомъ, водою и кровію съ одной стороны и Отцомъ, Словомъ и Духомъ – съ другой.

Обращаясь къ тексту спорнаго мѣста, указываютъ на то, что три свидѣтеля земныхъ (ἐν τῇ γῇ) непремѣнно предполагаютъ трехъ свидѣтелей небесныхъ (ἐν τῷ οὐρανῷ). Но этотъ доводъ покоится на предположеніи, что ἐν τῇ γῇ подлинно; тогда какъ

тели, стрн. 36—37). Но если рѣчь идетъ о „дѣйствительной“ трудности и при томъ въ вопросѣ чисто текстуально-критическаго характера, то аргументація: „если будемъ слѣдовать, что̀ мы и дѣлаемъ“, едва ли можетъ быть признана пригодною для разрѣшенія дѣйствительной трудности. Мы уже сказали (см. стрн. 199, примѣч. 380), что преимущество данныхъ на сторонѣ чтенія безъ καὶ πνεύματος.

[515] Gnomon Novi Testamenti, p. 1061.

[516] Ἡ καινὴ Διαθήκη, p. 760.

и оно относится къ спорнымъ словамъ, такъ какъ его нѣтъ ни въ одномъ спискѣ, опускающемъ текстъ Небесныхъ Свидѣтелей.

Не можетъ быть доказано и то, что спорныя слова съ необходимостію требуются грамматическимъ строемъ 8 стиха. Говорятъ, а) что τρεῖς стоитъ въ муж. родѣ, тогда какъ πνεῦμα, ὕδωρ и αἷμα всѣ средняго рода; такимъ образомъ, необходимо предполагаются Небесные Свидѣтели; b) что членъ τὸ въ выраженіи οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν указываетъ на прежде упомянутое единство. Но a) mascul. τρεῖς объясняется тѣмъ, что πνεῦμα, ὕδωρ и αἷμα мыслятся какъ свидѣтели, слѣд., какъ личности; да если и ввести Небесныхъ Свидѣтелей, то все таки τρεῖς 8 стиха съ строго грамматической точки зрѣнія не перестаетъ быть неправильнымъ. b) Членъ τὸ указываетъ на ἕν какъ опредѣленный предметъ, на который направляется свидѣтельство, съ особенною силой оттѣняетъ согласіе свидѣтелей, направленное на одинъ и тотъ же фактъ, какъ въ Филипп. II, 2: τὸ ἓν φρονοῦντες. Кромѣ того, если даже признать подлиннымъ 7-й стихъ, то его ἕν и τὸ ἕν 8-го стиха, по первоначальному своему смыслу, не тожественны между собою, а потому и членъ τὸ не можетъ имѣть приписываемаго ему значенія.

Съ другой стороны, мы не придаемъ важнаго значенія нѣкоторымъ внутреннимъ основаніямъ, выставляемымъ противъ подлинности спорнаго текста. Что Апостолъ Іоаннъ, написавшій Ев. I, 1 и слѣд., X, 30, XVI, 5, не могъ сказать, что Отецъ, Слово и Св. Духъ ἕν εἰσι,—это субъективное утвержденіе; что онъ въ другихъ мѣстахъ соединяетъ Θεός и Λόγος или Πατήρ и Υἱός, а здѣсь Πατήρ и Λόγος,—это хотя и необычно, особенно въ сопоставленіи съ περὶ τοῦ Υἱοῦ 9 ст., однако не невозможно безусловно (ср. Ін, I, 14); то же самое должно сказать и относительно сочетанія τὸ ἅγιον πνεῦμα, тогда какъ съ III, 24 постоянно употребляется только πνεῦμα или πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

Для насъ важенъ тотъ несомнѣнный выводъ, что внутреннія основанія ни въ какомъ случаѣ не даютъ надежной опоры для защиты подлинности спорнаго текста и безсильны препобѣдить столь очевидныя данныя изъ области внѣшнихъ доказательствъ.

Исторія текста 1 Ін. V, 7. 8.

Защитники и противники подлинности 1 Ін. V, 7 въ концѣ концовъ должны дать по крайней мѣрѣ правдоподобное объясненіе

факта,—первые: какимъ образомъ, если спорныя слова подлинны, они исчезли изъ текста греческихъ списковъ и древнихъ переводовъ, не исключая и очень многихъ латинскихъ манускриптовъ?—вторые: какъ неподлинныя слова могли попасть въ текстъ довольно древнихъ латинскихъ переводовъ и быть цитованными латинскими писателями въ концѣ IV в.? Отвѣтственная обязанность лежитъ собственно на объясненіяхъ первыхъ; поэтому если бы вторые не могли даже ничего отвѣтить на поставленный вопросъ, то и тогда затрудненіе защитниковъ не уменьшилось бы и „достаточно твердаго убѣжденія въ подлинности даннаго мѣста не получилось бы“ [517]. Какія же объясненія пропуска столь важнаго мѣста во всѣхъ древнихъ греческихъ манускриптахъ, переводахъ и цитатахъ выставляютъ сторонники оспариваемаго текста?—Если мы оставимъ болѣе остроумныя, чѣмъ основательныя предположенія о двухъ изданіяхъ посланія, изъ которыхъ въ первомъ спорныя слова были опущены, а во второмъ—вставлены [518], и другія подобныя этому объясненія, то остальныя могутъ быть сведены къ тремъ группамъ.

1) Пропускъ стиха въ греческихъ кодексахъ легко объясняется, такъ какъ 7 и 8 стихи—ὁμοιοτέλευτοι, и глазъ переписчика отъ конца 7 стиха перешелъ къ началу 9-го. Что по такой причинѣ часто бывали пропуски, это совершенно справедливо; но въ данномъ случаѣ такимъ образомъ могъ быть опущенъ только 8, а не 7 стихъ. Не помогаетъ дѣлу и то, что 7 и 8 стихи ὁμοιόαρχοι или ὁμοιοπρόφοροι: остается та же трудность. Такое объясненіе пропуска можно допустить, только принявши предлагаемую Бенгелемъ перестановку 7 и 8 стиховъ; но и въ такомъ случаѣ остается необъяснимымъ пропускъ ἐν τῇ γῇ, котораго нѣтъ ни въ одномъ манускриптѣ, переводѣ и цитатѣ, не имѣющихъ спорныхъ словъ. Наконецъ, приходится или признать это мѣсто роковымъ для переписчиковъ, гдѣ всѣ они дѣлали одинъ и тотъ же пропускъ, или сдѣлать повиннымъ въ немъ перваго переписчика. Первое—немыслимо, второе не въ пользу самимъ защитникамъ.

2) Указываютъ [519] на disciplina arcana, въ силу которой

---

[517] *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, стрн. 36.

[518] См. у *Horne-Tregelles*, Introduction, p. 378.

[519] Особенно *Bengel*, Ἡ καινὴ Διαθήκη. Apparat. critic., p. 765—767; ср. *М. И. Богословскій* въ „Чтен. въ Общ. люб. дух. просв.“ 1877, II, стрн. 427.

спорныя слова, какъ содержащія высочайшую тайну христіанскаго ученія, были опущены въ кодексахъ, предназначенныхъ для церковно-общественнаго употребленія; вслѣдствіе этого они многимъ были неизвѣстны, многими считались сомнительными и во всякомъ случаѣ въ концѣ концовъ оказались исключенными изъ всѣхъ греческихъ списковъ; но сохранили этотъ стихъ африканцы, хотя до времени преслѣдованій вандаловъ—аріанъ не пользовались имъ. Но почему тогда подобной участи не подверглись слова Мѳ. XXVIII, 19; Ін. I, 14; X, 30 и многія другія, гдѣ излагается ученіе о Св. Троицѣ, воплощеніи Бога Слова и вообще silenda mysteria? И самый фактъ исключенія изъ текста мѣстъ, заключающихъ ученіе о главнѣйшихъ христіанскихъ догматахъ, въ спискахъ, предназначенныхъ для чтенія въ собраніяхъ вѣрныхъ (а не оглашенныхъ), едва ли можетъ быть серьезно доказываемъ.

3) Arianorum fraude fuisse hoc versiculum erasum—утверждаютъ нѣкоторые защитники спорнаго текста вслѣдъ за авторомъ Prologi Galeati, ложно приписываемаго бл. Іерониму (см. выше). Koelling, а также Dr. Nolan (Inquiry into the Integrity of the Greek Vulgate, p. 27 [520]) считаютъ въ высшей степени вѣроятнымъ, что этотъ злостный пропускъ сдѣланъ именно главою умѣреннаго праваго центра въ аріанскихъ спорахъ, Евсевіемъ Памфиломъ. Неустойчивость его воззрѣній и растяжимость совѣсти даютъ возможность считать его нравственно способнымъ къ этому, а внѣшнія обстоятельства въ высшей степени благопріятствовали ему въ этомъ дѣлѣ. Осенью 328 или весною 329 г. онъ получилъ отъ Константина Великаго почетное порученіе—представить ему πεντήκοντα σωμάτια ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν καλλιγράφων, которыя онъ предназначалъ для главныхъ церквей имперіи. Императоръ не щадилъ средствъ, и въ распоряженіе Евсевія представлено было все необходимое. Евсевій въ точности исполнилъ порученіе. Но въ немъ сильны были vestigia veteris Adami, и когда онъ дошелъ до 1 Ін. V, 7, составленнаго въ строго догматическомъ смыслѣ, противномъ воззрѣніямъ его партіи, его могла сильно обольщать мысль—выпустить этотъ стихъ. Предъ своею богословскою совѣстью онъ могъ извинять себя тѣмъ, что онъ пользуется только своимъ правомъ критика и производитъ актъ свободнаго богословскаго изслѣдованія. 50 одинаковыхъ евсевіевскихъ ко-

[520] У *Scrivener*, Introduction, 3 Edit., p. 513.

дексовъ разосланы были по главнымъ церквамъ; своимъ великолѣпнымъ видомъ они привлекли общее вниманіе; ими пользовались для переписки священнаго текста; слѣдствіемъ этого было исчезновеніе 1 Ін. V, 7 во всей имперіи. Если же кто изъ ученыхъ богослововъ, противниковъ Евсевія, и начиналъ сравнивать новый списокъ съ древнѣйшими, то, находя въ Евангеліи и въ большей части Апостола все въ порядкѣ, онъ не доходилъ до соборныхъ посланій [521]). Но 1 Ін. V, 7 не читается въ Пешитта и богаирскомъ переводѣ, т. е. раньше появленія аріанъ; не видно слѣдовъ его существованія на Востокѣ у писателей до Евсевія и современныхъ ему, а также и во все время аріанскихъ споровъ. Кромѣ того, это объясненіе предполагаетъ борцовъ православія слишкомъ безпечными и невѣжественными, какъ будто они не могли замѣтить сдѣланнаго пропуска и вспомнить, что раньше они читали все мѣсто иначе. Развѣ ужъ надѣяться на то, что никто изъ нихъ не дочитывалъ до соборныхъ посланій! Карѳагенскій соборъ 484 г. и Вигилій приводятъ спорный текстъ противъ аріанъ, очевидно, въ полной увѣренности, что и у нихъ онъ есть. Если, наконецъ, согласиться, что пропускъ сдѣланъ въ Евсіевскихъ кодексахъ, то Koelling'у необходимо прежде всего доказать, что всѣ существующіе греческіе списки принадлежатъ къ одной и именно евсевіевской рецензіи; но это совершенно невозможно въ виду уже установленной новѣйшими изслѣдователями разности рецензій существующихъ списковъ. [522]).

М. И. Богословскій, вслѣдъ за Миллемъ (Novum Tessamentum graecum. Amsterdami 1710, p. 584) предполагаетъ, что опущеніе могло быть произведено не аріанами, а раннѣйшими еретиками (Маркіономъ, Валентиномъ и др.) [523]). Но и въ такомъ случаѣ всѣ указанныя затрудненія остаются во всей своей силѣ. Наконецъ, *Mich. Hetzenauer* убѣждаетъ читателей своего „изслѣдованія“ о comma ioanneum не забывать, что пользующаяся греческими манускриптами греческая церковь есть

---

[521]) *Koelling*, Die Echtheit, S. 19—21.

[522]) *Gregory*, Prolegomena, III, 186; см. таблицу и весь отдѣлъ de recensionibus antiquis, p. 185—202. Jam paene consenserunt viri hujus rei peritissimi, *tres vel potius quattuor* fontes, bis binos agnoscendos esse, Alexandrinum scilicet et Occidentalem, Antiochensem et Constantinopolitanum, e quibus codices nostri quodammodo originem trahunt (p. 202).

[523]) „Чтен. въ Общ. люб. дух. просв.“, 1877 г. II, стрн. 426.

„ecclesia haeresibus divisa, ab haeterodoxis Patriarchis et Episcopis gubernata, facta praeda praepotentiae et instrumentum aulae imperatoris, approbans errores, proiciens veritatem". Посему не должно удивляться, что въ такой церкви и кодексы могли быть испорчены [524]).

Другихъ объясненій защитники подлинности 1 Ін. V, 7 не представляютъ; а такъ какъ приведенныя явно несостоятельны, то и „достаточно твердаго убѣжденія въ подлинности даннаго мѣста" не получается. Обратимся поэтому къ объясненіямъ противной стороны.

Ближайшее сравнительное разсмотрѣніе цитатъ 1 Ін. V, 7 у латинскихъ писателей и текста его въ спискахъ латинскаго перевода показываетъ, что въ началѣ спорный текстъ не имѣлъ твердой и устойчивой формы и только медленно и чрезъ нѣкоторыя посредствующія ступени достигъ того вида, въ какомъ онъ имѣется теперь. Его исторія представляетъ интересный примѣръ, какъ глосса постепенно проникаетъ въ текстъ и занимаетъ въ немъ довольно прочное положеніе. Глосса возникла очень рано, по крайней мѣрѣ во второй половинѣ IV в. (Присциллианъ † 385 г.), и обязана своимъ происхожденіемъ не аріанскимъ спорамъ о которыхъ на Западѣ до половины IV в. знали очень мало, а просто желанію или—лучше сказать—сознанію необходимости богословско-символическаго истолкованія трехъ подлинныхъ свидѣтелей Духа, воды и крови. Подтвержденіе этого мы находимъ у бл. Августина, Факунда и Евхерія. Слѣды такого мистическаго изъясненія можно видѣть и у греческихъ схоліастовъ; такъ, одинъ изъ нихъ противъ 8 стиха сначала изъясняетъ выраженія: ὕδωρ, αἷμα и πνεῦμα и затѣмъ продолжаетъ: οἱ τρεῖς δὲ εἶπεν ἀρσενικῶς, ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος [525]). Въ кодексѣ № 62 схоліастъ къ πνεῦμα замѣчаетъ: τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ Πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ; къ ἕν εἰσι: εἷς Θεὸς, μία Θεότης, и въ 9 ст. къ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ: τοῦ Πατρὸς καὶ ἁγίου Πνεύματος [526]). Первоначальный латинскій текстъ 1 Ін. V, 7 даетъ прямое подтвержденіе того, что онъ дѣйствительно возникъ изъ симво-

---

[524]) Wesen und Principen der Bibelkritik aut katholischer Grundlage, S. 204.

[525]) У *Matthaei*, Epist. Calh., p. 238—239.

[526]) У *Griesbach*, Diatribe, p. 10.

лическаго толкованія восьмого стиха. На это указываетъ прежде всего sicut, безъ tres sunt qui testimonium dant, въ древнѣйшихъ латинскихъ кодексахъ (Guelferb., Sangal., Ulmens., Vallicell.), которое очень ясно выдаетъ интерпретацію; затѣмъ, во всѣхъ приведенныхъ выше манускриптахъ латинскаго перевода Небесные Свидѣтели занимаютъ мѣсто послѣ земныхъ; важно также въ этомъ отношеніи и указанное выше разнообразіе въ текстѣ. Возникновеніе глоссы было тѣмъ естественнѣе, что конецъ 8 стиха въ латинскомъ переводѣ читается: et tres unum sunt, а не—in unum; широкому распространенію ея могли способствовать извѣстныя мѣста изъ сочиненій Тертулліана и св. Кипріана, пользовавшихся на Западѣ особеннымъ уваженіемъ, въ которыхъ всюду толкованіе стоитъ въ самой тѣсной связи съ священнымъ текстомъ. Съ теченіемъ времени, когда интерполяція сдѣлалась хорошо извѣстною, стали думать, что прибавка составляетъ часть самого священнаго текста, и такимъ образомъ позднѣйшими латинскими переписчиками она была внесена и въ самое посланіе, изъ котораго, какъ они думали, она и была взята; дальнѣйшій успѣхъ ея легко объясняется ея согласіемъ съ обычною формулой, въ которой выражалось православное ученіе о Святой Троицѣ, особенно въ виду распространившихся и на Западѣ аріанскихъ споровъ; въ этомъ отношеніи интересно замѣчаніе на полѣ Cod. Cavensis: audiat hoc Arius. Prologus Galeatus, съ ложно приписываемымъ ему авторитетнымъ именемъ бл. Іеронима, могъ окончательно упрочить его положеніе въ текстѣ. Прекрасную иллюстрацію возникновенія подобнаго рода глоссы даетъ Cod. Toletanus. Послѣ 1 Іи. V, 9 въ самомъ текстѣ посланія читаемъ: quem misit salvatorem super terram, et Filius testimonium perhibuit in terra scripturas perficiens: et nos testimonium perhibemus, quoniam videmus eum, et annuntiamus vobis ut credatis; et ideo qui etc. 10 ст. Замѣчательно, что рѣчь ведется отъ лица Апостола и въ духѣ 1 Іи. I, 1—4. II въ V, 20 тотъ же манускриптъ съ cod. *m* (съ двумя лондонскими манускриптами) послѣ venit продолжаетъ: et carnem induit nostri causa, et passus est, et resurexit a mortuis, adsumpsit nos, et dedit etc....[527]. Также въ cod. *D* (Bezae Cantabrigiensis—graeco-

---

527) *Westcott* and *Hort*, The New Testament in the Original Greek. London 1882. Appendix, p. 105. Ср. *Hilarii:* quia scimus, quod filius Dei

latinus) IV в. послѣ Ін. VI, 56 находится такая прибавка: ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ (amen, amen dico vobis nisi accepitis corpus fili hominis sicut panem vitae non habetis vitam in aeo) [528]. Cod. Vercellensis IV в. [529] въ томъ же мѣстѣ: si acceperit homo corpus filii hominis quemadmodum panem vitae habebit vitam in eo [530].

Мѣсто, гдѣ произведена была вставка словъ о Небесныхъ Свидѣтеляхъ, и ближайшія обстоятельства ея не могутъ быть опредѣлены съ точностію. Защитники подлинности спорнаго текста настаиваютъ на этой точности въ явномъ противорѣчіи съ научными требованіями, очевидно, лишь для того, чтобы отвлечь вниманіе отъ собственной слабости въ объясненіи возможности его пропуска. Съ большою вѣроятностію мѣстомъ происхожденія глоссы считаютъ Сѣверную Африку, гдѣ она особенно была распространена, хотя, съ другой стороны, ранняя цитата ея у Присцилліана можетъ говорить и за Испанію.

Занявши мѣсто въ текстѣ посланія, на первыхъ порахъ съ sicut и, можетъ быть, съ прибавкою in Christo Jesu, глосса съ теченіемъ времени постепенно и медленно стала освобождаться отъ этихъ признаковъ интерполяціи; вѣроятно, около IX—X в. 7 и 8 стихи переставлены были одинъ на мѣсто другого, и текстъ принялъ ту форму, въ какой появился въ печатныхъ изданіяхъ Вульгаты [531]. Изъ Вульгаты спорныя слова посредствомъ

---

venit et concarnatus est propter nos et passus est et resurgens de mortuis assumpsit nos et dedit nobis intellectum optimum ut intelligamus verum et simus in vero filio ejus Jesu Christo: hic est verus et vita aeterna et resurrectio nostra (у *Sam. Tregelles*, The Greek New Testament, London 1857—1879, ad 1 Ін. V, 20, p. 660). Ср. еще 1 Ін. II, 17, гдѣ къ концу стиха прибавляютъ: quaemadmodum ille qui est in aeternum (Sahid.); quomodo Deus manet in aeternum (Tolet. у *Sam. Tregelles*, тамъ же, p. 650).

[528] Bezae codex Cantabrigiensis edited by *Frederik H. Scrivener.* Cambrige 1864, p. 113.

[529] См. у *Scrivener*, Introduction, 3 Edit. p. 342.

[530] *Tregelles*, ad loc., p. 408.

[531] Въ это, вѣроятно, время появился манускриптъ, упоминаемый Порсономъ, въ которомъ Небесные Свидѣтели помѣщены передъ и послѣ земныхъ (*Gloag*, p. 295).

перевода нашли доступъ и въ греческій текстъ. Въ первый разъ они появляются въ греческомъ переводѣ актовъ Латеранскаго собора 1215 года. Латинскій текстъ относящагося сюда мѣста слѣдующій: quaemadmodum in canonica Johannis epistola legitur: Quia tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt. Statimque subjungitur: et tres sunt qui testimonium dant in terra, Spiritus, aqua et sanguis; et tres unum sunt, sicut in quibusdam codicibus legitur (послѣднее замѣчаніе относится къ словамъ et hi tres unum sunt которыя во многихъ манускриптахъ Вульгаты были опущены). Соотвѣтствующій греческій текстъ, насколько онъ сохранился, имѣетъ такой видъ: ὃν τρόπον ἐν τῇ κανονικῇ τοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ ἀναγιγνώσκεται, ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πανὴρ, Λόγος καὶ Πνεῦμα ἅγιον· καὶ τοῦτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν· εὐθὺς δὲ προστίθησι—καθὼς ἐν τισι κώδεξιν εὑρίσκεται [532]). Можно полагать, что текстъ переведенъ былъ съ латинскаго, безъ всякаго авторитета греческаго манускрипта (см. особенно употребленіе членовъ и лат. κώδεξιν). Послѣ этого спорныя слова находимъ у грековъ Мануила Калекаса и Іосифа Вріеннія, а также въ Cod. Ottobonianus и Cod. Montfortianus, съ не менѣе очевиднымъ латинскимъ вліяніемъ.

Глоса въ первый разъ была напечатана въ Комплютенскомъ изданіи (1514 г.) греческаго текста въ такомъ видѣ: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Λόγος καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι. καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐπὶ τῆς γῆς τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· εἰ τὴν μαρτυρίαν...[533]) Долго и ожесточенно спорили о томъ, какими греческими кодексами Новаго Завѣта пользовались Комплютенскіе издатели, но въ настоящее время признается за несомнѣнное, что спорный текстъ взятъ ими не изъ греческихъ манускриптовъ, а переведенъ съ Вульгаты, [534]) которой они отдавали замѣтное предпочтеніе. Іаковъ Стуника, одинъ изъ Комплютен-

---

[532]) *Westcott*, The Epistles, p. 206—207.

[533]) Конецъ 8 стиха: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν опущенъ; но изъ примѣчанія издателей къ этому мѣсту видно, что въ греческихъ манускриптахъ, которыми они пользовались онъ былъ (*Westcott*, Epistles, p. 208).

[534]) *Gregory*, Prolegomena III, p. 207; *Scrivener*, Introduction, p. 427.

скихъ издателей, въ спорѣ съ Эразмомъ относительно 7 ст. заявилъ: sciendum est hoc loco Graecorum codices apertissime esse corruptos, nostros (i. e. latinos) vero ipsam veritatem, ut a prima origine traducti sunt, continere. Quod ex Prologo B. Hieponymi super epistolas canonicas manifeste apparet [535]. Въ этихъ словахъ нельзя не видѣть прямого указанія на то, что источникомъ спорнаго текста служили латинскіе манускрипты, а авторитетомъ—подложный Прологъ, свидѣтельство котораго объ испорченности латинскихъ переводовъ показалось обращеннымъ противъ греческихъ кодексовъ. Однако Эразмъ въ двухъ первыхъ своихъ изданіяхъ (съ 1516 и 1519 гг.) опустилъ спорный текстъ, напечатавши такъ, какъ нашелъ въ своихъ греческихъ манускриптахъ, съ слѣдующимъ замѣчаніемъ: In graeco codice tantum hoc reperio de testimonio triplici, ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα; и противъ словъ: et hi tres unum sunt, которыя онъ удержалъ въ своемъ переводѣ—Hi redundant: neque est unum sed in unum εἰς τὸ αὐτό sive idem [536]. Но въ третьемъ изданіи (1522), вслѣдствіе спора съ Комплютенскими издателями, онъ, во исполненіе обѣщанія вставить спорныя слова, если они окажутся хотя въ одномъ греческомъ манускриптѣ, и подчинившись принципу: pium est nostrum sensum semper ecclesiae judicio submittere, на основаніи Cod. Montfortianus напечаталъ спорный текстъ въ такомъ видѣ: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ Πατὴρ Λόγος καὶ Πνεῦμα ἅγιον καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ πνεῦμα καὶ ὕδωρ καὶ αἷμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. εἰ τὴν μαρτυρίαν....[537]. И въ Apologia ad Stunicam писалъ по этому поводу: Repertus est apud Anglos graecus codex unus in quo habetur, quod in vulgatis deest. Scriptum est enim hunc ad modum: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. καὶ τρεῖς εἰσιν μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ πνεῦμα, ὕδωρ καὶ αἷμα εἰ τὴν μαρτυρίαν... Quanquam haud scio an casu factum sit, ut hoc loco non repetatur quod est in graecis nostris καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Ex hoc igitur

---

535) *Bengel*, Ἡ καινὴ Διαθήκη, Apparat. critic., p. 745.
536) *Westcott*, Epistles, p. 207.
537) *Westcott*, Epistles, p. 208.

codice britannico reposuimus, quod in nostris (sc. codd. et edd.) dicebatur deesse, ne cui sit causa calumniandi; *quandam et hunc suspicor ad latinorum codices fuisse castigatum* [538]. Въ четвертомъ изданіи (1527 г.) Эразмъ исправилъ греческій текстъ третьяго изданія вставкою членовъ предъ Небесными Свидѣтелями, но, кажется, безъ авторитета какого нибудь греческаго манускрипта. Затѣмъ въ третьемъ изданіи Роберта Стефана (1550 г.) членъ поставленъ былъ и предъ земными свидѣтелями; въ этомъ же видѣ текстъ перешелъ въ изданія Безы (1565—1611 г.) и въ Эльзевировское изданіе 1633 г. (textus receptus). Но въ то же время другія старыя изданія Альда Мануція (Aldus Manutius), Колинія (Colineus=de Colines) 1534 г., Вальфа (Volfius) и др. опускаютъ спорный текстъ; нѣкоторыя же, какъ Полиглотта Вальтона (Walton) 1657 г. (5-й т.), заключаютъ его въ скобки. Вслѣдствіе важнаго значенія, какое получили 3-е изданіе Роберта Стефана и textus receptus, глосса проникла и въ греческія изданія, а также въ Пешитта, въ армянскій переводъ и въ текстъ переводовъ на новѣйшіе языки (нѣмецкій, англійскій, французскій, итальянскій и др.).

---

[538] *Griesbach*, Diatribe, p. 3—4. По общепринятому мнѣнію, Codex Britannicus, „apud Anglos repertus“, есть codex Montfortianus. Но между Codex Montfortianus и Cod. Britannicus, какъ описываетъ его Эразмъ въ Apologia ad Stunicam, замѣчается небольшая разница: въ 7 ст. въ послѣднемъ пропущено ἅγιον и въ 8 ст. членъ οἱ предъ μαρτυροῦντες. Разнятся также между собою Cod. Montfortianus и 3 изданіе Эразма: Cod. Montfortianus опускаетъ καὶ послѣ πνεῦμα въ 8 ст. и заключительныя слова 8 стиха: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. На основаніи этого *Forster* (A New Plea, p. 136, Not. 4), въ стремленіи увеличить число авторитетовъ въ пользу 1 Ін. V, 7, пытается доказать, что въ Cod. Britannicus мы имѣемъ второй и независимый греческій кодексъ. Но Британскаго кодекса Эразмъ самъ не видѣлъ (*Griesbach*, Diatribe, p. 4; *Scrivener*, Introduction, p. 653, Not. 1), и указанные пропуски могли быть сдѣланы или лицомъ, доставившимъ Эразму свѣдѣнія о Британскомъ кодексѣ, или же самимъ Эразмомъ при описаніи его въ Apologia ad Stunicam, тѣмъ болѣе, что съ 3-мъ изданіемъ Эразма разница въ одномъ καὶ, такъ какъ прибавка заключительныхъ словъ 8 стиха въ изданіи Эразма, судя по его словамъ въ apologia, сдѣлана на основаніи общаго греческаго текста. Но за то между Cod. Britannicus и Cod. Montfortianus и 3-имъ изданіемъ Эразма полное согласіе въ „варварскомъ“ пренебреженіи къ греческому члену въ обоихъ стихахъ.

Сопоставленіе текста глоссы въ печатныхъ изданіяхъ [539] показываетъ, что греческій текстъ ея достигъ настоящаго своего вида только въ изданіи Роберта Стефана и при томъ безъ всякаго авторитета какого-нибудь греческаго манускрипта, а единственно по соображеніямъ издателей, и не согласуется ни съ Cod. Ottobonianus, ни съ Cod. Montfortianus; такъ что греческій текстъ 1 Ін. V, 7 въ томъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ его въ настоящее время, ведетъ свое начало отъ Стуники, Эразма и Роберта Стефана. Противъ этого защитники его подлинности не могутъ ничего возразить, такъ какъ это несомнѣнный фактъ исторіи текста.

Въ славянскомъ переводѣ, какъ было сказано, спорныхъ словъ нѣтъ не только въ рукописяхъ, но и въ первыхъ печатныхъ изданіяхъ: въ Виленскомъ первопечатномъ Апостолѣ 1525 г., въ Острожской Библіи 1581 г. и въ московскихъ изданіяхъ до 1653 года. Въ первый разъ они появляются на западѣ Россіи — въ Виленскомъ Апостолѣ 1623 г. и Львовскомъ 1639 г. На какомъ основаніи спорныя слова внесены были въ текстъ Московскаго Апостола 1653 г., тогда какъ ихъ не было въ прежнихъ московскихъ изданіяхъ,—въ виду неразработанности относящагося сюда матеріала,—сказать трудно. Такъ какъ ни славянскихъ, ни греческихъ рукописей, имѣющихъ спорный текстъ, въ Москвѣ и

---

[539] Для наглядности даемъ варіаціи текста въ таблицѣ:

Комплют.	Эразма 1516 г.	Эразма 1522 г.	Эразма 1527 г.	Роберт. Стеф. и text. receptus.
ὅτι τρεῖς εἰσιν	ὅτι τρεῖς εἰσιν	ὅτι τρεῖς εἰσιν	ὅτι τρεῖς εἰσιν	ὅτι τρεῖς εἰσιν
οἱ μαρτυροῦντες	οἱ μαρτυροῦντες	οἱ μαρτυροῦντες	οἱ μαρτυροῦντες	οἱ μαρτυροῦντες
ἐν τῷ οὐρανῷ		ἐν τῷ οὐρανῷ	ἐν τῷ οὐρανῷ	ἐν τῷ οὐρανῷ
ὁ πατὴρ καὶ ὁ λόγος		πατὴρ, λόγος	ὁ πατὴρ, ὁ λόγος	ὁ πατὴρ, ὁ λόγος
καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα		καὶ πνεῦμα ἅγιον	καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον	καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα
καὶ οἱ τρεῖς		καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς	καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς	καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς
εἰς τὸ ἕν εἰσιν		ἕν εἰσιν	ἕν εἰσιν	ἕν εἰσιν
καὶ τρεῖς εἰσιν		καὶ τρεῖς εἰσιν	καὶ τρεῖς εἰσιν	καὶ τρεῖς εἰσιν
οἱ μαρτυροῦντες		οἱ μαρτυροῦντες	οἱ μαρτυροῦντες	οἱ μαρτυροῦντες
ἐπὶ τῆς γῆς		ἐν τῇ γῇ	ἐν τῇ γῇ	ἐν τῇ γῇ
τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ	τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ	πνεῦμα καὶ ὕδωρ	πνεῦμα καὶ ὕδωρ	τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ
καὶ τὸ αἷμα	καὶ τὸ αἷμα	καὶ αἷμα	καὶ αἷμα	καὶ τὸ αἷμα
	καὶ οἱ τρεῖς	καὶ οἱ τρεῖς	καὶ οἱ τρεῖς	καὶ οἱ τρεῖς
	εἰς τὸ ἕν εἰσιν	εἰς τὸ ἕν εἰσιν	εἰς τὸ ἕν εἰσιν	εἰς τὸ ἕν εἰσιν
εἰ τὴν μαρτυρίαν	εἰ τὴν μαρτυρίαν	εἰ τὴν μαρτυρίαν	εἰ τὴν μαρτυρίαν	εἰ τὴν μαρτυρίαν

вообще въ Россіи до сихъ поръ не открыто, то можно основательно предполагать, что источникомъ для изданія 1653 г. въ отношеніи къ 1 Ін. V, 7 послужили печатныя изданія, и именно юго-и западно-русскія, гдѣ спорный текстъ тогда уже занялъ сравнительно прочное мѣсто въ посланіи. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что справщиками были кіевскіе ученые Епифаній Славеницкій, Арсеній Сатановскій и Дамаскинъ Птицкій, вызванные въ Москву для перевода Библіи съ греческаго языка на славянскій [540]. Печатный греческій Новый Завѣтъ того времени могъ только подкрѣплять такое введеніе, такъ какъ, судя по челобитной палеопатрасскаго митрополита Ѳеофана, поданной имъ царю Алексѣю Михайловичу около 1645 г., въ Греціи въ то время распространены были священныя и богослужебныя книги западной печати [541], а на Западѣ спорный текстъ тогда уже почти пріобрѣлъ права гражданства. Библія 1663 г. перепечатана съ Острожскаго изданія, съ самыми незначительными исправленіями, печатана при томъ поспѣшно и при самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ (см. предисловіе къ этому изданію); справщикомъ ея былъ, вѣроятно, Епифаній Славеницкій. Въ этомъ изданіи спорныя слова помѣщены на полѣ (см. выше). Очевидно, справщикъ не нашелъ возможнымъ оставить чтеніе текста такъ, какъ оно было въ печатныхъ изданіяхъ Апостола послѣ 1653 г.; но, съ другой стороны, подъ ихъ давленіемъ онъ не рѣшился удержать чтенія Острожскаго изданія; въ концѣ концовъ онъ вынесъ спорныя слова на поле, но такъ неудачно, что въ текстѣ нѣтъ безъ нихъ грамматической связи. Но разъ уже спорныя слова попали въ текстъ печатнаго Апостола, исключеніе ихъ, при условіяхъ книжнаго исправленія во второй половинѣ XVII и первой половинѣ XVIII в., представляется совершенно немыслимымъ. Поэтому въ Библіи 1751 г. они занимаютъ уже прочное мѣсто въ самомъ текстѣ и остаются во всѣхъ послѣдующихъ изданіяхъ. Изслѣдованіе *А. И. Чистовича:* Исправленіе текста славянской Библіи предъ изданіемъ 1751 г. [542] показываетъ, что цѣлый рядъ справщиковъ, смѣнявшихъ другъ друга въ теченіе почти столѣтія, неизмѣнно на-

[540] См. „Христ. Чтен.“ 1891 г., I и слѣд., изслѣдованіе † проф. прот. *П. Ѳ. Николаевскаго:* Московскій печатный дворъ при патріархѣ Никонѣ, стрн. 163 и слѣд.

[541] Тамъ же, стрп. 161.

[542] „Правосл. Обозр.“ 1860 г., I, 479–510; II, 41—72.

ходился подъ вліяніемъ Комплютенской Полиглотты, гдѣ греческій текстъ спорныхъ словъ былъ напечатанъ въ первый разъ, и Лондонской Полиглотты Вальтона 1657 г., въ которой спорныя слова заключены въ скобки. Притомъ несомнѣнно, что для исправителей славянская Библія 1663 г. имѣла одинаковое значеніе съ греческими списками. Если въ ней оказывались слова или стихи, несходные ни съ однимъ греческимъ спискомъ, бывшимъ при исправленіи, то исправители не исключали ихъ изъ славянской Библіи въ томъ убѣжденіи, что они находятся въ другихъ греческихъ кодексахъ, которыхъ у нихъ не было подъ руками [543]). Если принять во вниманіе это, а также и то, что спорныя слова стояли въ текстѣ не только юго-западныхъ, но и московскихъ изданій славянскаго Апостола, то станетъ очевиднымъ, что исправители считали себя даже обязанными внести слова, стоявшія въ старой Библіи на полѣ, въ самый текстъ новаго изданія ея. По соображенію съ современнымъ имъ состояніемъ данныхъ для критическаго излѣдованія свящ. текста, они были вполнѣ правы; но отъ этого ихъ выводы не дѣлаются безусловно обязательными на послѣдующія времена.

Особенную энергію спору о подлинности 1 Ін. V, 7. 8 придаетъ то обстоятельство, что это мѣсто будто бы представляетъ самое ясное и точное выраженіе высочайшаго христіанскаго догмата о троичности Лицъ въ Богѣ и Ихъ единствѣ по существу. Но необходимо помнить тотъ безспорный фактъ изъ области исторіи догматовъ, что православное ученіе о Св. Троицѣ Отцами Церкви раскрыто, вселенскими соборами формально опредѣлено и твердо установлено, противъ аріанъ, македоніанъ и др. защищено безъ всякаго пособія спорнаго текса (о немъ восточная Церковь совершенно и не знала), а на основаніи Мѳ. XXVIII, 19; 2 Кор. XIII, 13 и др. Слѣдовательно, вопросъ о чтеніи 1 Ін. V, 7. 8 совершенно не касается догмата о Св. Троицѣ. И „вѣра,—по глубоко справедливому замѣчанію архіеп. Филарета (Гумилевскаго) Черниговскаго, который не приводитъ этого текста въ своемъ „Православно-догматическомъ Богословіи“,—не имѣетъ нужды въ такихъ обоснованіяхъ, которыя считаются сомнительными“ [544]).

---

[543]) „Правосл. Обозр.“ 1860, II, стрн. 48.

[544]) Издан. 1865 г., стрн. 120, примѣч.

Поэтому нѣтъ причины въ признаніи 1 Ін. V, 7. 8 неподлинным оплакивать потерю опоры для ученія о Св. Троицѣ [545]. Съ другой стороны, мы ни на одну минуту не должны опускать изъ вида, что говоримъ о текстѣ, который стоитъ въ нашихъ нынѣшнихъ печатныхъ изданіяхъ, какъ подлинно принадлежащій Апостолу Іоанну, и потому въ отношеніи къ нему всегда должна быть соблюдаема разсудительная предосторожность. Но если эта предосторожность не позволяетъ совершенно опустить спорный стихъ, какъ это сдѣлано въ англійской Ревизованной Библіи и ученыхъ иностранныхъ изданіяхъ, то во всякомъ случаѣ необходимо отмѣтить его сильнѣйшихъ знакомъ подозрѣнія, чтобы обратить вниманіе читателей на тѣ важныя возраженія, какія въ такомъ обиліи представляетъ текстуальная критика.

Мы старались безпристрастно и по возможности обстоятельно оцѣнить тѣ основанія, въ силу которыхъ спорныя слова занимаютъ мѣсто въ текстѣ посланія, и очевидный выводъ—не въ пользу ихъ подлинности. Но въ виду серьезной важности вопроса, а также въ виду того, что у насъ онъ еще не разсматривался подробно, желательно было бы видѣть обстоятельное изслѣдованіе его со стороны людей, болѣе компетентныхъ въ этой области, особенно тѣхъ, которые считаютъ возможнымъ научно доказать подлинность спорнаго текста.



[545] *Koelling*, Die Echtheit, S. 3. 5.

II.

ОТДѢЛЪ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКІЙ.

ВВЕДЕНІЕ (I, 1—4).

Содержаніе апостольской проповѣди вообще, ея достовѣрность и цѣль; цѣль настоящаго посланія.

Слово плоть бысть, и вселися въ ны, и видѣхомъ славу Его, славу яко единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины (Ін. I, 14): вѣчное Слово, единое съ Отцемъ по существу, но и отдѣльное отъ Него по ипостаси, Которымъ созданъ и живетъ міръ, стало плотію, т. е. приняло въ единство ипостаси человѣческое естество, дѣйствительно воплотилось, оставаясь единороднымъ Сыномъ Отца и въ этомъ уничиженномъ состояніи сіяя славою, какъ исполненное благодати и истины. Это—основное положеніе христіанства, въ которомъ заключается вся сущность божественнаго откровенія; его исповѣданіе или отрицаніе есть отличительный признакъ христіанства или антихристіанства (1 Ін, IV, 2—3), и кто отвергаетъ *эту* истину, для того не существуетъ больше никакой истины: онъ лжецъ (1 Ін. II, 22) въ абсолютномъ смыслѣ этого слова. Хотя этотъ величайшій догматъ христіанства проповѣдывали всѣ Апостолы, но развить его во всей полнотѣ и выразить съ точностію, не оставляющею никакого мѣста для сомнѣній и колебаній на счетъ истиннаго смысла, объема и значенія возвѣщаемаго ученія, опредѣлено было отъ Бога тому, кто, возлежа на персяхъ Богочеловѣка, почерпалъ совершенное познаніе о дѣйствительномъ существѣ своего возлюбленнаго Учителя, въ Которомъ онъ увидѣлъ и позналъ славу Единороднаго отъ Отца. Богочеловѣческій образъ Іисуса Христа неизмѣнно стоитъ предъ его душою, наполняетъ ее, составляетъ средоточіе всей его христіанской жизни: что̀ Христосъ распятый для Апостола Павла, то Слово воплотившееся для Апостола Іоанна. Нѣтъ сомнѣнія, что въ теченіе всей своей долгой жизни Апостолъ Іоаннъ не переставалъ говорить своимъ ученикамъ объ Учителѣ, говорить о Немъ то, что онъ вынесъ изъ ежедневнаго и при томъ близкаго обращенія съ Нимъ и въ чемъ

онъ убѣжденъ былъ самымъ точнымъ, самымъ осязательнымъ образомъ. И на это-то драгоцѣнное сокровище его сознанія и жизни дѣлается дерзкое покушеніе: лжецы, сыны антихриста, пытаются извратить и ниспровергнуть ту истину, которою одною міръ живетъ и можетъ жить; они проповѣдуютъ, что Слово жизни, Сынъ Божій не воплотился, и Іисусъ не есть то, чѣмъ представляютъ Его Апостолы; что, слѣдовательно, вся апостольская проповѣдь о Словѣ, Которое стало плотію, ошибочна. Что отрицаніе этой истины дѣйствительно было отличительнымъ признакомъ противниковъ Апостола Іоанна, на это неопровержимо указываетъ та энергія, съ какою Апостолъ въ первыхъ строкахъ посланія настаиваетъ на истинномъ явленіи Слова жизни въ условіяхъ, которыя сдѣлали Его доступнымъ для человѣческаго воспріятія. Въ трехъ стихахъ онъ трижды говоритъ: „мы видѣли“, два раза: „мы слышали“, и два раза: „Жизнь явилась“. Что̀ иное, какъ не дѣйствительное воплощеніе вѣчной ипостасной Жизни Апостолъ старается оттѣнить съ особенною силой посредствомъ „слышахомъ“, „видѣхомъ очима нашима“, „узрѣхомъ“ и „руки наша осязаша“? Что „Животъ явися намъ“, это сдѣлалось возможнымъ только вслѣдствіе того, что *Слово плоть бысть, и вселися въ ны.* Апостолъ ясно представляетъ всю гибельность лжеученія для дорогихъ ему чадъ и для всего дѣла Христова на землѣ: отрицающій, что Іисусъ есть Христосъ, отрицаетъ Сына, а отрицающій Сына не имѣетъ и Отца (1 Ін. II, 22—23); съ этимъ вмѣстѣ разрывается общеніе съ Богомъ, падаетъ всякая надежда на обладаніе вѣчною жизнію, проистекающее единственно изъ вѣры въ Іисуса, какъ Сына Божія, Который есть истинный Богъ и Жизнь вѣчная (1 Ін. V, 11—13. 20). Въ виду этой опасности умъ Апостола такъ занятъ мыслію о настоятельной необходимости разрушить еретическія хитросплетенія, что, оставляя обычную формулу начала посланій, съ ея обращеніями къ читателямъ, благожеланіями, привѣтствіями и т. п., онъ прямо начинаетъ съ того, что̀ самымъ очевиднымъ и несомнѣннымъ образомъ подтверждаетъ истинность апостольскаго благовѣствованія о Словеси животнѣмъ (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) и разомъ ниспровергаетъ всякіе навѣты лжеучителей, при своей антихристіанской проповѣди несомнѣнно усиливавшихся унизить авторитетъ Апостоловъ и набросить густую тѣнь на достовѣрность ихъ свидѣтельства о Лицѣ Іисуса Христа. Слово Жизни, о Которомъ

проповѣдуютъ и свидѣтельствуютъ Апостолы, есть лицо историческое, такъ какъ вѣчная жизнь, которая была у Отца открылась въ видимомъ мірѣ. Это Слово пришло во плоти (1 Іи. IV, 2) и содѣлалось человѣкомъ, Которому имя Іисусъ Христосъ. Оно жило среди людей въ условіяхъ человѣческой жизни; Оно—единородный Сынъ Божій—послано въ міръ, чтобы даровать ему жизнь, и такимъ образомъ вступило, какъ дѣятель, въ человѣческую исторію. Поэтому и несомнѣнно достовѣрнымъ свидѣтельствомъ о Немъ является то, которое покоится на познаніи Его именно какъ исторической личности, путемъ личнаго опыта, личнаго обращенія съ Воплотившимся, непосредственнаго впечатлѣнія отъ Него. Чѣмъ ближе стоитъ свидѣтель къ личности, о которой онъ свидѣтельствуетъ, чѣмъ больше онъ имѣлъ побужденій и поводовъ изучить эту личность, тѣмъ большаго довѣрія заслуживаютъ его показанія. Но Апостолы суть самовидцы (αὐτόπται Лк. I, 2) Слова жизни, о Которомъ они свидѣтельствуютъ: они возвѣщаютъ то, что сами слышали, видѣли собственными глазами, нарочито изслѣдовали, осязали собственными руками. Они и они одни обладаютъ несомнѣнною истиной и съ нею всѣми благами совершеннаго Христомъ искупленія. Если такъ, то и всякій, кто вступаетъ въ живое общеніе съ ними чрезъ воспріятіе и усвоеніе апостольскаго благовѣстія, этимъ самымъ дѣлается причастникомъ достоянія Апостоловъ: достигаетъ общенія съ Отцемъ и его Сыномъ Іисусомъ Христомъ, обладаетъ вѣчною жизнію, наслаждается миромъ и неизреченною радостію о Господѣ. Способствовать достиженію читателями этого блаженнаго состоянія совершенной христіанской радости и мира, не смущаемыхъ и не нарушаемыхъ коварствомъ лжеучителей, и составляетъ цѣль настоящаго посланія. Отсюда характерное введеніе посланія (I, 1—4), безъ указанія имени писателя и получателей его, безъ привѣтствій и благословенія, является понятнымъ и естественнымъ. И логическое строеніе первыхъ четырехъ стиховъ совершенно просто, если имѣть въ виду обстоятельства, вызвавшія посланіе, и обусловленный ими ходъ мыслей Апостола, насколько, конечно, послѣдній можетъ быть опредѣленъ по имѣющимся для того даннымъ. Поэтому, если твердо держаться психологической и исторической почвы и текста посланія, то предметно-логическое соотношеніе мыслей введенія можетъ быть опредѣлено легко. Но грамматическій строй его почти всѣми экзегетами представляется крайне

запутаннымъ, и споры о томъ, что̀ къ чему относится и отъ чего зависитъ, не сходятъ со страницъ экзегетическихъ трудовъ отъ самыхъ первыхъ опытовъ и до настоящаго времени. Запутанность усиливается еще и отъ того, что главныя выраженія перваго стиха— ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς и περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς истолковываются самымъ различнымъ образомъ.

Конструкція первыхъ трехъ стиховъ обычно представляется въ такомъ видѣ: рядъ относительныхъ предложеній перваго стиха прерванъ сложнымъ вводнымъ предложеніемъ, составляющимъ второй стихъ; относительныя предложенія начала третьяго стиха кратко выражаютъ и повторяютъ сказанное въ первомъ стихѣ, и ἀπαγγέλλομεν третьяго стиха является управляющимъ глаголомъ всего этого сложнаго періода. Такая конструкція первыхъ трехъ стиховъ въ настоящее время въ общихъ чертахъ принята почти всѣми экзегетами. Но съ такимъ пониманіемъ строя апостольской рѣчи нельзя согласиться прежде всего потому, что длинныя вводныя предложенія и запутанныя построенія рѣчи совсѣмъ не въ духѣ Апостола Іоанна: мысль у него постоянно выражается простыми предложеніями, которыя, какъ кольца въ цѣпи, связываются одно съ другимъ въ послѣдовательномъ рядѣ, и для подобной сложной конструкціи нѣтъ параллели во всѣхъ писаніяхъ Апостола Іоанна [546]). Съ другой стороны, связь περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς съ ἀπαγγέλλομεν 3 ст., въ чемъ согласно большинство новѣйшихъ толкователей, невозможна, какъ потому, что между ними стоитъ цѣлый стихъ, такъ и потому, что повтореніе относительныхъ предложеній въ 3 стихѣ рѣшительно говоритъ о томъ, что эти именно предложенія составляютъ объектъ глагола ἀπαγγέλλομεν, и наряду съ ними нѣтъ мѣста для περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Еще менѣе возможна связь περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς съ предшествующими тремя относительными предложеніями [547]), такъ какъ сочетаніе θεᾶσθαι и ψηλαφᾶν съ περὶ невозможно. Далѣе, при установившемся пониманіи строенія разбираемаго мѣста, второй стихъ остается въ тѣни, трактуется, какъ совершенно случайный, сторонній, и мысли его какъ будто брошены мимоходомъ. Однако достаточно простого анализа содержанія второго стиха въ сопоставленіи съ прологомъ Евангелія Іоанна, чтобы видѣть, что мысли,

[546]) Ін. VI, 22—24 и XIII, 2—4 не настолько сложны, чтобы могли представить параллель 1 Ін. I, 1—3 (*Plummer*—въ комментаріи).

[547]) *B. Weiss*—въ комментаріи.

выраженныя здѣсь, въ богословіи Апостола Іоанна занимаютъ господствующее положеніе, и безъ второго стиха введеніе посланія имѣло бы очень мало значенія для цѣлей Апостола. Поэтому правильнѣе разсматривать первый стихъ какъ бы за надписаніе или заглавіе посланія, опредѣляющее тему всей апостольской проповѣди и настоящаго посланія въ частности. По своему обыкновенію Апостолъ во второмъ стихѣ беретъ основное понятіе перваго стиха—ζωή—и останавливается на уясненіи его болѣе подробно. Въ началѣ третьяго стиха онъ повторяетъ ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν не для того, чтобы возстановить теченіе прерванной рѣчи, а съ цѣлію еще разъ настойчиво оттѣнить ту сторону своей мысли о предметѣ, изложенномъ во 2 ст., которая была особенно важна при данныхъ условіяхъ и для достиженія цѣли посланія. При такомъ пониманіи перваго стиха и отношенія къ нему слѣдующихъ, второй стихъ не заключается въ скобки и получаетъ принадлежащее ему значеніе. Ближайшій анализъ первыхъ стиховъ посланія наглядно показываетъ преимущество предлагаемаго грамматическаго разчлененія ихъ предъ установившимся.

I, 1. Вся сила перваго стиха лежитъ въ περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Предлогъ περί с. genit. обычно указываетъ на лицо или предметъ, который составляетъ средоточный пунктъ дѣятельности, около котораго она вращается (говорить, слышать, знать о чемъ либо: 1 Кор. XII, 1; 1 Тим. IV, 13) и соотвѣтствуетъ лат. *de* (даже *circa*)—*объ, относительно,* обозначая пунктъ не только средоточный, но и исходный (на что указываетъ genitivus), отъ котораго извѣстная дѣятельность начинается и который поэтому является для нея основаніемъ. Чаще всего περί с. genitiv. ставится послѣ verba dicendi, docendi, scribendi (ἀναγγέλλω, ἀπαγγέλλω, γράφω, εἶπον, μαρτυρέω и т. п.)[548] Въ данномъ случаѣ на лицо такого глагола нѣтъ, но ставить его въ надписаніи не было никакой нужды, такъ какъ для всякаго, начинавшаго читать посланіе, было ясно и понятно, что рѣчь идетъ о главномъ предметѣ апостольскаго посланія, который, разумѣется, вмѣстѣ съ тѣмъ былъ душой и всей жизни и дѣятельности Апостола. Въ заглавіи обычно сказуемое и не ставится. На выясненіи этого основного понятія, заключающагося въ ὁ λόγος τῆς

[548] *Winer,* Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 47e, S. 349—350. *Car. Grimm,* Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti, p. 349.

ζωῆς, отъ котораго мысль Апостола исходитъ и къ которому постоянно возвращается, и необходимо остановиться прежде выясненія другихъ понятій, входящихъ въ составъ 1-го стиха.

Терминъ λόγος въ писаніяхъ Апостола Іоанна встрѣчается довольно часто и, какъ и у другихъ новозавѣтныхъ писателей, кромѣ обычнаго значенія—слово, изрѣченіе, рѣчь—имѣетъ спеціальное значеніе вѣсти о спасеніи, евангелія, ученія Христова въ частностяхъ и во всей совокупности (Ін. V, 24; VIII, 52; XIV, 24; XV, 3. 20; 1 Ін. I, 10; II, 5. 7. 14. Ср. Мрк. II, 2; IV, 14—20. 33; VIII, 32; XVI, 20; Лк. I, 20; Дн. X, 44; XI, 19; XIV, 25; XVI, 6; XVII, 11; Іак. I, 21. 22. 23; 1 Птр. II, 8; Филип. I, 14; 1 Θессал. I, 6). Понимаемое въ такомъ смыслѣ, „слово“ для того, кто слушаетъ его и принимаетъ, является источникомъ жизни вѣчной (Ін. V, 24), потому что слова Спасителя суть духъ и жизнь (VI, 63), глаголы жизни вѣчной (VI, 68), и кто соблюдаетъ слово Его, тотъ не увидитъ смерти во вѣкъ (VIII, 51; ср. 1 Птр. I, 24; Іак. I, 18; 1 Кор. I, 18; II, 4; 2 Кор. VI, 7 и др.) Исходя изъ такого содержанія и значенія термина λόγος, нѣкоторые [549] и въ выраженіи περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς понимаютъ ὁ λόγος въ смыслѣ εὐαγγέλιον въ самомъ широкомъ объемѣ: божественное откровеніе, которое говоритъ намъ о жизни, изъ котораго проистекаетъ жизнь для насъ и которое сообщено уже пророками, но въ полнотѣ провозглашено Тѣмъ, Кто есть Сынъ Божій. Другіе [550] разумѣютъ подъ нимъ слово, которое возвѣстилъ Христосъ (ζωή). Но противъ такого пониманія говоритъ прежде всего стоящій предъ τοῦ λόγου предлогъ περί. Какую бы конструкцію первыхъ трехъ стиховъ посланія мы ни признали правильною, управляющимъ глаголомъ, къ которому должно относиться и περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, будетъ ἀπαγγέλλομεν или вообще verbum dicendi; тогда получится странная мысль, что Апостолъ возвѣщаетъ не слово или благовѣстіе, а только о словѣ или благовѣстіи. Тѣмъ болѣе нельзя допустить такого пониманія, что употребленіе предлога περί у Апостола Іоанна, повидимому, заставляетъ ожидать связи этого предлога съ именемъ лица (ср. 1 Ін. V, 9. 10; Ін. I, 15. 22. 47; II, 25; V, 31. 32. 36. 37. 39. 46 и т. д.).

---

549) Напр., *Westcott*—въ комментаріи.

550) *Düsterdieck, Brückner*—въ комментаріяхъ.

Несовмѣстимо разсматриваемое пониманіе и съ предшествующими выраженіями—ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν... καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν: видѣть благовѣстіе чувственными очами, а тѣмъ болѣе осязать его руками—мысль ни съ чѣмъ несообразная. О какомъ либо переносномъ значеніи этихъ терминовъ (ἑωράκαμεν, ἐψηλάφησαν), якобы образно выражающихъ полнѣйшую точность свидѣтельства, ни по словоупотребленію, ни особенно по ходу мыслей, не можетъ быть и рѣчи: въ виду заблужденія еретиковъ Апостолъ долженъ былъ свидѣтельствовать не о томъ, что онъ самъ слышалъ ученіе Іисуса Христа, самъ видѣлъ чудеса Его и всю жизнь, но о томъ, что въ исторической личности Іисуса Христа, воплотился Сынъ Божій, Божественный Логосъ. Наконецъ, все содержаніе второго стиха, который, какъ будетъ показано, служитъ раскрытіемъ понятія ὁ λόγος τῆς ζωῆς и обоснованіемъ сказаннаго въ первомъ стихѣ, также говоритъ за то, что терминъ λόγος имѣетъ здѣсь особенное значеніе. Безспорная и никѣмъ не отрицаемая связь начала посланія съ прологомъ Евангелія Іоанна, вмѣстѣ со всѣмъ сейчасъ сказаннымъ, даетъ основаніе понимать ὁ λόγος въ томъ спеціальномъ смыслѣ, какой этотъ терминъ получилъ только у Апостола Іоанна: ὁ λόγος есть личное, вѣчное, во плоти явившееся Божественное Слово, о дѣйствительномъ существѣ котораго Апостолъ Іоаннъ и другіе самовидцы получили самое достовѣрное познаніе на основаніи опыта. Онъ есть вѣчное самооткровеніе Бога; въ Немъ, во второмъ Божественномъ Лицѣ, отъ вѣчности отображается, открывается сокровенное существо Высочайшаго Отца. Будучи отъ вѣчности у Бога, въ личномъ живомъ общеніи съ Нимъ, ὁ λόγος есть Самъ Богъ, единородный Сынъ Божій. Чрезъ Него Богъ создалъ міръ, и вся жизнь міра, и въ частности религіозно-нравственная, отъ Него же. Въ историческомъ Лицѣ Іисуса Христа ὁ λόγος содѣлался человѣкомъ; но и по воплощеніи, въ Своемъ временномъ явленіи, Онъ есть вочеловѣчившееся откровеніе божественнаго существа въ человѣческомъ образѣ, почему не только въ довременномъ бытіи, но и по воплощеніи, какъ Іисусъ Христосъ, Онъ есть ὁ λόγος. Апостолъ, какъ и въ Евангеліи, не раскрываетъ значенія употребляемаго имъ термина и его приложенія къ Сыну Божію и Іисусу Христу потому, что читатели посланія изъ прежней устной его проповѣди знакомы были съ его ученіемъ объ этомъ предметѣ.

Болѣе точное опредѣленіе понятія ὁ λόγος заключается въ genitiv. τῆς ζωῆς. Чтобы не затрудняться въ рѣшеніи вопроса, какого рода genitiv. представляетъ собою τῆς ζωῆς (genitiv. subjectivus, objectivus, qualitavus и под.), необходимо помнить, что единородный Сынъ Божій называется ὁ λόγος потому, что Онъ является посредникомъ откровенія, какъ во внутренней жизни Божества, такъ и въ отношеніи Бога къ міру; посему несомнѣнно, что τῆς ζωῆς есть genitiv. objectivus, указывающій предметъ откровенія, понятіе о которомъ (откровеніи) дано въ терминѣ τοῦ λόγου. Такое пониманіе грамматическаго и логическаго отношенія τῆς ζωῆς къ τοῦ λόγου должно служить точкой отправленія въ выясненіи содержанія всего выраженія τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.

Понятіе ζωὴ имѣетъ весьма важное значеніе въ писаніяхъ Апостола Іоанна. Цѣль Евангелія (XX, 31) та, чтобы чрезъ вѣру въ Іисуса какъ Христа, Сына Божія, привести вѣрующихъ къ обладанію *жизнію* (ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ); и цѣль перваго посланія—возбудить въ вѣрующихъ сознаніе того, что они обладаютъ вѣчною *жизнію* (V, 13: ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον). Поэтому совершенно естественны стремленія съ возможною точностію опредѣлить, что̀ собственно обозначаетъ Апостолъ Іоаннъ терминомъ ζωή,—каково содержаніе этого понятія. На основаніи тщательнаго изслѣдованія тѣхъ многочисленныхъ мѣстъ въ Евангеліи Іоанна и въ первомъ посланіи, гдѣ употребленъ этотъ терминъ, ученіе Апостола Іоанна о ζωή можно представить въ такомъ видѣ.

Ζωή противополагаются θάνατος (Ін. V, 24; VI, 58; VIII, 51; XI, 26; 1 Ін. III, 14; II, 17) и ἀπώλεια (Ін. III, 16; VI, 39; X, 10. 28; XVII, 3, ср. ст. 12). Эти противоположныя ζωή понятія помогаютъ уяснить содержаніе и смыслъ ζωή. Несомнѣнно, что въ отношеніи къ библейскому пониманію термина θάνατος необходимо твердо держаться и принимать за точку отправленія тотъ фактъ, что смерть здѣсь разсматривается какъ слѣдствіе грѣха, опредѣленное божественнымъ судомъ (Быт. II, 17; Сир. XLI, 2. 3; Рим. I, 32; VI, 23; Евр. IX, 27) [551]. Поэтому θάνατος есть обозначеніе всѣхъ слѣдствій грѣха, въ

[551] Ср. *Дим. Введенскій*, Ученіе Ветхаго Завѣта о грѣхѣ, 1901 г., стрн. 178 сл.

которомъ обнимаются все зло и бѣдствія, произведенныя грѣхомъ (Іак. V, 20; Рим. V, 12. 14. 17. 21; VI, 16). Въ смерти обнаруживается сила и власть грѣха (Рим. V, 21; 1 Кор. XV, 56). Отсюда θάνατος не фактъ, одинъ разъ совершившійся, а состояніе человѣка, подпавшаго власти грѣха и соединенному съ этимъ осужденію и удаленію отъ общенія съ Богомъ [552]). Но нельзя упускать изъ вида и первоначальнаго, обычнаго значенія термина θάνατος—прекращеніе, конецъ земной жизни въ противоположность безконечному существованію. Ἀπώλεια, по повозвѣтному употребленію этого термина, обозначаетъ состояніе человѣка, окончательно извращеннаго, сдѣлавшагося не тѣмъ, чѣмъ онъ могъ и долженъ быть, погибшаго и потому обреченнаго на вѣчное несчастіе (Филип. III, 19; 1 Тим. VI, 9; Дн. VIII, 20; 2 Птр. II, 3; III, 7, 16). Ἀπώλεια противополагаются σωτηρία (Филип. I, 28), ζωή (Мѳ. VII, 13), περιποίησις τῆς ψυχῆς (Евр. X, 39). Ср. ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (2 Θесс. II, 3; Ін. XVII, 12) [553]).

Если обобщить черты, которыя заключаются въ понятіяхъ θάνατος и ἀπώλεια, и взять противоположныя имъ, то ясно опредѣлится и содержаніе ζωή. Жизнь есть блаженное, полное высшаго счастія и удовлетворенія состояніе въ которомъ человѣкъ, свободный отъ власти грѣха и соединенныхъ съ этихъ осужденія, богоотчужденія и бѣдствій, въ общеніи съ Богомъ получаетъ силу не оскудѣвающаго и не прекращающагося бытія [554]). Это есть то состояніе, въ которомъ человѣкъ осуществляетъ свое истинное назначеніе. Ζωή не можетъ имѣть своимъ источникомъ человѣка, существо тварное и къ тому же падшее. Объ одномъ Отцѣ сказано, что Онъ имѣетъ жизнь въ Себѣ, какъ абсолютный источникъ жизни. Но Онъ далъ и Сыну имѣть жизнь въ Себѣ (Ін. V, 26: ὥσπερ γὰρ ὁ Πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ Υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. Посему и о Сынѣ, Божественномъ Логосѣ, Апостолъ говоритъ: „въ Немъ была жизнь“ (Ін. I, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). Содержаніе жизни, присущей Отцу

552) *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb. d. neutest. Gräcität, S. 450—451; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 197—198.

553) *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 702—703; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 48.

554) Ср. *Er. v. Schrenk*, Die Johanneische Anschauung vom „Leben“, S. 130—160; *G. Stevens*, The Johannine Theology, p. 312—327.

и Сыну, одно и то же, и различіе между жизнію Отца и жизнію Сына заключается въ томъ, что первая—причина послѣдней. Такимъ образомъ, какъ Отецъ есть Самъ въ Себѣ полнота жизни, такъ и Сынъ, получая жизнь отъ Отца, имѣетъ ее въ Себѣ, въ отличіе отъ всего тварнаго, которое не имѣетъ жизни въ себѣ, а получило бытіе и продолжаетъ существовать только силою сообщенной и сообщаемой ему божественной жизни. Это сообщеніе міру отъ вѣка сокровенной въ Богѣ жизни совершается чрезъ Сына. *О семъ явися любы Божія въ насъ, яко Сына Своего единороднаго посла Богъ въ міръ, да живи будемъ Имъ* (1 Ін. IV, 9; ср. 14). *Тако возлюби Богъ міръ, яко Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Ін. III, 16). *Животъ вѣчный далъ есть намъ Богъ, и сей животъ въ Сынѣ Его есть;* поэтому *имѣяй Сына Божія имать животъ вѣчный, а не имѣяй Сына Божія живота не имать.* (1 Ін. V, 11. 12). Если жизнь дана человѣку Отцемъ чрезъ Сына и если только „имѣяй Сына Божія“ обладаетъ жизнію, то естественно, что сущность жизни, которую имѣютъ Отецъ и Сынъ, и жизни, даруемой человѣку, одна и та же. Различіе заключается въ томъ, что божественная жизнь есть сила, постоянно дѣйствующая, творящая и вызывающая къ бытію новое бытіе, новыя силы; тогда какъ жизнь людей сама поддерживается силою божественной жизни чрезъ причастіе къ этой жизни.

Сводя къ единству сказанное о жизни божественной и о жизни, которая дарована человѣку, содержаніе ζωή можно опредѣлить такъ: жизнь есть свойственная Богу и отъ Него проистекающая сила неисчерпаемаго, непреходящаго блаженнаго бытія [555]).

Полное откровеніе и дарованіе міру этой божественной жизни совершены только воплощеннымъ Сыномъ Божіимъ, Божественнымъ Словомъ; поэтому, какъ откровеніе этой божественной жизни, посредникъ ея для міра, Сынъ есть ὁ λόγος τῆς ζωῆς, въ каковомъ наименованіи и нужно видѣть указаніе на Іисуса Христа, вѣчное Слово Божіе. Объ этомъ воплотившемся Словѣ жизни, какъ познали Его Апостолы въ Лицѣ Іисуса Христа, они и проповѣдуютъ; о Немъ возвѣщалъ и Апостолъ Іоаннъ своимъ слушателямъ

[555]) Ср. *Er. v. Schrenk*, Die Johanneische Anschauung vom „Leben“, S. 170—172. *C. Nösgen*, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 494—495.

и ученикамъ; Оно же—главный предметъ и настоящей письменной бесѣды возлюбленнаго ученика Слова жизни съ своими дорогими чадами. Такимъ образомъ, предметъ настоящаго посланія есть тотъ же Божественный Логосъ, о Которомъ съ такою полнотою Апостолъ Іоаннъ учитъ въ прологѣ къ своему Евангелію. Но наименованіе Его ὁ λόγος τῆς ζωῆς и замѣна этого наименованія во второмъ стихѣ ἡ ζωή, конечно, дѣло не простой случайности, но имѣетъ глубокій смыслъ и значеніе, такъ какъ отмѣчаетъ особенный характеръ и задачу посланія въ сравненіи съ Евангеліемъ. Изученіе Евангелія и посланія Апостола Іоанна приводитъ къ тому несомнѣнному заключенію, что Евангеліе даетъ собственно ученіе о Лицѣ Іисуса Христа, освѣщаемое и доказываемое исторіей Его земной жизни; а посланіе даетъ приложеніе этого ученія къ жизни. Евангеліе сообщаетъ основные факты и рѣчи Господа, которые должны дать человѣчеству истинное познаніе о Богѣ и Его Сынѣ Іисусѣ Христѣ; и хотя Апостолъ говоритъ въ концѣ Евангелія: *сія писана быша, да вѣруете, яко Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и да вѣрующе животъ имате во имя Его.* (XX, 31), однако все вниманіе его сосредоточено на доказательствѣ основоположительной истины, выраженной въ первой части приведеннаго стиха. Евангеліе изображаетъ Іисуса Христа, какъ воплотившагося Сына Божія, Божественное Слово, истинный свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка, и источникъ вѣдѣнія объ истинномъ Богѣ. Посланіе же, полагая въ основу истину, раскрытую въ Евангеліи и даже защищая ее отъ искаженій лжеучителей, главнымъ образомъ имѣетъ въ виду созиданіе на почвѣ истиннаго боговѣдѣнія и вѣры въ Іисуса Христа какъ Сына Божія жизни каждаго отдѣльнаго члена Христовой Церкви, чтобы привести всѣхъ къ вѣчной жизни. Поэтому и воплотившійся Сынъ Божій въ посланіи отмѣчается по этой сторонѣ и, какъ откровеніе жизни для міра, называется не просто ὁ λόγος, но ὁ λόγος τῆς ζωῆς.

Апостолъ даетъ точнѣйшее опредѣленіе того, что̀ собственно онъ предлагаетъ читателямъ „о Словеси животнѣмъ“: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Этотъ рядъ относительныхъ предложеній не имѣетъ цѣлію перечислить признаки, по которымъ можно было бы видѣть, что св. Іоаннъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, а не о комъ либо другомъ: въ словахъ περὶ

τοῦ λόγου τῆς ζωῆς Апостолъ обозначилъ главный предметъ апостольской проповѣди и писанія; но уже предлогомъ περὶ (объ, относительно) требуется дальнѣйшее и точнѣйшее опредѣленіе того, что̀ изъ неисчерпаемой сокровищницы ученія „о Словеси животнѣмъ“, какую его сторону онъ хочетъ здѣсь оттѣнить; этой цѣли служатъ приведенныя въ началѣ относительныя предложенія, не исключая и ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς. При такомъ пониманіи значенія относительныхъ предложеній нѣтъ никакой надобности ставить вопросъ: почему относительное мѣстоименіе поставлено въ среднемъ родѣ, а не въ мужскомъ—ὅ, а не ὃς—какъ обычно спрашиваютъ экзегеты. Предметъ относительныхъ предложеній не лицо Слова жизни, а то, что̀ Апостолъ знаетъ о Немъ и возвѣщаетъ другимъ, и ὅ совершенно естественно предполагаетъ τοῦτο при περὶ τοῦ λόγου. Что касается взаимной связи относительныхъ предложеній по смыслу, равно какъ и такого, а не иного порядка ихъ, то это выясняется при ближайшемъ разсмотрѣніи содержанія каждаго изъ нихъ.

Первое предложеніе—ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς—является камнемъ преткновенія для большинства экзегетовъ и главнымъ образомъ, какъ кажется, потому, что за точку отправленія принимается не самый текстъ и ближайшая связь и послѣдовательность мыслей, а догматическія соображенія, въ согласіи съ которыми стараются изъяснить и самый текстъ.

Главная трудность перваго предложенія заключается въ установкѣ смысла ἀπ' ἀρχῆς. Безъ дальнѣйшихъ разсужденій его сопоставляютъ съ ἐν ἀρχῇ Евангелія Іоанна (I, 1), отожествляютъ съ нимъ по значенію, для подкрѣпленія приводятъ въ параллель выраженіе второго стиха настоящаго посланія: ἦν πρὸς τὸν Πατέρα (ср. Іо. I, 2: ἦν πρὸς τὸν Θεόν, а также Притч. VIII, 22. 23) и дѣлаютъ рѣшительное заключеніе, что въ данномъ мѣстѣ Апостолъ говоритъ о домірномъ вѣчномъ бытіи Логоса, въ отличіе отъ историческаго Его явленія, описаннаго въ слѣдующихъ предложеніяхъ. Но противъ такого прочно укоренившагося вывода имѣются серьезныя возраженія. Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς обычнымъ пониманіемъ противопоставляется остальнымъ относительнымъ предложеніямъ, какъ указывающее на вѣчное бытіе Логоса въ противоположность Его явленію во времени; но тогда было бы написано: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, νυνὶ δὲ ἡμεῖς ἀκηκόαμεν κτλ., или какъ либо иначе, только во всякомъ случаѣ противоположность была бы

отмѣчена. Съ другой стороны, почему не сказано ὃς ἦν? При всѣхъ усиліяхъ экзегеты названной категоріи не могутъ дать достаточно твердаго, яснаго и убѣдительнаго основанія для средняго рода ὃ: Ін. IV, 22; VI, 37; XVII, 2 не могутъ быть разсматриваемы, какъ примѣры подобнаго употребленія neutri у Апостола Іоанна, такъ какъ средній родъ для обозначенія лица въ другихъ мѣстахъ всегда имѣетъ достаточныя основанія; напр., 1 Ін. V, 4 πᾶν τὸ γεγεννημένον соединяетъ множественность въ единствѣ; Лк. I, 35 τὸ γεγεννημένον ἅγιον—какъ βρέφος; Ін. IV, 2 ὃ οὐκ οἴδατε и ὃ οἴδαμεν—какъ общее обозначеніе неизвѣстнаго самарянкѣ. Если допускаютъ, что ὃ обозначаетъ не лице Христа, но Его существо, абсолютное, открывшееся во Христѣ божественное и т. п.[556]), то откуда это видно? Что касается ἀρχή, то безъ ближайшаго опредѣленія оно употребляется и въ относительномъ смыслѣ, для обозначенія начала того, о чемъ идетъ рѣчь (Лк. I, 2; Ін. XV, 27; XVI, 4; Дн. XI, 15; XXVI, 4; 1 Ін. II, 7, ср. ст. 24; III, 11; 2 Ін. 5. 6), и въ абсолютномъ, какъ условное обозначеніе первоначала всякаго бытія, лежащаго за предѣлами времени (Ін. I, 1; Мѳ. XIX, 4. 8; ср. Ін. VIII, 44; 1 Ін. II, 13. 14). Поэтому точный смыслъ ἀρχή въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ устанавливается на основаніи контекста. То же самое должно сказать и объ ἀπ' ἀρχῆς: оно бо́льшею частію употребляется въ относительномъ значеніи (1 Ін. III, 8: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει; II, 7: γράφω ὑμῖν... ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς; II, 24: ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς; ср. 2 Ін. 6; 1 Ін. III, 11: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς; ср. Мѳ. XIX, 4. 8). Примѣромъ абсолютнаго значенія ἀπ' ἀρχῆς можетъ служить 1 Ін. II, 13. 14: τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Въ виду такой неопредѣленности въ употребленіи ἀπ' ἀρχῆς необходима большая осторожность въ установкѣ его значенія тамъ, гдѣ оно съ перваго взгляда не ясно. Прежде всего совершенно напрасно отожествленіе его съ ἐν ἀρχῇ евангельскаго пролога, такъ какъ при этомъ упускается изъ вида различіе предлоговъ, которое ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано незначительнымъ. Ἐν ἀρχῇ въ Евангеліи несомнѣнно обозначаетъ то, что́ было уже

---

556) *Düsterdieck, Haupt, Jelf, Huther, Lias, B. Weiss, Plummer* и др.—въ комментаріяхъ.

въ начальномъ пунктѣ, отмѣченномъ ἀρχή, и такимъ образомъ даетъ мысль о бытіи раньше времени, вѣчномъ, ибо что было уже въ началѣ, то стоитъ выше этого начала. Ἀπ' ἀρχῆς же обозначаетъ то, что̀ въ ἀρχή имѣетъ свою исходную точку и дѣйствіе чего совершается во времени, слѣдующемъ за ἀρχή. Поэтому первое всегда имѣетъ абсолютное значеніе, второе— только въ видѣ исключенія (Спр. XXIV, 9 сюда не идетъ, такъ какъ тамъ ἀπ' ἀρχῆς получаетъ свое безусловное значеніе отъ πρὸ τοῦ αἰῶνος). Нельзя находить подтвержденія для абсолютнаго значенія ἀπ' ἀρχῆς и въ слѣдующемъ ἦν πρὸς τὸν Πατέρα, такъ какъ еще требуется доказать столь тѣсную связь между обоими выраженіями, чтобы отъ второго дѣлать заключеніе къ смыслу перваго. Отсутствіе члена при ἀρχῆς, въ виду отсутствія его во всѣхъ выше приведенныхъ примѣрахъ, не можетъ придавать выраженію какого-либо особеннаго значенія, тѣмъ болѣе, что при ἀρχή, какъ обозначающемъ абстрактное понятіе, членъ и не употребляется [557]. Истинный смыслъ ἀπ' ἀρχῆς въ данномъ случаѣ выясняется на основаніи употребленія его въ одномъ мѣстѣ Евангелія Іоанна и при томъ въ такой связи, которая какъ нельзя болѣе подходитъ къ положенію Апостола и отвѣчаетъ ходу мыслей и задачѣ первыхъ стиховъ посланія; это слова Спасителя: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ (Ін. XV, 27). Увѣковѣчившему эту заповѣдь возлюбленнаго Учителя Апостолу Іоанну несомнѣнно предносилась она и въ то время, когда онъ рѣшился торжественно засвидѣтельствовать то, что̀ на основаніи близкаго, непосредственнаго и постояннаго общенія съ Іисусомъ Христомъ, почти съ первыхъ дней Его общественнаго служенія, онъ считалъ непреложною истиной. Господь призываетъ Апостоловъ свидѣтельствовать о Немъ, потому что они были съ Нимъ ἀπ' ἀρχῆς; и Апостолъ Іоаннъ утверждаетъ здѣсь, что онъ знаетъ о Словѣ жизни то, что было отъ самаго начала явленія Его міру, знаетъ точно и непосредственно; что̀ зналъ, объ этомъ возвѣщаетъ и свидѣтельствуетъ (καὶ μαρτυροῦμεν 2 ст.). На основаніи этого можно рѣшительно утверждать, что ἀπ' ἀρχῆς относится къ области чисто-исторической, (что̀ здѣсь и требовалось) и говоритъ о томъ началѣ, когда Апостолъ Іоаннъ и другіе Апостолы могли видѣть, слышать и осязать воплотившееся Слово

557) *Winer*, Grammat. d. neutest. Sprachid., § 18, S. 118.

жизни. Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, такимъ образомъ, параллельно οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται Евангелиста Луки (I, 2). Еще одно основаніе въ пользу абсолютнаго значенія ἀπ' ἀρχῆς указываютъ въ ἦν, отличіе котораго отъ ἐγένετο будто бы должно быть строго удержано [558]. Но странно придавать такое безусловное значеніе формѣ ἦν, потому что ею не всегда выражается только вѣчное и безконечно продолжительное бытіе существа непроисшедшаго. И сопоставлять его въ данномъ случаѣ съ ἐγένετο нѣтъ никакого основанія: св. Іоаннъ этою формой просто отмѣчаетъ время земного служенія Господа, когда Апостолы могли находиться въ близкомъ, непосредственномъ общеніи съ Нимъ, и имѣетъ въ виду оттѣнить этимъ глаголомъ продолжительность времени, а не то, что̀ въ теченіе его совершалось. Поэтому ἦν включаетъ въ себя и всѣ послѣдующіе акты, выраженные въ формахъ прошед. совер. и аориста.

Такимъ образомъ, въ первыхъ словахъ посланія Апостолъ Іоаннъ указываетъ, что данныя περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς берутся имъ изъ области исторической. Но какъ получены эти данныя? Можно ли ихъ признать несомнѣнными? Апостолъ далѣе и показываетъ, что, какъ свидѣтель историческій, онъ не можетъ быть заподозрѣнъ въ незнаніи или, по крайней мѣрѣ, неточномъ знаніи того, о чемъ свидѣтельствуетъ. Истина имъ познана самымъ точнымъ и, такъ сказать, осязательнымъ образомъ. Апостолы проповѣдуютъ то, что они слышали, видѣли своими глазами, разсматривали и осязали своими руками: ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Апостолъ говоритъ во множественномъ числѣ, очевидно, потому, что въ данномъ случаѣ вопросъ идетъ не о личномъ авторитетѣ Іоанна, какъ самовидца,—не это было предметомъ сомнѣній и нападокъ лжеучителей. Здѣсь вопросъ ставится шире: заподозрѣвается достовѣрность всей вообще апостольской проповѣди, утверждающей, что Слово жизни воплотилось и что, слѣдовательно, Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій. Поэтому Іоаннъ, въ полномъ сознаніи своей общности и солидарности со всѣми Апостолами, говоритъ отъ лица всѣхъ ихъ, ко времени написанія посланія, быть можетъ, уже скончавшихся, и удостовѣряетъ

---

[558] *Düsterdieck*, *Plummer*—въ комментаріяхъ.

безусловную истинность ихъ проповѣди, какъ покоющейся на непосредственномъ воспріятіи.

Въ четырехъ глаголахъ, обозначающихъ источникъ и средства апостольскаго знанія о Словѣ жизни, наблюдается постепенная градація (climax) отъ болѣе общаго къ болѣе опредѣленному и энергичному. Апостолъ исходитъ отъ отдаленнаго къ ближайшему и тѣсному отношенію, отъ пассивнаго способа познанія къ активному. Ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν—оба глагола обозначаютъ самыя простыя и обычныя формы чувственнаго воспріятія и въ то же время такія, которыя прежде всего требуются отъ всякаго притязающаго на званіе свидѣтеля. Апостолы не рѣдко ссылаются на „слышаніе и видѣніе“, какъ на надежное удостовѣреніе истинности ихъ словъ (Дн. IV, 20; XXII, 15; Апк. XXII, 8 и др.). Различіе между первымъ и вторымъ глаголомъ то, что ἀκηκόαμεν выражаетъ совершенно общую мысль знанія о предметѣ, которое можетъ быть получено и изъ разсказовъ другихъ; тогда какъ ἑωράκαμεν, особенно въ соединеніи съ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν говоритъ о непосредственномъ видѣніи. Удареніе падаетъ на τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, [559] и этою прибавкою Апостолъ имѣетъ въ виду выразить мысль о совершенно непосредственномъ воспріятіи, какъ часто говоримъ и мы: я видѣлъ это собственными глазами. Отсюда и слышаніе получаетъ вполнѣ опредѣленный характеръ, какъ тоже непосредственный и надежный источникъ познанія. Ἀκούω поставлено на первомъ мѣстѣ, потому что слово, воспринимаемое слухомъ, есть первая и ближайшая форма, въ какой лицо можетъ заявить о себѣ, обнаружить себя другимъ. Оба же глагола, вмѣстѣ взятые, указываютъ на безпрепятственное обращеніе съ лицомъ.

Дальнѣйшій шагъ въ утвержденіи истинности познанія представляетъ глаголъ ἐθεασάμεθα и, наконецъ, завершеніе всего—въ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Глаголъ θεᾶσθαι не имѣетъ ничего общаго съ θαυμάζω, θάμβος, θαῦμα и потому не можетъ заключать въ себѣ оттѣнка изумленія, удивленія (какъ полагаютъ Ѳеофилактъ, Икуменій), благоговѣнія [560]; не означаетъ онъ и одного духовнаго, внутренняго созерцанія, равно какъ и одного чувственнаго. Коренное значеніе его, подобно θεωρεῖν, есть на-

---

[559] *Winer*, Grammat. d. neutest. Sprachid., § 65, 4, S. 564.

[560] *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 199; ср. *Plummer*—въ комментаріи со ссылкою на Ін. I, 14, 34; Дн. I, 11.

пряженное, продолжительное разсматриваніе предмета или явленія, происходящаго предъ глазами зрителя, соединенное съ стремленіемъ постигнуть его сущность и значеніе (ср. Ін. I. 32. 38; IV, 35; VI, 5; XI, 45). Греками часто этотъ глаголъ употребляется въ приложеніи къ театральнымъ зрѣлищамъ [561]). Поэтому глаголъ θεᾶσθαι, въ сравненіи съ ὁρᾶν, выдвигаетъ моментъ намѣреннаго разсматриванія, изслѣдованія предмета, и при томъ изслѣдованія самаго тщательнаго, доходящаго до сокровеннаго, внутренняго существа предмета. Это прекрасно выражается древне-славянскимъ переводомъ этого глагола—внядрихомъ (вьнедрихомъ) [562]). Поэтому ἐθεασάμεθα означаетъ: мы не только слышали и видѣли, но созерцая разсматривали, т. е. не мгновенно или кратковременно увидѣли или услышали Его, но разсматривали или созерцали подробно и внимательно, часто, много, продолжительно, въ теченіе всего земного служенія Его роду человѣческому (Еп. Михаилъ). Къ ἐθεασάμεθα безъ повторенія относительнаго мѣстоименія присоединено еще новое предложеніе, очевидно, связанное съ нимъ самымъ тѣснымъ образомъ: καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Ψηλαφᾶν означаетъ ощупываніе поверхности предмета съ цѣлію изучить его строеніе, также ощупываніе въ темнотѣ или ощупываніе слѣпымъ [563]); слѣдовательно, ψηλαφᾶν указываетъ не на простое осязаніе, но на осязаніе, соединенное съ желаніемъ изслѣдовать предметъ. Если насъ поражаетъ то, что доставляютъ слухъ и зрѣніе, то мы обращаемся къ помощи рукъ, чтобы убѣдиться въ дѣйствительности и качествахъ предмета. Въ древне-славянскомъ выраженіе: αἱ χεῖχες ἡμῶν ἐψηλάφησαν переводится: и руцѣ наши обискаша [564]). Посему это есть самый матеріальный, такъ сказать, образъ познанія, въ которомъ степень точности достигаетъ тѣхъ предѣловъ, что усумниться въ истинности свидѣтельства значило бы совершенно отказать человѣку въ возможности знать что-либо. Αἱ χεῖρες ἡμῶν, какъ и раньше τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, выражаетъ личный характеръ опыта, какъ самое твердое и надежное основаніе личной вѣры Апостоловъ въ реальность истиннаго человѣчества Слова жизни. Апостолы „присоединились къ Явившемуся нелегкомы-

561) *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 199.
562) Нов. Зав. св. Алексія, „Апостолы". Христинов., Слѣнч., Карп. и др.
563) *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 58.
564) Апп. Толст., Гильф., Карп.

сленно", но послѣ того какъ „осязали и умственнымъ прикосновеніемъ и вмѣстѣ чувственнымъ, какъ, напр , Ѳома сдѣлалъ по воскресеніи" (Ѳеофилактъ).

При чтеніи перваго стиха посланія особенное вниманіе обращаетъ на себя неожиданная перемѣна временъ: ἦν—imperfectum, ἀκηκόαμεν и ἑωράκαμεν—perfecta и ἐθεασάμεθα и ἐψηλάφησαν—aorista. Что касается ἦν, то его форма, на основаніи сказаннаго выше, понятна: imperfectum обозначаетъ весь періодъ общественнаго служенія воплотившагося Слова. Perfectum ἀκηκόαμεν и ἑωράκαμεν отмѣчаетъ ту важную черту, что хотя „слышаніе" и „видѣніе" закончились, однако слѣдствіе и дѣйствіе, выражаемое этими глаголами, еще продолжаются; они составляютъ постоянное обладаніе Апостоловъ: Апостолъ продолжаетъ видѣть предъ собою живой образъ Вселившагося среди людей, слышать Его божественное ученіе, выраженное въ обычномъ человѣческомъ словѣ; такъ что и то и другое представляются ему какъ бы еще существующими. Отсюда тѣмъ больше силы получаетъ его свидѣтельство. Дѣйствія ἀκηκόαμεν и ἑωράκαμεν, какъ видно изъ прямой цѣли, для которой написаны эти слова, ограничиваются предѣлами земной жизни Іисуса Христа и указываютъ на все то, что Апостолы слышали отъ Него и видѣли въ немъ такого, что говорило о Немъ, какъ о воплотившемся Словѣ жизни. Внезапный переходъ отъ формы прош. сов. къ аористу переводитъ читателей въ область опредѣленныхъ историческихъ фактовъ, которые въ ряду другихъ должны быть отмѣчены, какъ особенные. Этотъ оборотъ мысли—тонкая черта, свидѣтельствующая о подлинности посланія, обнаруживая движеніе личнаго воспоминанія, имѣющаго основу въ дѣйствительныхъ историческихъ фактахъ. Невольно припоминаются здѣсь слова Господа, обращенныя къ ученикамъ во время одного явленія послѣ воскресенія: *видите руцѣ мои и нозѣ мои, яко самъ Азъ есмь: осяжите мя и видите: яко духъ плоти и кости не имать, якоже Мене видите имуща* (ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκας καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθῶς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Лк. XXIV, 39; ср. Ін. XX, 27). Важно это мѣсто потому, что въ немъ особенное значеніе принадлежитъ глаголамъ ψηλαφᾶν, θεωρεῖν и ὁρᾶν, а также и потому, что эти слова произнесены были съ цѣлію увѣрить Апостоловъ въ реальности плоти Воскресшаго,—

положеніе нѣсколько аналогичное тому, въ какомъ находилась значительная часть опровергаемыхъ св. Іоанномъ антихристовъ: (*Апостолы*) *мняху духъ видѣти* (Лк XXIV, 37). Можно полагать, что и Апостолъ Іоаннъ главнымъ образомъ имѣлъ въ виду факты увѣренія Апостоловъ въ дѣйствительности воскресенія и въ частности фактъ увѣренія Апостола Ѳомы, разсказанный въ Евангеліи Іоанна (XX, 25—29) [565]. Этимъ, конечно, не исключаются и всѣ многочисленные случаи тѣснаго ежедневнаго общенія со Христомъ всѣхъ Апостоловъ и особенно Его „наперсника", которые имѣли мѣсто въ теченіе общественнаго служенія Господа и которые убѣдили ихъ, что *Слово плоть бысть и вселися въ ны* (Ін. I, 14).

Разсматривая ближе четыре послѣдніе глагола, нельзя не обратить вниманія и на то, что они распадаются на двѣ группы. Первые два глагола выражаютъ фактъ, вторые два—нарочитое изслѣдованіе его; первые два означаютъ воспріятіе, правда, непосредственное, но въ тоже время непроизвольное, вторые особенно отмѣчаютъ намѣренность и напряженность изслѣдованія, указываютъ на познаніе активное и потому несомнѣнно твердое и точное. Всѣ вмѣстѣ они даютъ достаточное доказательство, что апостольская проповѣдь о Словеси животнѣмъ (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) покоится на такихъ прочныхъ устояхъ, что по всей справедливости можетъ притязать на признаніе за нею безусловной достовѣрности, исключающей всякую возможность поставить рядомъ съ нею какое-либо иное благовѣстіе.

Таково содержаніе надписанія посланія. Но здѣсь возникаетъ вопросъ, можно ли первый стихъ посланія считать надписаніемъ его или заглавіемъ, когда достаточно поверхностнаго знакомства съ посланіемъ, чтобы видѣть, что оно въ своихъ частностяхъ не содержитъ сколько бы то ни было обстоятельнаго изложенія ученія о существѣ и лицѣ Логоса и о земной жизни Воплотившагося? Онъ есть необходимое предположеніе каждаго стиха посланія; но рѣчь идетъ собственно о дѣйствіяхъ воплощеннаго Логоса въ христіанской жизни. Необходимо имѣть въ виду, что эти дѣйствія имѣютъ свое основаніе въ Его существѣ и лицѣ, и потому, безъ предварительнаго и обстоятельнаго знакомства читателей посланія съ апостольскимъ ученіемъ о Немъ, для нихъ немыслимо было бы пониманіе по-

[565] Ср. *св. Игнатія* къ Смирн. III.

сланія. Апостолъ и не останавливается на выясненіи понятія ὁ λόγος τῆς ζωῆς и этимъ даетъ право заключать, что для читателей его посланія достаточно было дать нѣсколько важнѣйшихъ штриховъ, особенно въ отношеніи къ тѣмъ пунктамъ ученія о воплощенномъ Словѣ, которые подвергались извращенію со стороны еретиковъ, чтобы предъ умственнымъ взоромъ читателей предсталъ истинный и неповрежденный образъ Слова жизни и оставался во все время чтенія посланія, какъ центръ, постоянный источникъ и основаніе всѣхъ мыслей и словъ свящ. писателя. Этимъ достаточно оправдывается заглавіе, данное Апостоломъ своему посланію.

I, 2. Хотя Слово жизни, Которое составляетъ главный предметъ апостольской проповѣди и основаніе настоящаго посланія, предполагается извѣстнымъ читателямъ, однако Апостолъ считаетъ необходимымъ дать краткій и ясный отвѣтъ на два вопроса, которые тотчасъ могутъ зародиться у читателя при чтеніи надписанія посланія: какова природа и существо Слова жизни и какимъ образомъ сдѣлалось возможнымъ столь точное познаніе о Немъ? Въ образѣ раскрытія главнаго положенія апостольской проповѣди ясно сказывается характеръ рѣчи Апостола Іоанна: онъ не доказываетъ, но просто и торжественно утверждаетъ то, что̀ составляетъ его убѣжденіе. Поэтому въ началѣ второго стиха стоитъ καί, которое и должно удержать свое прямое значеніе и не можетъ быть замѣнено или истолковано въ смыслѣ γάρ. Καί отмѣчаетъ характеристическую для Апостола Іоанна послѣдовательность созерцанія въ отличіе отъ послѣдовательности строго логической: мысль присоединяется къ мысли, какъ при объясненіи разомъ открытой предъ глазами зрителя картины. Само собою понятно, что καί соединяетъ послѣдующее съ непосредственно предшествующимъ περὶ τοῦ λόγος τῆς ζωῆς, такъ какъ изъ этого выраженія взято подлежащее для перваго предложенія второго стиха. Вслѣдъ за этимъ Апостолъ ставитъ краткое положеніе, въ двухъ словахъ обнимающее всю его христологію: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη; въ дальнѣйшей части стиха это положеніе получаетъ болѣе подробное раскрытіе. Вмѣсто ожидаемаго мѣстоименія или, согласно съ особенностями слога Апостола Іоанна, ὁ λόγος τῆς ζωῆς, онъ ставитъ ἡ ζωή, чѣмъ ясно показываетъ, что въ περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς удареніе падаетъ на τῆς ζωῆς. Положеніе ἡ ζωή въ этомъ мѣстѣ и въ такой послѣдовательности указываетъ на то, что ὁ λόγος τῆς ζωῆς и ἡ ζωή, если не всецѣло покры-

ваютъ другъ друга по объему выражаемыхъ ими понятій, то во всякомъ случаѣ указываютъ на одинъ и тотъ же субъектъ, т. е. на Ипостасное Слово Божіе, Сына Божія. Какъ существо Отца Сынъ открылъ міру потому только, что, будучи Самъ Богъ, Онъ возвѣстилъ и открылъ Бога именно въ Своемъ Лицѣ, такъ и жизнь явлена и дарована Имъ міру только потому, что Онъ Самъ есть жизнь. Даръ, который воплотившійся Сынъ Божій принесъ міру, неотдѣлимъ отъ Его лица, но заключается въ самомъ Его лицѣ. Онъ даетъ міру Себя и вмѣстѣ съ этимъ даетъ и жизнь, почему Онъ не только Податель жизни, Откровеніе жизни, ὁ λόγος τῆς ζωῆς,—но сама жизнь—ἡ ζωή [566]). Самъ Спаситель говоритъ о Себѣ: *Азъ есмь воскресеніе и животъ* (Ін. XV, 25: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή); *Азъ есмь путь, истина и животъ* (Ін. XIV, 6: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή). Вотъ почему Апостолъ въ началѣ второго стиха называетъ Слово жизни просто ἡ ζωή.

Вѣчная божественная жизнь, отъ вѣчности составляющая существо божественной внутренней жизни и отъ вѣчности же сообщенная Сыну, была сокрыта отъ міра и невѣдома ему, ибо и Сынъ, Слово Божіе, въ Которомъ во всей полнотѣ отобразилась эта жизнь, не принадлежалъ къ этому міру. Правда, Логосъ есть вѣчный и личный Посредникъ, чрезъ Котораго жизнь, какъ физическая, такъ и духовная, изъ абсолютнаго Первоисточника—Отца, дана была міру въ самомъ актѣ творенія міра и проявлялась во все время его существованія (Ін. I, 3 и слѣд.), но въ полнотѣ и осязательно для міра, съ возможностію познать ея истинное существо, она явилась въ Словѣ, когда Оно пришло на землю во плоти, сдѣлалось извѣстнымъ избраннымъ отъ Него свидѣтелямъ, чтобы они могли возвѣщать и свидѣтельствовать о Немъ всему міру. Жизнь изъ области бытія вѣчнаго, сокрытаго отъ людей и неизвѣстнаго имъ, вступила въ міръ явленій. Пребывая до этого въ таинственной области божественной жизни, она открылась, сдѣлалась видимою; она вошла въ мертвый во грѣхѣ міръ, вошла въ θάνατος, чтобы въ смерти показать себя какъ истинную жизнь, препобѣждающую смерть (ср. Дп. III, 15; II, 24). Побѣдивъ смерть, она положила начало новой жизни,

---

566) Ср. *Er. v. Schrenk,* Die Johanneische Anschauung vom „Leben“, S. 161.

причастниками которой являются всѣ вѣрующіе въ нее, какъ Сына Божія. Эту вѣчную жизнь Апостолы слышали, видѣли, разсматривали и осязали; они видѣли, какъ она воздвигала отъ смерти тѣлесной и духовной; они видѣли, какъ она сама побѣдила смерть. На этотъ именно строго опредѣленный историческій фактъ явленія Слова жизни во плоти и указываетъ аористъ ἐφανερώθη. Φανεροῦν--одинъ изъ характерныхъ терминовъ въ языкѣ Апостола Іоанна, часто употребляется въ Евангеліи и посланіи и означаетъ: открывать, выносить на свѣтъ такъ, чтобы можно было видѣть; passiv.—открываться, дѣлаться видимымъ. Жизнь открылась въ видимомъ, доступномъ для внѣшнихъ чувствъ, видѣ. Такимъ образомъ, ἐφανερώθη посланія фактически равняется σάρξ ἐγένετο Евангелія (I, 14), хотя буквально эти выраженія не тожественны. Оттѣнки въ понятіяхъ ζωή и λόγος требуютъ различія и въ относящихся къ нимъ предикатахъ. Реальность воплощенія Логоса не была бы выражена съ полною ясностію, если бы было сказано: ὁ λόγος ἐφανερώθη,—для ὁ λόγος предикатъ ἐφανερώθη оказался бы слишкомъ неопредѣленнымъ. Равно какъ не было бы описано въ достаточной степени богатство содержанія ζωή и многоразличныя проявленія ея, если бы Апостолъ написалъ: ἡ ζωή σάρξ ἐγένετο; для ἡ ζωή предикатъ σάρξ ἐγένετο слишкомъ узокъ. Точнѣе различіе обоихъ выраженій можно опредѣлить такъ: σάρξ ἐγένετο отмѣчаетъ объективный ходъ вочеловѣченія, а ἐφανερώθη указываетъ на слѣдствіе этого вочеловѣченія для нашихъ познавательныхъ силъ; первое говоритъ о томъ, чѣмъ Логосъ, по Своемъ воплощеніи, сталъ Самъ въ Себѣ, второе,—чѣмъ Онъ сдѣлался для насъ [567], и ἐφανερώθη поэтому предполагаетъ σάρξ ἐγένετο. Впрочемъ, такое раздѣленіе допустимо только въ мысли; въ дѣйствительности же оба факта совпадаютъ и не допускаютъ никакой послѣдовательности и преемственной смѣны. Логосъ, Который есть жизнь, воплотился, явился въ лицѣ Іисуса Христа, чтобы сообщить человѣчеству вѣчную жизнь, составляющую Его существо, источникомъ которой для міра Онъ является.

Ἡ ζωὴ ἐφανερώθη—общее положеніе, въ дальнѣйшемъ получающее болѣе подробное раскрытіе. Сокровенная жизнь явилась и такимъ образомъ сдѣлалась доступною для чувственнаго воспрія-

567) *Ebrard* – въ комментаріи.

тія. Поэтому καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν... Ближайшимъ образомъ къ ἐφανερώθη примыкаетъ ἑωράκαμεν, такъ какъ видѣніе образуетъ существенный и основной пунктъ всѣхъ отдѣльныхъ родовъ чувственнаго воспріятія. Въ этомъ смыслѣ ἑωράκαμεν является первою и необходимою ступенью въ дѣлѣ удостовѣренія реальности ἐφανερώθη,—ступенью, безъ которой слѣдующіе акты—μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν—не имѣли бы прочнаго фундамента. Καὶ μαρτυροῦμεν даетъ новый моментъ, стоящій въ тѣснѣйшей связи съ ἑωράκαμεν и немыслимый безъ него (ср. 1 Іп. IV, 14; Ін. XV, 27; XIX, 35; I, 34; III, 32). Μαρτυρεῖν—тоже одинъ изъ любимыхъ терминовъ Апостола Іоанна—всегда обозначаетъ возвѣщеніе такого факта, который возвѣщающій самъ воспринялъ, пережилъ. При этомъ особенно важно и необходимо оттѣнить, что обозначаемое этимъ глаголомъ свидѣтельство дается не для того, чтобы принести кому либо пользу, обогатить кого либо имѣющимися познаніями, но единственно въ интересахъ чистаго служенія истинѣ. Принесетъ ли свидѣтельство другимъ пользу или нѣтъ, примутъ ли или не примутъ его, для свидѣтельствующаго это безразлично: онъ всецѣло погруженъ въ сознаніе достовѣрности испытаннаго и пережитаго имъ, ибо оно сдѣлалось его святымъ убѣжденіемъ. Свидѣтельствующій чувствуетъ внутреннюю потребность высказать дознанную истину и засвидѣтельствовать ее гдѣ бы то ни было и предъ кѣмъ бы то ни было [568]). *Не можемъ бо мы, яже видѣхомъ и слышахомъ, не глаголати* (Дн. IV, 20). Апостолы получили прямое повелѣніе свидѣтельствовать и возвѣщать о вѣчной жизни (Дн. I, 8. 10. 41; Лк. XXIV, 47. 48). За μαρτυροῦμεν слѣдуетъ апостольское ἀπαγγέλλομεν—возвѣщеніе твердо дознанной и самопережитой истины другимъ, чтобы и они познали ее и сдѣлали ее собственнымъ своимъ достояніемъ. Глаголъ указываетъ на всю вообще благовѣстническую дѣятельность Апостоловъ, не ограниченную ни пространствомъ, ни отдѣльными писаніями. Отличіе его отъ μαρτυρεῖν заключается въ томъ, что μαρτυρεῖν есть сообщеніе *истины*, ἀπαγγέλλειν означаетъ *сообщеніе* истины, т. е. въ μαρτυρεῖν центръ тяжести лежитъ во внутреннемъ сознаніи, убѣжденіи свидѣтельствующаго, что свидѣтельствуемое имъ непререкаемо истинно; ἀπαγγέλλειν же имѣетъ

568) Ср. *Haupt*, *Ebrard*—въ комментаріяхъ.

цѣлью возвѣстить другимъ то, что возвѣщающій самъ знаетъ; почему при ἀπαγγέλλειν стоитъ ὑμῖν, какъ необходимое указаніе на тѣхъ, которые имѣются въ виду при сообщеніи истины. Подъ этимъ ὑμῖν разумѣются преимущественно читатели настоящаго посланія, но не одни они, а и всѣ, кто находится внѣ объема апостольскаго „мы", слѣдовательно, всѣ, до кого достигало апостольское благовѣствованіе. Предъ каждымъ изъ глаголовъ Апостолъ ставитъ καί, чтобы тѣмъ выразительнѣе отмѣтить каждый изъ нихъ, какъ самостоятельный и важный актъ. Различіе временъ прош. сов. ἑωράκαμεν и наст. μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν—требуется самымъ существомъ дѣла, такъ какъ два послѣдніе глагола обозначаютъ дѣйствія апостольскаго служенія, обязательныя для Апостоловъ до конца дней ихъ земной жизни и потому въ каждый данный моментъ настоящія, а первый указываетъ на фактъ законченный, хотя и имѣющій важное значеніе для настоящаго.

На основаніи этого внутреннее отношеніе отдѣльныхъ моментовъ 2-го стиха представляется въ такомъ видѣ. Въ началѣ Апостолъ твердо устанавливаетъ объективный историческій фактъ: жизнь явилась; затѣмъ посредствомъ простого καί присоединяется утвержденіе, что писатель, какъ и прочіе Апостолы, были очевидцами этой явившейся жизни; на этомъ, далѣе, основывается непоколебимое свидѣтельство его самого и всѣхъ Апостоловъ о томъ, что̀ они видѣли. Такимъ образомъ, къ ἑωράκαμεν присоединяется дальнѣйшій и новый моментъ—μαρτυροῦμεν, который находитъ свое выраженіе и естественное продолженіе въ ἀπαγγέλλομεν. Послѣдній глаголъ въ свою очередь требуетъ указанія лицъ, для которыхъ предназначено возвѣщеніе,—отсюда ὑμῖν. Послѣ всего этого Апостолъ выразительно называетъ объектъ всѣхъ трехъ глаголовъ, неразрывно соединенныхъ между собою. Предметомъ ихъ, въ живой связи рѣчи, можетъ быть только та же жизнь, несомнѣнное явленіе которой Апостолъ возвѣстилъ,—ἡ ζωή, но съ весьма важнымъ прибавленіемъ, раскрывающимъ всю полноту апостольскаго ученія объ ἡ ζωή: τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. Повтореніе члена предъ ζωήν и αἰώνιον указываетъ, что оба понятія—жизнь и вѣчность—берутся отдѣльно и каждое въ полномъ своемъ объемѣ и затѣмъ соединяются въ одномъ представленіи [569]).

[569]) Ср. *Jelf*—въ комментаріи. Вообще сочетаніе существительнаго съ

Αἰώνιος въ Новомъ Завѣтѣ часто указываетъ на безконечную продолжительность времени (2 Кор. IV, 17. 18; 2 Петр. I, 11; 2 Тим. II, 10. 16; Евр. IX, 12. 15; Iн. XIV, 2; 1 Птр. V, 10 и др.) и съ этой точки зрѣнія „вѣчная жизнь“ есть блаженная цѣль всѣхъ обѣтованій о спасеніи. Только безконечная жизнь есть истинная жизнь, поскольку жизнь, для которой рано или поздно наступитъ конецъ, не есть истинная жизнь [570]). Но ограничивать этимъ объемъ понятія αἰώνιος нельзя. Главное значеніе его: не имѣющій ни начала, ни конца, тотъ, который всегда былъ и будетъ,—и въ этомъ смыслѣ αἰώνιος прилагается къ Богу (Рим. XIV, 25). Но само собою понятно, что въ послѣднемъ случаѣ αἰώνιος является условнымъ обозначеніемъ понятія, котораго мы не можемъ представить иначе, какъ при помощи чувственныхъ формъ и образовъ, понятія о бытіи, къ которому мѣра времени совершенно не приложима. Здѣсь же, наряду съ указаніемъ на безначальность и безконечность, αἰώνιος указываетъ и на внутреннее качество бытія, которое въ своемъ внутреннемъ существѣ имѣетъ основаніе для свойства, обозначаемаго на условномъ человѣческомъ языкѣ посредствомъ αἰώνιος. Такая жизнь, стоящая выше времени, не можетъ принадлежать тварному существу,—она божественна. Поэтому правильнѣе и данному мѣсту болѣе соотвѣтствуетъ пониманіе ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος

членомъ и прилагательнаго съ членомъ (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), вмѣсто простѣйшей конструкціи—членъ, прилагательное и имя, у Апостола Іоанна встрѣчается довольно часто. Такая конструкція объясняется тѣмъ, что Апостолъ Іоаннъ всегда придаетъ особенную силу и выразительность опредѣленію, принимая его въ полномъ объемѣ, какъ необходимое восполненіе къ опредѣляемому, безъ котораго оно не могло бы быть тѣмъ, чѣмъ хочетъ представить его Апостолъ. Поэтому онъ ставитъ прилагательное послѣ существительнаго (ἐντολὴν παλαιάν, ἐντολὴν καινήν), показывая этимъ, что на него именно падаетъ логическое удареніе. Но еще большую выразительность получаетъ опредѣленіе, когда оно съ членомъ стоитъ послѣ существительнаго съ членомъ; тогда смыслъ выраженія получается такой: требуется взять существительное и прилагательное сначала каждое отдѣльно, въ полномъ и точно опредѣленномъ объемѣ выражаемыхъ ими понятій, и затѣмъ соединить, перенести центръ тяжести на прилагательное. Ср. *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 59, 2, S. 488.

570) *Weiss*, Drei Briefe des Johannes; *Cremer*, Bibl.-theol. Wörtb. d. neutest. Gräcit., S. 101—102.

въ смыслѣ ἡ ὄντως ζωή (1 Тим. VI, 19) и ἡ ζωὴ τοῦ Θεοῦ (Еф. IV, 18): жизнь, которая есть истинно жизнь, въ полномъ смыслѣ этого слова, жизнь и ничто кромѣ жизни; въ ней нѣтъ ничего такого, надъ чѣмъ время имѣло бы власть и что съ теченіемъ времени возрастало бы или уменьшалось и исчезало; „жизнь неизмѣряемая срокомъ времени, но самобытная, какъ всегда сущая у Отца“ (Θеофилактъ). Поэтому ἡ ζωή есть ἡ αἰώνιος въ возможно полномъ смыслѣ сего послѣдняго [571]). Но такою жизнь, о которой говоритъ Апостолъ, не могла сдѣлаться въ своемъ тѣлесно-земномъ явленіи. Здѣсь только обнаружилось это внутреннее свойство; основаніе же его лежитъ внѣ предѣловъ преходящаго земного бытія. На это и указываетъ дальнѣйшее ἥτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα.

Ὅστις, въ сравненіи съ ὅς, всегда обозначаетъ болѣе или менѣе внутреннее отношеніе: въ однихъ случаяхъ мѣстоименіе это указываетъ существенное свойство предмета и имѣетъ квалитативное значеніе (Ін. XXI, 25; Апк. XVIII, 12; XIX, 2; ср. 1 Кор. V, 1; Рим. IX, 4; Филип. II, 20); въ другихъ случаяхъ оно отмѣчаетъ моментъ изъясненія и обоснованія (Ін. VIII, 58; Апк. I, 7; II, 24; XI, 8; XX, 4; ср. Рим. I, 25. 32; II, 15; VI, 2; Гал. IV, 24 [572]). Также и въ настоящемъ случаѣ ἥτις указываетъ, что двухчленное предложеніе: ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν—соединяется съ главнымъ предметомъ рѣчи—ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος—не только какъ простое относительное предложеніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ изъясняетъ и обосновываетъ его. Поэтому мысль Апостола можно выразить такимъ образомъ: мы

[571]) Если даже допустить, что αἰώνιος не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ указанія на неограниченную продолжительность времени (*Er. v. Schrenk*, Die Johanneische Anschauung vom „Leben“, S. 141—142), то и въ такомъ случаѣ нельзя согласиться, что αἰώνιος при ζωή у Апостола Іоанна есть только epitheton ornans,—предикатъ, который уже содержится въ понятіи субъекта и который поэтому можно прибавить и опустить безъ измѣненія смысла (S. 63. 141). Правда, Апостолъ Іоаннъ употребляетъ ζωή и ζωὴ αἰώνιος, повидиму, безразлично, одно вмѣсто другого (Ін. III, 36; V, 39; VI, 34 сл., 47 сл.; 53 сл. 1 Ін. I, 2; III, 14 сл., V, 11—13); но не правильнѣе ли предположить, что ζωή у Апостола Іоанна потому имѣетъ столь богатое содержаніе, что при этомъ Апостолъ постоянно мыслитъ опредѣленіе αἰώνιος, которое часто и ставитъ?

[572]) *Jelf*, A Grammar, § 816, 6; ср. *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 318; *Düsterdieck*—въ комментаріи.

вицѣли, свидѣтельствуемъ и возвѣщаемъ вамъ жизнь, которая есть истинно вѣчная жизнь, поелику она была у Отца (и такимъ образомъ независима отъ условій времени) и явилась намъ (т. е. вошла въ область нашего познанія). Вѣчная жизнь не могла бы быть видимою, свидѣтельствуемою и возвѣщаемою, если бы она не явилась намъ—ἡμῖν; но она также не была бы и вѣчною, если бы она не была у Отца. ἦν—imperf. указываетъ на неопредѣленную продолжительность прошлаго бытія. Предлогъ πρός съ винит. вообще обозначаетъ движеніе по направленію къ предмету или лицу, названіе котораго поставлено въ винит. пад., и въ отношеніи къ указанію пространственной близости предметовъ или лицъ занимаетъ среднее мѣсто между ἐν съ дательнымъ падежомъ и παρά съ родит. (Ін. I, 14) и дательнымъ (XVII, 5); отъ перваго отличается тѣмъ, что исключаетъ всякую идею всецѣлаго заключенія одного въ другомъ, а требуетъ ихъ полной особности, независимости по бытію,—отъ второго тѣмъ, что сильнѣе и рѣзче обозначаетъ моментъ тѣснѣйшаго соприкосновенія. Предлогъ πρός заключаетъ въ себѣ оттѣнокъ постояннаго движенія, обращенія къ кому либо и указываетъ, такимъ образомъ, направленіе или характерное стремленіе цѣлой жизни: нравственное движеніе жизни существа, обозначеннаго чрезъ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνος, имѣетъ свой постоянный центръ въ Отцѣ; а соединеніе предлога движенія съ глаголомъ покоя, пребыванія (ἦν) отмѣчаетъ это движеніе какъ постоянное его свойство, его существо (ср. 2 Кор. V, 8; Гал. 1, 18) [573].

Изъ сказаннаго вытекаетъ, что ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος не сила и не свойство, а личное существо, которое стоитъ въ непрерывномъ, тѣсномъ и живомъ взаимообщеніи съ Отцемъ. Идея личности здѣсь не можетъ быть отрицаема ни въ какомъ случаѣ, и несомнѣнная параллель съ Ін. I, 1 даетъ право заключать, что ἡ ζωή тожественно съ ὁ λόγος пролога Евангелія Іоанна. Но это—выводы; первая же и главная цѣль разбираемаго положенія—показать, почему „жизнь“ названа „вѣчною“: прежде чѣмъ жизнь явилась въ мірѣ, она была въ постоянномъ и вѣчномъ взаимообщеніи съ Отцемъ и, слѣдовательно, сама есть существо

[573] *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 377—378; *Godet F.*, Commentaire sur l' Evangile de Saint Jean. Edit. 3. Paris 1885. T. II, p. 38; *Stevens*, The Johan. Theolog. p. 90; *Jelf*, A Grammar, § 638, III, 1*d*.; ср. § 905, 3*e*.

вѣчное. Этому домірному вѣчному бытію ἡ ζωή далѣе и противополагается явленіе или откровеніе ея въ мірѣ. Союзъ этого внутреннѣйшаго общенія личной жизни и Отца есть любовь, которою Отецъ возлюбилъ Сына прежде сложенія міра (Ін. XVII, 24), и въ этомъ отношеніи ἥτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα можетъ быть сопоставлено съ ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός (Ін. I, 18). Въ прологѣ Евангелія Іоанна, гдѣ рѣчь идетъ о Логосѣ, указывается Его отношеніе къ Богу— πρὸς τὸν Θεόν, въ посланіи же, гдѣ рѣчь идетъ о личной жизни, гораздо естественнѣе обозначить отношеніе этой жизни къ Богу, какъ Отцу—πρὸς τὸν Πατέρα, Первовиновнику и Первоисточнику всякой жизни.

Вѣчная жизнь, стоящая выше всякихъ условій времени, ἐφανερώθη ἡμῖν—явилась намъ, т. е. Апостоламъ. Св. Іоаннъ съ особенною силой вновь утверждаетъ реальность явленія вѣчной жизни; но καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν не простое повтореніе ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, стоящаго въ началѣ 2 стиха: послѣднее есть простое утвержденіе факта, какъ чисто объективной истины, что жизнь явилась, тогда какъ въ ἡμῖν, которому въ 3 стихѣ противополагается ὑμῖν, присоединяется новый моментъ, объясняющій возможность чувственнаго воспріятія и познанія жизни. Общее положеніе начала 2 стиха въ концѣ его субъективируется, примѣняется къ частнымъ людямъ, и на этомъ основывается личный опытъ Апостола Іоанна.

I, 3. Въ двухъ первыхъ стихахъ параллельно идутъ два ряда понятій: одинъ рядъ описываетъ предметъ, о которомъ идетъ рѣчь; другой—имѣетъ цѣлію указать источникъ свѣдѣній о немъ, ихъ точность и достовѣрность. Но и начало перваго стиха и повтореннoe ἐφανερώθη во второмъ стихѣ, и, наконецъ, первыя слова третьяго стиха показываютъ, что главную силу Апостолъ все таки полагаетъ на второмъ рядѣ понятій. Изъяснивши въ необходимой и достаточной степени существо Слова жизни, Апостолъ въ началѣ третьяго стиха снова указываетъ на чувственное познаніе о немъ: ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν; но, по своему обыкновенію, онъ не просто повторяетъ сказанное въ первомъ стихѣ, а вновь утверждаетъ фактъ, чтобы тѣмъ прочнѣе были основанія для дальнѣйшей важной мысли, выраженной въ предложеніи съ ἵνα. Такъ обоснованное, предложеніе цѣли получаетъ характеръ почти необходимаго требованія. Ἑωράκαμεν и ἀκηκόαμεν соединены между собою общимъ мѣсто-

именіемъ ὅ и представляютъ, какъ было сказано, обычный способъ удостовѣренія, что сообщаемое не подлежитъ сомнѣнію. Что касается того, почему Апостолъ поставилъ ἑωράκαμεν прежде ἀκηκόαμεν, вопреки порядку перваго стиха, то это объясняется просто тѣмъ, что въ первомъ стихѣ свящ. писатель имѣлъ въ виду въ постепенной послѣдовательности (climax) отъ болѣе низкой формы познанія къ болѣе высокой и точной изобразить силу авторитетности апостольскаго свидѣтельства; здѣсь же его цѣль иная: выразить ту же мысль возможно короче и сильнѣе, для чего необходимы были только эти два глагола, въ обычномъ словоупотребленіи располагавшіеся именно въ такомъ порядкѣ. Сила полагается собственно въ ἑωράκαμεν, ἀκηκόαμεν же только восполняетъ его, не имѣя важнаго самостоятельнаго значенія (ср., напр., Дн. IV, 20; XXII, 15; Апк. XXII, 8). Ἀπαγγέλλομεν и здѣсь означаетъ апостольскую проповѣдь вообще, а не одно настоящее посланіе, такъ какъ для послѣдняго въ четвертомъ стихѣ имѣется особое выраженіе: καὶ ταῦτα γράφομεν, которое явно противополагается ἀπαγγέλλομεν, какъ часть цѣлому. Посему и ὑμῖν отличаетъ отъ Апостоловъ не читателей только посланія, а всѣхъ вообще слушателей апостольской проповѣди.

Апостолы слышали, видѣли, разсматривали и осязали Воплотившагося и увѣровали, убѣдились, что Онъ есть ни кто иной, какъ Слово жизни, Сынъ Божій, и по этой вѣрѣ сдѣлались причастниками вѣчной жизни, чрезъ общеніе съ Самимъ источникомъ жизни (1 Іп. V, 11. 12. 13; ср. Ін. XVII, 2. 3). Они—единственные самовидцы Слова жизни, обладающіе полнотою божественнаго откровенія во всей мѣрѣ, въ какой Слову благоугодно было открыть его міру; поэтому понятно, что они, въ качествѣ носителей этой полноты вѣдѣнія объ Отцѣ и Сынѣ Его, являются единственными посредниками въ достиженіи общенія съ Самимъ Первоисточникомъ жизни. Обладая сокровищемъ, которое составляетъ исключительное основаніе, смыслъ и цѣль жизни человѣчества, Апостолы, какъ по непреодолимому внутреннему влеченіи, такъ и въ силу прямой заповѣди Воплотившагося (Мѳ. XXVIII, 19. 20; Марк. XVI, 15. 16; Дн. I, 8), стремятся сообщить его и другимъ. Но чтобы цѣль апостольскаго благовѣствованія—привести всѣхъ ко Христу и сдѣлать причастниками вѣчной жизни—была осуществлена, необходимо то же, что и для нихъ было условіемъ полученія этого блага: это вѣра въ

Іисуса Христа, какъ Божественное Слово, Сына Божія, явившаяся у нихъ и укрѣпившаяся на основаніи личнаго опыта. Но Слово жизни больше не живетъ среди людей и, слѣдовательно, прямой опытъ не возможенъ. Поэтому остается одно средство: почерпать основы для вѣры у Апостоловъ, въ ихъ благовѣстіи; чрезъ него усвоить себѣ ту религіозную точку зрѣнія, то душевное состояніе, въ какомъ находились самовидцы и слушатели Воплотившагося,— вѣрить въ видѣнное и слышанное ими и при томъ такъ, какъ если бы сами видѣли, слышали, созерцали, осязали, т. е. сдѣлать все это своимъ непоколебимымъ убѣжденіемъ, чтобы образъ Іисуса Христа такъ же живо воспринятъ былъ въ души слушателей апостольскаго благовѣствованія, такъ же живо предстоялъ ихъ умственному взору, какъ это было у самовидцевъ Его жизни. А для этого прежде всего и безусловно необходимо стать въ самое тѣсное общеніе съ Апостолами; средствомъ къ сему служитъ ихъ проповѣдь: ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. Ὑμεῖς и въ данномъ случаѣ имѣетъ тотъ же объемъ, что и предыдущее ὑμῖν. Ἔχειν удерживаетъ свое прямое значеніе—имѣть, обладать, а κοινωνίαν ἔχειν вмѣсто простого κοινωνεῖν (2 Ін. 11; 1 Петр. IV, 13; Филип. IV, 15), выражаетъ не только фактъ общенія, но также постоянное обладаніе имъ (ср. 8 ст. ἁμαρτίαν ἔχειν). Κοινωνία „вообще отмѣчаетъ общеніе лицъ съ лицами въ одномъ и томъ же объектѣ, всегда общемъ всѣмъ и иногда всецѣло каждому“ [574]. При этомъ въ κοινωνία мыслится не только наличность этой общности или союза, но и то κοινόν, которое связываетъ, объединяетъ [575]. Въ данномъ случаѣ κοινωνία устанавливается между ὑμεῖς и ἡμεῖς. Предлогъ μετά (сродн. съ μέσος) лучше, чѣмъ σύν, выражаетъ, что это κοινόν находится какъ бы между тѣми, кто участвуетъ въ немъ, и потому κοινόν составляетъ общее достояніе обѣихъ сторонъ. Отсюда ближайшій смыслъ словъ Апостола получается тотъ, что самовидцы возвѣщаютъ видѣнное и слышанное съ тѣмъ, чтобы сдѣлать его общимъ достояніемъ и тѣхъ, кому они проповѣдуютъ. Само собою понятно, что подъ этимъ разумѣется не одно простое

[574] *Plummer*—въ комментаріи (со ссылкою на *Evans*'а въ его толкованіи на 1 Кор. X, 16).

[575] *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 547—548; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 245; *Gerh. Heine*, Synonymik des neutestamentlichen Griechisch, S. 168.

воспріятіе сообщаемыхъ фактовъ земной исторіи Слова жизни, а и убѣжденіе въ дѣйствительности Его воплощенія, вѣра въ то, что Іисусъ Христосъ есть Сынъ Божій, со всѣми проистекающими изъ этого послѣдствіями. Апостольская проповѣдь не школа, въ которой разсказываютъ и вѣрятъ исторіи о Христѣ, какъ исторіи; это есть живой союзъ вѣры, созидающій то внутреннее общеніе, единство, когда учащій всею своею личностію, со всѣмъ своимъ умственнымъ и нравственнымъ содержаніемъ, всецѣло отображается въ научаемомъ. Вѣра связываетъ слушателей съ Апостолами столь тѣснымъ союзомъ, что тѣ тайны, которыя они созерцали въ Воплотившемся, восприняли и уразумѣли, дѣлаются и ихъ достояніемъ, тѣ истины, которыя они слышали, проникаютъ и въ ихъ сердце, и Христосъ, съ Которымъ они имѣли видимое общеніе и съ Которымъ они вступили въ тѣснѣйшее жизненное единеніе, обитаетъ и въ нихъ. Поэтому Апостолъ считаетъ достаточнымъ указать только, чѣмъ обладаютъ сами Апостолы: ихъ достояніе, подъ условіемъ вступленія съ ними въ общеніе, дѣлается достояніемъ и читателей.

Чѣмъ же обладаютъ сами Апостолы? Къ участію въ чемъ на равныхъ съ ними правахъ они призываютъ весь міръ? Καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ,—вотъ отвѣтъ Апостола Іоанна на этотъ вопросъ. Чрезъ вѣру въ Іисуса Христа Сына Божія самовидцы вошли въ живое общеніе съ Нимъ. Но Слово жизни есть образъ Первожизни—Бога Отца, и потому общеніе съ Сыномъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть и общеніе съ Отцемъ. Такимъ образомъ, Апостолы находятся въ живомъ общеніи съ Отцемъ и Его Сыномъ Іисусомъ Христомъ. Экзегеты раздѣлились въ рѣшеніи вопроса, въ какомъ отношеніи стоятъ приведенныя слова къ предыдущимъ: ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. Представляютъ ли они вторую часть предложенія цѣли, такъ что можно было бы дополнить ᾖ, или это совершенно самостоятельное предложеніе съ подразумѣваемымъ ἐστί? Всѣ данныя въ пользу того, что καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ есть самостоятелъное предложеніе, заключающее въ себѣ раскрытіе предшествующей идеи, на которой Апостолъ считаетъ необходимымъ остановиться. Оно не можетъ быть поставлено въ зависимость отъ ἵνα прежде всего потому, что въ немъ опущено сказуемое, каковымъ долженъ быть глаголъ εἶναι, въ

сослагат. наклон., а опущеніе сослагат. накл. отъ εἶναι, послѣ предшествующаго сослагательнаго (здѣсь ἔχητε), крайне рѣдко (ср. Рим. IV, 16: ἵνα κατὰ χάριν, т. е. ἦ). Затѣмъ καὶ—δέ, ближе опредѣляя и изъясняя предшествующее, всегда отмѣчаетъ присоединеніе чего либо новаго по сравненію съ предыдущими понятіями (ср. Ін. VI, 51; VIII, 16. 17; XV, 27; 2 Ін. 12), отличнаго отъ предшествующаго, хотя и не совсѣмъ противоположнаго; если при этомъ больше оттѣняется иногда связь, иногда противоположность, то во всякомъ случаѣ καὶ—δέ никогда не ставятся, когда высказанное понятіе берется вновь только для подробнаго раскрытія его содержанія [576]). Поэтому соединеніе въ одно двухъ предложеній, грамматическая связь которыхъ устанавливается чрезъ καὶ— δέ, представляется невозможнымъ. Наконецъ, и мысль разсматриваемаго предложенія не допускаетъ грамматической связи его съ ἵνα. Приводить къ общенію съ Отцемъ и Сыномъ не есть непосредственная цѣль апостольскаго благовѣствованія: это—дѣло Совершителя спасенія, Іисуса Христа. Апостолы же приводятъ къ общенію съ собою (ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν). Въ виду этого разсматриваемое предложеніе можно восполнить только глаголомъ ἐστί; тогда все выраженіе получаетъ совершенно опредѣленный смыслъ и законное мѣсто въ ходѣ мыслей Апостола, какъ если бы написано было: καὶ ἡμεῖς δὲ ἔχομεν κοινωνίαν μετὰ τοῦ Πατρὸς κτλ.,—новое предложеніе вводится для изъясненія понятія κοινωνία.

Но какое „общеніе“ разумѣется подъ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα? Въ какомъ отношеніи оно стоитъ къ предшествующему κοινωνία? Содержаніе перваго и второго κοινωνία одно и то же или различно? На основаніи сказаннаго о томъ, какой оттѣнокъ придаетъ мысли употребленіе καὶ—δέ должно утверждать, что ἡ κοινωνια ἡ ἡμετέρα не тожественно съ раньше приведеннымъ ἡ κοινωνία μεθ' ἡμῶν; ἡμετέρα стоитъ вмѣсто genitiv. possess., и все выраженіе ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα значитъ: общеніе, которое мы (Апостолы) имѣемъ, а не: общеніе съ нами. Вслѣдствіе этого первое и второе κοινωνία имѣютъ и различные субъекты—ὑμεῖς и ἡμεῖς (въ ἡμετέρα)—и различные объекты—μεθ' ἡμῶν и μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

576) *Winer*, Grammat. d. neutest. Sprachid., § 53, 7*b*, S. 412; *Jelf*, A Grammar, § 376, *e*, obs. 1; § 769, 2.

Апостолы имѣютъ общеніе съ Отцемъ и Его Сыномъ Іисусомъ Христомъ: это—фактъ (ἐστί). Поэтому и тѣ, къ кому они обращаются съ проповѣдью, если вступятъ въ общеніе съ ними, во всемъ глубокосодержательномъ и жизненномъ значеніи этого слова, также достигнутъ того блаженнаго общенія съ Отцемъ и Сыномъ, которое составляетъ дѣйствительное и постоянное обладаніе ихъ самихъ.

Въ словахъ: μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ находитъ свое полное выраженіе мысль, для которой основаніе Апостолъ положилъ въ двухъ первыхъ стихахъ. Тотъ, кто изначала былъ въ общеніи съ Богомъ, явился въ истинно человѣческой личности и открылъ людямъ Бога, какъ Отца (Πατήρ) и Источникъ истинной жизни. Посему чрезъ воплощеніе Слова жизни люди могутъ имѣть общеніе съ самою Первожизнію, Отцемъ, созерцаніе Котораго во Христѣ отнынѣ составляетъ средоточіе и цѣль всей ихъ жизни; завершеніе этой цѣли въ „пребываніи“ въ Богѣ. Но это общеніе съ Отцемъ посредствуется чрезъ общеніе съ Сыномъ и въ Немъ заключается, поскольку Сынъ чрезъ Свое воплощеніе сообщилъ эту жизнь людямъ и далъ имъ возможность и средства быть ея причастниками. Это совершилъ Онъ въ Своемъ историческомъ явленіи; отсюда полное имя Его Υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός, которое означаетъ тожество отъ вѣчности Сущаго у Отца и Воплотившагося и такимъ образомъ сообщившаго полное откровеніе божественной жизни. Предлогъ употребленъ тотъ же (μετά), что̀ и прежде, и долженъ имѣть то же значеніе: въ данномъ случаѣ Онъ указываетъ по отношенію къ Апостоламъ, а чрезъ нихъ и ко всѣмъ вѣрующимъ ихъ благовѣстію, на неизреченное снисхожденіе Отца и Сына, призвавшихъ людей къ участію въ присущей Имъ абсолютной жизни въ самой неограниченной мѣрѣ, какая только возможна для существа конечнаго. Повтореніе предлога и члена предъ Πατρός и Υἱοῦ, указывая на вѣчное различіе Божескихъ Лицъ, а также на ихъ равенство, ближайшимъ образомъ имѣетъ свое основаніе въ томъ, что Апостолъ не задолго передъ симъ возвѣстилъ о Словѣ жизни, какъ о самостоятельномъ, абсолютномъ источникѣ вѣчной жизни, истинной ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος.

Общеніе съ Отцемъ и Сыномъ и чрезъ Сына составляетъ основную идею посланія: съ точки зрѣнія Апостола Іоанна это общеніе составляетъ основаніе христіанской жизни. Идея общенія

неоднократно выступаетъ въ посланіи подъ многочисленными обозначеніями: быть отъ Бога, быть рожденнымъ отъ Бога, быть чадомъ Божіимъ, познать, любить Бога, быть въ Богѣ, имѣть Бога въ себѣ и т. п. Хотя всѣ эти выраженія заключаютъ въ себѣ нѣкоторые оттѣнки въ мысли и отмѣчаютъ различныя степени и стороны общенія; однако въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ идея самаго тѣснаго, внутреннѣйшаго и живого единенія съ Богомъ. Быть въ общеніи съ Богомъ въ концѣ концовъ означаетъ быть въ единеніи съ Нимъ, быть участникомъ присущей Ему вѣчной жизни: мы въ Немъ и Онъ въ насъ, Его жизнь—наша жизнь.

Изъ словъ Апостола Іоанна: ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν, καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ съ очевидностію вытекаетъ, что общенія съ Отцемъ и Сыномъ нельзя достигнуть иначе, какъ чрезъ общеніе съ Апостолами. „Какая вамъ,—говоритъ (Апостолъ Іоаннъ),—польза отъ того, что мы возвѣщаемъ вамъ это? Та, что чрезъ слово мы принимаемъ васъ въ общники видѣннаго и слышаннаго нами, такъ какъ мы имѣемъ общниками и Отца и Сына Его Іисуса Христа“ (Θеофилактъ). Апостолы были и остаются основаніемъ, на которое каждый вѣрующій необходимо долженъ поставить себя (ср. Еф. II, 20); они образуютъ Самимъ Господомъ посаженный корень или стволъ, изъ котораго и на которомъ должны появляться и развиваться вѣтви (ср. Ін. XVII, 20 и слѣд). Чтобы имѣть общеніе съ Отцемъ и Сыномъ, необходимо вступить въ общеніе съ Апостолами. Такъ образуется цѣпь, которая отъ Бога нисходитъ къ намъ: Отецъ имѣетъ общеніе съ Сыномъ, Сынъ—съ учениками, ученики съ Церковію [577]).

Первые три стиха посланія даютъ ясное и полное понятіе о предметѣ проповѣди и цѣли благовѣствованія Апостоловъ. Предметъ ихъ проповѣди есть предвѣчное Слово Божіе, вѣчная жизнь и источникъ вѣчной жизни, къ которой призвано человѣчество и въ которой поэтому послѣдняя цѣль его бытія. Отъ вѣчности пребывая у Отца, превыше временныхъ и пространственныхъ отношеній, Слово жизни явилось намъ, чтобы и насъ сдѣлать причастниками вѣчной жизни, подъ условіемъ нашей вѣры въ ту истину, что Іисусъ, въ Лицѣ Котораго явилось Слово жизни, есть вѣчный Сынъ Божій. Здѣсь разомъ выра-

[577]) Quia quicunque societatem cum Deo habere desiderant, primo ecclesiae societati debent adunari *(Beda)*.

жается съ одной стороны единство отъ вѣчности Сущаго у Отца и Воплотившагося и, съ другой стороны, реальность этого явленія, засвидѣтельствованная самымъ непререкаемымъ образомъ, не допускающимъ ни малѣйшей возможности сомнѣнія въ достовѣрности проповѣдуемаго Апостолами. Но, какъ уже замѣчено было, и первый стихъ, и начало третьяго ясно указываютъ, что Апостолъ съ особенною настойчивостію выдвигаетъ моментъ чувственнаго явленія вѣчной жизни, благодаря чему Апостолы получили самое твердое знаніе о ней, добытое всѣми средствами, какія только доступны человѣку. Отсюда очевидный выводъ, что апостольская проповѣдь не есть что либо произвольно измышленное, или только желаемое: она покоится на несомнѣнномъ историческомъ фактѣ. Потому общеніе съ Отцомъ и Сыномъ, составляющее цѣль апостольской проповѣди, не мечта, но, при выполненіи извѣстныхъ условій, найдетъ дѣйствительное осуществленіе. А разъ это такъ, то вѣрующихъ не должны смущать никакіе навѣты лжеучителей: они должны твердо стоять въ преданномъ отъ начала, будучи вполнѣ увѣренными, что только здѣсь, въ общеніи съ Словомъ жизни, чрезъ общеніе съ Апостолами,—истинная жизнь.

1, 4. Отъ общей рѣчи о предметѣ и цѣли апостольской проповѣди писатель переходитъ къ настоящему посланію и опредѣляетъ цѣль его написанія: καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη. Новая мысль, по обыкновенію, присоединяется посредствомъ простого союза καὶ. Ταῦτα указываетъ на ближайшій къ Апостолу въ данное время видъ благовѣствованія, т. е. на посланіе и при томъ не на послѣдующую только или предыдущую часть его, но на все вообще посланіе, содержаніе котораго уже предносилось уму Апостола, когда онъ писалъ эти строки. На это ταῦτα и падаетъ логическое ударение первой части четвертаго стиха, въ отличіе отъ высказаннаго прежде общаго понятія апостольской проповѣди. Γράφομεν также противополагается ἀπαγγέλλομεν, какъ частный видъ апостольской дѣятельности общему. Plural. γράφομεν указываетъ, что и въ этомъ частномъ видѣ исполненія апостольскаго служенія св. Іоаннъ стоитъ не одинъ: и это посланіе въ сущности покоится на авторитетѣ всѣхъ Апостоловъ; чрезъ Апостола Іоанна говорятъ читателямъ всѣ самовидцы Слова жизни. Форма множеств. числ. здѣсь тѣмъ болѣе необходима, что γράφομεν стоитъ въ самой тѣсной связи съ ἀπαγγέλλομεν.

Параллельно съ сокращеніемъ объема ἀπαγγέλλομεν въ γράφομεν, и ὑμῖν получаетъ болѣе частное значеніе, указывая только на тѣхъ, для кого было это γράφομεν, т. е. только на читателей посланія. Сокращенное въ своемъ объемѣ, апостольское благовѣстіе должно имѣть дѣло уже съ болѣе частными и опредѣленными условіями воспринимателей благовѣстія, а потому и общая цѣль его приспособляется къ ихъ состоянію и потребностямъ, хотя, конечно, и въ этомъ послѣднемъ своемъ видѣ она стоитъ въ полномъ согласіи съ общею цѣлью всего благовѣствованія. Эту частную цѣль Апостолъ опредѣляетъ такъ: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη. Сила этого выраженія заключается въ πεπληρωμένη. И дѣйствительно, все посланіе показываетъ, что Апостолъ имѣетъ дѣло съ читателями, преуспѣяніе которыхъ въ христіанской жизни въ общемъ стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія; здѣсь уже само собою предполагается то κοινωνία, о которомъ говоритъ Апостолъ, какъ о цѣли апостольскаго благовѣствованія вообще. Далѣе является необходимымъ ввести читателей посланія въ болѣе полное и совершенное обладаніе тѣми преимуществами, какія соединены съ званіемъ христіанина. Поэтому Апостолъ желаетъ, чтобы радость (ἡ χαρά въ соотвѣтствіе съ обычнымъ письменнымъ χαίρειν) достигла совершенства и оставалась совершенною (πεπληρωμένη). Онъ повторяетъ своимъ читателямъ то, что̀ Господь сказалъ ученикамъ въ прощальной бесѣдѣ: *Сія глаголахъ вамъ, да радость Моя въ васъ будетъ, и радость ваша исполнится* (Ін. XV, 11), то есть, какъ заключаетъ св. Іоаннъ Златоустъ, „чтобы вы не смущались и не отпали, такъ какъ вы еще не совершенны, чтобы не прекратили своего теченія, чтобы радость ваша достигла конца“ [578]. Основаніе этой радости, радостнаго настроенія духа, свидѣтельствующаго о внутреннемъ спокойствіи, не возмущаемомъ никакими скорбями, лежитъ въ томъ общеніи, которое устанавливается принятіемъ апостольской проповѣди, непремѣнно соединеннымъ съ вѣрою въ Іисуса Христа, какъ Сына Божія, и проистекающимъ отсюда общеніемъ съ Отцемъ и Его Сыномъ Іисусомъ Христомъ. Это общеніе само содержитъ радость вѣрующихъ, ибо заключаетъ въ себѣ дѣйствительное обладаніе вѣчною жизнію во Христѣ. Это есть та радость, которую Спаситель называетъ Своею (Ін. XV, 11; XVII, 13), и исполненіе

[578] Бесѣды на Ев. Іоанна, т. II, СПБ. 1851 г., стрн. 545.

которой Онъ обѣщаетъ Своимъ ученикамъ (Іп. XVI, 20—24),— радость въ Господѣ, которой требуетъ Апостолъ Павелъ (Филип. III, 1; IV, 1), радость во Св. Духѣ, въ которой онъ полагаетъ царство Божіе (Рим. XIV, 17). Но эта радость, какъ и вѣчная жизнь вѣрующихъ, является не вдругъ; она достигаетъ своего совершенства по мѣрѣ дѣйствительнаго и дѣятельнаго осуществленія общенія съ Отцемъ и Его Сыномъ. Каждый шагъ въ истинномъ познаніи существа этого общенія и его условій, соединенный съ полнымъ проведеніемъ познаннаго въ жизнь, есть моментъ совершенства христіанской радости. И во всемъ посланіи, въ которомъ Апостолъ такъ подробно говоритъ объ истинномъ общеніи съ Богомъ, его условіяхъ и послѣдствіяхъ, всюду ясно проходитъ та мысль, что общеніе съ братьями, общеніе со Христомъ въ братьяхъ и съ братьями во Христѣ, есть мѣра полноты радости вѣрующихъ.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ (I, 5—II, 11).

Сохраненіе общенія съ Богомъ, Который свѣтъ есть, обусловливается со стороны христіанина хожденіемъ во свѣтѣ. Необходимыя условія хожденія во свѣтѣ—очищеніе отъ грѣховъ кровію Іисуса Христа, Сына Божія, исповѣданіе грѣховности вообще и содѣянныхъ грѣховъ въ частности, чтобы такимъ путемъ достигнуть несогрѣшенія, и всецѣлое соблюденіе заповѣдей Божіихъ, въ особенности заповѣди о любви къ ближнимъ.

Если сущность христіанской жизни заключается въ общеніи съ Богомъ, то естественно возникаетъ вопросъ: какъ достигнуть этого общенія? Въ отношеніи къ читателямъ, которые находятся въ общеніи и имѣютъ радость, проистекающую изъ сознанія этого общенія, это требуетъ рѣшенія, какъ пребыть въ общеніи и укрѣпиться въ немъ, чтобы радость достигла полнаго совершенства? Въ томъ и другомъ случаѣ необходимо прежде всего знать, въ чемъ состоитъ общеніе съ Богомъ и, главнымъ образомъ, какія средства ведутъ къ его осуществленію и возрастанію въ немъ. Общеніе предполагаетъ, по крайней мѣрѣ, двѣ стороны, которыя должны имѣть извѣстную общую точку соприкосновенія, должны имѣть κοινόν, которое бы составляло ихъ общее достояніе; чѣмъ больше такихъ точекъ, тѣмъ тѣснѣе и совершеннѣе общеніе. При чисто духовномъ общеніи, самое его начало предполагаетъ нѣкоторое духовное родство между лицами, входящими въ общеніе,—родство по руководящимъ принципамъ какъ умственной, такъ и нравственной жизни. Но это въ свою очередь предварительно требуетъ, чтобы каждая сторона узнала другую, ибо иначе не можетъ быть установлена и опредѣлена общность интересовъ. Если же предварительными условіями всякаго общенія является взаимное познаніе сторонъ, входящихъ въ общеніе, и внутреннее родство, то совершенство общенія требуетъ и болѣе совершеннаго знанія и болѣе полнаго родства. Эти условія могутъ быть выполнены или такимъ образомъ, что обѣ стороны идутъ навстрѣчу

одна другой и сходятся въ какой либо точкѣ, лежащей между ними, или же такимъ образомъ, что одна сторона старается усвоить себѣ то, что принадлежитъ другой, возможно болѣе уподобиться ей. Общій законъ общенія остается неизмѣннымъ и въ вопросѣ объ общеніи человѣка съ Богомъ: здѣсь должны быть то же родство и то же познаніе. Нѣкоторое измѣненіе условій достиженія цѣли зависитъ отъ того, что на одной сторонѣ стоитъ человѣкъ, а на другой всесовершенный Богъ; поэтому собственно одинъ человѣкъ долженъ и познать Бога и стремиться къ возможно совершеннѣйшему уподобленію Ему. Но и Богъ не остается безучастнымъ зрителемъ стремленій слабаго и больного существа, идетъ къ нему навстрѣчу, сообщая ему истинное вѣдѣніе о Себѣ и даруя средства, чтобы человѣкъ препобѣждалъ свои немощи и въ доступной для него мѣрѣ поднимался до степени богоуподобленія. Самый починъ въ дѣлѣ общенія принадлежитъ Богу (1 Ін. IV, 10). Но божественное содѣйствіе требуетъ и самодѣятельности человѣка, налагаетъ на него обязанности, исполненіе которыхъ дѣлаетъ данныя ему Богомъ средства его собственнымъ достояніемъ. На основаніи этого Апостолъ Іоаннъ, поставивъ задачею своего посланія—возвести читателей его на степень совершеннаго общенія съ Богомъ, послѣ введенія переходитъ къ опредѣленію тѣхъ условій, при выполненіи которыхъ возможно достиженіе этой цѣли. Въ основу всего онъ полагаетъ истинное познаніе о Богѣ; оно должно освѣщать весь жизненный путь человѣка и каждый шагъ въ отдѣльности, опредѣляя достоинство и пригодность ихъ для достиженія общенія съ Богомъ и утвержденія въ немъ.

Изъ сказаннаго о связи пятаго стиха съ предыдущими само собою понятно, почему Апостолъ начинаетъ его простымъ союзомъ καί, который долженъ удержать свое прямое значеніе: разсмотрѣніе условій общенія съ Богомъ самымъ тѣснымъ образомъ примыкаетъ къ сказанному о цѣли посланія и служитъ его раскрытіемъ; поэтому нѣтъ надобности и основаній принимать καί въ смыслѣ οὖν или δέ. Выраженіе αὕτη ἐστὶν у Апостола Іоанна встрѣчается довольно часто: ср. Ін. I, 19; III, 19; XV, 12; XVII, 3; 1 Ін. III, 11. 23; V, 3. 11. 14. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мѣстоименіе οὗτος указываетъ или на предшествующее, или на послѣдующее; здѣсь оно особенно оттѣняетъ предложеніе: ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν κτλ., въ которомъ находитъ свое раскрытіе

понятіе ἡ ἀγγελία (ср. Ін. II, 25; III, 11; V, 11). Членъ предъ ἀγλγεία обозначаетъ эту вѣсть, какъ нѣчто особенное въ системѣ христіанскаго ученія: она есть главное,—изъ нея вытекаютъ другія истины, какъ ея частныя стороны. Это есть основное ученіе, которое слышали Апостолы отъ Него—ἀπ' αὐτοῦ, т. е. отъ Іисуса Христа, Слова жизни, съ Которымъ они находились въ такомъ близкомъ и непосредственномъ общеніи; отъ Него, Христа, во плоти явившагося Сына Божія, Котораго Апостолъ слышалъ, онъ получилъ эту вѣсть о Богѣ. Вмѣсто обычнаго παρά (Ін. I, 40; VI, 45; XVII, 51; VIII, 26. 40; XV, 15; Дн. X, 22; XXVIII, 22; 2 Тим. II, 2) Апостолъ употребилъ предлогъ ἀπό, отмѣчающій источникъ неопредѣленнѣе, чѣмъ παρά [579]). Но при всемъ томъ едва ли можно простирать разницу оттѣнковъ, обозначаемыхъ указанными предлогами, такъ далеко, чтобы утверждать, что ἀπό въ данномъ случаѣ указываетъ на слова, которыя не были произнесены Іисусомъ Христомъ, но выведены Апостоломъ изъ многихъ Его рѣчей, дѣлъ и всей вообще земной жизни Его [580]). Хотя глаголъ ἀκούειν самъ по себѣ точно не опредѣляетъ, непосредственно ли получена вѣсть отъ кого-либо или же передана другими, но за нимъ всегда слѣдуетъ воспроизведеніе именно слышаннаго, а не какого-либо умозаключенія на основаніи видѣннаго, слышаннаго или пережитаго (ср. Дн. IX, 13: ἤκουσα ἀπὸ πολλῶν). Кромѣ того, въ устахъ Апостола, который съ такою силой настаиваетъ на своемъ личномъ опытѣ чрезъ общеніе съ Воплотившимся, ἀκούειν можетъ указывать только на непосредственное слышаніе; поэтому слова: ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία, должны быть принимаемы, какъ собственныя слова Спасителя, по буквѣ и формѣ изреченія, а не по содержанію только и мысли. Возражаютъ, что „Іоаннъ въ своемъ Евангеліи, безъ сомнѣнія, буквально записалъ бы эти слова Господа, поставленныя имъ во главѣ благовѣстія о Словѣ жизни, если бы онъ дѣйствительно слышалъ въ такой именно формѣ“ [581]); но забываютъ, что эти слова относятся не къ Слову жизни, а къ ὁ Θεός, по крайней мѣрѣ прямо и непосредственно, и, быть можетъ, именно поэтому они и не находятся въ Еван-

[579]) *Winer*, Grammatik d. neutest. Gräcit. § 47*в*, S. 347, Anmerk. 1.
[580]) *Westcott*, *B. Weiss* и всѣ новѣйшіе экзегеты.
[581]) Прот. *А. Полотебновъ*, Соборн. посл. Ап. любви св. Іоан. Богосл., въ комментаріи на I, 5.

геліи, гдѣ Апостолъ все свое вниманіе сосредоточилъ на ученіи о лицѣ Бога Слова; о Немъ онъ часто говоритъ какъ о свѣтѣ: Ін. I, 4. 5. 7. 8. 9; III, 19; VIII, 12; IX, 5; XI, 9. 10; XII, 35. 36. 46. Съ другой стороны, на какомъ основаніи предполагаютъ, что въ Евангеліи записано все, что говорилъ Іисусъ Христосъ (ср. Ін. XX, 30—31; XXI, 25; Дн. XX, 35)? Наконецъ, и не было необходимости повторять въ Евангеліи то, что̀ было уже написано въ посланіи, тѣмъ болѣе, что и читатели обоихъ писаній были одни и тѣ же. Такого пониманія смысла приведеннаго положенія требуетъ и терминъ ἀγγελία, въ особенности въ сопоставленіи съ слѣдующимъ ἀναγγέλλομεν. Глаголъ ἀναγγέλλειν отличается отъ ἀγγέλλειν тѣмъ, что послѣдній означаетъ только объявленіе, возвѣщеніе, которое можетъ имѣть свое начало въ возвѣщающемъ, тогда какъ первый непремѣнно указываетъ, что вѣсть получена отъ другого лица и передается, пересказывается съ буквальною точностію (ср. Xenoph. Anab. I, 3. 21: ἀκούσαντες δὲ ταῦτα αἱρετοί ἀναγγέλλουσι τοῖς στρατιῶταις). Это значеніе глагола ἀναγγέλλειν особенно ясно выступаетъ въ словахъ Спасителя о Святомъ Духѣ (Ін. XVI, 13—15): *егда пріидетъ Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину: не отъ Себе бо глаголати имать, но елика аще услышитъ, глаголати имать... Онъ Мя прославитъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ* (ἐκεῖνός ἐμε δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν; и далѣе: διὰ τοῦτο εἶπον, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Ср. Ін. IV, 25) [582]. Поэтому ἀγγελία въ связи съ ἀναγγέλλομεν означаетъ вѣсть, непосредственно слышанную отъ воплотившагося Слова жизни и подлежащую точной передачѣ тѣмъ, для кого она предназначена [583]. Такимъ образомъ, получается мысль, способная привлечь всецѣлое вниманіе читателей и направить его на высказанную далѣе истинну: „не свои собственныя измышленія (чѣмъ занимаются обольщающіе васъ лжеучителя), но благовѣстіе, непосредственно слышанное отъ Него, Слова жизни, открывшаго міру Бога (Ін. I, 18), мы (Апостолы) въ точности передаемъ вамъ (читателямъ посланія и всѣмъ вѣрующимъ), а это благовѣ-

582) *Cremer,* Bibl.-theolog. Wörterb., S. 25; *Grimm,* Lexicon graeco-latinum, p. 23—24.

583) Quod Filius annuntiavit a Patre, hoc apostolus acceptum a Filio renuntiat nobis *(Эразмъ).*

стіе таково: ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία.

Оба послѣднія предложенія зависятъ отъ ὅτι, потому что здѣсь Апостолъ пока только передаетъ содержаніе ἀγγελία; его собственныя мысли на основаніи благовѣстія начинаются въ слѣдующемъ стихѣ; такъ что ὅτι здѣсь ὅτι recitativum и равняется нашему двоеточію. На словахъ ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν, какъ основоположительныхъ, всѣ экзегеты останавливаются съ особенною внимательностію, стараясь проникнуть въ ихъ внутренній, несомнѣнно глубокій и богатый смыслъ. Положеніе: ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν есть одно изъ тѣхъ выраженій, употребляемыхъ Апостоломъ Іоанномъ, которыми описывается собственное существо Бога: „Богъ есть Духъ“ (Іи. IV, 24), „Богъ есть любовь“ (1 Іи. IV, 8) и „Богъ есть свѣтъ“. Другіе новозавѣтные писатели говорятъ о томъ, что̀ Богъ дѣлаетъ, какими свойствами обладаетъ; Апостолъ Іоаннъ говоритъ о томъ, что̀ Богъ есть въ Своемъ существѣ. Φῶς, какъ предикаты и остальныхъ сейчасъ указанныхъ выраженій, поставлено безъ члена, и этимъ ясно показывается, что свѣтомъ описывается не свойство Божіе, но самое существо Бога. Какъ въ выраженіи Евангелиста: καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος, Логосъ есть Богъ въ полномъ объемѣ этого слова, подобно тому и здѣсь понятіе φῶς приложено къ Богу абсолютно, безъ всякаго ограниченія, во всецѣлой полнотѣ его глубокаго значенія. Слово φῶς—свѣтъ—самое простое и въ то же время самое полное и глубокое для изображенія понятія о Богѣ. Оно понятно всякому, кто имѣетъ глаза и кому солнце освѣщало почву подъ его ногами. Чѣмъ больше вдумывается въ него человѣкъ, тѣмъ больше оно удовлетворяетъ его. „Самый простой умъ можетъ понять его мысль, и самый тонкій не можетъ исчерпать его“ [584]. Въ то же время ни одинъ образъ, заимствованный изъ матеріальнаго міра, не даетъ идеи совершенства столь ясно и полно, какъ „свѣтъ“.

Разрѣшеніе вопроса о содержаніи понятія φῶς возможно только на почвѣ чисто библейской, на какой, безъ сомнѣнія, стоялъ Апостолъ Іоаннъ и Тотъ, отъ Кого онъ слышалъ это благовѣстіе. Само собою понятно, что и библейская точка зрѣнія на этотъ предметъ покоится на общемъ взглядѣ на свойства свѣта и основанномъ на немъ общечеловѣческомъ объясненіи этого образа.

584) *Plummer*—въ комментаріи.

Согласно со своими естественными свойствами, свѣтъ въ каждой области бытія представляетъ чистѣйшее обнаруженіе той энергіи, къ которой онъ приложенъ въ качествѣ предиката. Поэтому „свѣтъ“ обычно является принципомъ духовнаго просвѣщенія, познанія и истины, и, въ силу внутренней связи между знаніемъ и поведеніемъ,—принципомъ добраго поведенія и жизни. Обѣ эти стороны—интеллектуальная и этическая—соединяются въ выраженіи самымъ тѣснымъ образомъ, хотя, смотря по теченію мысли, преобладаетъ то теоретическая сторона познанія, то практическая сторона нравственнаго поведенія. Отсюда въ отношеніи къ субъекту „свѣтъ“, какъ въ немъ находящійся, обозначаетъ преимущественно или совершенство его знанія, мудрость (Дан. II, 2), или преимущественно его нравственную чистоту, святую жизнь (Еф. V, 8). Въ отношеніи же къ дѣятельности субъекта, переходящей на другихъ, „свѣтъ“, приложенный къ нему въ качествѣ предиката, представляетъ его просвѣщающимъ, сообщающимъ истинное познаніе, и учителемъ нравственности, воздѣйствующимъ на другихъ примѣромъ святой жизни (Мѳ. V, 14). Наконецъ, какъ физическій свѣтъ является условіемъ физической жизни, такъ свѣтъ духовный—условіемъ и элементомъ истинной духовной жизни и счастія (Іов. XXVIII, 30. 33; Пс. LV, 14 и др.). Въ силу такого богатства своего содержанія, въ которомъ основнымъ моментомъ является идея совершенства, символъ свѣта въ Ветхомъ Завѣтѣ особенно часто употребляется тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о Высочайшемъ Существѣ. Чтобы представить Бога, какъ нематеріальное, все проникающее, оживляющее и освѣщающее существо, ветхозавѣтные писатели изображаютъ Его свѣтозарнымъ. Свѣтъ есть образъ Бога,—образъ, свидѣтельствующій о Его присутствіи; поэтому при повѣствованіи о богоявленіяхъ почти всегда говорится о сіяніи свѣта, молніи и т. п. Въ изображеніяхъ пророковъ Богъ окруженъ свѣтомъ и сіяетъ имъ (Пс. XLIX, 2; LXXIX, 8; CIV, 2; Іов. XLI, 12; Аввак. III, 3; IV, 4; Иса. VI; Іезек. I и IX). Также свѣтъ часто является обозначеніемъ Бога въ Его отношеніи къ людямъ въ качествѣ Бога-Спасителя (Пс. XXVI, 1; Мих. VII, 8; ср. Числ. VI, 25; Пс. XXX, 17; LXVI, 2; LXXIX, 4). Въ связи съ этимъ свѣтъ является однимъ изъ существенныхъ свойствъ мессіанскаго царства (Иса. IX, 2; XLII, 6; Мал. IV, 2). И въ Новомъ Завѣтѣ Богъ, какъ перво-истина и абсолютная святость, есть совершенный свѣтъ

и всякій духовный свѣтъ разумнаго творенія есть только отраженіе абсолютнаго свѣта, составляющаго божественное существо (ср. Еф. V, 8; 1 Θесс. V, 5; 1 Птр. II, 9), равно какъ и всякій физическій свѣтъ во внѣшней природѣ есть только символъ вѣчнаго первосвѣта Бога (Іак. I, 17; Пс. CIV, 2). Но и здѣсь свѣтъ получилъ также мессіанское значеніе: Евангелистъ Матѳей относитъ ко Христу пророчество Исаіи въ IX, 12 (Мѳ. IV, 15 сл.), и Праведный Симеонъ, принимая на руки Богомладенца, пророчески говоритъ о Немъ: *видѣстѣ очи мои спасеніе Твое, еже еси уготовалъ предъ лицемъ всѣхъ людей: свѣтъ во откровеніе языковъ* (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν), *и сливу людей твоихъ Израиля* (Лк. II, 30 –32). Несомнѣнно мессіанское значеніе φῶς имѣетъ и въ Евангеліи Іоанна. Спаситель говоритъ о Себѣ: *Азъ есмь свѣтъ міру: ходяй по Мнѣ не имать ходити во тмѣ, но имать свѣтъ животный* (VIII, 12; ср. IX, 5). *Азъ свѣтъ въ міръ пріидохъ, да всякъ вѣруяй въ Мя во тмѣ не пребудетъ* (XII, 46). *Еще мало время свѣтъ въ васъ есть: ходите, дондеже свѣтъ имате, да тма васъ не иметъ, и ходяй во тмѣ не вѣсть, камо идетъ. Дондеже свѣтъ имате, вѣруйте во свѣтъ, да сынове свѣта будете* (XII, 35, 36; ср. I, 4. 5; III, 19—21; 1 Ін. II, 8. 11). Называя Себя свѣтомъ, Спаситель тѣмъ самымъ ясно и открыто провозглашаетъ Себя Мессіей. Это видно и изъ связи рѣчи, въ какой сказаны приведенныя слова, и изъ сильно оттѣненной необходимости вѣровать во свѣтъ. Въ такомъ смыслѣ понимали наименованіе свѣтомъ и фарисеи, когда возражали Спасителю: *Ты о Себѣ Самъ свидѣтельствуеши: свидѣтельство Твое нѣсть истинно* (VIII, 13). Каково же содержаніе понятія φῶς?

Свѣту—φῶς—у Апостола Іоанна всюду противопоставляется тьма—σκοτία, σκότος (Ін. I, 4. 5, ср. 9; III, 19—21; VIII, 12; XII, 35; 1 Ін. I, 5; II, 8. 11). Если разсмотрѣть мѣста писаній Апостола Іоанна, гдѣ говорится о тьмѣ, какъ противоположной свѣту, и сопоставить ихъ между собою, то ясно будетъ, что тьма является господствующимъ и одушевляющимъ принципомъ міра, отчужденнаго отъ Бога и не имѣющаго участія въ божественной жизни. Міръ, характеризуемый неизмѣннымъ владычествомъ тьмы, представляетъ собою царство, непримиримо враждебное тому царству, въ которомъ господствуетъ „свѣтъ

истинный". Тьма такъ опутала весь міръ, что онъ не въ состояніи былъ замѣтить того свѣта, который продолжалъ сіять и послѣ самовольнаго отчужденія его отъ источника свѣта (Іп. I, 4. 5). Міръ не позналъ свѣта. Свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы. Ибо всякій дѣлающій худыя дѣла ненавидитъ свѣтъ и не идетъ къ свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому что они злы. А поступающій по правдѣ идетъ къ свѣту, дабы явны были дѣла его, потому что они въ Богѣ содѣланы (Іп. III, 19—21). Тьма объемлетъ человѣка, и ходящій во тьмѣ не знаетъ, куда идетъ (Іп. XII, 35). Но тьма дѣйствуетъ не только какъ темная среда, не дающая глазу возможности видѣть то, что лежитъ на пути, и прилагать имѣющуюся силу зрѣнія: она разрушаетъ самый духовный органъ зрѣнія, совершенно уничтожая возможность вообще когда либо видѣть свѣтъ (1 Іп. II, 11). Изъ всего сказаннаго видно, что тьма имѣетъ самую тѣсную связь съ злыми дѣлами, грѣхомъ, которымъ произведено отчужденіе міра отъ Бога (ср. 2 Кор. VI, 4: праведность и беззаконіе—свѣтъ и тьма; Еф. V, 11, ср. 8; Рим. XIII, 12, ср. 13. 14; 1 Θесс. V, 4. 5). Тьма есть объявшая міръ грѣховная атмосфера. Находящійся въ этой атмосферѣ человѣкъ не имѣетъ истиннаго понятія о своемъ назначеніи, о цѣли, къ которой долженъ стремиться, о пути, ведущемъ къ достиженію этой цѣли. Извращенная воля влечется грѣховными похотями сердца и боится ставить свои худыя дѣла предъ судомъ свѣта. На основаніи такого понятія о σκοτία (σκότος) можно опредѣлить и содержаніе понятія φῶς. Если тьма можетъ быть характеризована, какъ грѣховная атмосфера, то свѣтъ—φῶς—есть область нравственной чистоты, святости, очищенія отъ всего грѣховнаго, область дѣланія добрыхъ дѣлъ (ср. Мѳ. V, 16; 1 Птр. II, 9; Рим. III, 12; Еф. V, 8; 1 Θесс. V, 5; 2 Кор. IV, 14 и др.). Во свѣтѣ очищается, проясняется духовный взоръ человѣка; онъ видитъ себя въ истинномъ свѣтѣ, знаетъ свое назначеніе и бодро идетъ по пути къ его осуществленію. Всего этого недоставало грѣховному міру, и все это далъ ему Христосъ, свѣтъ міра, воплощенная святость, совершеннѣйшая нравственная чистота. Онъ принесъ въ міръ истинное познаніе о Богѣ и о назначеніи человѣка, святость и чистоту и указалъ людямъ истинный путь изъ тьмы богоотчужденія къ свѣту богообщенія.

Если послѣ сказаннаго о содержаніи понятія φῶς возвратимся къ 1 Ін. I, 5, то для насъ ясно будетъ, что и здѣсь φῶς имѣетъ преимущественно этическое содержаніе. За это говоритъ нравственно-увѣщательный характеръ всего посланія и ближайшія практическія слѣдствія, какія Апостолъ Іоаннъ выводитъ изъ положенія, что Богъ есть свѣтъ: общеніе съ Богомъ, Который есть свѣтъ, требуетъ хожденія во свѣтѣ, общенія съ братьями, исповѣданія грѣховъ и очищенія отъ нихъ кровію Христа, соблюденія заповѣдей и въ частности заповѣди о любви къ братьямъ; тогда какъ противоположность ему составляетъ хожденіе во тьмѣ, т. е. жизнь во грѣхѣ и нераскаянности, лжи и ненависти. Но хожденіе вѣрующихъ во свѣтѣ есть отраженіе божественнаго свѣта (ἐὰν ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί 7 ст.), и если первое имѣетъ этическій характеръ, то такой же характеръ должно имѣть и его основаніе и образецъ. Поэтому ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν можетъ обозначать только, что Богъ есть совершенная святость, которая составляетъ Его существо. И эта всесовершенная святость постоянна и неизмѣнна, какъ Самъ Богъ, почему о ней можно сказать только ἐστί въ абсолютномъ значеніи этой временной формы.

Но чтобы еще рѣшительнѣе утвердить для читателей абсолютность нравственной высоты Божіей, Апостолъ воспроизводитъ и отрицательное выраженіе мысли, въ которой отвергается даже намекъ на присутствіе въ Богѣ чего либо противоположнаго Его абсолютной святости: καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Всякій свѣтъ имѣетъ тѣни, и на солнцѣ даже есть пятна. Гностики и восточные философы приписывали такія несовершенства Высочайшему Существу и въ нихъ искали основанія для рѣшенія вопроса о злѣ. Но въ Богѣ, въ Его существѣ,—говоритъ Апостолъ Іоаннъ,—нѣтъ ничего подобнаго, нѣтъ никакой тьмы. Богъ есть существенно и безконечно чистый и святой, безъ малѣйшаго примѣшенія несовершенства. Эту мысль особенно оттѣняетъ οὐδείς, соединенное съ отрицаніемъ; тѣмъ болѣе, что и само οὐδείς (οὐδέ и εἷς) исключаетъ всякое отношеніе одного предмета къ другому. Такимъ образомъ, отрицательное предложеніе не есть простое повтореніе мысли, высказанной раньше положительно: оно оттѣняетъ важный моментъ, какъ въ виду существующихъ еретическихъ лжеученій, затемняющихъ истинное понятіе о существѣ Божіемъ и тѣмъ извращающихъ основы нравственной жизни,

такъ и въ виду дальнѣйшей рѣчи Апостола о христіанскомъ поведеніи, необходимомъ для общенія съ Богомъ. Σκοτία составляетъ прямую противоположность понятію φῶς. Апостолъ здѣсь не опредѣляетъ точнѣе, въ чемъ состоитъ эта σκοτία, и въ этомъ нѣтъ необходимости: разъ φῶς для читателей является съ вполнѣ опредѣленнымъ содержаніемъ, то имъ совершенно понятно и значеніе σκοτία. Свѣтъ и тьма взаимно исключаютъ другъ друга; почему какое либо соприкосновеніе ихъ не мыслимо: гдѣ φῶς, тамъ σκοτία οὐκ ἔστιν οὐδεμία, ибо какое общеніе свѣту ко тьмѣ (2 Кор. VI, 4)?

Въ Евангеліи за изрѣченіемъ „Духъ есть Богъ“ непосредственно слѣдуетъ практическое приложеніе этого важнаго положенія: *и иже кланяется Ему, духомъ и истиною достоитъ кланятися* (Ін. IV, 24). Точно также и здѣсь Апостолъ не оставляетъ изрѣченія „Богъ есть свѣтъ“ безъ практическаго примѣненія къ жизни: существо Бога опредѣляетъ существо общенія съ Нимъ и жизни въ Немъ. Поэтому благовѣстіе, что „Богъ свѣтъ есть и тьмы въ Немъ нѣтъ ни единыя“, Апостолъ и полагаетъ въ основу дальнѣйшей рѣчи о существѣ христіанской жизни, какъ живого общенія съ Богомъ. Если Богъ по Своему существу есть свѣтъ, то христіанинъ, чтобы стоять во внутреннѣйшемъ общеніи съ Нимъ, долженъ 1) ходить во свѣтѣ истины и чистоты, признавать и исповѣдывать свои грѣхи и очищаться отъ нихъ кровію Искупителя (I, 6—II, 2); 2) соблюдать божественныя заповѣди, въ особенности заповѣдь о любви. (II, 2—II, 11).

I, 6. Если вѣрующій признаетъ, что Богъ въ Своемъ существѣ есть высочайшее совершенство, абсолютная святость, что такъ полно и точно выражается терминомъ φῶς, и если эта истина познана имъ во всей ея всеобъемлющей широтѣ и неизмѣримой глубинѣ, то для него очевидны и слѣдствія ея въ отношеніи къ условіямъ общенія съ Богомъ. Посему высказываемыя далѣе положенія не нуждаются въ какомъ либо логическомъ обоснованіи: достаточно сопоставить ихъ съ основной истиной, чтобы убѣдиться въ ихъ неоспоримой справедливости. Хотя Апостолъ пишетъ краткія и, повидимому, не связанныя между собою положенія, но они представляютъ стройное цѣлое, съ замѣчательною послѣдовательностію раскрывающее мысль Апостола объ истинномъ общеніи съ Богомъ и его условіяхъ. Общеніе съ Богомъ непремѣнно

требуетъ возможнаго для человѣка уподобленія Богу; въ свою очередь послѣднее въ качествѣ исходнаго пункта требуетъ истиннаго познанія вѣрующимъ своего наличнаго состоянія. Если не выполнено это послѣднее условіе, то невозможно и дальнѣйшее движеніе по пути къ конечной цѣли христіанскаго бытія—къ живому тѣснѣйшему общенію съ Богомъ Отцемъ и Его Сыномъ Іисусомъ Христомъ. Поэтому Апостолъ предварительно и разсматриваетъ три ложныя воззрѣнія, которыми грѣшникъ оправдываетъ свою косность во грѣхѣ. Онъ можетъ отрицать вообще грѣховность въ христіанинѣ (6—7), свою отвѣтственность за грѣхъ (8—9) и, наконецъ, наличность грѣха въ его собственномъ поведеніи (10). Во всѣхъ трехъ случаяхъ общеніе съ Богомъ, Который есть свѣтъ, не мыслимо, такъ какъ не обнаруживается ни малѣйшаго желанія порвать связь съ царствомъ тьмы. Сила, рѣшительность и нѣкоторая рѣзкость дальнѣйшей рѣчи показываютъ, что Апостолъ имѣетъ въ виду лжеучителей, искажавшихъ христіанское нравственное ученіе, предававшихся грѣхамъ и порокамъ, хотя и утверждавшихъ, что пребываютъ во свѣтѣ. Вообще же Апостолъ направляетъ свое обличеніе противъ тѣхъ, которые признаютъ и объявляютъ совмѣстимымъ истинное христіанство съ противорѣчащею ему нравственною дѣятельностію. Впрочемъ, условныя формы (ἐὰν εἴπωμεν и под.) и множ. числ. нѣсколько смягчаютъ рѣзкость тона.

Первое положеніе, которое въ общихъ чертахъ, но въ то же время самымъ рѣшительнымъ образомъ устанавливаетъ истинную сущность богообщенія, гласитъ: ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. За исходную точку Апостолъ принимаетъ понятіе κοινωνία (3 ст.) и въ основаніе дальнѣйшей рѣчи полагаетъ ту жизненную истину, что всякое духовное общеніе предполагаетъ родство между вступающими въ общеніе, и что общеніе имѣетъ основаніе во внутреннемъ существѣ человѣка и съ нравственною необходимостію должно выражаться не только въ словѣ, но и въ живомъ дѣлѣ, въ нравственно чистомъ и безупречномъ поведеніи. Поэтому тамъ нѣтъ никакого общенія съ Богомъ, гдѣ дѣла находятся въ явномъ противорѣчіи съ громкими словесными заявленіями о богообщеніи, и гдѣ внѣшнее поведеніе не обнаруживаетъ никакихъ признаковъ богоуподобленія. Такъ какъ Богъ есть свѣтъ, то и общеніе съ Нимъ должно проявляться

въ хожденіи во свѣтѣ, въ жизни, принципомъ которой является постоянное стремленіе къ высшему совершенству; гдѣ этого нѣтъ, тамъ—ложь. Условное ἐὰν εἴπωμεν выражаетъ случай объективно возможный, относительно котораго только дальнѣйшій опытъ покажетъ, наступитъ ли онъ, или нѣтъ; но говорящій съ своей стороны не высказываетъ, считаетъ ли онъ его вѣроятнымъ или нѣтъ [585]). Форма рѣчи отмѣчаетъ часто встрѣчающійся случай, пока безъ отнесенія его къ какому либо частному явленію: „если, какъ это можетъ случиться“. Кромѣ того нужно имѣть въ виду, что Апостолъ Іоаннъ обычно употребляетъ эту формулу, когда хочетъ въ объективно возможномъ или дѣйствительно совершившемся фактѣ представить принципъ, нравственный законъ (ср. 7. 8. 9. 10; II, 15. 29; Iн. XI, 9 слѣд.; XII, 24 и др.). Съ этой стороны формула ἐὰν εἴπωμεν параллельна ὁ λέγων (ср. II, 4. 6. 9 и I, 6. 8), ἐάν τις (ср. II, 15; IV, 20 и II, 10), πᾶς ὁ ἔχων, ποιῶν (ср. III, 3. 4. 6 и IV, 12), ὃς ἄν (ср. III, 17; IV, 15 и II, 23) [586]). Обязательность указываемаго закона нравственной христіанской жизни Апостолъ усиливаетъ еще тѣмъ, что ставитъ подъ дѣйствіе этой нормы и самого себя (εἴπωμεν-ψευδόμεθα-ποιοῦμεν) и тѣмъ показываетъ, что всѣ безъ исключенія должны остерегаться допустить осуществленіе объективно возможнаго случая въ ихъ собственной жизни. Εἴπωμεν не указываетъ непремѣнно на громко высказанное уже положеніе съ цѣлію увѣрить другихъ, но вообще на опредѣлившуюся мысль, которая во всякое время можетъ быть высказана и которая поэтому для ея собственника есть уже фактъ. Утверждается въ данномъ случаѣ полное достиженіе цѣли стремленій христіанства: ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, т. е. съ Богомъ, какъ это слѣдуетъ изъ связи рѣчи. Общеніе съ Богомъ составляетъ внутреннѣйшее основаніе всякой истинной христіанской жизни, и кто хочетъ быть христіаниномъ, какъ это имѣло мѣсто и въ отношеніи къ читателямъ посланія, тотъ въ силу внутренней необходимости долженъ говорить, что онъ имѣетъ общеніе съ Богомъ, почему ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ заключаетъ въ себѣ фактъ, несомнѣнно дѣйствительный у всякаго христіанина (изъявительн. накл.). Вмѣстѣ съ этимъ и κοινωνία берется въ пол-

585) *Winer*, Grammatik d. neutest. Sprachid., § 41, *e*, S. 275; *Jelf*, A Grammar, § 854, I; *Düsterdieck*—въ комментаріи.

586) Ср. *Düsterdieck*—въ комментаріи.

номъ объемѣ своего богатаго содержанія: если мы говоримъ, что мы дѣйствительно имѣемъ общеніе съ Богомъ, лично соединены съ Нимъ чрезъ Христа, мы въ Немъ и Онъ въ насъ... Но если общеніе съ Богомъ должно быть дѣйствительнымъ фактомъ у каждаго христіанина, то очевидно, что сила рѣчи Апостола лежитъ не на этой части предложенія, а на второй—καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, заключающей въ себѣ мысль, совершенно несовмѣстимую съ содержаніемъ первой. Эту противоположность Апостолъ отмѣчаетъ простымъ союзомъ καί. Περιπατεῖν, по обычному употребленію у Апостоловъ Іоанна и Павла (ср. Ін. XII, 35; Рим. VI, 4; VIII, 4; 1 Ін. II, 6; 2 Ін. 6), обозначаетъ не просто дѣйствіе, но и привычное дѣйствіе, не внѣшнее только поведеніе, но и всю вообще дѣятельность жизни, включая и внутреннее настроеніе и обнаруженіе его во внѣ, при чемъ главное значеніе придается послѣднему, какъ основанію. Такимъ образомъ, περιπατεῖν обнимаетъ все наше πολίτευμα (Филип. III, 20), наше ἀναστροφή (I Петр. II, 12; ср. 9; Еф. IV, 17; II, 2; Кол. III, 7). Характеръ „хожденія“ человѣка бываетъ весьма различнымъ, отражая на себѣ безчисленные моменты нравственнаго совершенства; но въ своемъ основаніи онъ можетъ и долженъ быть опредѣляемъ по двумъ противоположнымъ принципамъ, которые придаютъ всему хожденію ту или иную окраску и вмѣстѣ съ тѣмъ положительное или отрицательное отношеніе къ идеалу истинно-христіанскаго хожденія. Эти принципы: ἐν τῷ φωτί и ἐν τῷ σκότει. Человѣкъ можетъ ходить или во тьмѣ или во свѣтѣ, смотря по тому, какимъ изъ этихъ принциповъ опредѣляется вся его жизнь, по какому пути она течетъ, въ какой сферѣ вращается, и всякое личное поведеніе есть осуществленіе одной изъ двухъ великихъ объективныхъ противоположностей: свѣта и тьмы. Въ чемъ частнѣе состоитъ хожденіе во тьмѣ, Апостолъ не опредѣляетъ; онъ ограничивается указаніемъ вопіющаго противорѣчія, явной лжи, имѣющей мѣсто въ томъ случаѣ, когда говорятъ, что находятся въ общеніи съ Богомъ, Который есть свѣтъ, а въ дѣйствительности ходятъ во тьмѣ, которой совершенно нѣтъ въ Богѣ. Эта тьма уже предполагаетъ продолжительное и намѣренное подавленіе въ своемъ сознаніи внутренняго голоса при посредствѣ самообмана, совершенное ослѣпленіе тьмою, когда теряется способность отличать истину отъ лжи. Поэтому Апостолъ и употребляетъ глаголъ ψευδόμεθα съ сильнѣйшимъ

ударе́піемъ на немъ. Ψευδόμεθα означаетъ не объективное только противорѣчіе между существомъ и явленіемъ, религіознымъ принципомъ и нравственною жизнью, но главнымъ образомъ оттѣняетъ субъективную сторону: мы усвоили это противорѣчіе и признаемъ его нормальнымъ, или, лучше сказать, мы какъ будто заставили себя примириться съ этимъ противорѣчіемъ и настолько сжились съ нимъ, что даже и не въ состояніи сознать всей противоестественности его. Во всякомъ случаѣ ложь, врутреннее принципіальное противорѣчіе оказывается *нашею* ложью, нашимъ противорѣчіемъ истинѣ. Это не случайное наше заблужденіе, но намѣренное и рѣшительное извращеніе истины, а потому мы — лжемъ — ψευδόμεθα.

Къ этому Апостолъ присоединяетъ еще отрицательное предложеніе: καὶ οὐ ποιούμεθα τὴν ἀλήθειαν. Полный смыслъ этихъ словъ выяснится тогда, когда обратимъ вниманіе на то, что̀ разумѣетъ Апостолъ Іоаннъ подъ ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν.

Ἀλήθεια принадлежитъ къ числу терминовъ, наиболѣе часто употребляемыхъ Апостоломъ Іоанномъ. Но въ отношеніи содержанія ἀλήθεια, какъ и въ отношеніи къ ζωή и φῶς, экзегеты до сихъ поръ не пришли къ согласнымъ выводамъ. Ближайшее разсмотрѣніе мѣстъ изъ писаній Апостола Іоанна, въ которыхъ встрѣчается терминъ ἀλήθεια (Ін. I, 14. 17; III, 21; IV, 23 сл.; V, 33; VIII, 32. 40. 44; XIV, 6. 17; XV, 26; XVI, 13; XVII, 17. 19; XVIII, 37; 1 Ін. I, 6. 8; II, 4. 21; III, 19; IV, 6; V, 6; 2 Ін. 1—4; 3 Ін. 3. 8. 12 и др.), показываетъ, что ἀλήθεια у Апостола Іоанна есть объективная сила, которая стоитъ выше человѣческаго познанія и имѣетъ значеніе не только для человѣческаго ума, но является нормой поведенія человѣка и всего его существованія, какъ это видно изъ выраженій: творить истину, быть отъ истины, стоять и быть въ истинѣ, истину въ себѣ имѣть. Противоположность истинѣ образуетъ не призрачное бытіе, но ложь (ψεῦδος: Ін. VIII, 44; 1 Ін. I, 6; II, 4. 21) и грѣхъ (ἁμαρτία: Ін. VIII, 45—46); истина освобождаетъ отъ рабства грѣха (Ін. VIII, 32. 34). Такимъ образомъ ясно, что ἀλήθεια несомнѣнно этическое понятіе. Но съ другой стороны нельзя оставлять безъ вниманія и такихъ изреченій, какъ Ін. XVIII, 37; VIII, 40. Спаситель говоритъ въ своей молитвѣ къ Богу Отцу: *Азъ прославихъ Тя на земли, дѣло совершихъ, иже далъ еси Мнѣ, да сотворю... Явихъ имя Твое чело-*

вѣкомъ, ихже далъ еси Мнѣ отъ міра... Нынѣ разумѣша, яко вся, елика далъ еси Мнѣ, отъ Тебе суть: Яко глиголы, ихже далъ еси Мнѣ, дахъ имъ: и тіи пріяша и разумѣша воистину, яко отъ Тебе изыдохъ, и вѣроваша, яко Ты Мя послалъ еси (Ін. XVII, 4. 6. 7. 8). Если сопоставить эти слова Спасителя со словами Его, обращенными къ Пилату (XVIII, 37: *Азъ на сіе родихся и на сіе пріидохъ въ міръ, да свидѣтельствую истину. и всякъ, иже есть отъ истины, послушаетъ гласа Моего*) и къ іудеямъ (VIII, 40: *Нынѣ ищете Мене убити, человѣка, иже истину вамъ глаголахъ, юже слышахъ отъ Отца;* ср. I, 14. 17. 18), то понятіе ἀλήθεια получаетъ въ высшей степени широкій объемъ. Спаситель на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ. Слова сказаны въ такой торжественной формѣ, что ἀλήθεια должно служить обозначеніемъ всего дѣла Христова; а дѣло это заключалось въ томъ, чтобы открыть людямъ имя Божіе, дать имъ уразумѣть, что Самъ Онъ изшелъ отъ Бога, и привести къ вѣрѣ, что Отецъ послалъ Его въ міръ. Посему ἀλήθεια должно быть общимъ понятіемъ, въ которомъ заключаются и религіозный, и этическій элементы: истина можетъ быть „познана“ и „сдѣлана“ и въ тоже время имѣть такое важное значеніе, чтобы этимъ терминомъ могло быть обозначено все дѣло Спасителя. На основаніи этого содержаніе ἀλήθεια можно опредѣлить такъ: ἀλήθεια есть обозначеніе всего того, что открыто и совершено Сыномъ Божіимъ, воплотившимся Словомъ; сюда относится и то, что единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отца, открылъ міру невѣдомое существо Бога, и то, что Богъ возлюбилъ міръ и послалъ Сына Своего въ умилостивленіе за грѣхи наши, дабы всякій вѣрующій въ него не погибъ но имѣлъ жизнь вѣчную, и то, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вообще все дѣло спасенія человѣка, со всѣми подробностями ученія о немъ, со всѣми требованіями и выводами относительно духовной жизни спасеннаго человѣка. Слѣдовательно, ἀλήθεια есть вся сумма божественнаго откровенія. Самъ Спаситель есть воплощенное Откровеніе, ибо въ Немъ воплотилось вѣчное Слово, полное истины (Ін. I, 14); чрезъ Него истина сдѣлалась достояніемъ людей (I, 17). Онъ говоритъ истину (VIII, 40), даетъ свидѣтельство о ней (XVIII, 37) и Самъ есть истина (XIV, 6). Духъ Святый, Утѣшитель, также есть истина (1 Ін. V, 6), потому что

Онъ наставляетъ вѣрующихъ на всякую истину, свидѣтельствуетъ объ истинѣ и есть Духъ истины (Ін. XIV, 17; XV, 26), ибо въ Немъ та же истина, что и во Христѣ, и Духъ Святый продолжаетъ дѣло Спасителя на землѣ. Впрочемъ, изъ разсмотрѣнія тѣхъ мѣстъ въ писаніяхъ Апостола Іоанна, гдѣ употребляется ἀλήθεια, видно, что этотъ терминъ какъ будто имѣетъ различныя значенія и приложенія; но это объясняется тѣмъ, что въ каждомъ случаѣ Апостолъ изъ богатаго содержанія понятія ἀλήθεια беретъ одну какую нибудь сторону, смотря по теченію мыслей и намѣреніямъ писателя. Божественное откровеніе и все искупительное дѣло Христа Спасителя должно быть познано и усвоено людьми. Но Апостолъ Іоаннъ подъ познаніемъ разумѣетъ не теоретическое только усвоеніе извѣстныхъ положеній, но всецѣлое проникновеніе ими: познанное должно сдѣлаться управляющимъ принципомъ человѣческой жизни. Отсюда и ἀλήθεια представляется не только какъ предметъ теоретическаго усвоенія, но и какъ практическая норма; и хожденіе во истинѣ есть нравственное поведеніе, нормированное истиной, понимаемой во всемъ объемѣ ея богатаго содержанія. На основаніи этого понятно, что истина освобождаетъ отъ грѣха. Поэтому же Апостолъ можетъ сказать, что бытіе отъ истины, т. е. принципіальное опредѣленіе всей жизни по высшей нормѣ истины познается въ любви дѣломъ и истиною (1 Ін. III, 19, ср. 18). Напротивъ, Апостолъ отрицаетъ пребываніе истины въ томъ, кто не соблюдаетъ заповѣдей (1 Ін. II, 4), потому что истина можетъ пребывать въ насъ только какъ нормирующій принципъ, и это съ безусловною необходимостію должно обнаруживаться въ исполненіи божественныхъ заповѣдей [587].

Если таково содержаніе понятія ἀλήθεια, то οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν въ разсматриваемомъ мѣстѣ означаетъ: мы живемъ не по высшей нравственной нормѣ, содержащейся въ ἀλήθεια и въ частности данной въ положеніи ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν; и причина этого совершенно понятна: мы ходимъ во тьмѣ—ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν,—и, слѣдовательно, не обладаемъ истиною, потому что истина только тамъ, гдѣ свѣтъ; а кто не знаетъ истины, тотъ конечно, не можетъ и осуществить ее; и въ этомъ случаѣ должны быть оставлены всякія рѣчи о дѣйствительности богообщенія.

[587] *B. Weiss*, Der Johanneische Lehrbegriff, S. 51—53; *Stevens*, The Johannine Theology, p. 9. 10; *Er. v. Schrenk*, Die Johanneische Anschauung vom „Leben“, S. 86 ff.

Такимъ образомъ, отрицательное предложеніе не простое повтореніе мысли, уже данной въ ψευδόμεθα, но выдвигаетъ сравнительно съ нимъ новый моментъ: ψευδόμεθα относится къ εἴπωμεν и говоритъ, что это увѣреніе ложно; οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν относится къ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν и указываетъ, что такое поведеніе, не оправдывая высказаннаго утвержденія, не только не осуществляетъ въ себѣ истины, но является фактическимъ отрицаніемъ и познанія ея.

I, 7. Если хожденіе во тьмѣ имѣетъ столь роковое значеніе для званія и достоинства христіанина, что, при наличности его, самое притязаніе на общеніе съ Богомъ, Который есть свѣтъ, оказывается преступною ложью, обнаруживающею всю безосновательность этихъ притязаній, то совершенно противоположные результаты получаются въ томъ случаѣ, когда хожденіе во свѣтѣ есть фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Δέ и отмѣчаетъ этотъ рѣзкій контрастъ между пустыми заявленіями о богообщеніи и нравственнымъ поведеніемъ, согласнымъ съ истиной: ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Апостолъ точно не опредѣляетъ, въ чемъ состоитъ ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν; но мысль его достаточно опредѣляется по противоположности съ ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν и изъ сопоставленія съ слѣдующимъ: ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί. Если ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν означаетъ направленіе жизни, всецѣло опредѣляемое принципами, господствующими въ боговраждебномъ космосѣ, то ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν указываетъ на такое нравственное состояніе, когда духовный свѣтъ есть атмосфера, въ которой душа движется и живетъ. Божественный свѣтъ проникаетъ все существо человѣка и соотвѣтственнымъ образомъ опредѣляетъ направленіе какъ внутренней, такъ и внѣшней жизни; одушевляющимъ принципомъ ея является истинная божественная жизнь, божественный свѣтъ. Φῶς употреблено здѣсь съ нѣсколько инымъ оттѣнкомъ по сравненію съ 6 ст. и указываетъ уже не на существо Божіе, такъ какъ ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί не тожественно съ ὁ Θεὸς φῶς ἐστιν: ἐν τῷ φωτί ἐστιν указываетъ на сферу, въ которой обнаруживается внутреннее существо Божіе. Онъ—свѣтъ и во свѣтѣ пребываетъ; Онъ живетъ во свѣтѣ неприступномъ (1 Тим. VI, 16); свѣтъ—Его одежда (Пс. CIII, 2). Посему φῶς есть царство абсолютной

истины, святости, правды, добра и блаженства, вполнѣ соотвѣтствующее внутреннему Его существу. Такое измѣненіе выраженія несомнѣнно обусловлено тѣмъ, что здѣсь Апостолъ примѣняетъ понятіе о существѣ Божіемъ къ характеру нашего хожденія во свѣтѣ. Если таково значеніе ἐν τῷ φωτί ἐστιν, то и въ отношеніи къ хожденію человѣка ἐν τῷ φωτί также обозначаетъ сферу, которою опредѣляется и въ которой осуществляется его жизненное направленіе: не въ мірѣ, въ которомъ царствуетъ тьма, имѣетъ свое основаніе и свою сферу дѣятельность христіанина, а въ области божественнаго свѣта, просвѣщающаго всякаго человѣка. Свѣтъ долженъ быть постояннымъ жизненнымъ элементомъ и сферою христіанина, проникать всю его жизнь, чтобы свѣтъ сдѣлался самымъ существомъ христіанина, ибо онъ долженъ быть θείας κοινωνὸς φύσεως (2 Петр. I, 4). Отсюда слѣдуетъ, что ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν обнимаетъ всю внутреннюю и внѣшнюю дѣятельность человѣка.

Важно для пониманія слѣдующей части стиха различіе сказуемыхъ въ первомъ и второмъ предложеніи—περιπατεῖν и ἐστίν: Богу свойственно бытіе во свѣтѣ, человѣку—хожденіе во свѣтѣ; Богъ есть свѣтъ абсолютный, неизмѣнный, а человѣкъ идетъ во свѣтѣ съ одной ступени на другую, подъ его воздѣйствіемъ преобразуется, пока достигнетъ мѣры возраста. На этомъ пути возможны и паденія: хотя жизнь въ своемъ основномъ направленіи есть хожденіе во свѣтѣ, однако всякій долженъ сознавать, что тьма, грѣхъ, еще имѣютъ достаточно силы, чтобы постоянно вторгаться въ жизнь ходящаго во свѣтѣ и нарушать ея спокойное теченіе. Грѣхъ, если и не царствуетъ, однако остается въ человѣкѣ; такъ что хожденіе во свѣтѣ должно только постепенно укрѣпляться и развиваться въ постоянной борьбѣ съ тьмою и при посредствѣ свѣта, обличающаго примѣшивающуюся тьму именно какъ тьму. Короче сказать: хожденіе во свѣтѣ имѣетъ много ступеней, и если на послѣдней оно есть совершенство, то въ началѣ оно представляетъ только его возможность, основанную на отреченіи отъ тьмы космоса и господствующихъ въ немъ принциповъ и на воспріятіи началъ божественной жизни и божественнаго свѣта. Конечную цѣль этого прогрессивнаго нравственнаго усовершенствованія Апостолъ указываетъ въ словахъ: ὡς αὐτός (Θεὸς) ἐστιν ἐν τῷ φωτί.

Посредствомъ ὡς бытіе Бога во свѣтѣ обозначается не только

какъ примѣръ для нашего хожденія во свѣтѣ, но скорѣе показывается реальное единство и тожество этическаго основанія, на которомъ и по которому должна созидаться жизнь христіанина, съ тѣмъ, что̀ составляетъ существо божественной жизни. Необходимо помнить, что новозавѣтные писатели, и въ частности Апостолъ Іоаннъ, нигдѣ не говорятъ о Богѣ, какъ только о внѣшнемъ примѣрѣ для подражанія, какъ только абстрактной нормѣ поведенія человѣка. Ихъ воззрѣнія глубже и жизненнѣе: подражаніе и послѣдованіе Богу основывается на внутреннемъ родствѣ человѣка съ Богомъ и представляетъ нравственно необходимое развитіе началъ божественной жизни, присущихъ ему въ силу общенія съ Богомъ, участія въ вѣчной божественной жизни. Такъ и ходящій во свѣтѣ, какъ Онъ есть во свѣтѣ, воспринялъ въ свое существо отъ свѣта, составляющаго существо Божіе. Этотъ свѣтъ является новымъ принципомъ, зерномъ, изъ котораго постепенно развивается его христіанская жизнь. Поэтому-то хожденіе во свѣтѣ, какъ Онъ есть во свѣтѣ, съ необходимостію влечетъ за собою величайшія послѣдствія, которыя въ своемъ постепенномъ осуществленіи наполняютъ περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί все болѣе реальнымъ и соотвѣтствующимъ послѣднему содержаніемъ и приводятъ къ желанному совершенству.

Первый плодъ истиннаго хожденія во свѣтѣ тотъ, что мы имѣемъ общеніе другъ ко другу: κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων. Μετ' ἀλλήλων является совершенно неожиданнымъ, такъ какъ по противоположности съ 6-мъ стихомъ, повидимому, нужно было бы сказать: но если мы ходимъ во свѣтѣ, какъ Онъ есть во свѣтѣ, то мы имѣемъ общеніе съ Богомъ, съ Нимъ—μετ' αὐτοῦ. Такой ходъ рѣчи кажется настолько естественнымъ, что нѣкоторые манускрипты, равно какъ Тертулліанъ, Климентъ Римскій и Климентъ Ал. и эѳіопскій переводъ имѣютъ здѣсь μετ' αὐτοῦ—„съ Нимъ". Очевидно, послѣднее чтеніе обязано своимъ происхожденіемъ стремленію провести полную параллель между 7 и 6 стихами, установить прямую логическую противоположность и чрезъ это сдѣлать мысль проще. Но скорѣе можно допустить исправленіе μετ' ἀλλήλων въ μετ' αὐτοῦ, чѣмъ наоборотъ. При этомъ подъ μετ' ἀλλήλων нельзя понимать общенія Бога и людей: это противорѣчитъ словоупотребленію Апостола Іоанна (Ев. III, 28; IV, 7. 12; 2 Іп. 5) и кромѣ того μετ' ἀλλήλων по объему должно равняться ἡμεῖς (въ ἔχομεν). Выраженіе всюду указываетъ на вза-

имное общеніе христіанъ. Нельзя разумѣть также и общенія Апостола и читателей посланія, какъ двухъ отдѣльныхъ единицъ. Это есть общеніе всѣхъ вѣрующихъ, въ томъ числѣ и Апостола, между собою, какъ плодъ указаннаго въ предложеніи ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν общенія съ Богомъ при условіи хожденія во свѣтѣ, ибо только ложь и эгоизмъ, свойственные грѣховному состоянію, отдѣляютъ человѣка отъ человѣка, а истина и чистота соединяютъ всѣхъ союзомъ искренней братской любви (ср. Ін. XVIII, 21). Всѣ ходящіе во свѣтѣ находятся въ одной и той же этической области, живутъ поэтому одними и тѣми же интересами, и тѣснѣйшій союзъ жизненнаго общенія является самъ собою, какъ естественная потребность и слѣдствіе ихъ общаго хожденія во свѣтѣ.

Какъ въ Богѣ, Который есть свѣтъ, нѣтъ никакой тьмы, такъ и въ тѣхъ, которые хотятъ быть въ общеніи съ Нимъ, не должно быть никакого грѣха: всякій грѣхъ въ нихъ долженъ быть уничтоженъ, совершенно удаленъ. Достигнуть совершеннаго очищенія отъ грѣховъ собственными силами человѣкъ не можетъ, такъ какъ не имѣетъ въ себѣ достаточныхъ силъ. Это великое дѣло совершаетъ въ немъ кровь Іисуса Христа, Сына Божія, подъ условіемъ хожденія во свѣтѣ: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Связь этихъ словъ съ предыдущими на первый взглядъ кажется довольно затруднительною, особенно въ виду того догматическаго положенія, что смерть Іисуса Христа есть основаніе нашего примиренія съ Богомъ и потому должна служить причиною, а не слѣдствіемъ хожденія во свѣтѣ. Съ другой стороны, при рѣшеніи вопроса о связи не маловажное значеніе имѣетъ опредѣленіе значенія καθαρίζειν: если понимать его въ смыслѣ очищенія отъ вины, т. е. прощенія грѣховъ, то тогда само собою понятно, что оно должно быть актомъ, стоящимъ въ самомъ началѣ христіанской жизни и, слѣдовательно, предварять и хожденіе во свѣтѣ и общеніе съ Богомъ. Но прежде всего необходимо замѣтить, что καί безъ насилія надъ текстомъ не можетъ быть обращено въ γάρ или истолковано въ этомъ смыслѣ: Апостолъ присоединяетъ къ предыдущему новый моментъ и разсматриваетъ очищающее дѣйствіе крови Христа не какъ причину, но какъ слѣдствіе хожденія во свѣтѣ. Кромѣ того, если съ одной стороны несомнѣнно, что на крови Христа основывается какъ общеніе вѣрующихъ съ Богомъ въ

искупленіи, такъ и общеніе ихъ между собою, и такимъ образомъ хожденіе во свѣтѣ имѣетъ свой корень въ крестѣ на Голгоѳѣ (ср. Дн. XXVI, 25), то съ другой стороны необходимо имѣть въ виду и то, что Апостолъ пишетъ уже утвержденному христіанскому обществу, а не невѣрнымъ, и имѣетъ цѣлію способствовать совершенству ихъ радости, а потому рѣчь о крови Христа, какъ полагающей основаніе христіанскому состоянію и предуготовляющей хожденіе во свѣтѣ являлась бы излишнею. Наконецъ, ближайшее разсмотрѣніе текста приводитъ къ убѣжденію, что τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας означаетъ не освобожденіе отъ вины за грѣхъ или прощеніе грѣха, разъ совершившееся въ моментъ крестной смерти Спасителя и совершающееся въ началѣ христіанской жизни каждаго члена церкви, но постепенное устраненіе грѣховной скверны, грѣховнаго поврежденія путемъ усвоенія искупительнаго дѣла Іисуса Христа Сына Божія. Въ связи съ этимъ очищеніе отъ всякаго грѣха кровію Іисуса Христа Сына Божія получаетъ свое мѣсто въ ряду слѣдствій хожденія во свѣтѣ и имѣетъ глубокое основаніе въ указанномъ пониманіи истиннаго значенія περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί.

Сила выраженія заключается въ понятіи крови Іисуса Христа Сына Божія и ея дѣйствій. Нѣтъ сомнѣнія, что τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ указываетъ на кровь Господа, изліянную на крестѣ; но несомнѣнно и то, что αἷμα употребляется здѣсь не потому, что языку Свящ. Писанія, языку жизни, свойственно употребленіе вмѣсто цѣлаго его признака, особенно признака, составляющаго, такъ сказать, вершину явленія: слово αἷμα имѣетъ реальное, непосредственное, а не символическое значеніе для обозначенія крестной смерти Господа, въ которой лежитъ корень искупленія и освященія. Глубокое основаніе для этого заключается въ самомъ значеніи крови, изліянной Спасителемъ. Для пониманія его необходимо обратиться къ ветхозавѣтному воззрѣнію на кровь, на которомъ покоится и новозавѣтное. Кровь по ветхозавѣтному ученію есть субстанціальное основаніе индивидуальной жизни, матеріальный носитель ея и при томъ въ такомъ смыслѣ, что она можетъ быть названа даже самою жизнію (Быт. IX, 4; Второз. XII, 23; ср. Лев. XVII, 11). Отсюда запрещеніе ѣсть мясо съ кровію (Быт. IX, 4; Лев. VII, 26 слѣд.; XVII 11 и др.; Второз. XII, 23 слѣд.): человѣкъ не долженъ былъ употреблять

жизни другого живого существа для поддержанія своей физической жизни. При этомъ необходимо замѣтить, что, по библейскому воззрѣнію, изліяніемъ крови жизнь, заключающаяся въ ней, не разрушается, хотя отдѣляется отъ организма, который она прежде оживляла (Быт. IV, 10; Евр. XII, 24; Апк. VI, 10).

На этомъ именно ученіи о значеніи крови основывается жертвенное употребленіе ея: *зане душа всякія плоти кровь его есть, и азъ дахъ ю у алтаря умоляти о душахъ вашихъ: кровь бо его вмѣсто души умолитъ* (Лев. XVII, 10—11; ср. Евр. IX, 15. 18. 19. 21. 22. 25; X, 4; XIII, 11), т. е. умилостивляющая сила лежитъ не въ ея матеріальной субстанціи, но въ жизни, которой она служитъ сѣдалищемъ, проводникомъ. Сверхъ того, здѣсь кровь уже *пролитая* разсматривается какъ живая, содержащая жизнь. Когда ею окропляется алтарь, она умилостивляетъ въ силу жизни, которая заключается въ ней. Такимъ образомъ, въ жертвоприношеніи заключались двѣ различныя идеи—смерть жертвы изліяніемъ ея крови, и освобожденіе, такъ сказать, принципа жизни, которымъ она была одушевлена, вслѣдствіе чего эта жизнь сдѣлалась полезною для другой цѣли. Ритуалъ жертвоприношенія въ символическихъ дѣйствіяхъ указываетъ именно эти два момента. Средоточный пунктъ жертвы составляло изліяніе крови и окропленіе грѣшника кровію жертвеннаго животнаго. Кровь, въ которой была душа, проливалась за душу, которая согрѣшила (Лев. XVII, 11),—одна душа отдавалась вмѣсто другой; а чрезъ окропленіе жертвенною кровію грѣшнику усвоялись плоды жертвы. При этомъ умерщвленіе жертвы, которое было собственно дѣломъ приносящаго, рѣзко было отдѣлено отъ кропленія кровію, которое было исключительною обязанностію священника; смерть причиняема была тѣмъ, кто въ своемъ представителѣ признавалъ должное наказаніе за грѣхъ; принесеніе же Богу жизни выдѣленной было обязанностію нарочито установленнаго посредника между Богомъ и людьми. Такимъ образомъ, въ жертвѣ соединяется представленіе о смерти и жизни: смерть какъ слѣдствіе грѣха, и жизнь, по божественному опредѣленію, дѣлавшаяся источникомъ жизни для приносящаго жертву. Таковъ смыслъ ветхозавѣтныхъ животныхъ жертвъ. Но онѣ по необходимости были несовершенны и преходящи. Единеніе между приносящими и приносимыми было условное, а не реальное. Жертва была неразумна, такъ что здѣсь не могло быть истиннаго общенія

между нею и приносящимъ. Смерть жертвы была не добровольная, почему она не могла воплощать въ высочайшей формѣ покорности божественной волѣ, и, наконецъ, этою жертвою не уничтожался и не могъ уничтожиться грѣхъ.

Все, что было прообразовано системою ветхозавѣтныхъ жертвъ, все, чего по самой природѣ недоставало имъ, было восполнено Христомъ. Съ Нимъ, Сыномъ Человѣческимъ, всѣ люди могутъ войти въ живое общеніе: въ Немъ всѣ люди находятъ свою истинную жизнь. Его самопожертвованіе было во всѣхъ отношеніяхъ разумнымъ служеніемъ. Онъ претерпѣлъ отъ рукъ человѣческихъ страданія на крестѣ; Онъ Самъ принесъ Себя въ жертву: былъ вмѣстѣ и приносящимъ и приносимымъ (Евр. IX, 14. 28) и Своею кровію *внѣ́де є́диною во свята́я, вѣ́чное искупле́ніе обрѣ́тый* (IX, 12). Въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, гдѣ только идетъ рѣчь о крови Христа, подъ αἷμα разумѣется Его жизнь, принесенная въ примирительной жертвѣ: кровь Іисуса Христа, какъ изліянная, есть Его жизнь, данная за людей, и, какъ принесенная, есть Его жизнь, нынѣ даваемая людямъ,—жизнь, которая есть источникъ ихъ жизни [588]).

Такимъ образомъ, въ понятіи крови Христовой или крестной смерти Господа различаются два существенные момента. Съ одной стороны, Его смерть является примирительною жертвой, выкупомъ за міръ, чрезъ грѣхъ впадшій въ смерть (1 Ін. II, 2; III, 5; IV, 9—10; Ін. I, 29; Рим. III, 25; V, 9; Евр. IX, 23; X, 19; 1 Птр. I, 18; II, 24; 1 Кор. VI, 20; Еф. I, 7 и др.). Это моментъ искупительнаго, оправдывающаго значенія крови Христовой. Съ другой стороны, въ ней лежитъ и принципъ новой жизни, реальное начало и постоянное основаніе спасенія. Если кровь изліянная служитъ основаніемъ искупленія, то кровь принесенная заключаетъ въ себѣ источникъ вѣчной жизни для тѣхъ, за кого она принесена. Апостолъ Іоаннъ обыкновенно говоритъ о спасеніи въ его цѣломъ видѣ, не различая отдѣльныхъ моментовъ; но, полагая его основаніе въ смерти Христовой, онъ несомнѣнно сосредоточиваетъ преимущественное (ср. II, 2; III, 5) вниманіе именно на второмъ моментѣ: чрезъ вѣру во Христа мы обладаемъ вѣчною жизнію (V, 12; Ін. XX, 31).

[588]) Ср. *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 84—86. *Свящ. И. Свѣтловъ*, Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ. Опытъ изъясненія догмата искупленія. Кіевъ 1893, гл. VII, стрн. 377 – 412.

На основаніи сказаннаго καθαρισμὸς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας возможно только тогда, когда дѣйствіемъ крови Христа въ нашу жизнь вступаетъ новый жизненный принципъ. „Христіанское освященіе, которое имѣло бы мѣсто въ насъ не чрезъ кровь, т. е. не чрезъ жизненную силу Искупителя, дѣйствующую въ насъ и управляющую нами, совершенно немыслимо“ [589]. Жизнь Христа, принесенная Богу и принятая Имъ, какъ совершенная жертва, сообщена намъ. Усвоенная нами, она преобразуетъ наше существо, удаляя изъ него все, что не есть жизнь, именно грѣхъ, который самъ принадлежитъ къ области смерти и приводитъ къ смерти. Чѣмъ болѣе этой жизни дѣлается нашимъ достояніемъ, тѣмъ меньше мѣста для дѣйствія силы грѣха. Кровь Христова постепенно очищаетъ насъ и освящаетъ, все болѣе приближая къ идеалу нашей жизни во Христѣ. Легко видѣть, что въ послѣднемъ именно значеніи,—въ смыслѣ освященія, а не оправданія, кровь Іисуса Христа упоминается Апостоломъ и въ разсматриваемомъ предложеніи: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Чтобы вполнѣ убѣдиться въ этомъ, достаточно обратить вниманіе на то, что καθαρίζειν не можетъ быть синонимичнымъ ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας, такъ какъ въ 9 ст. ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας и καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας поставлены рядомъ, слѣдовательно, какъ различныя по содержанію. И если бы Апостолъ имѣлъ въ виду очищеніе отъ совершенныхъ грѣховъ чрезъ прощеніе, тогда онъ скорѣе сказалъ бы: ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν (ἡμῶν), какъ и поставлено ἁμαρτίας (вин. множ. ч.) въ 9 ст.

Первоначальное значеніе καθαρίζειν—очищать отъ какой либо физической нечистоты (Мѳ. XXIII, 25; Лк. XI, 39). У LXX глаголъ употребляется въ приложеніи къ обряду очищенія левитовъ (ср. Дн. X, 15; XI, 9) и здѣсь уже переносится въ религіозно-нравственную область, въ смыслѣ очищенія отъ грѣховной нечистоты [590]. Изъ этого первоначальнаго значенія καθαρίζειν само собою слѣдуетъ, что и тамъ, гдѣ рѣчь идетъ объ очищающемъ дѣйствіи крови Іисуса Христа, этотъ глаголъ можетъ означать только личное усвоеніе искупительнаго дѣла чрезъ дѣйствительное очищеніе отъ грѣховной скверны, удаленіе тьмы изъ

---

589) *Haupt*—въ комментаріи.

590) *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 490—492; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 217.

внутренняго существа и фактическое движеніе по пути къ идеалу хожденія въ свѣдѣ. Посему для чисто юридическаго акта прощенія вины, оправданія, въ разсматриваемомъ выраженіи нѣтъ мѣста.

Наконецъ, praesens καθαρίζει, рѣшительнымъ образомъ подтверждаетъ наше пониманіе значенія крови Христа: не очистилъ, но очищаетъ. Въ смыслѣ освященія очищеніе въ жизни вѣрующаго есть постоянно настоящій актъ, при посредствѣ котораго онъ входитъ въ болѣе и болѣе тѣсное общеніе съ Богомъ. При пониманіи же καθαρίζει въ смыслѣ прощенія грѣховъ пришлось бы praesens истолковать въ смыслѣ praeteriti, для чего нѣтъ никакого основанія.

Ἁμαρτία и ἁμαρτάνειν встрѣчаются въ посланіи нѣсколько разъ и при томъ въ такихъ сочетаніяхъ, что даютъ нѣкоторымъ мнимое основаніе находить въ словахъ Апостола противорѣчіе (I, 9. 10; ср. III, 6. 9). Поэтому важно уяснить, въ какомъ значеніи употребляются эти термины у Апостола Іоанна. Попытки точно опредѣлить смыслъ ἁμαρτία и ἁμαρτάνειν на основаніи этимологическаго состава ихъ не приводятъ къ сколько нибудь положительнымъ результатамъ, такъ какъ корень ихъ филологіей еще не установленъ [591]). Несомнѣнно, что ἁμαρτία и ἁμαρτάνειν въ священной письменности всегда обозначаютъ свойство дѣятельности человѣка, какъ нарушающей богоустановленные предѣлы для нея, уклоняющейся отъ Богомъ опредѣленной цѣли. При этомъ ἁμαρτία преимущественно употребляется, какъ родовое понятіе, когда рѣчь идетъ о цѣломъ содержаніи того, что есть грѣхъ („все грѣховное“), а отсюда и для обозначенія силы или принципа, изъ котораго проистекаютъ грѣховныя дѣянія (Ін. I, 29; VIII, 34; VIII, 21 и др.). Ἁμαρτία употребляется также и для обозначенія опредѣленныхъ грѣховныхъ актовъ (1 Ін. V, 16. 17), главнымъ образомъ въ формѣ множественнаго числа ἁμαρτίαι (Ін. VIII, 24; XX, 23; 1 Ін. I, 9). Глаголъ ἁμαρτάνειν имѣетъ также двоякій смыслъ. Иногда онъ означаетъ то же, что̀ и ἁμαρτίαν ποιεῖν (Ін. VIII, 34; 1 Ін. III, 4. 8. 9), т. е. грѣшить по привычкѣ и постоянно, жить грѣховною жизнью (1 Ін. III, 6, 9); въ другихъ случаяхъ онъ указываетъ на отдѣльные акты грѣха

591) *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 240; ср., впрочемъ, проф. *А. А. Некрасова*, Чтеніе греческаго текста Дѣяній и Посланій Апостольскихъ, Казань 1892, стр. 25.

(1 Ін. I, 10; Ін. IX, 2. 3). Это различіе въ значеніи ἁμαρτία и ἁμαρτάνειν необходимо всегда имѣть въ виду особенно при сравнительномъ изъясненіи такихъ мѣстъ, какъ 1 Ін. I, 9. 10 и 1 Ін. III, 6. 9. Съ одной стороны утверждается, что ни одинъ христіанинъ не можетъ сказать, что онъ не имѣетъ грѣха, и Апостолъ убѣждаетъ своихъ читателей исповѣдывать свои грѣхи; и однако въ томъ же посланіи говорится, что христіанинъ грѣха не творитъ и не можетъ согрѣшать. Такое кажущееся противорѣчіе тотчасъ устраняется, если обратимъ вниманіе на два различные смысла терминовъ ἁμαρτία и ἁμαρτάνειν. Всѣ христіане совершаютъ грѣховныя дѣянія, но не должны имѣть грѣховнаго характера. Христіанская жизнь и постоянная грѣховность абсолютно противоположны; въ этомъ смыслѣ христіанинъ не творитъ грѣха и не можетъ согрѣшать, такъ какъ въ противномъ случаѣ онъ не былъ бы христіаниномъ. Но онъ не свободенъ совершенно отъ грѣховныхъ импульсовъ и актовъ. Какъ рѣка въ своемъ главномъ направленіи, не смотря на извивы и даже повороты назадъ, всегда течетъ къ морю, такъ и центральное теченіе христіанской жизни всегда направляется къ Богу, вопреки силѣ зла, которая задерживаетъ ея прогрессивное движеніе и вредитъ постепенному усовершенствованію ея [592]).

Очищеніе наше совершается кровію Іисуса Христа Сына Его (Божія). Богочеловѣческое имя, по ближайшей связи, должно служить объясненіемъ вседѣйственой силы крови Іисуса Христа. Сынъ Божій сталъ человѣкомъ и потому мы можемъ войти съ Нимъ въ живое общеніе и посредствомъ крови Его сдѣлаться причастниками Его жизни. Но Онъ—Сынъ Божій, и въ этомъ лежитъ основаніе, почему Его кровь имѣетъ силу очищать насъ отъ всякаго грѣха и приводить въ тѣснѣйшее общеніе съ Отцемъ. Это очищеніе есть дѣло Его служенія, ибо, какъ Христосъ, Онъ принялъ на Себя спасеніе человѣческаго рода.

Въ этихъ словахъ высказывается общій всему новозавѣтному ученію взглядъ, что основаніе нашего спасенія лежитъ въ крови воплотившагося Сына Божія (1 Тим. III, 16; II, 5; 2 Кор. V, 9 и др.). Апостолъ Іоаннъ говоритъ, что Тотъ, Кто излилъ за насъ свою кровь, постоянно очищающую насъ отъ всякаго грѣха,

---

592) *Stevens*, The Johannine Theology, p. 136—138; ср. *Cremer*, Bibl.-theol. Wörtb., S. 135—140; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 19. 20.

если мы пребываемъ въ общеніи съ Богомъ, есть Сынъ Божій, Котораго Отецъ послалъ въ міръ для нашего спасенія (IV, 9; Ін. III, 16). Но вмѣстѣ съ тѣмъ это тотъ же Христосъ Іисусъ, въ Которомъ лично открылась вѣчная жизнь, Котораго Апостолы слышали, видѣли и осязали, какъ человѣка, умеръ на крестѣ. Въ виду этого нельзя игнорировать и той стороны, что слова Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ самымъ рѣзкимъ образомъ оттѣняютъ тожество Умершаго съ Сыномъ Божіимъ; нельзя игнорировать этого именно въ виду современныхъ Апостолу заблужденій, въ частности въ отношеніи къ вопросу о страданіяхъ Мессіи.

Какимъ же образомъ очищеніе кровію Іисуса Христа Сына Божія является слѣдствіемъ хожденія во свѣтѣ? Несомнѣнно, что очищеніе кровію Христа возводитъ на высшую ступень святости и, чрезъ искорененіе въ христіанинѣ самаго грѣховнаго начала, приводитъ къ тѣснѣйшему общенію съ Богомъ; но несомнѣнно также и то, что хотя искупительная жертва Спасителя имѣетъ универсальное значеніе, какъ жертва за грѣхи всего міра, однако очищающее дѣйствіе крови Іисуса Христа простирается только на тѣхъ, которые уже просвѣщены свѣтомъ Христова ученія, вѣруютъ въ Іисуса, какъ Христа Сына Божія, и оправданы чрезъ усвоеніе принесенной Имъ искупительной жертвы. Необходимо идти за Нимъ, чтобы имѣть свѣтъ животный (Ін. VIII, 12), вѣровать во свѣтъ, чтобы быть сынами свѣта (XII, 36). Только въ этой области свѣта, царства Божія на землѣ, основаннаго кровію Христа и въ ней получающаго свою силу и жизнь, можно сдѣлаться причастникомъ очистительнаго дѣйствія крови Христовой. Съ другой стороны, ходящій во свѣтѣ самымъ дѣломъ доказываетъ, что новая жизнь въ немъ дѣйствуетъ, и чѣмъ тверже онъ стоитъ на этомъ пути, тѣмъ шире и могущественнѣе дѣйствіе въ немъ жизни, дарованной намъ въ крови Христовой; поэтому, хотя и находящемуся во свѣтѣ не чужды грѣхи, но если основное направленіе хожденія во свѣтѣ, какъ знакъ общенія съ Богомъ, сохраняется, то христіанинъ можетъ стремиться къ совершенству въ полной увѣренности, что въ возможной для него мѣрѣ онъ достигнетъ его, такъ какъ кровь Іисуса Христа всегда будетъ дѣйствовать въ немъ своею освящающею силой, пока грѣхъ не будетъ истребленъ окончательно. Вѣнецъ этого стремленія—въ состояніи рожденія отъ Бога, когда христіанинъ уже не можетъ грѣшить, потому что рожденъ отъ Бога (III, 9).

I, 8. Конецъ 7 ст.: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας—показываетъ, что хожденіе во свѣтѣ Апостолъ не представляетъ состояніемъ, исключающимъ грѣхи и грѣховность: вѣрующіе постоянно имѣютъ нужду (praesens) въ очищающемъ дѣйствіи крови Іисуса Христа; даже болѣе того: очищеніе отъ всякаго грѣха составляетъ какъ бы необходимую составную часть хожденія во свѣтѣ. Возрожденіе, переходъ изъ тьмы въ царство свѣта не сопровождается магическимъ уничтоженіемъ стараго Пока не наступило блаженное время совершеннаго изглажденія грѣха, рожденія отъ Бога, грѣхъ продолжаетъ дѣйствовать. Насколько важнымъ для истинно-христіанской жизни Апостолъ считаетъ сознаніе этой истины, видно изъ тона рѣчи и настойчивости, съ какою онъ старается возможно рѣзче напечатлѣть ее въ сознаніи читателей. И форма множ. числа, проходящая чрезъ всѣ эти (8—10) стихи, также показываетъ, что рѣчь идетъ объ истинѣ, составляющей основаніе цѣлой нравственной жизни всѣхъ христіанъ. По воззрѣнію Апостола, отрицать самоочевидный фактъ всеобщей грѣховности можетъ только тотъ, кто не находится подъ просвѣщающимъ воздѣйствіемъ свѣта. Такое отрицаніе свидѣтельствуетъ только о томъ, что человѣкъ совершенно извратилъ понятіе о свѣтѣ и тьмѣ, и тьма представляется ему свѣтомъ; это—гибельное состояніе, выходъ изъ котораго труденъ. Самообольщеніе и гордость, основанныя на полной увѣренности, что христіанинъ есть чистый свѣтъ, на которомъ уже нѣтъ ни малѣйшаго пятнышка, исключаетъ всякую мысль о необходимости стремиться все къ большему совершенству. Но такъ какъ въ нравственной жизни застоя не можетъ быть, а на совершаемые грѣхи не обращается должнаго вниманія и даже отрицается ихъ возможность, то въ результатѣ получается ниспаденіе въ прежнюю тьму. При этомъ общеніе съ Богомъ прекращается, ибо наступаетъ владычество принциповъ космоса. Чѣмъ серьезнѣе опасность, тѣмъ рѣзче становится и рѣчь Апостола.

Ἐὰν εἴπωμεν имѣетъ то же значеніе объективной возможности, какъ и въ 6 стихѣ. Но и здѣсь слова опять не соотвѣтствуютъ дѣйствительности: вопреки господствующей грѣховности увѣряютъ, что не имѣютъ грѣха: ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν. Само собою понятно, что здѣсь разумѣются не грѣхи, совершенные до обращенія въ христіанство, такъ какъ Апостолъ пишетъ христіанамъ и говоритъ объ ихъ состояніи въ христіанствѣ, также не о наслѣд-

ственномъ грѣхѣ, въ смыслѣ вины за грѣхъ, и не о содѣланныхъ грѣхахъ (peccatum actuale), не о похотяхъ (concupiscentia). Ἁμαρτία здѣсь должно быть понимаемо въ томъ же смыслѣ, какъ и въ предшествующемъ стихѣ: это есть общее обозначеніе грѣховности, присущей человѣческой природѣ и въ христіанскомъ состояніи, обозначеніе испорченнаго состоянія природы, взятой вмѣстѣ со всѣми нажитыми грѣховными привычками и также обратившимися въ природу. Въ этомъ состояніи лежитъ корень и всѣхъ грѣховныхъ пожеланій и поступковъ: изъ него проистекаютъ продолжающіяся грѣховныя дѣла; посему на него и направляется очистительная сила крови Христовой. Это пониманіе ἁμαρτία является единственно возможнымъ, при которомъ теченіе мысли Апостола представляется яснымъ. На такой смыслъ ἁμαρτία указываетъ и сочетаніе ἁμαρτίαν ἔχειν. По своему значенію оно не равно ἁμαρτάνειν или ἡμαρτηκέναι и, сопоставленное съ другими подобными выраженіями (ἔχειν πίστιν Мѳ. XVII, 20; XXI, 21; ζωὴν ἔχειν Ін. V, 26. 40 и др.; λύπην ἔχειν Ін. XVI, 21; κοινωνίαν ἔχειν 1 Ін. 1, 3), означаетъ присутствіе чего либо, что служитъ постояннымъ источникомъ вліянія: ἔχειν ἁμαρτίαν отличается отъ ἁμαρτάνειν, какъ грѣховный принципъ отличенъ отъ грѣховнаго акта самого по себѣ. При этомъ ἔχειν ἁμαρτίαν включаетъ и идею личной вины,—оно описываетъ состояніе какъ въ отношеніи къ слѣдствію, такъ и въ отношеніи къ причинѣ (ср. Ін. IX, 41; XV, 22. 24; XIX, 11). Его смыслъ ближе опредѣляется по сравненію съ ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν. Что содержаніе ихъ различно, объ этомъ достаточно говоритъ уже одно то, что хожденіе во тьмѣ совершенно несовмѣстимо со званіемъ христіанина; Апостолъ представляетъ совершенно невозможнымъ, чтобы тотъ, кто принадлежитъ къ христіанской Церкви, ходитъ ἐν τῷ φωτί, въ сферѣ свѣта, вмѣстѣ съ тѣмъ пребывалъ ἐν τῷ σκότει: это область абсолютно противоположная христіанству. Между тѣмъ ἔχειν ἁμαρτίαν имѣетъ мѣсто у всякаго христіанина. Ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν, какъ мы видѣли, означаетъ хожденіе въ той области, которая представляетъ изъ себя самозаключенный кругъ, царство грѣха, гдѣ не признаются воля Божія и Его святой законъ. Здѣсь свои законы—богопротивные; здѣсь царитъ грѣхъ, ложь, нравственная смерть. Словомъ, это есть космосъ, въ которомъ все—„похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейская“—*нѣсть отъ Отца, но отъ міра сего есть* (1 Ін.

II, 16). Въ христіанскомъ обществѣ такое состояніе немыслимо, и ἁμαρτίαν ἔχειν не это выражаетъ. Напротивъ, „имѣть грѣхъ“ приложимо и къ тѣмъ, въ которыхъ проистекающая изъ вѣры любовь къ Богу является господствующимъ принципомъ; у нихъ вся система жизни регулируется по волѣ Божіей,—они суть истинные сыны свѣта. Эти люди больше не ходятъ во тьмѣ: сфера, въ которой течетъ ихъ жизнь, есть царство Христа, свѣта міра, царство Бога, абсолютнаго свѣта. Однако, хотя они уже вышли изъ подъ власти тьмы и не пребываютъ во грѣхѣ—ἐν ἁμαρτίᾳ (ср. 1 Кор. XV, 17), но въ нихъ есть еще область, въ которую примѣшивается нѣчто изъ области тьмы. Они уже не во грѣхѣ, но грѣхъ пребываетъ въ нихъ то въ открытомъ состояніи, то прорываясь болѣе или менѣе явно въ грѣховныхъ актахъ. Въ томъ и другомъ случаѣ грѣхъ одинаково пятнаетъ общій свѣтлый фонъ жизни сына свѣта и вызываетъ его на постоянную и неусыпную работу надъ самимъ собою въ виду опредѣленной для него высочайшей цѣли—изъ ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν перейти въ состояніе φῶς εἶναι. Отсюда естественно, что ἔχειν ἁμαρτίαν безконечно различается по ступенямъ просвѣщенія и развитія новаго человѣка. Но такъ какъ безконечная цѣль для конечнаго земного существованія является совершенно недоступною, то ἔχειν ἁμαρτίαν есть удѣлъ всѣхъ живущихъ на землѣ, какого бы совершенства они ни достигли; поэтому употребляется и всеобщее: ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν. Отрицаніе этого факта вызываетъ рѣшительное осужденіе Апостола: ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

Глаголъ πλανᾶν не значитъ только „ошибаться“, даже не просто „прельщать“ чѣмъ либо, но „сбивать съ прямого пути“, „заставлять блуждать“. Во всѣхъ мѣстахъ Свящ. Писанія, гдѣ онъ употребленъ, рѣчь идетъ о совращеніи съ истиннаго пути христіанской жизни на путь заблужденій еретичества; имъ отмѣчается враждебная дѣятельность въ отношеніи къ Христовой Церкви сатаны, антихриста, звѣря, лукавыхъ людей и чародѣевъ, ѳіатирскихъ лжеучителей, жены Іезавели, еретиковъ, лжепророковъ и т. п. (Апк. II, 20; XII, 9; XIII, 14; XVIII, 23; XIX, 20; 2 Тим. III, 13; 1 Ін. II, 26; III, 7; Мѳ. XXIV, 4. 11). Въ Евангеліи Іоанна этотъ глаголъ употребленъ два раза (VII, 12. 47) относительно Іисуса Христа, но именно тѣми людьми, которые немного послѣ говорили ему: „бѣса имаши“ (VIII, 48). Такимъ

образомъ, глаголъ πλανᾷν заключаетъ въ себѣ указаніе на дѣятельность, направленную къ совершенному ниспроверженію истины въ самой ея основѣ, къ замѣнѣ ея ложью, съ утвержденіемъ, что эта ложь и есть именно абсолютная истина. Въ силу связи теоретическаго познанія съ практическою дѣятельностію извращеніе не ограничивается одною теоретическою стороной, но простирается и на всю жизнь. Кромѣ того, въ πλανᾷν заключается еще указаніе и на неблаговидность средствъ, которыми достигается цѣль: истинный смыслъ стремленій замаскировывается видимымъ желаніемъ направить обольщаемаго на путь истины и добра. Πλανᾷν ἑαυτόν по своему значенію и силѣ не равно πλανᾶσθαι; оно обозначаетъ не пассивное состояніе, но напряженную дѣятельность, только направленную на самаго себя (ἑαυτούς съ первымъ лиц. см. Дп. XXIII, 14; Рим. VIII, 23; XI, 1; 1 Кор. XI, 31; 2 Кор. I, 9 и друг.; ср. 1 Ін. V, 21; 2 Ін. 8; Ін. V, 42; VI, 53; XII, 8). Всякими средствами, какія только могутъ служить цѣли, человѣкъ усыпляетъ свою совѣсть, стараясь представить себя самому же себѣ въ возможно лучшемъ свѣтѣ. Это уже сознательное удаленіе и какъ бы охраненіе своего существа и жизни отъ свѣта, сознательный союзъ съ грѣхомъ, а не частныя ошибки и паденія отъ опрометчивости и слабости въ искушеніи и борьбѣ. Станетъ ли онъ основывать увѣренность въ собственной безгрѣшности на ложно понятомъ всеочищающемъ дѣйствіи крови Іисуса Христа, или же на идеализаціи своего наличнаго состоянія и поведенія,—въ томъ и другомъ случаѣ результатъ получается одинъ: наличное грѣховное состояніе и грѣховныя дѣянія получаютъ въ концѣ концовъ санкцію явленій, якобы совершенно нормальныхъ и согласныхъ съ званіемъ христіанина. Мало по малу принципъ христіанскій замѣняется принципомъ міра сего; вся дѣятельность человѣка получаетъ новое основаніе и отсюда совершенно новый строй. Человѣкъ переходитъ на совершенно новый путь и однако увѣряетъ себя, что онъ стоитъ на томъ же истинномъ пути, на который поставленъ былъ въ самомъ началѣ своей новой христіанской жизни, и такимъ образомъ все глубже погружается въ бездну грѣха и самообмана. Одна божественная истина могла бы разорвать эти сѣти, если бы она была не на устахъ только, а и въ сердцѣ. Но печальный фактъ отрицанія грѣховности и самообмана—на лицо; отсюда ясно, что καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Καί—простое сочетаніе предло-

женій вмѣсто логическаго обоснованія или, по крайней мѣрѣ, слѣдствія. Ἡ ἀλήθεια, какъ и въ 6 ст., обозначаетъ объективную божественную истину, которая дана во Христѣ и чрезъ вѣру въ Него воспринимается въ сердце. Если человѣкъ ходитъ во свѣтѣ, эта истина постепенно дѣлается его достояніемъ, входитъ въ его внутреннее существо, какъ жизненный принципъ, все въ немъ подвергаетъ своему суду, освѣщаетъ его истиннымъ свѣтомъ и показываетъ человѣку, что̀ онъ есть. Но разъ божественное откровеніе всѣмъ своимъ содержаніемъ, своею исторіей и цѣлію свидѣтельствуетъ, что человѣкъ нуждается въ очищающей крови Христа, то отрицать грѣховность значитъ показать, что истины нѣтъ въ насъ: она не вошла въ насъ, какъ жизненное начало, почему и наше „я“ осталось для насъ невѣдомымъ въ его истинномъ состояніи. Истины нѣтъ въ насъ, потому что и мы не въ ея области (ср. Ін. VIII, 44). Истина можетъ быть близко отъ насъ, вокругъ насъ, но мы не находимся въ соприкосновеніи съ нею, окутанные созданной нами атмосферой тьмы.

Сопоставляя съ концомъ 6-го стиха конецъ 8-го, нельзя не замѣтить, что здѣсь мысль Апостола выступаетъ въ болѣе рѣзкой формѣ. Тамъ ψευδόμεθα, здѣсь ἑαυτοὺς πλανῶμεν. Первое говоритъ, что мы все таки сознаемъ, что наши дѣла не отвѣчаютъ существу того званія, на которое мы притязаемъ; второе выраженіе говоритъ о томъ прискорбномъ фактѣ, что мы уже и себя убѣдили, что ложь есть истина. Далѣе, тамъ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν, здѣсь ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν; тамъ говорится о разладѣ между истиннымъ знаніемъ, которое можетъ быть у говорящаго, что онъ имѣетъ общеніе съ Богомъ, и самою его дѣятельностію, и отрицается обнаруженіе истины въ жизни; здѣсь отрицается самое существованіе истины въ насъ. Это усиленіе тона станетъ понятнымъ, если обратимъ вниманіе на то, что въ 6-мъ стихѣ господствующимъ является обличеніе индиферентизма; въ 8-мъ же стихѣ рѣчь идетъ о духовной гордости, о самоувѣренномъ утвержденіи, что наличное состояніе есть идеальное и что, слѣдовательно, нѣтъ никакой нужды въ очистительномъ дѣйствіи крови Іисуса Христа Сына Божія. Если первое несовмѣстимо съ общеніемъ съ Богомъ, Который есть свѣтъ, то второе извращаетъ самыя основы богообщенія.

I, 9. Итакъ, несомнѣнно, что всякій человѣкъ и по вступленіи въ христіанское общество долженъ считаться съ своимъ грѣховнымъ

состояніемъ; отрицать послѣднее—значитъ обрекать себя на дѣйствительное хожденіе въ той сферѣ, которой такимъ отрицаніемъ, повидимому, хотятъ избѣжать. Это показывало бы, что человѣкъ сбился съ истиннаго пути, и богооткровенная истина не вошла въ его душу настолько глубоко, чтобы сдѣлаться руководящимъ принципомъ его жизни. Но, если слово Апостола вѣрно, то возникаетъ вопросъ, какъ примирить грѣховное состояніе христіанина съ необходимымъ требованіемъ общенія съ Богомъ, который есть свѣтъ? Или наше общеніе съ Богомъ есть несомнѣнный фактъ, но тогда, очевидно, въ насъ нѣтъ грѣха, ибо *кое общеніе свѣту ко тмѣ;* или же мы „имѣемъ грѣхъ“, но тогда на томъ же основаніи не можетъ быть и рѣчи о нашемъ общеніи съ Богомъ. Апостолъ спѣшитъ предупредить такое недоумѣніе. Остается несомнѣнно истиннымъ высказанное положеніе, что всѣ мы имѣемъ грѣхъ; но это не противорѣчитъ факту нашего общенія съ Богомъ. Необходимо только выполнить одно условіе, въ которомъ лежитъ разрѣшеніе поставленной дилеммы. Условіе это Апостолъ выражаетъ въ словахъ: ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, не обозначая столь ясной внутренней связи новой мысли съ предшествующею никакимъ союзомъ. Ὁμολογεῖν, въ противоположность ложному εἰπεῖν (8. 10), значитъ не просто признавать, но признавать открыто и истинно, исповѣдывать съ твердостію и настойчивостію, какъ несомнѣнное [593]). Само собою понятно, что исповѣданіе мыслится не какъ внѣшній только актъ: такое исповѣданіе не имѣетъ никакой цѣны и можетъ подвергнуться осужденію, высказанному Апостоломъ въ 6 ст. Исповѣданіе имѣетъ свое основаніе во внутреннемъ настроеніи, составляетъ его слѣдствіе, и при томъ необходимое; поэтому же оно и не есть одно только внутреннее признаніе грѣха. Не будучи высказано внѣшнимъ образомъ, оно потеряло бы въ своей опредѣленности и силѣ. Посему и Спаситель требуетъ исповѣдать Его предъ людьми (Мѳ. X, 32, ср. 33). Правда, Апостолъ Іоаннъ не указываетъ самаго способа исповѣданія; но несомнѣнно, что употребленіе глагола ὁμολογεῖν у него даетъ нѣчто большее, чѣмъ исповѣданіе только передъ Богомъ. Особенно важное мѣсто, точно опредѣляющее смыслъ ὁμολογεῖν, находимъ въ Ев. Іоанна I, 20: καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν, ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ

[593]) Ср. *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 613—614.

Χριστός,—гдѣ ὡμολόγησεν получаетъ особенную выразительность какъ по сопоставленію его съ предшествующимъ 19-мъ стихомъ *(и сіе есть свидѣтельство Іоанново, егда послаша жидове отъ Іерусалима іереевъ и левитовъ, да вопросятъ: ты кто еси?)*,—такъ и вслѣдствіе прибавки отрицательнаго καὶ οὐκ ἠρνήσατο. Тотъ же смыслъ глаголъ имѣетъ въ IX, 22; XII, 42; ср. Апк. III, 5; 1 Ін. II, 23; IV, 2. 9. 15; ср. Іак. V, 16. На основаніи этого рѣшительно можно утверждать, что ὁμολογεῖν у Апостола Іоанна значитъ: исповѣдывать публично, въ присутствіи другихъ объявлять свою увѣренность въ чемъ либо, какъ несомнѣнно истинномъ; хотя Апостолъ не указываетъ опредѣленно, предъ кѣмъ должно происходить это исповѣданіе грѣховъ. Такимъ образомъ, высокомѣрному εἰπεῖν противополагается искреннее, смиренное ὁμολογεῖν. Важно далѣе и то, что Апостолъ ставитъ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν вмѣсто ἁμαρτίαν въ 8 ст. Членъ и мн. число указываютъ, что здѣсь, въ отличіе отъ общаго понятія ἁμαρτία, обозначающаго грѣховное состояніе, Апостолъ имѣетъ въ виду опредѣленные грѣхи, совершенные нами (ἡμῶν), за которые отвѣтственность падаетъ всецѣло на насъ. Грѣховное состояніе—ἁμαρτία—есть столь сложное явленіе и имѣетъ столько обусловливающихъ его факторовъ, что не во власти человѣка распоряжаться всѣми ими: онъ уже во грѣхахъ зачинается и во грѣхахъ раждается; время его полусознательной жизни также имѣетъ не маловажное значеніе въ дѣлѣ его нравственнаго развитія. Вообще, грѣховное состояніе въ своей существенной и основной части складывается помимо воли и вѣдѣнія человѣка; поэтому отдѣльные грѣховные акты—вотъ та среда, гдѣ человѣкъ является болѣе или менѣе полноправнымъ хозяиномъ. Конечно, отдѣльные поступки имѣютъ свой корень въ основномъ настроеніи человѣка, но и сами они вліяютъ на послѣднее въ положительномъ или отрицательномъ смыслѣ. Въ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ лежитъ исходный пунктъ нравственнаго развитія человѣка, а также и объясненіе того, почему Апостолъ ἁμαρτίαν 8 ст. замѣнилъ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Несомнѣнно, конечно, что при этомъ признаніе общей грѣховности со стороны христіанина предполагается само собою; но Апостолъ, по своему обыкновенію, не повторяетъ сказаннаго раньше въ положительной формѣ: ἐὰν εἴπωμεν (ὁμολογῶμεν), ὅτι ἁμαρτίαν ἔχομεν,—а продолжаетъ развивать мысль, имѣя въ виду могущія возникнуть недоразумѣнія. Простое исповѣданіе in abstracto,

что есть грѣхи, безъ признанія и познанія отдѣльныхъ конкретныхъ грѣховъ, не имѣетъ никакого достоинства,—это пустыя фразы: гораздо легче говорить о грѣховномъ состояніи вообще, чѣмъ признать свою неправду въ какомъ либо опредѣленномъ случаѣ. Человѣкъ долженъ начинать съ отдѣльныхъ грѣховныхъ актовъ и посредствомъ частичнаго самоограниченія и регулированія своего поведенія по нормѣ христіанскихъ нравственныхъ началъ воздѣйствовать на общее нравственное состояніе и направленіе, постепенно очищать его, при благодатной божественной помощи, до той мѣры, когда ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν обратится въ ἐν τῷ φωτὶ εἶναι. Первымъ и основополагающимъ актомъ въ этомъ отношеніи является указываемое Апостоломъ условіе—ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Это значитъ, что, воспринявъ въ себя истинный свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка, христіанинъ долженъ поставить предъ его судомъ все свое поведеніе во всѣхъ его отдѣльныхъ актахъ и раздѣлить между дѣйствіями, отвѣчающими идеалу христіанина и противорѣчащими ему, между дѣяніями свѣта и дѣяніями тьмы, и открыто сознаться, что послѣднія еще не устранены. Актъ болѣзненный, но многоплодный. Износя изъ глубины своего существа все грѣховное, полагая его предъ судомъ христіанскаго принципа и исповѣдывая, какъ противорѣчащее званію христіанина, христіанинъ уже этимъ самымъ отсѣкаетъ грѣхъ отъ себя, публично заявляетъ, что грѣховное онъ считаетъ чуждымъ себѣ, готовъ порвать съ нимъ всякую связь, чтобы тѣмъ шире разливался въ его существѣ истинный свѣтъ. Въ этомъ важномъ актѣ лежитъ залогъ будущаго преуспѣянія человѣка въ хожденіи во свѣтѣ. Далѣе, исповѣданіе грѣховъ открываетъ путь для божественнаго воздѣйствія на душу человѣка, такъ какъ исповѣданіе грѣховнаго состоянія и въ особенности проявленій его въ отдѣльныхъ грѣховныхъ дѣйствіяхъ приближаетъ духъ человѣка къ Богу. По самому существу дѣла невозможно, чтобы кто либо могъ усвоить плоды спасительнаго дѣла Христа, если у него нѣтъ желанія; естественно также, что такого желанія не можетъ быть у того, кто не сознаетъ грѣховности и опасности, въ какую повергаютъ его грѣховныя дѣянія. Но глубоко проникнутый сознаніемъ своей грѣховности и во всѣхъ частныхъ грѣховныхъ поступкахъ будетъ признавать и исповѣдывать именно грѣховное, и, сознавая свое безсиліе въ себѣ самомъ найти достаточныя средства для очищенія отъ грѣха и

постепеннаго освященія своего существа, въ глубокомъ чувствѣ скорби станетъ молить Бога о прощеніи грѣховъ и очищеніи отъ всякой неправды. Какъ всѣ дары божественной благодати, такъ и прощеніе грѣховъ и очищеніе отъ неправды, никогда не бываютъ актами необходимости и принужденія; но какъ свободенъ Богъ въ раздаяніи благодатныхъ даровъ искупительнаго дѣла, такъ необходима и свободная готовность человѣка воспринять ихъ. Въ данномъ случаѣ выраженіемъ этой готовности является исповѣданіе грѣховъ, т. е. твердое и публичное заявленіе о своей вообще грѣховности, болѣзненномъ состояніи. Исподѣданіемъ грѣха дѣло устраненія указаннаго противорѣчія не оканчивается. Грѣхъ совершенъ, совершено нарушеніе человѣческихъ обязанностей,—будь то въ отношеніи къ Богу, или ближнему, или самому себѣ. Значитъ, есть вина за грѣхъ, и никто не можетъ снять ее, кромѣ Бога. Затѣмъ: разъ есть грѣхъ, онъ проистекаетъ отъ грѣховнаго состоянія. Уничтожить эту грѣховность, возродить себя самъ человѣкъ не можетъ. Больной приглашаетъ врача для исцѣленія и искорененія болѣзни, и исповѣдающій грѣхи, признающій такимъ образомъ себя зараженнымъ, долженъ искать очищенія и освященія у Бога, ибо кровь Іисуса Христа Сына Его очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха. И Апостолъ даетъ твердое удостовѣреніе, что если мы исповѣдуемъ грѣхи, то вина будетъ прощена и природа очищена и освящена: πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας. Глаголы ἀφῇ и καθαρίσῃ указываютъ на двоякое дѣйствіе Бога въ насъ въ помощь намъ при осуществленіи идеала святости, отвѣчающей понятію о Богѣ, какъ свѣтѣ. Ἀφιέναι первоначальнымъ значеніемъ имѣетъ—отсылать, отпускать (Мѳ. XIII, 36; 1 Кор. VII, 11—13), въ дальнѣйшемъ—пропускать, оставлять безъ вниманія (Мѳ. XXIII, 23; Мрк. VII, 8; Рим. I, 27), прощать (Мѳ. XVIII, 27. 32; VI, 12. 14; Мрк. XI, 25; Мѳ. IX, 2. 5; XII, 31; Мрк. II, 5. 7; III, 28; Лк. V, 20. 23; Рим. IV, 7 и друг.). Καθαρίζειν въ данномъ мѣстѣ, очевидно, имѣетъ тотъ же смыслъ освященія, какъ и въ 7 стихѣ.

Подлежащее при этихъ глаголахъ, равно какъ и въ выраженіи πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος есть ὁ Θεός 5 ст., такъ какъ Онъ составляетъ главный предметъ всей разсматриваемой части (5—10 ст.) главы. Если въ 7 ст. καθαρίζειν названо дѣйствіемъ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ и въ II, 2 Ἰησοῦς Χριστός есть опять

подлежащее, то нужно замѣтить, что кровь Іисуса Христа здѣсь мыслится, какъ средство, которымъ ὁ Θεός очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха. Это отношеніе, въ которомъ Богъ является послѣднею причиною, а кровь Христа средствомъ, подтверждается тѣмъ, что въ 7 стихѣ кровь Іисуса Христа названа кровію *Его* Сына, а въ II, 1 еще яснѣе Христосъ названъ ходатаемъ ко Отцу. Αἱ ἁμαρτίαι суть (исповѣданные) грѣхи; но въ связи съ глаголомъ ἀφῇ на первый планъ выступаетъ моментъ вины. Что касается ἀδικία, то оно синонимично ἁμαρτία (безъ члена) и есть его модификація; это ясно изъ того, что ἁμαρτία 7 ст. въ 9 ст. замѣнено ἀδικία при одной и той же связи,—съ тою, впрочемъ, разницей, что ἁμαρτία обозначаетъ нравственную ненормальность, взятую саму въ себѣ, безъ всякаго ближайшаго отношенія къ опредѣленно выраженному закону, ἀδικία же отмѣчаетъ эту нравственную ненормальность въ ея отношеніи къ нравственному закону, какъ его прямое нарушеніе (противоположно—δικαιοσύνη). Ἀδικία вмѣсто ἁμαρτία 7 ст. болѣе всего умѣстно именно здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что Богъ дѣлаетъ недѣйствительнымъ произведенное грѣхомъ нарушеніе общенія съ Богомъ. Такимъ образомъ, исповѣданіе грѣховъ со стороны человѣка имѣетъ своимъ слѣдствіемъ оправданіе или прощеніе вины за содѣянные грѣхи и очищеніе отъ того грѣховнаго въ нашей природѣ, которое является источникомъ грѣховныхъ дѣйствій и по самому своему существу несовмѣстимо съ общеніемъ съ Богомъ. Все это очищается, природа освящается, чтобы свѣтъ во всѣхъ отношеніяхъ и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ препобѣждалъ тьму. Это даруется подъ условіемъ исповѣданія грѣховъ, но даруется непремѣнно, такъ какъ Богъ πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος.

Послѣднія слова Апостола вызываютъ много споровъ среди экзегетовъ. Въ какомъ отношеніи стоятъ указанныя въ нихъ божественныя свойства къ прощенію грѣховъ человѣка и очищенію его отъ всякой неправды? Впрочемъ, въ отношеніи къ πιστός вопросъ обыкновенно разрѣшается скоро, хотя и не безъ произвольныхъ заключеній и не безъ явныхъ натяжекъ; но δίκαιος трудно поддается даже такимъ натяжкамъ. Πιστός, по словоупотребленію и по общему признанію экзегетовъ, указываетъ на свойство истинности Божіей, въ силу которой Онъ непремѣнно исполняетъ данныя Имъ обѣтованія (Второз. VII, 9; Евр. X, 23; XI, 11). Вѣрность есть существенное требованіе Его природы:

аще не вѣруемъ, Онъ вѣренъ пребываетъ: отрещися бо Себе не можетъ (2 Тим. XI, 13). Но если мы разсмотримъ мѣста Новаго Завѣта, гдѣ употребляется πιστός въ приложеніи къ Богу (1 Кор. I, 9, ср. 8; X, 13; 2 Кор. I, 18; 1 Θесс. V, 24; 2 Θесс. III, 3; 2 Тим. II, 13; Евр. X, 23; XI, 11; 1 Птр. IV, 19; ср. Ис. XLIX, 7), то изъ нихъ видно будетъ, что вѣрность Божія понимается главнымъ образомъ въ Его отношеніи къ міру въ свойствѣ Бога Спасителя. Что Онъ именно есть Богъ спасенія и постоянно остается таковымъ, это Онъ доказываетъ въ самомъ совершеніи дѣла спасенія людей; при этомъ πιστός выдвигаетъ тотъ моментъ, что Ему именно, какъ Богу спасенія, можно вполнѣ довѣриться [594]). Несомнѣнно, въ этомъ значеніи πιστός употреблено и въ разсматриваемомъ мѣстѣ посланія. Богъ, Который вѣренъ, исполнитъ обѣтованіе, лежащее въ основаніи всего ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія о спасеніи,—обѣтованіе, что искренно исповѣдающему свои грѣхи вина будетъ отпущена.

Рядомъ съ πιστός поставлено δίκαιος и при томъ въ отношеніи къ одному и тому же предмету—прощенію грѣховъ и очищенію отъ неправды, иначе сказать—къ дѣлу спасенія человѣка. Отсюда необходимо заключить, что δίκαιος родственно по своему значенію съ πιστός. Δίκαιος, по основному значенію этого слова, обычно называется тотъ, кто всякому воздаетъ то, что ему принадлежитъ по праву, на чемъ бы это право ни основывалось. Поэтому δίκαιος называется судья, судящій пелицепріятно, и въ этомъ послѣднемъ значеніи оно прилагается и къ Богу, какъ судьѣ (Ін. V, 30 и друг.). Богъ праведенъ, когда Онъ, какъ въ 2 Θесс. I, 5—7, гдѣ рѣчь идетъ о δικαία κρίσις, осуждаетъ и наказываетъ тѣхъ, которые ходятъ ἐν τῷ σκότει, и благословляетъ, прощаетъ, очищаетъ и прославляетъ тѣхъ, которые ходятъ ἐν τῷ φωτί. Не станемъ перечислять тѣхъ мѣстъ, гдѣ δίκαιος употребляется въ такомъ значеніи о Богѣ, а также разбирать другія значенія этого слова; обратимся прямо къ разсмотрѣнію того особеннаго смысла, какой соединялся съ этимъ словомъ въ ветхозавѣтной письменности, такъ какъ несомнѣнно, что Апостолъ Іоаннъ въ данномъ случаѣ стоитъ подъ вліяніемъ свойственнаго Ветхому Завѣту способа выраженія. Слово δίκαιος въ Ветхомъ Завѣтѣ въ отношеніи

[594]) *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 767—773.

къ Богу встрѣчается не часто, но гдѣ оно встрѣчается, тамъ всегда изображаетъ Бога могущественнымъ защитникомъ нравственнаго міропорядка, на Котораго надѣются благочестивые въ борьбѣ съ сильными беззаконниками (Пс. VI, 10. 18; X, 7; XVII, 21). Вѣру въ праведность Божію благочестивый долженъ твердо содержать вопреки всякой неправдѣ (Іерем. XII, 1); она есть ручательство за побѣду правового порядка въ мірѣ (Иса. XLII, 21; Пс. CXVIII, 137; CXXVIII, 4) и совершаетъ спасеніе благочестивыхъ (Иса. XLV, 21; Пс. LXVIII, 28; CXLII, 11). Такова праведность Божія, какъ Бога завѣта; она проявляется въ дѣлѣ спасенія (Суд. V, 11; Мих. VI, 5; 1 Цар. XII, 7; Иса. XLV, 24; Пс. CII, 6). И по XXXV Пс. правда Божія „высока, какъ горы Божія“, есть правда спасающая, на которую благочестивый уповаетъ и отъ нея ожидаетъ помощи; въ этомъ она сходится съ милостію и милосердіемъ Божіимъ (Пс. XXXV, 11; LXX, 2; CXVIII, 40. 149; CXLII, 1; CXLV, 7); отсюда эти понятія, такъ сказать, взаимно замѣнимы, однозначущи по результатамъ [595]). Вслѣдствіе этого δίκαιος въ соединеніи съ πιστός въ Ветхомъ Завѣтѣ получило чисто сотеріологическое значеніе [596]) и оба вмѣстѣ содержатъ указаніе на вѣрность и праведность Божію, какъ на самое надежное ручательство за то, что спасеніе совершится. Такимъ образомъ, если вѣрно, что Апостолъ Іоаннъ примыкаетъ къ ветхозавѣтному словоупотребленію, то πιστός и δίκαιος, взятые вмѣстѣ, въ данномъ случаѣ съ непререкаемою твердостію увѣряютъ, что оставленіе грѣховъ и очищеніе насъ отъ всякой неправды непремѣнно совершится, если будетъ исполнено поставленное Апостоломъ условіе. Этимъ Апостолъ придаетъ особенную важность и значеніе исповѣданію грѣховъ; но отсюда также видно, что вѣрность и праведность Божія служатъ основаніемъ отпущенія грѣховъ и очищенія отъ неправды не въ томъ смыслѣ, что эти дѣла Божіи вытекаютъ изъ этихъ божественныхъ свойствъ, а въ томъ, что въ нихъ христіанинъ долженъ почерпать увѣренность въ томъ, что Богъ, какъ вѣрный и праведный, оставитъ ему грѣхи и очиститъ, освятитъ, т. е. совершитъ полное спасеніе его, если онъ твердо и искренно исповѣдаетъ свои грѣхи (ср. Быт. XVIII, 25; Рим. III, 6). Въ связи съ неустойчивостію въ

595) *Herm. Schultz*, Alttestamentliche Theologie, 4 Aufl. Göttingen 1889. S. 540—541. *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 295—298.

596) См. особенно вторую половину книги пророка Исаіи.

опредѣленіи смысла и значенія πιστός καὶ δίκαιος находится колебаніе и въ установкѣ истиннаго значенія союза ἵνα. Само собою очевидно, что никакія пространныя разсужденія о томъ, что Апостолъ Іоаннъ всѣ событія разсматриваетъ какъ результаты божественныхъ плановъ и намѣреній [597], не въ состояніи доказать того положенія, что Богъ вѣренъ и праведенъ *для того*, чтобы простить намъ грѣхи наши и очистить насъ отъ всякой неправды. Гораздо естественнѣе и правильнѣе разсматривать ἵνα cum conjunctivo, какъ описательное выраженіе infinitivi (ср. Мѳ. X, 25; Ін. IV, 34; Лк. I, 43), такъ что ἵνα по смыслу приближается къ классическому ὥστε; а необходимо замѣтить, что въ такихъ случаяхъ чаще употребляется conjunctiv. aoristi, чѣмъ praesentis [598].

I, 10. Исповѣданіе грѣховъ составляетъ единственное условіе, при которомъ является возможность примирить неотрицаемое грѣховное состояніе человѣка и общеніе съ Богомъ, Который есть свѣтъ, и именно единственно возможное со стороны человѣка дѣйствіе; и Апостолъ самымъ рѣшительнымъ образомъ и тономъ, не допускающимъ никакихъ сомнѣній, утверждаетъ, что, если условіе это исполнено, спасеніе человѣка въ общеніи съ Богомъ совершенно обезпечено. Но въ это время Апостолу во всей своей угрожающей силѣ представляется та опасность, которая направляется именно противъ этого единственнаго условія сохранить общеніе съ Богомъ и такимъ образомъ разрушаетъ самыя основы личнаго спасенія человѣка. Это—убѣжденіе въ совершенной безгрѣшности и святости, исключающее всякую возможность дальнѣйшаго преуспѣянія въ хожденіи во свѣтѣ и утвержденіи въ общеніи съ Богомъ, такъ какъ наличная дѣйствительность, вовсе не отвѣчаетъ его условіямъ. Это—послѣдняя и высшая ступень самообольщенія, верхъ человѣческаго ослѣпленія и безумія. Далѣе этого идти некуда,—и Апостолъ выступаетъ противъ такого извращенія фактическаго положенія вещей съ самымъ рѣшительнымъ порицаніемъ, указывая неразумнымъ, что они впадаютъ въ ту пропасть помраченія, находясь въ которой „согрѣшающій исперва“ выставлялъ Бога лжецомъ (Быт. III, 4. 5). Οὐχ ἡμαρτήκαμεν

---

597) Особенно *Er. Haupt*, *Plummer* и др.

598) *Jelf*, A Grammar, § 803. 3; *Blass*, Grammatik des neutest. Griechisch, § 69. 3; *Winer*, Grammatik d. neutest. Sprachidioms, § 53. 6, S. 426—430.

и отмѣчаетъ фактъ такого крайняго самообольщенія. Глаголъ указываетъ на тѣ αἱ ἁμαρτίαι, исповѣданія которыхъ Апостолъ требуетъ отъ всякаго христіанина. Какъ отдѣльные акты, они уже закончены, хотя вліяніе ихъ несомнѣнно продолжается,—посему perfectum; кромѣ того, исповѣданіе по самому своему существу можетъ относиться только къ опредѣленнымъ и уже совершеннымъ грѣхамъ. Печальное самообольщеніе имѣетъ своимъ результатомъ страшное преступленіе—богохульство: ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν, т. ἐ. τὸν Θεόν. Не можетъ быть спора о томъ, что послѣднее рѣзче и сильнѣе, чѣмъ ψευδόμεθα 6 ст. и ἑαυτοὺς πλανῶμεν 8 ст., и значитъ не утверждать только, но и фактически, своимъ поведеніемъ (ποιοῦμεν) показывать, что мы смотримъ на Бога, Который есть πιστός и δίκαιος, какъ на лжеца (ср. Ін. XIX, 7. 12; V, 18; VIII, 53; X, 33), отрицаемъ Его истинность: Бога, который есть φῶς и ἀλήθεια, мы дѣлаемъ причастникомъ царства тьмы и грѣха. Ψεύστης—не только говорящій неправду, но вмѣстѣ съ тѣмъ нравственно извращенный, вѣроломный [599]. Но какимъ образомъ, при отрицаніи нами нашей грѣховности, какъ въ общемъ смыслѣ, такъ и въ частныхъ ея проявленіяхъ, въ грѣховныхъ дѣяніяхъ, сказывается именно этого рода преступное богохульство? Отвѣтъ на это даетъ разсмотрѣніе сущности божественнаго откровенія. Откровеніе какъ въ исходномъ, такъ и въ конечномъ своемъ пунктѣ имѣетъ цѣлію установить опредѣленныя отношенія человѣка къ Богу, и въ основѣ его лежитъ тотъ фактъ, что нормальныя отношенія между небомъ и землею нарушены. Весь Ветхій Завѣтъ, съ его многочисленными богоявленіями, жертвами, обѣтованіями, законодательствомъ, пророчествами, и все ученіе христіанской вѣры, воплощеніе Сына Божія, жертва на крестѣ, сошествіе и освящающее дѣйствіе Св. Духа имѣютъ въ своемъ основаніи, какъ несомнѣнное, грѣховность человѣка, его нужду въ постоянной божественной помощи, пока существуетъ человѣчество. *Вси подъ грѣхомъ, и якоже есть писано, яко нѣсть праведенъ никтоже* (Рим. III, 9. 10). Поэтому отрицать фактъ грѣховности и наличности грѣховъ у каждаго значитъ подвергать сомнѣнію истинность Божію не только въ частномъ пунктѣ, но и вообще,—не только говорить: „Онъ лжетъ“ въ какомъ либо частномъ случаѣ, но что „Онъ есть лжецъ“ во всѣхъ Его отно-

[599] *Конг. Grass,* Kurze Auslegung des I Johannesbriefs, S. 9.

шеніяхъ къ человѣческому роду, взятыхъ во всей ихъ совокупности. Такая хула на Бога, совершенно извращающая истинное понятіе о Немъ, свидѣтельствуетъ, что свѣтъ истины остался для человѣка чуждымъ, почему не можетъ быть и рѣчи о дѣйствіи ея въ насъ: καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ (т. е. τοῦ Θεοῦ) οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Ὁ λόγος здѣсь не есть личный Логосъ, Сынъ Божій: контекстъ не даетъ основаній для такого пониманія. Подъ нимъ разумѣется все божественное откровеніе, взятое во всей его совокупности и получившее свое завершеніе въ Евангеліи. Поэтому ὁ λόγος представляется по содержанію тожественнымъ съ ἀλήθεια, хотя, съ другой стороны, между ними есть разница, очень важная въ данномъ случаѣ. Λόγος есть средство, которымъ ἀλήθεια насаждается въ сердцѣ человѣка. Если истина есть обозначеніе всего того, что открыто и совершено Сыномъ Божіимъ, воплотившимся Словомъ, то понятіе о немъ можетъ дать только слово: оно проникаетъ во внутреннѣйшее духовное существо человѣка и дѣлается живою силою, которая мало по малу реализируетъ истину въ томъ, кто воспринимаетъ слово. Εἶναι ἐν τινὶ у Апостола Іоанна выражаетъ внутреннѣйшее отношеніе, какъ и μένειν ἐν τινὶ. Поэтому καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν равносильно утвержденію, что отрицающіе грѣховность общаго своего состоянія и отдѣльныхъ поступковъ, собственно говоря, никогда не были христіанами. Такое печальное помраченіе ихъ самосознанія и богопознанія имѣетъ свою причину въ томъ, что хотя они слышали Слово благовѣстія, но оно никогда не было воспринято и усвоено ими (Ін. V, 38), не дѣлалось ихъ достояніемъ: оно падало на каменистую почву, ростковъ глубоко не пускало, а потому истина не могла проникнуть въ ихъ сердца, разгнать облегающую ихъ тьму, освѣтить ихъ внутреннее содержаніе и привести къ исправленію. Это—сыны тьмы, сыны міра сего, въ которыхъ нѣтъ любви къ Отцу—Свѣту; они совершенно потеряны для царства свѣта [600].

---

[600] Во всей рѣчи Апостола Іоанна о пагубномъ раздвоеніи между словами и дѣлами, между дерзкимъ притязаніемъ на общеніе съ Богомъ и совершенную безгрѣшность и дѣйствительнымъ нравственнымъ состояніемъ, нельзя не видѣть антитезы противъ нравственнаго ученія тѣхъ, которые полагали, что со вступленіемъ въ христіанское общество они разъ навсегда освободились отъ грѣха. О существованіи и формѣ заблужденія этого рода свидѣтельствуетъ фрагментъ Климента Ал.: ὁ μὲν πιστεύσας

II, 1. Но если всеобщая грѣховность есть фактъ, отрицать который не только нѣтъ возможности, въ виду его принудительной очевидности, но даже было бы роковымъ для нашего христіанскаго состоянія, то не ослабляется ли этимъ сила гибельности грѣха? Грѣхъ—явленіе неизбѣжное, такъ утверждаетъ самъ Апостолъ,—а слѣдовательно оправдываемое. Такимъ образомъ, вмѣсто одной крайности—полнаго отрицанія грѣховности—явилась бы другая—сознательное оправданіе грѣха, какъ неизбѣжнаго слѣдствія присущей человѣку грѣховности. Еще болѣе возможнымъ представляется слѣдующій выводъ изъ сказаннаго Апостоломъ: если кровь Іисуса Христа очищаетъ отъ всякаго грѣха, и со стороны человѣка требуется только исповѣданіе грѣховъ, за которымъ непремѣнно слѣдуетъ ихъ прощеніе и очищеніе отъ всякой неправды, т. е. общеніе съ Богомъ возстановляется, то всегда можно быть увѣреннымъ въ спасеніи, стóитъ только исповѣдывать грѣхи. Отсюда можетъ возникнуть легкое отношеніе ко грѣху, какъ вещи совершенно незначительной: можно грѣшить и въ то же время быть въ общеніи съ Богомъ. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ результатъ получается одинъ и тотъ же. Только не зная ветхаго человѣка, можно не предвидѣть тѣхъ ухищреній, при помощи которыхъ онъ постарается остаться при своемъ прежнемъ направленіи и дѣятельности, подыскавъ для нихъ законную основу въ самой апостольской проповѣди. Разительный примѣръ этого представляетъ извращеніе словъ Апостола Павла: *идѣже умножися грѣхъ, преисбыточествá благодать* (Рим. V, 20, ср. VI, 1). Апостолъ видитъ, что подобный оборотъ дѣла представляетъ собою не менѣе печальное явленіе, чѣмъ и обличенное имъ самообольщеніе. Въ виду этого онъ съ особенною нѣжностью любвеобильнаго отца предостерегаетъ своихъ дѣтокъ отъ угрожающей опасности и обращаетъ ихъ вниманіе на то, что все сказанное имъ въ I, 5—10 имѣетъ своею цѣлію отвратить ихъ отъ грѣха: τεκνία μοῦ, ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε. Умеьшительное τεκνία и genitiv. μοῦ усиливаютъ тонъ нѣжной любви и задушевности рѣчи. Такое обращеніе у Апостола Павла (Галат. IV, 19) основывается на томъ, что онъ духовно родилъ читате-

ἄφεσιν ἁμαρτημάτων ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου, ὁ δ' ἐν γνώσει γενόμενος ἅτε μηκέτι ἁμαρτάνων παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἄφεσιν τῶν λοιπῶν κομίζεται (см. у *Westcott*, The Epistles of St. John, p. 22). Ср. общее ученіе гностиковъ о нравственномъ состояніи пневматиковъ или совершенныхъ.

лей своихъ посланій и продолжаетъ болѣть муками рожденія, пока не изобразится въ нихъ Христосъ; у Апостола Іоанна оно является совершенно обычнымъ и частымъ (II, 12. 28; III, 7. 18; IV, 4; V, 21) и, кромѣ того основанія, оно естественно вытекало изъ отношенія почтеннаго старца къ младшему поколѣнію. Апостолъ Іоаннъ разсматриваетъ церковь, какъ семейство, въ которомъ всѣ—братья между собою, но въ которомъ старшіе стоятъ въ отеческихъ отношеніяхъ къ младшимъ [601]. И кому приличнѣе было называть всѣхъ именемъ τεκνία, какъ не старцу Апостолу, быть можетъ превосходившему возрастомъ всѣхъ читателей посланія? Онъ часто употребляетъ это обращеніе, какъ выраженіе нѣжной отеческой любви къ христіанамъ, усвоивъ его изъ бесѣдъ возлюбленнаго Учителя (ср. Ін. XIII, 33; XXI, 5). Это обращеніе не указываетъ на начало новаго отдѣла въ рѣчи Апостола, а просто привлекаетъ особенное вниманіе читателей къ непосредственно слѣдующимъ за этимъ словамъ. Замѣчательно то, что Апостолъ здѣсь уже отдѣляетъ себя отъ читателей—γράφω ὑμῖν—и этимъ оттѣняетъ свое апостольское званіе въ отличіе отъ воспринимающихъ его благовѣстіе, которые могутъ не точно понять сказанное имъ. Отсюда и ταῦτα имѣетъ болѣе ограниченный объемъ, чѣмъ въ I, 4, указывая на I, 5—10. Все доселѣ сказанное Апостоломъ имѣетъ не тотъ смыслъ, какой склоненъ усвоить ему омраченный господствомъ тьмы умъ человѣка отъ міра сего, но ταῦτα γράφω ὑμῖν,—говоритъ Апостолъ,—ἵνα μὴ ἁμάρτητε—чтобы вы не согрѣшали. Цѣль всего апостольскаго благовѣстія привести вѣрующихъ въ общеніе съ Богомъ; не иная цѣль и написаннаго Апостоломъ. Цѣль эта остается во всей своей рѣшительности, не смотря на то, что и въ христіанинѣ остается грѣховность, и грѣховныя дѣянія повторяются. Conjunctiv. aoristi указываетъ что Апостолъ имѣетъ въ виду не общее и обычное грѣховное состояніе,—тогда стояло бы conjunct. praesentis (ср. Ін. IV, 34),—но отдѣльные грѣховные акты, которые легче всего считать незначительными и не замѣчать ихъ противорѣчія съ званіемъ христіанина. Ἵνα cum aoristo вмѣстѣ съ выраженіемъ цѣли даетъ оттѣнокъ увѣщанія, просьбы [602]. И дѣйствительно, вся рѣчь Апостола направлена къ тому, что христіанинъ долженъ призна-

[601] *Plummer*—въ комментаріи.

[602] *Winer*, Grammat. d. neutest. Sprachid., § 44, 4, S. 314 сл.

вать грѣховное, какъ грѣховное; только подъ этимъ условіемъ возможно прощеніе грѣховъ и очищеніе отъ всякой неправды, т. е. возможно общеніе съ Богомъ, Который есть свѣтъ. Признаніе грѣха и господства его должно пробудить христіанина отъ нравственнаго усыпленія, проистекающаго изъ гордой самоувѣренности въ своемъ безгрѣшномъ состояніи. Открытая исповѣдь должна представить грѣхъ во всей его богопротивности и его господство какъ гибельное для христіанскаго состоянія; отсюда сознаніе потребности въ прощеніи грѣховъ, очищеніи и освященіи зараженной грѣхомъ природы. Въ этомъ сознаніи въ свою очередь должно постоянно возбуждаться и поддерживаться дѣятельное стремленіе къ скорѣйшему и совершенному отрѣшенію отъ грѣховъ, къ нравственному усовершенствованію до степени богоподобія. Только въ такомъ случаѣ исповѣданіе заключаетъ въ себѣ нравственную силу и сопровождается указанными результатами. Такова цѣль Апостола. Но кто довольствуется тѣмъ, что признаетъ грѣхъ только какъ неизбѣжное явленіе, за которое онъ не отвѣтственъ предъ Богомъ, или же смотритъ на него, какъ на явленіе не такъ уже опасное для его христіанскаго благосостоянія, тотъ, очевидно, не позналъ грѣха въ его грѣховной силѣ, не взвѣсилъ всей гибельности его совершенія: въ немъ еще нѣтъ свѣта истины.

Но если, съ одной стороны, представляется возможнымъ указанное изращеніе словъ Апостола, то, съ другой, не можетъ быть недостатка и въ такихъ христіанахъ, которые глубоко проникаютъ въ смыслъ апостольской рѣчи, всѣмъ сердцемъ принимаютъ и стараются осуществить въ своей жизни требованіе Апостола. Они признаютъ и исповѣдываютъ свои грѣхи и одушевлены желаніемъ совершенно покончить со всѣмъ грѣховнымъ; но на этомъ пути съ каждымъ шагомъ все болѣе убѣждаются, что требованіе совершенной святости невыполнимо, ибо достигнутое общеніе съ Богомъ снова и снова нарушается грѣховными дѣяніями и помышленіями. Необходимо принять во вниманіе и то, что чѣмъ больше усердія къ постоянному освященію, тѣмъ нѣжнѣе дѣлается христіанская совѣсть, тѣмъ болѣе чутко и болѣзненно отзывается она на малѣйшее прикосновеніе зла, на самое, повидимому, незначительное противорѣчіе съ нравственнымъ закономъ. Правда, въ этомъ лежитъ постоянное побужденіе къ дальнѣйшему нравственному усовершенствованію; но въ немъ же и источникъ нравственныхъ

страданій, могущихъ внушать отчаяніе. Къ такимъ Апостолъ спѣшитъ со словомъ утѣшенія и ободренія, указывая разрѣшеніе такого кажущагося непримиримымъ противорѣчія въ христіанскомъ сознаніи возможности достигнуть прощенія грѣховъ: καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. Если кто, при всемъ стараніи не грѣшитъ, по немощи естества совершаетъ грѣхъ, тотъ не долженъ падать духомъ, не долженъ думать, будто спасеніе для него уже невозможно. „Апостолъ, зная, что природа наша непостоянна и грѣховна, что влеченіе ко злу мы всегда носимъ въ себѣ, что завистникъ — діаволъ препятствуетъ своими ковами спасенію нашему, что посему и примирившіеся уже съ Богомъ чрезъ исповѣдь, если живутъ невнимательно, не избѣжатъ грѣха, внушаетъ теперь, что если бы мы пали послѣ прощенія грѣховъ нашихъ, то не должно отчаяваться. Ибо если обратимся, то можемъ опять получить спасеніе чрезъ посредничество Господа Іисуса Христа; потому что Онъ, ходатайствуя о насъ предъ Отцемъ, умилостивитъ за грѣхи наши“.... (Θеофилактъ).

Эта часть стиха представляетъ самостоятельное предложеніе, не зависящее отъ γράφω ὑμῖν и ἵνα и продолжаетъ развитіе мысли Апостола о средствахъ къ примиренію факта грѣховности человѣка съ безусловнымъ требованіемъ хожденія во свѣтѣ. Καί не равняется δέ (sed въ Vulg.), но простая связка, обычно употребляемая Апостоломъ Іоанномъ для соединенія сочиненныхъ предложеній. Ἐάν указываетъ на объективную возможность согрѣшенія, которая при данныхъ условіяхъ можетъ осуществиться. Апостолъ измѣняетъ личную форму рѣчи (перв. лиц. мн. ч. или един.) въ неопредѣленное τις; но дальнѣйшее ἔχομεν показываетъ, что по своему содержанію это τις равно прежнему ἡμεῖς, обнимающему Апостола и читателей; оно только рѣзче обозначаетъ всеобщность высказываемаго положенія. Ἁμαρτάνειν, очевидно, имѣетъ такое же значеніе грѣховныхъ актовъ, какъ и въ предыдущемъ предложеніи (въ противномъ случаѣ глаголъ былъ бы поставленъ въ формѣ praesentis, какъ въ III, 6. 8; V, 18). Аористъ обозначаетъ грѣховное дѣло, какъ совершенное въ опредѣленный моментъ прошлаго: оно составляетъ часть личной исторіи согрѣшившаго. Но вся сила этой половины стиха лежитъ въ дальнѣйшихъ словахъ: παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. Παράκλητος обозначаетъ собственно

человѣка, призваннаго на помощь, въ частности для веденія дѣла на судѣ; отсюда παράκλητος—повѣренный, адвокатъ, causae patronus, который выступаетъ въ пользу кого-либо предъ представителями закона или имѣющими власть, какъ замѣститель своего довѣрителя [603], и, наконецъ, въ дальнѣйшемъ—ходатай, заступникъ. Въ послѣднемъ случаѣ строго правовая точка зрѣнія отходитъ на второй планъ, уступая мѣсто воздѣйствію на чувство гуманности, милосердія, сострадапія. Это послѣднее значеніе слова παράκλητος приличнѣе всего и въ данномъ мѣстѣ въ отношеніи къ Іисусу Христу. Онъ нашъ Ходатай предъ Отцемъ, Который судитъ насъ за грѣхи наши; но Онъ защищаетъ наше дѣло не потому только, что мы согрѣшили, но и потому, что мы искренно исповѣдали свою виду. Для того, кто нераскаянно пребываетъ во грѣхѣ, Христосъ не бываетъ личнымъ παράκλητος [604].

Тѣсная связь παράκλητος съ послѣдующимъ ἱλασμός и съ предшествующимъ ἀφιέναι и καθαρίζειν показываетъ, что взору Апостола предносился образъ израильскаго первосвященника, который въ день очищенія являлся предъ лице Бога во святое святыхъ и ходатайствовалъ за весь народъ. Поэтому въ разсматриваемыхъ словахъ Апостола нужно видѣть не иной смыслъ, какъ и въ Рим. VIII, 34; Евр. VII, 25; IX, 24. Ходатайство

---

[603] Diogen. Laert. 4. 50: ἐὰν παρακλήτους πέμψῃς καὶ αὐτὸς μὴ ἔλθῃς (у *Cremer*'а, Bibl.-theol. Wörtb. S. 514).

[604] Въ Евангеліи Іоанна Іисусъ Христосъ называетъ именемъ παράκλητος Св. Духа (XIV, 16. 26; XV, 26; XVI, 7). Здѣсь Апостолъ Іоаннъ называетъ παράκλητος Самого Спасителя. Правда, въ Евангеліи Духъ Святый называется ἄλλος παράκλητος (XIV, 16), чѣмъ указывается, что Іисусъ Христосъ есть первый παράκλητος, а Духъ Святый—Его замѣститель (Ін. XVI, 26; XV, 16), представитель лица и дѣла Христа. Однако нельзя отрицать, что значеніе этого термина въ Евангеліи и въ посланіи различно: если тамъ онъ болѣе отвѣчаетъ нашему „утѣшитель“, то здѣсь прилично значеніе „ходатай“ и не допустимо значеніе „утѣшитель“. Необходимо замѣтить также, что эти значенія не исключаютъ другъ друга и имѣютъ для себя достаточное основаніе въ томъ, что въ Евангеліи говорится объ отношеніи Іисуса Христа и Св. Духа къ Апостоламъ, а здѣсь объ отношеніи Іисуса Христа къ Отцу. Будучи предъ Отцемъ ходатаемъ за насъ, Онъ въ отношеніи къ намъ является утѣшителемъ, ободряя насъ и увѣряя, что чрезъ Него мы имѣемъ общеніе съ Богомъ Отцемъ. Ср. *К. Сильченковъ*, Прощальная бесѣда Спасителя съ учениками. Харьковъ 1895, стрн. 157—161 съ соотвѣтствующими примѣчаніями.

есть часть первосвященническаго дѣла и служенія Іисуса Христа [605]). Всякое ходатайство слагается изъ трехъ моментовъ: 1) дѣлается представленіе судьѣ, какимъ образомъ можно удовлетворить правосудію, не осуждая обвиняемаго; 2) приносится искренняя просьба обвиненнаго, и 3) наконецъ, все это подкрѣпляется собственнымъ ходатайствомъ защитника. Такъ и Іисусъ Христосъ ходатайствуетъ за насъ, когда Онъ приноситъ собственную кровь, какъ очистительную и умилостивительную жертву за наши грѣхи; затѣмъ слѣдуетъ наше искреннее исповѣданіе грѣховъ съ молитвою о прощеніи ихъ и, наконецъ, бываетъ собственное ходатайство Іисуса Христа предъ Отцемъ. Іисусъ Христосъ, умершій за насъ и сѣдящій одесную Отца, съ молитвою кающагося грѣшника приноситъ и Свое ходатайство (ср. Ін. XVI, 23), помогая постепенному освященію въ непрерывномъ общеніи съ Отцемъ. Въ такомъ ходатаѣ нуждаемся всѣ мы, и всѣ мы имѣемъ его (ἔχομεν) въ лицѣ Іисуса Христа. Дѣятельность нашего ходатая постоянная, ибо Онъ исполняетъ Свое дѣло всякій разъ, когда въ этомъ есть нужда, всякій разъ, когда мы согрѣшаемъ (praes. ἔχομεν). Но Его дѣятельность, какъ Ходатая, простирается только на тѣхъ, которые чрезъ вѣру въ Него стоятъ въ общеніи съ Богомъ, примирены съ Нимъ, содѣлались дѣтьми Божіими, и только вслѣдствіе новыхъ грѣховъ, грозящихъ разрушить это общеніе, нуждаются въ ходатайствѣ Спасителя. Поэтому Апостолъ далѣе говоритъ не πρὸς τὸν Θεόν, но πρὸς τὸν Πατέρα: Отцемъ Богъ называется не въ отношеніи къ Іисусу Христу, но въ отношеніи къ тѣмъ, за кого Господь ходатайствуетъ. Вслѣдствіе этого утѣшеніе Апостола получаетъ тѣмъ большую силу, такъ какъ онъ свидѣтельствуетъ, что хотя мы согрѣшили, однако, при исповѣданіи грѣховъ и заступничествѣ Іисуса Христа, благодатное общеніе съ Богомъ не нарушилось: мы продолжаемъ быть дѣтьми Божіими. Πρὸς τὸν Πατέρα (ср. I, 2; Ін. I, 1)— не просто у Отца или въ присутствіи Отца, но въ постоянномъ обращеніи къ Отцу. Такимъ образомъ, мы имѣемъ Ходатая, Ко-

---

605) *Филонъ* часто прилагаетъ имя παράκλητος къ первосвященнику, какъ ходатаю и молитвеннику за грѣхи народа, а равно и къ Божественному Логосу, Которому онъ приписываетъ ту же функцію: ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ κρῆσθαι τελειωτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν (у *Cremer*'а, Bibl.-theol. Wörtb. S. 514).

торый, будучи отъ насъ (παρά), имѣетъ обращеннымъ Свое лице къ Отцу (πρός) и соединяетъ насъ со Святѣйшимъ. Это отношеніе Его къ Богу и къ людямъ Апостолъ выражаетъ въ имени Ἰησοῦν Χριστόν. Въ этомъ имени прежде всего особенно оттѣняется Его воплощеніе, вслѣдствіе котораго Онъ сдѣлался родственнымъ намъ: Онъ воспринялъ нашу природу, знаетъ всѣ ея потребности, испыталъ ея борьбу и искушенія, почему, какъ Самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушенъ, то можетъ и искушаемымъ помочь (Евр. II, 18). По этой сторонѣ Онъ носитъ имя Ἰησοῦς. Къ нему Апостолъ присоединяетъ не ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, но Χριστός, такъ какъ рѣчь идетъ о мессіанскомъ служеніи Іисуса, въ силу котораго Онъ является и нашимъ ходатаемъ, и умилостивленіемъ за наши грѣхи (2 ст.). Но несомнѣнно, что у Апостола Іоанна, какъ увидимъ ниже, съ понятіемъ Χριστός неразрывно мыслится и понятіе ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Слѣдовательно, за насъ ходатайствуетъ воплотившійся Сынъ Божій, истинный Христосъ; такому Ходатаю христіанинъ можетъ довѣриться безусловно.

Въ нашемъ Ходатаѣ есть еще одно важное преимущество, котораго не достаетъ ни одному человѣческому ходатаю и на которомъ основывается дѣйствительность Его заступничества: Онъ есть δίκαιος. На этомъ словѣ Апостолъ полагаетъ особенную силу, какъ отмѣчающемъ характерную черту въ Іисусѣ Христѣ, особенно важную въ Немъ, какъ Ходатаѣ, и потому ни въ какомъ случаѣ нельзя ослабить силы выраженія такимъ переводомъ: мы имѣемъ *вѣрнаго* заступника предъ Отцемъ, Іисуса Христа [606]. Отсутствіе члена оттѣняетъ идею, заключающуюся въ δίκαιος, въ ея абсолютномъ значеніи, а не только какъ опредѣленіе лица, къ которому оно приложено. Δίκαιος должно понимать въ строго буквальномъ, но въ то же время высочайшемъ и безусловномъ значеніи: праведенъ тотъ, кто таковъ, какимъ онъ долженъ быть, кто отвѣчаетъ своему нравственному назначенію, поэтому совершенно согласенъ съ закономъ Божіимъ и ни въ чемъ не преступилъ его (ср. Притч. XII, 25; Исх. XVIII, 21; Иса. LXI, 8; LVII, 1; Притч. XX, 8; XXX, 12) [607]. Только какъ таковой, какъ въ совершенствѣ исполнившій волю Божію, незапятнанный, въ

[606] Проф. *А. А. Некрасовъ*, Чтеніе греческаго текста Дѣяній и посланій Апостольскихъ. Казань 1892, стрн. 26.

[607] Подробн. см. у проф. *В. Мышцына*, Ученіе Св. Апостола Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры. Сергіевъ Посадъ 1894, стрн. 111 сл.

которомъ святой первообразъ человѣчества представляется осуществленнымъ, и признаный таковымъ со стороны Самого Бога, Онъ можетъ ходатайствовать за грѣшниковъ предъ Отцемъ Небеснымъ (ср. Евр. VII, 26—27; 1 Птр. III, 18). Онъ въ дѣйствительности исполнилъ то, что̀ первосвященникъ, который долженъ былъ молиться и о своихъ грѣхахъ, самъ нуждаясь въ ходатаѣ, исполнялъ прообразовательно (Евр. VII, 26—27). Поэтому въ праведности нашего Ходатая лежитъ залогъ того, что Онъ можетъ предстать предъ лицемъ Отца и постоянно находиться предъ Нимъ и что, далѣе, Его ходатайство за насъ благоугодно Богу (ср. Іак. V, 16). Посему въ томъ, что Христосъ есть δίκαιος, въ Своей жизни на землѣ осуществившій въ совершенствѣ и навсегда праведность, требуемую божественнымъ закономъ, и продолжаетъ быть праведнымъ въ своемъ прославленномъ состояніи, Его праведность является постояннымъ ходатайствомъ за все грѣховное, которымъ еще одержимы искупленные Имъ и стоящіе съ Нимъ въ живомъ общеніи. Въ этой связи съ Нимъ они предстаютъ взору Отца, и въ этомъ лежитъ ручательство за то, что и они въ силу этого единенія съ Нимъ, нѣкогда будутъ совершенно очищены отъ грѣховъ и совершенно будутъ подобны Тому, на Котораго и теперь, отвращаясь отъ грѣха, они обращаютъ взоръ вѣры; будутъ святы, какъ Онъ святъ (ср. Рим. VIII, 34; Евр. IX, 24 сл.).

Апостолъ ничего не говоритъ объ образѣ ходатайства Іисуса Христа, и для какихъ-либо предположеній нѣтъ никакого основанія. Намъ остается отмѣтить главные моменты въ представленіи Апостола объ этой дѣятельности. 1) Παράκλητος есть Іисусъ Христосъ, слѣдовательно, не только по своей божественной и не только по своей человѣческой природѣ, но Господь въ Его богочеловѣческой личности—истинный Мессія. 2) Цѣль этого ходатайства—примиреніе людей съ Богомъ чрезъ кровь Іисуса Христа, Сына Божія. 3) Ходатайство Іисуса Христа простирается на ходящихъ во свѣтѣ, но еще согрѣшающихъ вѣрующихъ; и 4) есть реальная дѣятельность, въ которой Онъ ходатайствуетъ за насъ предъ Отцемъ: Іисусъ Христосъ и нынѣ ходатайствуетъ, какъ живой Христосъ, лично продолжающій дѣйствовать въ Своемъ дѣлѣ, а не одною неисчерпаемою силой разъ совершеннаго Имъ дѣла; Онъ Самъ прилагаетъ къ „Своимъ“ силу того дѣла, которое Онъ совершилъ.

II, 2. Такимъ образомъ, ходатайство Іисуса Христа стоитъ въ тѣсной и непосредственной связи съ искупительнымъ Его дѣломъ: въ послѣднемъ получаетъ силу и дѣйственность первое. Взору Апостола продолжаетъ предноситься образъ ветхозавѣтнаго первосвященника, входящаго во святое святыхъ съ жертвенною кровію съ цѣлію очистить народъ отъ его грѣховъ и поддержать союзъ непарушеннымъ. Но ходатайство первосвященника не имѣло самостоятельнаго и самодовлѣющаго значенія и потому оказалось недостаточнымъ. Чувствовалась нужда въ иномъ ходатайствѣ— совершеннѣйшемъ. Въ посланіи къ Евреямъ съ особенною выразительностію раскрывается, что такого совершеннаго Ходатая мы имѣемъ во Христѣ, Который *ни кровію козлею, ниже телчею, но Своею кровію вниде единою во Святая, вѣчное искупленіе обрѣтый.... И сего ради новому завѣту ходатай есть* (Евр. IX, 12. 15). Онъ Ходатай Новаго Завѣта потому, что Онъ Самъ явился искупительною жертвою; въ Немъ соединились и Ходатай и примирительно-искупительная жертва, и потому Его ходатайство имѣетъ безусловную силу. Отсюда идеи ходатайства и умилостивленія находятся въ тѣсной связи между собою: послѣдняя даетъ основаніе для первой. Очевидно, на этой точкѣ зрѣнія стоитъ и Апостолъ Іоаннъ. Въ первомъ стихѣ указано одно условіе, абсолютно необходимое для совершеннаго Ходатая, на котораго бы вѣрующіе могли безусловно положиться: это—Его совершенная праведность. Теперь Апостолъ указываетъ на другую черту Ходатая, которая исключаетъ всякое сомнѣніе въ дѣйствительности Его ходатайства и потому должна совершенно успокоить истинныхъ христіанъ, смущенныхъ продолжающимся вторженіемъ грѣховнаго начала: καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

Καί—простая связка; αὐτός—Ἰησοῦς Χριστὸς δίκαιος. Мѣстоименіе въ связи съ καί должно отмѣтить ту мысль, что Ходатай, кромѣ праведности, имѣетъ еще одно свойство, очень важное для Него, какъ Ходатая: Нашъ Ходатай не только „праведный“, осуществившій въ Себѣ высочайшее назначеніе человѣка, но въ то же время есть и ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Отсюда ясно отношеніе ἱλασμός къ παράκλητος: ἱλασμός вмѣстѣ съ δίκαιος составляютъ существеннѣйшія опредѣленія παράκλητος, и безъ нихъ Іисусъ Христосъ немыслимъ въ Своемъ званіи Ходатая Завѣта Новаго. Ἱλασμός въ Новомъ Завѣтѣ употребляется только

въ первомъ посланіи Апостола Іоанна: здѣсь и въ IV, 10 и точно также съ прибавкою περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Значеніе его и смыслъ въ настоящемъ случаѣ могутъ быть выяснены чрезъ точное опредѣленіе значенія глагола ἱλάσκεσθαι, актъ котораго выражаетъ произведенное отъ него ἱλασμός. Глаголъ ἱλάσκεσθαι въ классической литературѣ означаетъ: склонять на свою сторону, располагать въ свою пользу, умилостивлять; употребляется преимущественно въ отношеніи къ богамъ и почти всегда связанъ съ умилостивительными жертвами и обрядами. Посему „милость, выражаемая этимъ глаголомъ, имѣетъ чисто спеціальный смыслъ— умягченія гнѣва боговъ заглажденіемъ допущеннаго со стороны человѣка проступка“ [608]). Объектомъ ἱλάσκεσθαι у классиковъ почти всегда является божество. Впрочемъ, иногда герои и цари удостоиваются умилостивленія, свойственнаго богамъ [609]). Центръ тяжести ἱλάσκεσθαι у классиковъ лежитъ въ умилостивленіи божества, вообще враждебнаго человѣку, въ устраненіи гнѣва его, въ перемѣнѣ внутренняго его настроенія въ отношеніи къ людямъ. Примиреніе между божествомъ и человѣкомъ является преимущественно актомъ юридическимъ и можетъ совершиться независимо отъ перемѣны въ настроеніи человѣка и внутренняго сознанія имъ своей вины. У LXX, а также и въ Новомъ Завѣтѣ ἱλάσκεσθαι получаетъ иной оттѣнокъ, что̀ стоитъ въ тѣсной связи съ особеннымъ воззрѣніемъ Ветхаго и Новаго Завѣта на условія примиренія человѣка съ Богомъ въ сравненіи съ классическимъ. Если, по классическому воззрѣнію, божеству усвояется по природѣ враждебное настроеніе въ отношеніи къ людямъ, почему жертвы и молитвы язычниковъ совершаются съ цѣлью измѣнить это настроеніе, то библейскій языкъ рѣшительно избѣгаетъ выраженія той идеи, что Богъ отвращается отъ людей, и что жертвоприношеніе измѣняетъ Его настроеніе въ отношеніи къ людямъ. Въ искупленіи (совершаемомъ Самимъ Богомъ) выполняется условіе для дѣйствія благодати, въ которой дѣло спасенія имѣетъ свое начало и основаніе. Въ язычествѣ люди всяческими средствами, иногда самыми безчеловѣчными, добиваются милости боговъ; въ откровенной религіи милость Божія есть свободный даръ боже-

[608]) *Проф. свящ. М. И. Орловъ*, Понятіе милости—въ „Христ. Чтен.“ 1897 г., II, 628; ср. *проф. И. Корсунскаго*, Переводъ LXX. Его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности. 1897, стрн. 476.

[609]) *Проф. М. И. Орловъ*, тамъ же.

ственной любви, но она обнаруживается въ согласіи со всею божественною природою. Ея дѣйствіе въ прощеніи грѣховъ обусловлено обнаруженіемъ въ то же время божественнаго нерасположенія ко грѣху: правда Божія требуетъ очищенія человѣка отъ грѣховъ. Посему и умилостивительная ветхозавѣтная жертва имѣла цѣлію приблизить грѣшника къ Богу, измѣнивши его настроеніе и очистивши отъ грѣховъ. Поэтому понятно, почему ἱλάσκεσθαι въ Свящ. Писаніи никогда (кромѣ Зах. VII, 2) не имѣетъ объектомъ дѣйствія Бога, хотя этимъ не исключается вообще отношеніе дѣйствія къ Богу (ср. Евр. II, 17; Числ. XXXI, 50; Лев. I, 4); также и ἱλασμός, обычно въ классической литературѣ имѣющее при себѣ θεῶν, у свящ. писателей никогда не имѣетъ его,— напротивъ, здѣсь Богъ является источникомъ и подателемъ очищенія (Дан. IX, 9; Пс. CXXIX, 3—4). Изъ сказаннаго вытекаетъ, что въ Свящ. Писаніи ἱλάσκεσθαι означаетъ не „умилостивлять“, а „очищать“, и ἱλασμός—„очищеніе“, „примиреніе“ посредствомъ внутренняго преобразованія человѣка, дающаго возможность оставаться въ завѣтѣ съ Богомъ и общеніи съ Нимъ [610]. Къ сказанному важно присоединить еще слѣдующее: ветхозавѣтное употребленіе ἱλασμός (Лев XXV, 9; Числ. V, 8) ставитъ это понятіе въ самую тѣсную связь съ жертвой, при посредствѣ которой только, по ветхозавѣтному воззрѣнію, и возможно очищеніе отъ грѣховъ. Въ Лев. XXV, 9 ἱλασμός входитъ въ составъ наименованія великаго „дня очищенія“. Если къ этому прибавить, что въ посланіи къ Евреямъ II, 17 ἱλάσκεσθαι (въ отношеніи ко грѣху) стоитъ именно въ томъ мѣстѣ, гдѣ въ первый разъ говорится о первосвященствѣ Христа; а также и то, что первосвященникъ именно въ „день очищенія“ (ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ) отправлялъ то служеніе, въ которомъ онъ является прообразомъ Христа какъ первосвященника и Ходатая; то понятно будетъ, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ посланія, какъ и въ IV, 10, ἱλασμός стоитъ въ тѣсной связи съ понятіемъ жертвы вообще и великой жертвы очищенія въ особенности. Поэтому ἱλασμός означаетъ очищеніе, поскольку оно осуществлено жертвою нашего Великаго Первосвя-

610) Подробн. см. у проф. *В. Мышцына*, Ученіе Св. Апостола Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры, стрн. 103—105; *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 470—474; *Stevens*, The Johannine Theology, p. 181—182; *Westcott*—въ комментаріи; *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 293; *Haupt*—въ комментаріи.

щенника въ великій новозавѣтный ἡμέρα τοῦ ἐξιλασμοῦ. Такимъ образомъ, ἱλασμός собственно въ себѣ самомъ не есть жертва; оно означаетъ только результатъ этой жертвы—очищеніе, примиреніе, хотя всегда мыслится нераздѣльно отъ жертвы. Изъ этого ясно видно, что ἱλασμός заключаетъ въ себѣ полное указаніе на благодѣянія очистительной жертвы Спасителя, представляя Его какъ жертву (Еф. V, 2; Евр. X, 14; 1 Кор. V, 7), какъ Агнца Божія (Ін. I, 20. 36; 1 Птр. I, 19), какъ Агнца убіеннаго (Апк. V, 6. 8), омывающаго насъ въ Своей крови (Апк. I, 5). Уже ветхозавѣтныя жертвы и предсказанія пророковъ проникнуты мыслію объ искупительной жертвѣ Мессіи; также и весь Новый Завѣтъ, и особенно посланіе къ Евреямъ, видитъ въ смерти Христа образъ великаго дня очищенія и очистительной жертвы. Поэтому несомнѣнно, что и Апостолъ Іоаннъ въ данномъ мѣстѣ подъ ἱλασμός разумѣетъ именно эту жертву. Своею кровію Христосъ примирилъ насъ съ Богомъ, очистивши насъ отъ грѣховъ. Когда Христосъ Самъ принесъ Себя въ жертву, Онъ положилъ основаніе Новому Завѣту, въ которомъ Богъ проявляетъ въ отношеніи къ намъ не ὀργήν, но ἵλεων (Евр. VIII, 12; ср. VII, 27; VIII, 3; IX, 12). Это воззрѣніе, развитое въ посланіяхъ Апостола Павла и особенно въ посланіи къ Евреямъ, всюду лежитъ въ основаніи ученія и Апостола Іоанна (Ін. III, 16; VI, 51; X, 15 и друг.). При этомъ о примиреніи смертію и жертвою Христа Апостолы говорятъ съ такою настойчивостію, что совершенно не допускаютъ толкованія ихъ словъ въ символическомъ значеніи: какъ дѣйствительно ὀργή Святаго Бога, такъ дѣйствительно и ἱλασμός. Ветхозавѣтная жертва имѣла прообразовательное, символическое значеніе; жертва Іисуса Христа есть осуществленіе всѣхъ прообразовъ и имѣетъ непосредственное и вѣчное значеніе. Ἱλασμός въ смыслѣ жертвы и ея результата въ высшей степени умѣстно и даже необходимо въ данномъ случаѣ, гдѣ рѣчь идетъ о ходатайствѣ, которое должно имѣть безусловную силу. Хотя Ходатай нашъ праведный, но мы „естествомъ чада гнѣва“, и потому для успѣха ходатайства необходимо было снять бремя нашей виновности предъ Богомъ, чтобы Онъ обратилъ свой праведный гнѣвъ въ милость. И это великое дѣло совершено искупительною жертвою Христа Спасителя: правда Божія удовлетворена, проклятіе снято съ человѣка, средостѣніе разрушено, пропасть уничтожена; человѣкъ примиренъ съ Богомъ и принятъ въ живое общеніе съ Нимъ,—

чада гнѣва теперь уже дѣти Божіи. Для дѣйствительности ходатайства, такимъ образомъ, уничтожены всѣ преграды; человѣку нужно быть только въ постоянномъ и живомъ общеніи съ Искупителемъ, чтобы чрезъ Него и въ Немъ пользоваться плодами совершеннаго Имъ дѣла. Нельзя не обратить вниманія и на то, что Христосъ называется ἱλασμός, а не ἱλαστήρ: абстрактное понятіе шире и интенсивнѣе; оно сильнѣе выражаетъ мысль и придаетъ ей тотъ важный оттѣнокъ, что Христосъ не только совершаетъ наше очищеніе или примиреніе при посредствѣ чего либо внѣшняго въ отношеніи къ Нему, но что Онъ Самъ есть та жертва, которою достигается это очищеніе (ср. 1 Кор. I, 30 ἁγιασμός). Говоря языкомъ посланія къ Евреямъ, Онъ есть и ἀρχιερεύς и θυσία или προσφορά: Онъ совмѣщаетъ въ Себѣ два служенія—первосвященника и жертвы,—которыя въ прообразовательныхъ жертвахъ закона по необходимости были раздѣлены. Онъ есть умилостивленіе наше, подобно тому какъ Онъ есть наша жизнь (Кол. III, 4), наша правда, освященіе и избавленіе (1 Кор. I, 30). Онъ не просто „ведетъ, учитъ и животворитъ“, но Онъ есть „путь, истина и животъ“ (Ін. XIV, 6). Та же сила заключается и въ выраженіи ἱλασμός: Іисусъ Христосъ въ Своемъ лицѣ, а не только Его дѣло, есть умилостивленіе, и потому нужно быть съ Нимъ и въ Немъ, чтобы пользоваться плодами Его жертвы. Плоды же эти велики и неизсякаемы, ибо Онъ есть вѣчное умилостивленіе—ἐστί (praes.).

Умилостивительно-очистительная дѣятельность Іисуса Христа простирается прежде всего на вѣрующихъ въ Него: καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Конструкція съ περί, а не ὑπέρ, обусловливается, конечно, тѣмъ, что объектомъ умилостивительной жертвы являются грѣхи, а не грѣшники. Такъ и далѣе въ выраженіи περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, κόσμος берется исключительно со стороны своей грѣховности. Кромѣ того, ἐξιλάσκεσθαι у LXX всегда сочиняется съ περί (ср. Числ. XXIX, 11; Исх. XXX, 15. 16; XXXII, 30; Лев. IV, 20. 26. 31. 35; Ін. VIII, 46; X, 33; XVI, 8). Αἱ ἁμαρτίαι—грѣхи, совершаемые нами, а не общая только грѣховность нашей природы, и при томъ грѣхи, совершенные не только до обращенія, но и совершаемые въ христіанскомъ состояніи. Умилостивительная дѣятельность Іисуса Христа не ограничивается сравнительно не большимъ кругомъ вѣрующихъ, очищая только ихъ грѣхи. Какъ

жертва совершенная, она имѣетъ не только вѣчное, но и всеобъемлющее значеніе; она простирается не на отдѣльные только грѣхи, не на грѣхи опредѣленной части человѣчества, но на грѣхъ вообще, въ его цѣломъ объемѣ, гдѣ бы онъ ни былъ, въ чемъ бы онъ ни проявлялся. Жертва имѣетъ универсальное значеніе: Христосъ есть σωτὴρ τοῦ κόσμου (IV, 14; ср. IV, 42), ибо умеръ за всѣхъ не простой человѣкъ, а Богочеловѣкъ. Поэтому Апостолъ, предостерегая отъ ложнаго ограниченія значенія жертвы и въ то же время желая еще болѣе увѣрить читателей въ ея вседѣйственности, продолжаетъ: οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Союзъ δέ отмѣчаетъ не только присоединеніе мысли новой, но и противоположной. Какъ показываетъ содержаніе приведенныхъ словъ, противополагается именно универсальное значеніе жертвы, ограниченію ея узкимъ αἱ ἁμαρτίαι ἡμετέραι. Апостолъ пишетъ просто: περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, а не περὶ τῶν (ἁμαρτιῶν) ὅλου τοῦ κόσμου, хотя этого слѣдовало бы ожидать послѣ οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον. На этомъ основаніи нѣкоторые (славянск. переводъ: но и о всего міра; а русск.: но и за грѣхи всего міра) считаютъ фразу эллиптическою и изъясняютъ ее такъ, какъ будто тамъ дѣйствительно стояло τῶν [611]). Но для такого восполненія въ текстѣ не дано никакихъ основаній. Мы имѣемъ здѣсь oratio variata, столь обычное у Апостола Іоанна, и въ данномъ случаѣ оно имѣетъ свое основаніе и объясненіе въ понятіи κόσμος. Κόσμος у Апостола Іоанна въ данномъ случаѣ обнимаетъ все, что не оживлено вѣрою въ Іисуса Христа Сына Божія, не просвѣщено истиннымъ свѣтомъ, находится въ отчужденіи отъ Бога и враждебно Ему. Въ космосѣ царитъ тьма, плодъ которой есть зло, грѣхъ; κόσμος представляетъ изъ себя какъ бы грѣховную массу, сумму грѣха, и можетъ имѣть своимъ синонимомъ ἁμαρτία [612]). При такомъ воззрѣніи Апостола на κόσμος становится совершенно понятнымъ, почему онъ допустилъ такое измѣненіе рѣчи: оно сильнѣе выражаетъ его мысль объ универсальномъ и вседѣйственномъ характерѣ умилостивленія, которое есть Самъ Іисусъ Христосъ. Ср. выраженіе σωτὴρ τοῦ κόσμου (IV, 14). Мысль объ универсаль-

611) Такъ и *Winer*, Grammatik d. neutest. Sprachid., S. 536.

612) О смыслѣ термина κόσμος у Апостола Іоанна см. въ замѣчаніяхъ къ II, 15.

номъ характерѣ умилостивленія подкрѣпляетъ и употребленное Апостоломъ ὅλος, соотвѣтствующее лат. totus и обозначающее: весь, цѣлый, безъ малѣйшаго исключенія какой либо части, обнимающій все лицо или предметъ, о которомъ идетъ рѣчь.

II, 3. 3-мъ стихомъ Апостолъ какъ будто начинаетъ совершенно новый рядъ мыслей, повидимому, не имѣющій никакой внутренней связи съ предшествующимъ, особенно со 2 и 1 стихами II главы. Это обстоятельство даетъ поводъ экзегетамъ вводить въ свои толкованія довольно пространныя разсужденія объ отношеніи слѣдующей части посланія къ предыдущей (I, 5—II, 2). Высказываются различныя соображенія, иногда очень остроумныя; но чѣмъ пространнѣе эти разсужденія, тѣмъ темнѣе становится дѣло. Мы постараемся разсмотрѣть этотъ вопросъ соотвѣтственно естественному теченію мыслей Апостола. Союзъ καί 3-го стиха (русск. перев. *а*) рѣшительно противъ того, чтобы видѣть какой либо пробѣлъ между 2 и 3 стихами: дальнѣйшее представляетъ прямое продолженіе мыслей предыдущаго и связь между ними представляется въ такомъ видѣ: I, 5 Апостолъ указываетъ на благовѣстіе, которое составляетъ основу всей христіанской жизни: *Богъ свѣтъ есть, и тмы въ Немъ нѣсть ни единыя.* Изъ этого положенія дѣлается тотъ практическій выводъ, что общеніе съ Нимъ, составляющее цѣль апостольской проповѣди и всей христіанской жизни (I, 3), требуетъ, какъ непремѣннаго условія, хожденія во свѣтѣ, *якоже Самъ Той есть во свѣтѣ.* Но между опредѣленіемъ существа Божія и характеромъ человѣческаго поведенія, какъ строго сообразнаго съ первымъ, необходимо мыслится познаніе Бога, какъ свѣта. Источникомъ этого познанія въ данномъ случаѣ является „благовѣстіе“, слышанное „отъ Него“, почему познаніе необходимо предшествуетъ „хожденію“, такъ какъ въ немъ заключается норма послѣдняго. Отсюда ἐγνώκαμεν αὐτόν II, 3 не можетъ быть названо неожиданнымъ: оно само собою предполагается уже въ I, 5. 6. Результатомъ познанія Бога, какъ свѣта, въ практической жизни непремѣнно должно быть хожденіе во свѣтѣ и обусловленное имъ общеніе съ Богомъ. На этихъ двухъ понятіяхъ Апостолъ теперь сосредоточиваетъ свое вниманіе и подробно раскрываетъ ихъ содержаніе въ послѣдовательномъ рядѣ положеній,—съ одной стороны: τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, περιπατεῖν, καθὼς Ἰησοῦς Χριστὸς περιεπάτησε, ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν (II, 10—11); съ

другой стороны: ἐγνωκέναι τὸν Θεόν, ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται, εἶναι ἐν τῷ Θεῷ, μένειν ἐν τῷ Θεῷ, εἶναι ἐν τῷ φωτί. Но въ виду факта всеобщей грѣховности, повидимому, исключающаго осуществленіе предъявленныхъ Апостоломъ требованій, равно какъ и въ виду неправильныхъ воззрѣній на ихъ сущность и взаимныя отношенія, а также и воззрѣній на настоящее состояніе человѣческаго рода, пришлось заняться разсмотрѣніемъ и разрѣшеніемъ представляющихся затрудненій, чтобы создать твердую почву для дальнѣйшаго развитія своего ученія. Связь между κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τοῦ Θεοῦ и περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί безусловная; и грѣхъ есть фактъ не отрицаемый и всеобщій,—поэтому необходимо предварительно разрѣшить это противорѣчіе. При настоящихъ условіяхъ религіозной жизни человѣчества, грѣхъ безсиленъ разрушить основу истиннаго христіанства, именно общеніе съ Богомъ: мы имѣемъ Ходатая Іисуса Христа, Праведнаго, принесшаго Себя въ жертву за наши грѣхи, примирившаго насъ съ Богомъ и давшаго намъ право называть Бога Отцемъ; непоколебимое основаніе для этого лежитъ въ томъ, что Его кровь очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха. Въ силу всего этого, если только мы сами изъявляемъ готовность находиться въ общеніи съ Богомъ и отрекаемся отъ грѣха, публично исповѣдуя его какъ грѣхъ, Богъ оставляетъ намъ грѣхи наши и очищаетъ насъ отъ всякой неправды. Такимъ образомъ, для насъ становится возможнымъ и хожденіе во свѣтѣ и совершенное общеніе съ Богомъ. Посему примирительно-искупительная и освящающая дѣятельность Христа, вѣчнаго Ходатая, при условіи искренняго признанія и исповѣданія грѣховности и грѣховъ съ нашей стороны, полагаетъ основаніе для развитія и совершенства новой, чистой жизни вѣрующихъ во свѣтѣ. Послѣ этого Апостолъ прямо переходитъ къ частнѣйшему раскрытію тѣхъ положеній, которыя все время въ его мысли оставались господствующими и руководящими, и съ полнымъ правомъ начинаетъ третій стихъ союзомъ καί, который долженъ удержать свое прямое значеніе союза. Имъ Апостолъ присоединяетъ дальнѣйшіе моменты или, лучше сказать, опредѣленія хожденія вѣрующихъ во свѣтѣ, въ которомъ они имѣютъ общеніе съ Богомъ.

3-й стихъ опредѣляетъ собою основную тему всѣхъ послѣдующихъ стиховъ разсматриваемой части посланія: правильное отношеніе къ Богу познается изъ соотвѣтствующаго Его существу

жизненнаго поведенія. Формула ἐν τούτῳ γινώσκομεν часто встрѣчается въ настоящемъ посланіи и при томъ съ нѣкоторыми оттѣнками въ смыслѣ. Ἐν τούτῳ по своему значенію примыкаетъ къ dativus instrumentalis, съ тѣмъ однако различіемъ, что сильнѣе и яснѣе указываетъ на орудіе или средство, чѣмъ простой dativus [613]: этимъ, на основаніи этого, при посредствѣ этого мы знаемъ.... Само мѣстоименіе указываетъ или на предшествующее, или на послѣдующее; установить какое-либо общее правило для опредѣленія его отношенія нѣтъ возможности, почему экзегеты въ этомъ пунктѣ чувствуютъ себя совершенно свободными и весьма часто разногласятъ. Лучшимъ критеріемъ для опредѣленія его отношенія служитъ контекстъ. Въ большинствѣ случаевъ за ἐν τούτῳ слѣдуетъ придаточное предложеніе, въ которомъ раскрывается его содержаніе и указывается тотъ отличительный признакъ, на основаніи котораго познаютъ что либо. Но и здѣсь Апостолъ Іоаннъ допускаетъ нѣсколько оттѣнковъ въ сочетаніи. Болѣе обычная конструкція съ ὅτι (III, 16. 19. 24; IV, 9. 10. 13 и друг.); кромѣ того, вмѣсто ὅτι употребляются ἵνα (IV, 17), ἐάν (II, 3), ὅταν (V, 2). Оттѣнки, отмѣчаемые такимъ различіемъ конструкціи, необходимо всегда имѣть въ виду; особенно это важно въ отношеніи къ употребленію ὅτι и ἐάν, такъ какъ нѣкоторые экзегеты склонны не дѣлать различія между послѣднимъ и первымъ, что̀ имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ разсматриваемому стиху. А между тѣмъ различіе оттѣнковъ мысли обѣихъ конструкцій довольно значительно и заключается въ слѣдующемъ. Конструкція съ ὅτι обозначаетъ полную объективную реальность признака; напр., въ IV, 13 несомнѣнный фактъ, что Онъ далъ намъ отъ Духа Своего, служитъ объективно вѣрнымъ знакомъ того, что Онъ пребываетъ въ насъ. Конструкція же съ ἐάν обозначаетъ указываемый въ ἐν τούτῳ признакъ, не какъ дѣйствительно имѣющійся на лицо, исторически данный, объективно-опредѣленный фактъ, но только какъ представляемый условно, возможный. Такъ, въ данномъ случаѣ Апостолъ говоритъ: если мы соблюдаемъ Его заповѣди, то это служитъ признакомъ, по которому можно узнать, что мы познали Его. Слѣдовательно, въ первомъ случаѣ изъ фактически имѣющагося на лицо выводится заключеніе; во второмъ случаѣ въ предложеніи съ ἐάν мысль выражается условно: если есть на лицо фактъ, на который ука-

[613] *Jelf*, A Grammar § 622. 3*b*.

зывается, то есть и слѣдствіе; а нѣтъ перваго, нѣтъ и второго [614]).

Доказательствомъ богопознанія или, лучше сказать, видимымъ знакомъ, на основаніи котораго можно заключать, что въ данномъ случаѣ дѣйствительно обладаютъ богопознаніемъ, по слову Апостола, является τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν. Это выраженіе особенно часто употребляется Апостоломъ Іоанномъ (ст. 4; III, 22. 24; V, 3; Ін. XIV, 15. 21; XV, 10; Апк. XII, 17; XIV, 12; въ другихъ мѣстахъ въ Новомъ Завѣтѣ только у Мѳ. XIX, 17; 1 Тим. VI, 14) и обозначаетъ вѣрное, обнаруживающееся въ поведеніи, соблюденіе заповѣдей, какъ безусловной жизненной нормы, а не только стремленіе къ ихъ исполненію въ отличіе отъ самаго исполненія. При этомъ важно отмѣтить различіе между τηρεῖν и φυλάσσειν, болѣе обыкновеннымъ у другихъ свящ. писателей: τηρεῖν означаетъ бодрствованіе, вниманіе, наблюденіе надъ предметомъ, требующимъ, такъ сказать, живого охраненія (Дн. XII, 5. 6; Мѳ. XXVIII, 4; Ін. XVII, 11. 12. 15; Апк. III, 10; Еф. IV, 3; 1 Θесс. V, 23), служенія не по буквѣ, но по духу. Φυλάσσειν означаетъ сохраненіе твердо опредѣленнаго, неизмѣннаго (ср. 1 Тим. VI, 20). Посему τὰς ἐντολὰς τηρεῖν есть не внѣшнее соблюденіе отдѣльныхъ заповѣдей, какъ сухой, мертвой формы жизни, но слѣдованіе имъ, вытекающее изъ внутренняго расположенія къ исполненію ихъ; не фарисейское охраненіе буквы закона, даннаго отвнѣ, но соблюденіе его какъ живой нормы христіанской жизни, исходящей изъ внутренняго существа христіанина, постоянное храненіе въ сердцѣ всего заповѣданнаго Богомъ. Ἐντολή (Ін. XIII, 34; XV, 12; ср. Мѳ. XXVIII, 20) означаетъ предписаніе, инструкцію, заповѣдь, т. е. частныя правила, которыми регулируется жизнь христіанина въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Αὐτοῦ, какъ и αὐτόν при ἐγνώκαμεν, есть Θεός, а не Ἰησοῦς Χριστός: Апостолъ здѣсь останавливается на мысляхъ, выраженныхъ въ I, 5—II, 2, а тамъ главный предметъ есть Θεός; говоря о Немъ, и тамъ Апостолъ употребляетъ мѣстоименіе αὐτός (ст. 5. 6. 7. 10, исключ. II, 2); точно также и здѣсь αὐτός (ст. 3. 4. 5. 6) указываетъ именно на Бога Отца, тѣмъ болѣе, что отъ αὐτός отличается ἐκεῖνος, которое несо-

[614]) Русскій переводъ сглаживаетъ этотъ оттѣнокъ мысли Апостола: II, 3 и IV, 13 въ немъ совершенно не различаются; хотя, съ другой стороны, въ Ін. XIII, 34 значеніе ἐάν удержано.

мнѣнно указываетъ на Іисуса Христа. Объектъ при глаголѣ τηρεῖν поставленъ впереди съ цѣлію придать ему особенную силу, что это именно заповѣди Божіи, соблюденіе которыхъ свидѣтельствуетъ о нашемъ богопознаніи. Такимъ образомъ, вѣрное соблюденіе заповѣдей Его есть ясный признакъ того, что мы познали Бога—ἐγνώκαμεν. Первоначальное значеніе этого глагола—приходить къ познанію, воспринимать, замѣчать, уразумѣвать; посему глаголъ употребляется для обозначенія прогрессивнаго познанія, достигаемаго опытомъ и подтверждаемаго въ каждомъ данномъ случаѣ дѣйствительнымъ теченіемъ жизни, въ отличіе отъ знанія умозрительнаго, по крайней мѣрѣ не зависящаго отъ опыта и обозначаемаго глаголомъ οἶδα. У Апостола Іоанна γινώσκειν получаетъ особенное значеніе. Онъ всегда беретъ духовную жизнь человѣка во всей ея совокупности, и истинное познаніе, по его воззрѣнію, обнимаетъ все духовное существо человѣка, а слѣдовательно и волю; онъ не допускаетъ раздвоенія между теоретическимъ познаніемъ и практическою дѣятельностью и обнаруживающееся раздвоеніе разсматриваетъ какъ полнѣйшее противорѣчіе, которое покоится на самообманѣ или лжи. Поэтому и γινώσκειν у Апостола Іоанна указываетъ на тѣсное внутреннее отношеніе между познающимъ и познаваемымъ: добытое опытнымъ путемъ познаніе о предметѣ вліяетъ на самого познающаго и заставляетъ его опредѣлять свои отношенія къ предмету познанія соотвѣтственно съ составленнымъ понятіемъ о немъ. Отсюда γινώσκειν заключаетъ въ себѣ указаніе какъ на познаніе предмета, такъ вмѣстѣ съ тѣмъ и на отношеніе къ нему познающаго,—отношеніе при этомъ строго отвѣчающее значенію и характеру объекта познанія. Такимъ взглядомъ на сущность познанія объясняется, что у Апостола Іоанна весь строй христіанской жизни является результатомъ познанія Бога, обозначаемаго посредствомъ γινώσκειν τὸν Θεόν (III, 6; IV, 7. 8) [615]. И въ данномъ мѣстѣ Апостолъ Іоаннъ разумѣетъ не только теоретическое познаніе, которое есть дѣло одного разума, но познаніе живое, въ которомъ предметъ воспринимается во внутреннюю жизнь; это есть внутреннее живое общеніе съ познаннымъ. И такъ какъ объектъ познанія есть Богъ, то Онъ долженъ наполнять и опредѣлять все духовное существо человѣка. Поэтому ἐγνώκαμεν является почти тожественнымъ по

615) Ср. *Cremer*, Bibl.-theol. Wörtb., S. 234—236.

значенію съ κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ — при томъ различіи, что общеніе съ Богомъ въ познаніи имѣетъ свой корень. Это познаніе необходимо предполагаетъ внутреннее родство между объектомъ и субъектомъ познанія, между Богомъ и человѣкомъ. Отчужденный отъ Бога и богопротивный космосъ не позналъ Посланнаго Имъ и не принялъ возвѣщавшихъ слово Божіе, потому что въ немъ царила одна тьма, не имѣющая ничего общаго со свѣтомъ. Познаніе Бога имѣетъ мѣсто только тамъ, гдѣ есть живое общеніе съ Нимъ. Въ виду такого своего значенія, ἐγνώκαμεν (perfectum), по мысли Апостола, должно полагать отпечатокъ на всю жизнь человѣка и въ ней обнаруживаться. Св. Іоаннъ не можетъ представить себѣ, чтобы можно было знать Бога, имѣть правильное воззрѣніе на Него, и въ то же время не опредѣляться всецѣло этимъ знаніемъ. Гдѣ есть познаніе Бога, тамъ оно должно открываться во всѣхъ дѣлахъ человѣка, и видимымъ знакомъ этого является соблюденіе Его заповѣдей. Онѣ суть выраженіе Его святой воли; ими опредѣляется теченіе жизни, согласной съ понятіемъ о Его существѣ. Единственный путь доказать, что мы знаемъ Бога, что мы — истинные гностики, состоитъ въ томъ, чтобы божественныя заповѣди признать безусловно обязательнымъ для насъ выраженіемъ божественной воли, которая должна быть осуществлена въ нашей дѣятельности. Соблюденіе заповѣдей является доказательствомъ обладанія богопознаніемъ прежде всего для насъ самихъ: если соблюдаемъ заповѣди, то изъ этого мы узнаёмъ, что мы имѣемъ познаніе о Богѣ. Въ этомъ указывается постоянное средство противъ самообольщенія; но здѣсь же лежитъ знакъ и для распознаванія истинныхъ учителей отъ ложныхъ. Индиферентное отношеніе къ практической сторонѣ христіанства служитъ признакомъ незнанія Бога; а сознательное отрицаніе необходимости исполнять заповѣди есть признакъ явнаго лжеученія.

II, 4. Совершенное соблюденіе заповѣдей, при наличности признаннаго и утвержденнаго Апостоломъ всеобщаго грѣховнаго состоянія, является невыполнимымъ въ земной жизни. Но необходимо имѣть въ виду, что при всѣхъ недостаткахъ, которыми еще такъ богата жизнь христіанъ, существуетъ однако рѣзкая противоположность между тѣми, въ комъ есть истинное усердіе къ соблюденію заповѣдей, у кого основное направленіе жизни именно это имѣетъ своею цѣлію, и тѣми, душа которыхъ далека даже отъ желанія исполнять заповѣди Божіи. Само собою понятно,

что дѣйствительная нравственная жизнь представляетъ послѣдовательный рядъ ступеней нравственнаго совершенства; равно какъ такія же ступени должны быть и въ противоположномъ направленіи. Но Апостолъ Іоаннъ не останавливается на этихъ посредствующихъ звеньяхъ. Какъ съ одной стороны онъ говоритъ о познаніи, уже завершившемся и теперь только во всей своей полнотѣ открывающемся въ практической жизни (perfectum ἐγνώκαμεν), такъ и въ противоположность ему онъ указываетъ и рѣшительное отсутствіе внѣшняго признака и свидѣтельствуемое имъ противоположное тому внутреннее состояніе. Отношеніе между τηρεῖν τὰς ἐντολάς и познаніемъ Бога такъ безусловно, что, при отсутствіи перваго, притязать на обладаніе послѣднимъ значитъ доказывать, что говорящій это—лжецъ и не имѣетъ въ себѣ истины. Ὁ λέγων параллельно ἐὰν εἴπωμεν (1, 6. 8. 10)—съ тою разницей, что утвержденіе здѣсь болѣе индивидуализируется, чѣмъ отчасти дѣлается указаніе на опредѣленный кругъ лицъ, заявляющихъ, что они имѣютъ полное вѣдѣніе о Богѣ (ἔγνωκα—perfect.), жизнь которыхъ однако не опредѣляется божественными заповѣдями. Кромѣ того, настоящее время и причастная форма вмѣсто предложенія съ ἐάν (хотя отрицаніе μή и свидѣтельствуетъ объ условномъ оттѣнкѣ) должны означать возможность, болѣе приближающуюся къ дѣйствительности, чѣмъ предложеніе съ ἐάν. Ἔγνωκα αὐτόν—прямое личное утвержденіе увѣреннѣе и смѣлѣе, чѣмъ выраженное неопредѣленнымъ наклоненіемъ; и здѣсь можно видѣть указаніе на собственныя слова лжеучителей, которыя Апостолъ воспроизводитъ съ точностію. Такъ открыто и рѣшительно заявляющій о совершенномъ знаніи Бога, если не сопровождаетъ своихъ словъ добросовѣстнымъ исполненіемъ заповѣдей (καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν), ψεύστης ἐστιν καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. Выраженія эти сильнѣе, чѣмъ ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν: послѣднія преимущественно указываютъ на внѣшнюю дѣятельность, тогда какъ первыя на внутреннее состояніе человѣка, обнаруживающееся въ дѣйствіи. Словами ψεύστης ἐστιν Апостолъ оцѣниваетъ не только внѣшнее поведеніе, какъ таковое, но цѣлаго человѣка по его уму и существу: не только отдѣльные поступки, но весь характеръ его ложный; онъ лжецъ не только въ данномъ случаѣ, но всегда, потому что ложь сдѣлалась его природой,—это человѣкъ нравственно извращенный (см. стрн. 340). Вмѣстѣ съ тѣмъ это ложное утвержденіе свидѣтельствуетъ, что истина въ ея

объективномъ смыслѣ не сдѣлалась внутреннимъ достояніемъ такого человѣка; объ этомъ говоритъ полный разладъ между словомъ и дѣломъ, который не возможенъ, когда истина дѣлается достояніемъ человѣка и входитъ въ него, какъ живая сила. При такомъ положеніи дѣла, разумѣется, не можетъ быть и рѣчи объ истинномъ познаніи Бога. Такимъ образомъ, 4 стихъ не повторяетъ только мысли 3 стиха въ отрицательной формѣ: онъ дѣлаетъ шагъ впередъ и указываетъ коренную причину такого состоянія. Ψεύστης ἐστιν совершенно отрицаетъ утвержденіе ἔγνωκα αὐτόν, уже заключая въ себѣ указаніе и на внутреннее существо притязающаго на не принадлежащее ему: такое противорѣчіе между словомъ и дѣломъ возможно только при томъ условіи, если носитель его есть лжецъ, въ полномъ смыслѣ этого слова; а почему онъ таковъ, почему возможно у него такое противорѣчіе, основаніе для этого заключается въ томъ, что ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν: въ него не вошло и не проявляетъ въ немъ своей дѣятельности то начало, которое исключаетъ противоположности и устанавливаетъ въ существѣ человѣка внутреннюю гармонію, отпечатлѣвающуюся затѣмъ и на всемъ его поведеніи. Это начало есть божественная истина, полнымъ выраженіемъ которой является истинное христіанство, основанное воплотившимся Сыномъ Божіимъ Іисусомъ Христомъ и проповѣданное самовидцами Слова жизни—Апостолами. Въ этихъ словахъ Апостола Іоанна, помимо дидактической цѣли, нельзя не видѣть довольно ясной полемической тенденціи, направленной противъ тѣхъ, которые хвалились высшимъ и совершеннымъ ἐγνωκέναι τὸν Θεόν, а теоретически и практически отрицали необходимость τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν.

II, 5. Но Апостолъ не хочетъ останавливаться на печальномъ состояніи лжецовъ, которые не имѣютъ ничего общаго со свѣтомъ. Его взоръ обращается къ свѣтлой сторонѣ истинно христіанской жизни, гдѣ признаки богопознанія находятся на лицо даже въ болѣе совершенной формѣ, чѣмъ это указано Апостоломъ раньше, а потому и состояніе христіанской жизни у таковыхъ выше. Союзъ δέ противопоставляетъ мысль 5-го стиха предыдущему: пустымъ увѣреніямъ ложныхъ притязателей на истинное познаніе Бога противополагается познаніе, доказываемое дѣломъ; потому и τηρεῖν стоитъ уже впереди. Неопредѣленное ὃς δ' ἂν (ср. III, 17; IV, 15) въ условной формѣ выражаетъ широту мысли: [616] „всякій,

[616] *Jelf*, A Grammar § 829. 2. 3.

кто бы ни....“ При этомъ сила полагается на τηρῇ, такъ какъ въ немъ заключаются необходимое условіе и признакъ высшаго христіанскаго совершенства, выраженнаго въ словахъ: ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται. Апостолъ не повторяетъ τηρεῖν τὰς ἐντολάς, но ставитъ τηρῇ τὸν λόγον, чѣмъ ясно оттѣняетъ дальнѣйшее развитіе мысли: вмѣсто αἱ ἐντολαί выступаетъ слово Откровенія, какъ единое цѣлое, въ которомъ содержится вся сумма откровенія божественной воли и, слѣдовательно, всѣ отдѣльныя заповѣди (ср. Ін. VIII, 51. 55; XIV, 23; XV, 20; XVII, 6). Ὁ λόγος и αἱ ἐντολαί, хотя въ существенномъ тожественны по содержанію, однако не синонимичны: ὁ λόγος есть полное откровеніе божественной воли,—αἱ ἐντολαί представляютъ эту волю въ формѣ обязательныхъ для человѣка частныхъ постановленій. Слѣдовательно, въ данномъ мѣстѣ рѣчь идетъ не о соблюденіи тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ заповѣдей, но о всецѣломъ соблюденіи Откровенія, какъ живой и дѣйствующей силы; въ этомъ λόγος'-ѣ содержится полное откровеніе божественной воли, съ которою должна сообразоваться жизнь христіанина, взятая во всемъ ея объемѣ. Кто съ постояннымъ бодрствованіемъ добросовѣстно и вѣрно соблюдаетъ слово Божіе, тотъ не только обладаетъ истиннымъ познаніемъ Бога, но этимъ свидѣтельствуетъ, что онъ уже достигъ значительной степени совершенства христіанской жизни; въ немъ утвердилось и развилось то жизненное направленіе, которымъ въ христіанствѣ единственно обусловливается соблюденіе божественныхъ заповѣдей, объединенныхъ въ словѣ,—это любовь: *аще кто любитъ Мя, слово Мое соблюдетъ*,—сказалъ Спаситель (Ін. XIV, 23). Апостолъ Іоаннъ ставитъ эту мысль обратно: ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται. Онъ не пишетъ: οὗτος ἔγνωκεν αὐτόν, или οὗτος ἀληθής ἐστιν καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια ἐστίν, но ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται. Поступательное движеніе мысли Апостола обнаруживается въ этомъ самымъ яснымъ образомъ: вмѣсто опредѣленія общаго характера жизни, какъ истинно соотвѣтствующей познанію Бога, онъ опредѣляетъ полноту ея содержанія въ любви Божіей.

Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ въ посланіи выступаетъ здѣсь въ первый разъ и затѣмъ повторяется въ самыхъ разнообразныхъ сочетаніяхъ. Смыслъ этого выраженія допускаетъ различныя пониманія, въ зависимости отъ того, какъ разсматривать genitivus τοῦ Θεοῦ.

Τοῦ Θεοῦ можетъ быть 1) genitivus subjectivus, и ἀγάπη τοῦ Θεοῦ—любовь Бога къ намъ; 2) genitivus objectivus—любовь (наша) къ Богу, и 3) genitivus substantivus—любовь, какъ она есть въ Богѣ, составляетъ существо Божіе, божественная любовь, безъ обозначенія объекта. Большинство экзегетовъ склоняется къ тому, что τοῦ Θεοῦ есть genitivus objectivus, но этимъ они не устраняютъ возможности и остальныхъ двухъ способовъ толкованія, такъ какъ Апостолъ Іоаннъ употребляетъ genitivus и въ другихъ указанныхъ смыслахъ. Поэтому необходимо обратиться къ разсмотрѣнію общаго взгляда Апостола Іоанна на любовь и въ немъ найти основу для разрѣшенія вопроса. По его воззрѣнію, абсолютная любовь—въ Богѣ, и Самъ Богъ есть любовь (IV, 8. 16); всякая другая любовь имѣетъ свой источникъ въ этой божественной любви. Будучи Самъ въ Себѣ любовь, Богъ и въ мірѣ открывается, какъ любовь: *О семъ явися любы Божія въ насъ, яко Сына Своего единороднаго посла Богъ въ міръ, да живи будемъ Имъ*; при этомъ особенно важны дальнѣйшія слова: *о семъ явися любы, не яко мы возлюбихомъ Бога, но яко Той возлюби насъ* (IV, 9. 10; ср. III, 16). Чрезъ это Отецъ даетъ намъ свою любовь (III, 1), и мы познаемъ любовь, *юже имать къ намъ Богъ;* познанная божественная любовь дѣлается достояніемъ человѣка и призываетъ его къ дѣятельной любви къ Богу: *Мы любимъ Его, яко Той первѣе возлюбилъ есть насъ* (IV, 19). Любовь къ Богу проявляется въ соблюденіи заповѣдей (V, 3), и, пребывая въ людяхъ, любовь Божія обязываетъ ихъ къ дѣятельной любви къ братьямъ (III, 17; IV, 7). Если мы любимъ другъ друга, пребываемъ въ любви и соблюдаемъ заповѣди, то „Богъ въ насъ пребываетъ и мы въ Богѣ, и любы Его совершенна въ насъ есть“ (IV, 12. 16; ср. III, 24). Такимъ образомъ, по воззрѣнію Апостола, ἀγάπη τοῦ Θεοῦ въ основной своей идеѣ есть любовь Божія, которая составляетъ Его существо и которую Онъ далъ намъ познать; сообщенная людямъ, эта любовь дѣлается ихъ достояніемъ, живою силой, опредѣляющею ихъ жизнь, и проявляется затѣмъ въ любви къ Богу и къ ближнимъ; т. е. любовь человѣческая по своему существу есть отраженіе божественной любви, хотя не пассивное только, но и дѣятельное, обнимающее собою всѣ силы человѣка. Чѣмъ больше исключаются самолюбивыя стремленія, чѣмъ глубже проникаетъ любовь Божія

въ существо человѣка, чѣмъ больше она проявляется во всякаго рода самоотверженной дѣятельности какъ въ отношеніи къ Богу, такъ и къ братьямъ, тѣмъ она совершеннѣе. Совершенною же она дѣлается тогда, когда любовь божественная всецѣло овладѣваетъ сердцемъ человѣка, изгоняетъ изъ него все, что въ немъ есть эгоистичнаго, и достигаетъ своего полнаго раскрытія во всей человѣческой жизни чрезъ живое повиновеніе божественной волѣ во всецѣломъ соблюденіи Его „слова“. Въ основаніи этой любви лежитъ познаніе Бога, какъ любви, познаніе Его любви, данной и открытой намъ въ посольствѣ единороднаго Сына для нашего спасенія. Между знаніемъ и любовію самая тѣсная и неразрывная связь какъ въ основаніи, такъ и въ существѣ; одно служитъ условіемъ другого. Но хотя ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται и ἐγνωκέναι αὐτόν родственны между собою и относятся къ основнымъ понятіямъ богообщенія, однако ихъ нельзя считать взаимно замѣнимыми: между простымъ ἐγνώκαμεν τὸν Θεόν и ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται разница такая же, какъ между фундаментомъ и возведеннымъ на немъ прекраснымъ и совершеннымъ зданіемъ.

Абсолютное понятіе τηρεῖν αὐτοῦ τὸν λόγον требуетъ, какъ своего источника, точно также абсолютнаго понятія. Гдѣ слово Божіе совершенно исполнено, въ томъ любовь совершенна и остается такою (τετελείωται perfectum): въ совершенномъ послушаніи свидѣтельствуется совершенная любовь. Что христіанинъ ни въ какой моментъ своей жизни не достигаетъ этого совершенства, но всегда только стремится къ нему, постепенно усовершаясь, это несомнѣнно, но Апостолъ объ этомъ не говоритъ; онъ утверждаетъ только, что, гдѣ послѣднее наступаетъ, тамъ первое есть ἀληθῶς. Ἀληθῶς удостовѣряетъ несомнѣнную дѣйствительность ἐν τούτῳ.... τετελείωται, въ противоположность пустому утвержденію, ограничивающемуся одними словами и не находящему должнаго соотвѣтствія въ дѣйствительной жизни, но не служитъ для опредѣленія качества τετελείωται. И въ другихъ мѣстахъ Апостолъ употребляетъ ἀληθῶς въ тѣхъ случаяхъ, когда хочетъ отмѣтить реальную истинность и полную дѣйствительность какой либо вещи или дѣла (Ін. I, 47; IV, 42; VI, 14; VII, 26. 40; VIII, 31; XVII, 8) [617]. Глаголъ τελειοῦν заключаетъ

[617] Изданія славянскаго перевода относятъ „поистиннѣ“ къ предыдущей фразѣ: „А иже аще соблюдаетъ слово Его поистиннѣ, въ семъ любы

въ себѣ идею постояннаго роста, жизненнаго развитія, движенія къ зрѣлости (τελειότης Евр. V, 13; VI, 1) и отличается отъ ἐπιτελεῖν, которое заключаетъ мысль о достигнутой цѣли (τέλος).

Но какъ познаніе Бога не есть простое теоретическое знаніе, а заключаетъ въ себѣ и идею истиннаго богообщенія, такъ и совершенство божественной любви свидѣтельствуетъ о совершенной степени общенія съ Богомъ. Поэтому Апостолъ непосредственно прибавляетъ: ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν, и этимъ возводитъ свою мысль къ ея полному завершенію. Ἐν αὐτῷ εἶναι—единеніе съ Богомъ въ волѣ и жизни, причастіе божественнаго бытія—составляетъ центральную истину христіанства: ее развиваетъ Апостолъ во всемъ своемъ посланіи; она есть цѣль апостольскаго благовѣстія, такъ какъ возстановленіе разрушеннаго общенія съ Богомъ было цѣлію и пришествія на землю Сына Божія. Ἐν τούτῳ указываетъ на непосредственно предшествующее, т. е. на совершенство любви Божіей въ насъ, свидѣтельствуемое вѣрнымъ соблюденіемъ „Его слова“. Соблюденіе Его слова говоритъ о томъ, что любовь Божія совершенна въ насъ; это совершенство любви, какъ мы видѣли, по Апостолу Іоанну, является результатомъ самаго тѣснаго единенія съ Богомъ, существо Котораго есть любовь: *Богъ любы есть, и пребываяй въ любви, въ Бозѣ пребываетъ, и Богъ въ немъ пребываетъ* (IV, 16). Это не идеальное только, но реальное единеніе человѣка съ Богомъ, въ то же время единеніе не пантеистическое, не поглощеніе нашей индивидуальности Божествомъ. Человѣкъ дѣлается причастникомъ божественнаго существа, когда своимъ нравственнымъ бытіемъ коренится въ Богѣ, сообщаемое Имъ дѣлаетъ своимъ достояніемъ и реализируетъ въ жизни.

Въ 3 и 4 стихахъ Апостолъ говоритъ, что соблюденіе заповѣдей служитъ признакомъ дѣйствительнаго познанія Бога; въ 5 стихѣ онъ говоритъ: ἐν τούτῳ (т. е. въ соблюденіи Слова Его) γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν. Такъ какъ тѣстное отношеніе между указанными стихами несомнѣнно, то „бытіе въ Богѣ“ и „познаніе Бога“ должны имѣть самую непосредственную внутреннюю связь; и эта связь имѣетъ свое глубокое основаніе во взглядѣ

Божія совершенна есть“. Но въ 4-мъ стихѣ ἡ ἀλήθεια стоитъ во второй части; поэтому естественнѣе предполагать, что и здѣсь ἀληθῶς относится къ глаголу главнаго предложенія: такъ и въ русск. переводѣ и въ изданіи Син. тип. на 4-хъ языкахъ (ср. Ін. VIII, 31).

Апостола на познаніе Бога, по которому съ познаніемъ Бога непосредственно дается и бытіе въ Богѣ, какъ его слѣдствіе. Далѣе, въ 3 и 4 стихахъ соблюденіе заповѣдей представляется, какъ слѣдствіе богопознанія, какъ непосредственное дѣйствіе истины, которою человѣкъ обладаетъ въ этомъ богопознаніи; въ 5 стихѣ соблюденіе слова есть слѣдствіе совершенства въ человѣкѣ божественной любви; и затѣмъ прибавлено, что въ этомъ соблюденіи слова—признакъ бытія въ Богѣ. Изъ этого сопоставленія ясно, что не всякое соблюденіе заповѣдей (слова) свидѣтельствуетъ о бытіи въ Богѣ, но согрѣтое и одушевленное божественною любовію: только если человѣкъ, всецѣло проникнутый божественною любовію и ею побуждаемый къ дѣятельности, всѣмъ своимъ духовнымъ существомъ и жизнію погружается въ созерцаніе божественнаго существа, въ такомъ случаѣ богопознаніе приноситъ съ собою бытіе въ Богѣ, которое даетъ плодъ въ исполненіи божественныхъ заповѣдей.

II, 6. Бытіе въ Богѣ имѣетъ своимъ результатомъ совершенство божественной любви въ насъ, обнаруживающееся въ совершенномъ соблюденіи Его слова. Но христіанская нравственная жизнь не можетъ остановиться въ своемъ развитіи, дойти до такого предѣла, дальше котораго невозможно было бы поступательное усовершенствованіе, ибо идеалъ христіанской жизни абсолютный: *будите совершенни, яко же Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѳ. V, 48). Совершенство любви Божіей въ насъ обусловливается нашимъ бытіемъ въ Богѣ; но отсюда само собою понятно, что совершенное, ничѣмъ не задерживаемое развитіе возможно только при постоянномъ сохраненіи, удержаніи этого бытія въ Богѣ, т. е. при постоянномъ пребываніи въ Богѣ, сдѣлавшемся привычнымъ состояніемъ, когда уже, повидимому, не существуетъ даже опасности потерять достигнутое положеніе. Такимъ образомъ, ἐν αὐτῷ εἶναι, при дальнѣйшемъ развитіи христіанина переходитъ въ ἐν αὐτῷ μένειν. Отсюда же и обратное заключеніе: кто заявляетъ, что онъ пребываетъ въ Богѣ, тотъ долженъ представить доказательство высочайшаго совершенства, въ которомъ лежитъ осуществленіе идеала христіанской жизни. Открытое заявленіе (ὁ λέγων) налагаетъ на него нравственную обязанность (ὠφείλει; ср. III, 16; IV, 11; Ін. XIII, 14; 3 Ін. 8) сдѣлать это, такъ какъ высочайшая степень общенія съ Богомъ необходимо должна проявляться и въ соотвѣтствующемъ совершенствѣ

нравственной жизни. Если не будетъ представлено такого доказательства, то говорящій окажется лжецомъ въ самомъ сильномъ смыслѣ этого слова. Но совершенство высочайшаго Отца для человѣка недоступно и, служа идеаломъ его жизни, оно не можетъ быть примѣромъ, которымъ бы онъ могъ руководиться и по которому могъ бы опредѣлять и повѣрять достигнутую имъ степень совершенства. Это понятно само собою изъ разности условій бытія конечнаго и безконечнаго, тѣлеснаго и духовнаго. Необходимо, чтобы этотъ высочайшій идеалъ былъ осуществленъ въ условіяхъ земного бытія человѣка и чтобы показана была возможность его осуществленія именно человѣкомъ. Это исполнено въ лицѣ Того, Котораго Апостолъ обозначаетъ чрезъ ἐκεῖνος,—въ лицѣ воплотившагося единороднаго Сына Божія, сказавшаго о Себѣ: *видѣвый Мене видѣ Отца* (Ін. XIV, 9). Онъ исполнилъ волю Божію во всей ея полнотѣ (ср. Ін. III, 34 и XVII, 4); Онъ воплотилъ ее въ своемъ поведеніи—περιεπάτησεν, и потому для всякаго христіанина служитъ живымъ образцомъ высочайшаго совершенства, *якоже Отецъ Небесный совершенъ есть*. Ср. 1 Птр. II, 21: *зане и Христосъ пострада по насъ, намъ оставль образъ, да послѣдуемъ стопамъ Его*. Въ данномъ случаѣ Христосъ является образцомъ для вѣрующихъ по Его безусловному подчиненію Божественной волѣ, по Его постоянному τηρεῖν τὸν λόγον или τὴν ἐντολὴν τοῦ Πατρός (ср. Ін. IV, 34 и др., особенно VIII, 29: τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῷ πάντοτε). Важно замѣтить, что о Богѣ сказано ἐστί (17), о Христѣ же, какъ воплотившемся, можно говорить περιεπάτησεν. Жизнь всякаго христіанина должна быть точнымъ отобразомъ первообраза возсозданнаго и прославленнаго человѣчества. Чистая, незапятнанная никакимъ грѣхомъ жизнь Богочеловѣка постоянно предносится взору Апостола, и онъ, познавшій въ Немъ славу Единороднаго отъ Отца (Ін. I, 14), указываетъ на Него и тому, кто говоритъ, что онъ стоитъ на высшей ступени общенія съ Богомъ, на ступени пребыванія въ Богѣ,—указываетъ на тотъ идеалъ, точнымъ воспроизведеніемъ котораго (καθώς) должна быть его жизнь какъ по своему внутренному направленію, такъ и по внѣшнему обнаруженію: καὶ αὐτὸς οὕτως ὠφείλει περιπατεῖν (ср. Ін, XIII, 15; XV, 10). Торжественное заявленіе о пребываніи въ Богѣ уже заключаетъ въ себѣ обязательство подражать Сыну, Который есть конкретное выраженіе и воплощеніе воли Божіей. Ὠφείλειν ука-

зываетъ на внутреннее, личное, нравственное обязательство въ отличіе отъ δεῖν, обозначающаго долгъ, какъ внѣшнюю принудительную силу. Воплотившійся Сынъ Божій есть идеалъ всякаго христіанина и потому всякій христіанинъ, какъ таковой, долженъ стремиться къ ἐν αὐτῷ μένειν чрезъ περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε (ср. 1 Птр. II, 21). Апостолъ подробно не опредѣляетъ, въ чемъ состоитъ это хожденіе, но въ этомъ и не было нужды, такъ какъ образъ Спасителя у всѣхъ его читателей стоялъ предъ глазами, какъ живой. Его „хожденіе“ имъ хорошо было извѣстно; почему Апостолъ не называетъ даже и имени Его, а указываетъ на Него просто чрезъ ἐκεῖνος; тѣмъ болѣе, что Апостолъ въ 1 стихѣ точно обозначилъ Его хожденіе терминомъ δίκαιος. Мѣстоименіе ἐκεῖνος часто употребляется для указанія на лицо хорошо извѣстное, памятное или знаменитое [681]; поэтому въ посланіи Апостолъ и употребляетъ его въ приложеніи къ лицу Іисуса Христа.

Такимъ образомъ, раскрывая сущность общенія съ Богомъ, Который свѣтъ есть, Апостолъ указываетъ основаніе его въ γινώσκειν αὐτόν, которое переходитъ затѣмъ чрезъ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται въ ἐν αὐτῷ εἶναι и завершается въ ἐν αὐτῷ μένειν. Соотвѣтственно съ этимъ такая же градація замѣчается и въ обнаруженіи степени богообщенія въ поведеніи человѣка: τὰς ἐντολὰς τηρεῖν, τὸν λόγον τηρεῖν и περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν.

II, 7. Нравственное требованіе (ὠφείλει), предъявленное Апостоломъ ко всякому, притязающему на званіе истиннаго христіанина—ходить, какъ Онъ ходилъ, объединяетъ собою и возглавляетъ все, что сказано было Апостоломъ о христіанскомъ поведеніи, отвѣчающемъ истинному богопознанію. Хотя это требованіе имѣетъ свое глубокое основаніе въ существѣ христіанства и въ словахъ Самого Господа, однако съ человѣческой точки зрѣнія слишкомъ высоко, чтобы не обратить на себя особеннаго вниманія, какъ самого Апостола, такъ и читателей его посланія. Оно могло показаться крайностію, не имѣющею основанія въ первоначальномъ благовѣстіи, слышанномъ читателями. Поэтому Апостолъ съ особенною настойчивостію утверждаетъ, что эта заповѣдь не новая, но древняя, которую читатели имѣли отъ начала, съ первыхъ

[681] *Jelf*, A Grammar § 655. 8.

дней своей христіанской жизни; она есть слово, которое они слышали (ст. 8); это они должны имѣть въ виду, чтобы не соблазняться. Обращеніе ἀγαπητοί не начинаетъ собою новаго отдѣла; оно указываетъ только, что Апостолъ хочетъ привлечь вниманіе читателей къ тому, что̀ онъ намѣренъ сказать: то, о чемъ онъ говоритъ, особенно важно для нихъ, и невниманіе къ нему можетъ имѣть для нихъ печальныя послѣдствія. Отсюда особенно нѣжное ἀγαπητοί—возлюбленные (не Богомъ, но имъ самимъ)—οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν. Сопоставивъ эти слова съ Ін. XIII, 34 и 2 Ін. 5, громадное большинство экзегетовъ утверждаетъ, что подъ этою заповѣдью необходимо разумѣть заповѣдь о любви къ братьямъ, о которой идетъ рѣчь въ ст. 9. При такомъ пониманіи, говорятъ, легко разрѣшить и то, почему одна и та же заповѣдь называется древнею и новою [619]. Но уясненіе смысла стиха должно основываться прежде всего на самомъ теченіи мыслей посланія, и только послѣ этого можно воспользоваться и параллелями. А контекстъ не даетъ никакого основанія для указаннаго толкованія. До 7-го стиха о любви къ братьямъ, какъ заповѣди, не было рѣчи, и потому 7 и 8 стихи, оторванные отъ связи съ предыдущимъ, для читателей посланія были бы совершенно непонятными, ибо до ст. 9-го они оставались бы въ недоумѣніи, о какой это заповѣди говоритъ Апостолъ и при томъ въ такой необычной формѣ. Не много помогло бы и чтеніе 9 стиха: само собою очевидно, что 9 стихъ присоединяется не къ понятію древней и новой заповѣди, а къ понятію τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, и подъ этотъ общій принципъ христіанскаго хожденія во свѣтѣ подводится частное обнаруженіе его въ отношеніи къ братьямъ,—обнаруженіе важное, насколько оно служитъ знакомъ наличности въ христіанинѣ общаго принципа. Поэтому въ данномъ мѣстѣ любовь къ братьямъ разсматривается только какъ его естественное слѣдствіе, а не какъ ἐντολή; и вся конструкція 9—10 ст. показываетъ, что господствующее понятіе здѣсь не ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν, но ἐν τῷ φωτὶ

---

[619] Ср. *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи Ап. Іоанна, стрн. 11—12: „Любовь къ ближнимъ есть заповѣдь древняя и вмѣстѣ новая: она заповѣдь древняя, потому что сообщена еще въ ветхозавѣтномъ откровеніи, но она вмѣстѣ и заповѣдь новая, ибо во всей полнотѣ осуществлена только Іисусомъ Христомъ и осуществляется, по примѣру Его, въ вѣрующихъ...“ Обоснованіе этого толкованія въ примѣчаніи на стрн. 12—14.

εἶναι или μένειν. На основаніи этого мы рѣшаемся утверждать, что γράφω ὑμῖν относится къ предыдущему и ἐντολὴν καινήν ближайшимъ образомъ указываетъ на долгъ (ὠφείλει) ходить, какъ Онъ ходилъ (6-го ст.). Но такъ какъ 6-й стихъ соединяетъ въ себѣ и возглавляетъ все, что Апостолъ говоритъ о поведеніи христіанъ, опредѣляемомъ понятіемъ о Богѣ—свѣтѣ, и такъ какъ далѣе въ 9—11 ст. Апостолъ опять выдвигаетъ понятіе ἐν τῷ φωτὶ εἶναι (μένειν), то подъ ἐντολή 7-го стиха должно разумѣть все, что составляетъ содержаніе посланія, начиная съ I, 5 и до II, 6. Отсюда понятно, что ἐντολή называется ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε, заключая въ себѣ сумму всѣхъ заповѣдей, не раздробленную на частныя предписанія (ср. 5 ст.) и данную въ томъ ἀγγελία, которое Апостолъ поставилъ во главѣ посланія въ качествѣ исходной точки своей рѣчи (I, 5).

Признавая приведенныя соображенія вполнѣ достаточными для утвержденія того положенія, что въ 7 и 8 стихахъ нѣтъ рѣчи о братской любви, мы считаемъ себя вправѣ раскрывать содержаніе этихъ стиховъ, не принимая во вниманіе толкованій защитниковъ противоположнаго взгляда.

Заповѣдь о хожденіи во свѣтѣ, осуществленная при условіяхъ человѣческаго бытія Іисусомъ Христомъ и потому конкретнѣе опредѣляемая хожденіемъ, „какъ Онъ ходилъ“, не новая заповѣдь, сообщаемая Апостоломъ только теперь, въ настоящемъ посланіи; нѣтъ,—ἀλλά послѣ отрицанія выражаетъ сильную степень противоположенія,—(γράφω ὑμῖν) ἐντολὴν παλαιὰν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς,—это древняя заповѣдь, которую читатели имѣли ἀπ' ἀρχῆς. Imperf., вм. ожидаемаго praes., имѣетъ въ виду оттѣнить ту мысль, что эта заповѣдь была достояніемъ читателей во все прошлое время, непрерывно отъ самаго начала. Ἀπ' ἀρχῆς получаетъ свое ближайшее опредѣленіе въ слѣдующемъ предложеніи: ἡ ἐντολὴ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς; изъ сопоставленія съ нимъ можно заключать, что ἀρχή есть не что иное, какъ начало христіанской жизни читателей. Проповѣдь христіанства вообще началась призывомъ: покайтеся—μετανοεῖτε (Мѳ. IV, 17); и для каждаго желающаго быть членомъ царства небеснаго этотъ призывъ обращается въ заповѣдь, которую онъ необходимо долженъ исполнить, если хочетъ достигнуть цѣли своихъ стремленій. Посему заповѣдь о хожденіи во свѣтѣ, соблюденіи божественныхъ заповѣдей, сообразованіи съ Его совершенствомъ, совпадаетъ съ

самымъ началомъ христіанской жизни всякаго члена церкви, такъ какъ относится къ основнымъ принципамъ христіанства. Съ нея начинается оглашеніе христіанина, ее же опъ долженъ имѣть предъ собою постоянно въ продолженіе всей своей жизни, какъ путеводную звѣзду, опредѣляющую нормальное направленіе его жизненнаго теченія. Слѣдующее предложеніе еще ближе опредѣляетъ эту заповѣдь, именно какъ древнюю и по ея существу: ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε ἀπ᾽ ἀρχῆς. Членъ предъ ἐντολή указываетъ, что это та же заповѣдь, о которой сейчасъ была рѣчь; членъ предъ παλαιά сильнѣе оттѣняетъ понятіе о ней, какъ древней: заповѣдь, о которой говорится, заповѣдь древняя есть слово, которое вы слышали. Въ εἴχετε было сказано только, что читатели обладали заповѣдью; теперь же Апостолъ указываетъ на источникъ, изъ котораго извѣстна имъ эта заповѣдь: она возвѣщена была имъ чрезъ апостольскую проповѣдь и составляетъ столь существенную часть ея, какъ и всего богооткровеннаго ученія, что Апостолъ прямо говоритъ о ней: ἐστὶν ὁ λόγος,—она составляетъ собою все откровеніе, всю сумму христіанскаго благовѣстія. Перемѣна временной формы изъ imperfect. въ aorist. (εἴχετε и ἠκούσατε) имѣетъ свое основаніе въ томъ, что ἐντολή есть требованіе, которымъ должны руководиться вѣрующіе во всякій моментъ жизни, а λόγος—слово было выслушано въ опредѣленный моментъ прошедшаго, явилось основою для заповѣди и только въ ней, какъ требованіе, продолжаетъ свое бытіе [620].

II, 8. 8-й ст. принадлежитъ къ числу труднѣйшихъ во всемъ посланіи. Ставятся вопросы и о грамматической конструкціи, и о смыслѣ въ частностяхъ, и о связи и цѣли всего стиха. Слишкомъ много времени и мѣста заняло бы перечисленіе всѣхъ попытокъ, какія предпринимались для разрѣшенія трудностей этого стиха; да это было бы и почти безполезно, такъ какъ толкователи въ данномъ случаѣ остаются безъ всякой твердой почвы и предлагаютъ однѣ догадки. Поэтому мы по возможности ограничимся положительнымъ изъясненіемъ.

Πάλιν имѣетъ значеніе не: еще, далѣе, опять, но: при томъ, также (какъ въ 1 Кор. XII, 21) и отвѣчаетъ нашему „опять“, когда тотъ же предметъ начинаютъ разсматривать съ другой сто-

[620] Ср. *Jelf*, A Grammar § 401. 4.

ропы, или вообще хотятъ сказать о немъ что нибудь новое, какъ и въ данномъ случаѣ: то, что съ одной точки зрѣнія является древнимъ, съ другой, при новомъ освѣщеніи, представляется новымъ. Такимъ значеніемъ πάλιν отчасти предрѣшается вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи стоитъ ἐντολή 8 ст. къ ἐντολή въ 7 стихѣ. Допускать, что въ 8 ст. Апостолъ говоритъ о совершенно иной заповѣди, чѣмъ въ 7 ст., нѣтъ основаній: все послѣдующее содержаніе 8 ст. и дальнѣйшихъ не даетъ никакого содержанія для этой иной заповѣди, и смыслъ ея въ такомъ случаѣ оставался бы непонятнымъ. Произвольно допускать, что Апостолъ, въ видахъ словеснаго соотвѣтствія между 7 и 8 стихами, употребилъ терминъ ἐντονή для обозначенія не предмета повелѣнія или заповѣди, но возвѣщаемой истины (т. е. въ общемъ смыслѣ „ученія“, „благовѣстія“), каковою и является ὅτι ἡ σκοτία παράγεται [621] Ἐντολὴ καινή есть та же заповѣдь (о хожденіи во свѣтѣ по примѣру Христа), которую Апостолъ въ 7 ст. называетъ ἐντολὴ παλαιά: хотя эта заповѣдь—древняя, потому что читатели имѣли ее отъ начала своей жизни въ христіанствѣ, однако, съ другой стороны, она можетъ быть разсматриваема и какъ ἐντολὴ καινή. Почему же объ одной и той же заповѣди Апостолъ говоритъ: не новая, но древняя, и опять новая? Отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ заключаться въ слѣдующихъ словахъ: ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει; но эта именно часть стиха, и въ особенности первая половина ея, представляетъ собою большія затрудненія для толкователей. Прежде всего необходимо рѣшить вопросъ, къ чему относится ὅ и съ чѣмъ оно согласовано? Ὅ не можетъ относиться къ ἐντολή, потому что въ такомъ случаѣ написано было бы: ἥ ἐστιν ἀληθὴς κτλ. Не можетъ ὅ относиться къ ἐντολή и въ томъ смыслѣ, что оно обозначаетъ заповѣдь не по ея формальной сторонѣ, но по сторонѣ матеріальной (ὅ воспринимаетъ реальное содержаніе заповѣди, взятое въ общемъ объемѣ, безъ выдѣленія какой либо части) [622], или въ томъ смыслѣ, что ὅ обозначаетъ не заповѣдь,

---

[621] *Th. Sh. Green*, Critical Notes on the New Testament. London 1867, p. 193; ср. *Wilh. Karl*, Johanneische Studien. I: Der erste Johannesbrief, S. 27 (ἐντολή тожественно съ ἀγγελία).

[622] *Jelf*, A Grammar § 820. 1.

но ея характеристику, какъ новой; [623]) такъ какъ этимъ толкованіемъ въ рѣчь Апостола вносится искусственность, въ которой разобраться весьма трудно. Не можетъ ὅ относиться и къ слѣдующему предложенію: ὅτι ἡ σκοτία παράγεται κτλ., потому что тогда разрушается связь предложенія ὃ ἀληθές ἐστιν κτλ. съ предыдущимъ. Кажется, проще и естественнѣе допустить, что къ предложенію πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν должно быть дополнено опущенное Апостоломъ τοῦτο, которому въ слѣдующемъ предложеніи соотвѣтствуетъ ὅ: при томъ новую заповѣдь (или въ качествѣ новой заповѣди) пишу вамъ то (или—именно то), что̀ есть истинно въ Немъ и въ васъ. Ἀληθής—истинный въ смыслѣ: фактически существующій, и мѣра ἀληθής—дѣйствительность, согласіе съ наличными фактами [624]); посему ἐστὶν ἀληθές значитъ: дѣйствительно, реально осуществилось. Ἐν αὐτῷ несомнѣнно указываетъ на Іисуса Христа, какъ это должно заключать изъ контекста; ἐν ὑμῖν обозначаетъ лицъ, къ которымъ обращено посланіе. Предлогъ ἐν въ обоихъ случаяхъ обозначаетъ сферу, область, въ которой происходитъ явленіе, а повтореніе его отмѣчаетъ вторую часть предложенія (ἐν ὑμῖν), какъ самостоятельный моментъ въ развитіи мысли и показываетъ, что значеніе ἐστὶν ἀληθές различно, хотя и подобно, въ отношеніи къ обоимъ поименованнымъ частямъ предложенія: истинно въ обоихъ вмѣстѣ, но въ каждомъ отдѣльно и отлично: [625]) Іисусъ Христосъ далъ эту заповѣдь и былъ и ея живымъ воплощеніемъ и примѣромъ осуществленія ея; а вѣрующіе приняли ее и стремятся слѣдовать Его примѣру. Смыслъ разсмотрѣнной части 8 стиха получится слѣдующій: если разсматривать дѣло съ другой стороны, то та же заповѣдь, которая въ 7 стихѣ названа не новою, но древнею, должна быть представлена какъ новая, именно то, что фактически является осуществленнымъ въ лицѣ Іисуса Христа и въ тѣхъ, къ кому направлено это посланіе, какъ Его вѣрныхъ послѣдователяхъ. Въ 7 стихѣ ἐντολή обозначаетъ заповѣдь о хожденіи во свѣтѣ и исполненіи божественныхъ заповѣдей. Такое хожденіе дѣйствительно осуществлено въ жизни Іисуса Христа и

623) *H. Holtzmann*—въ комментаріи; ср. *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи Ап. Іоанна, стрн. 12—15, въ примѣчаніи.

624) *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 27—30.

625) *Jelf*—въ комментаріи.

въ возможной мѣрѣ является фактомъ и въ читателяхъ, которые самымъ званіемъ своимъ обязываются поступать такъ, какъ Онъ поступалъ. Заповѣдь о хожденіи во свѣтѣ, предъявляемая человѣчеству, нашла свое полное осуществленіе въ лицѣ Того, Кто, будучи предвѣчнымъ Словомъ, пришелъ во плоти; поэтому на Него и указываетъ Апостолъ, какъ на высочайшій, по живой идеалъ христіанскаго совершенства: Онъ Самъ называетъ Себя свѣтомъ (Ін. VIII, 12; XII, 46), и не просто свѣтомъ, но свѣтомъ міру; Онъ внесъ въ міръ новое жизненное начало, которое должно въ корнѣ преобразовать міръ, изгнавши изъ него все, что принадлежитъ къ противной области тьмы. Объективно данный свѣтъ усвояется вѣрующими, и вмѣстѣ съ тѣмъ осуществляется заповѣдь хожденія во свѣтѣ, какъ она осуществлена въ Іисусѣ Христѣ, свѣтѣ міра. Но почему Апостолъ Іоаннъ пишетъ въ качествѣ новой заповѣди то, что уже фактически исполнено въ Іисусѣ Христѣ и по примѣру Его осуществляется въ жизни вѣрующихъ? Обоснованіе этого Апостолъ даетъ въ предложеніи ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Ὅτι, за отсутствіемъ всякихъ основаній быть recitativum, можетъ быть только causale. Когда, съ явленіемъ истиннаго свѣта, въ міръ вошло новое жизненное начало, свѣтъ жизни, и мало по малу число сыновъ свѣта стало увеличиваться,—съ этого времени тьма—это противобожественное состояніе грѣха и духовнаго мрака—должна сокращаться въ своихъ предѣлахъ и удаляться отъ областей, просвѣщенныхъ свѣтомъ. Этотъ процессъ представляется еще совершающимся—παράγεται. Форма глагола не можетъ быть обращена въ простое medium. Не говоря уже о томъ, что такое ослабленіе смысла глагола ничѣмъ не мотивируется, оттѣнокъ passivi долженъ быть по самому существу дѣла удержанъ: тьма проходитъ, понуждаемая къ этому явленіемъ истиннаго свѣта, уступая мѣсто свободному распространенію его. Такое измѣненіе въ состояніи міра произведено тѣмъ, что въ мірѣ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Ἀληθινός—истинный въ томъ смыслѣ, что предметъ фактически есть то, чѣмъ онъ притязаетъ быть, чѣмъ онъ долженъ и можетъ быть; посему мѣра ἀληθινός—идея: ἀληθινός есть тотъ, кто вполнѣ отвѣчаетъ своему имени, взятому въ его высшемъ и глубочайшемъ смыслѣ (qui non tantum nomen habet et speciem, sed veram naturam et indolem, quae nomini conveniant). Богъ есть ἀληθινός, какъ отличный отъ идоловъ и

всякихъ ложныхъ боговъ, не имѣющихъ никакого субстанціальнаго существованія въ мірѣ реальностей и потому не отвѣчающихъ идеѣ Бога [626]). Поэтому τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν есть свѣтъ, вполнѣ отвѣчающій идеѣ свѣта въ самомъ глубокомъ и широкомъ смыслѣ этого понятія. Этимъ не утверждается, что всякій другой свѣтъ—непремѣнно ложный въ самомъ своемъ существѣ (ср. Ін. V, 35; Филип. II, 15; Мѳ. V, 14); но этотъ послѣдній не вполнѣ воплощаетъ въ себѣ идею свѣта. Ср. Ін. VI, 32: ὁ ἄρτος ἀληθινός; XV, 1: ὁ ἄμπελος ἀληθινός. Въ мірѣ видимо открывается, сіяетъ (φαίνει) свѣтъ, котораго тьма не можетъ объять и ассимилировать себѣ, потому что въ немъ нѣтъ ничего, что не отвѣчало бы абсолютной идеѣ свѣта, а съ тьмою у него нѣтъ ни одной точки соприкосновенія; напротивъ, свѣтъ препобѣждаетъ тьму, такъ что тьма должна исчезать предъ нимъ все болѣе и болѣе. Отсюда и ἤδη не столько указываетъ на прошедшее, сколько имѣетъ въ виду отмѣтить настоящее, а также и будущее исчезновеніе тьмы, обезпеченное тѣмъ, что свѣтъ истинный уже въ настоящее время сіяетъ въ мірѣ. Τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν не есть обозначеніе лица Іисуса Христа, такъ какъ ему противополагается ἡ σκοτία, которая никогда не представляется личною, а обозначеніе сообщеннаго Имъ міру жизненнаго начала, просвѣщающаго и оживляющаго міръ. Само собою понятно, что этотъ свѣтъ не имѣетъ самостоятельнаго значенія, но всегда истекаетъ изъ своего первоисточника, высочайшаго Свѣта, чрезъ Іисуса Христа явившагося свѣтомъ міру. Свѣтъ уже сіяетъ, и потому возможно хожденіе во свѣтѣ; свѣтъ прогоняетъ тьму и, какъ истинный, побѣдитъ ее совершенно. Поэтому и въ христіанахъ осуществляется идеалъ хожденія во свѣтѣ по образу хожденія Іисуса Христа. Такимъ образомъ, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ἤδη φαίνει является уже историческимъ фактомъ, видимымъ для всякаго способнаго видѣть свѣтъ.

Такъ изъясняетъ Апостолъ, почему онъ пишетъ христіанамъ въ качествѣ новой заповѣди то, что раньше назвалъ заповѣдью древнею и что уже фактически осуществлено въ Іисусѣ Христѣ и въ нихъ самихъ; слѣдовательно, это обоснованіе относится къ πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, а не къ ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν; потому сами собою отпадаютъ вопросы, свя-

[626]) *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 27—30; *Grimm*, Lexicon Graeco-latinum, p. 17—18; *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 123.

занные съ послѣднимъ пониманіемъ. Но какимъ образомъ ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καί τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει можетъ служить основаніемъ для πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν?

Заповѣдь о хожденіи во свѣтѣ по тому примѣру, какой данъ Іисусомъ Христомъ, не новая, но древняя, потому что читатели слышали ее отъ начала своего христіанскаго состоянія, какъ заповѣдь, составляющую существеннѣйшую часть христіанскаго ученія; но она же, фактически уже осуществленная въ Немъ и въ нихъ, предписывается Апостоломъ, какъ новая заповѣдь, потому что теперь, наряду съ зловѣщими признаками послѣдняго времени (о чемъ съ II, 18), явно обнаруживается наступленіе противоположнаго, идеальнаго состоянія вещей, когда возможно совершенное исполненіе предписываемой заповѣди: тьма изгоняется, и истинный свѣтъ обнаруживаетъ свою силу. Въ нихъ самихъ „древнее“—тьма и ея господство—прошло и теперь въ нихъ все ново: *кто во Христѣ, тотъ новая тварь* (Кор. V, 17). А потому Апостолъ имѣетъ основаніе издавна извѣстную имъ заповѣдь предъявить какъ новую, чтобы читатели посланія, при ясно видимыхъ признакахъ наступившаго новаго времени, показали себя истинными чадами свѣта.

II, 9. Но если гдѣ либо, то въ области нравственнаго усовершенствованія въ особенности, опасность самообольщенія насколько легка, настолько же и пагубна. Необходимо быть особенно осторожнымъ въ сужденіи о степени своего нравственнаго развитія, постоянно испытывать его. Пробный камень лежитъ въ обнаруженіи его во внѣшнемъ поведеніи; между послѣднимъ и первымъ неразрывная и необходимая связь, какъ между слѣдствіемъ и причиною. Поэтому Апостолъ и сказалъ, что истинное познаніе Бога необходимо должно обнаруживаться въ соблюденіи Его заповѣдей, и „кто говоритъ: я позналъ Бога, но заповѣдей Его не соблюдаетъ, тотъ лжецъ и нѣтъ въ немъ истины“ (ст. 3. 4). Также и теперь, сказавши, что истинный свѣтъ уже свѣтитъ на землѣ и что постепенное осуществленіе христіанскаго идеала должно признать особенно обязательнымъ для христіанъ при наступившихъ новыхъ условіяхъ христіанской жизни, Апостолъ ближе опредѣляетъ, кто принадлежитъ къ этой области свѣта, какой знакъ, по которому можно различить сыновъ свѣта отъ принадлежащихъ къ противоположной области тьмы. Если при опредѣленіи, такъ сказать, теоретической стороны христіанской нравственности Апостолъ упо-

требляетъ абстрактное понятіе заповѣди, то перейдя въ область историческаго ея осуществленія, онъ указываетъ и признакъ ея болѣе конкретный—это „любовь къ брату“. При условіяхъ земного бытія христіанину на каждомъ шагу приходится входить въ соприкосновеніе съ ближними и прежде всего съ присными по вѣрѣ, съ которыми у него несравненно больше общихъ интересовъ, чѣмъ съ кѣмъ либо другимъ, а потому больше всего и поводовъ испытать свое внутреннее состояніе. Это—во первыхъ. Во вторыхъ, любовь не можетъ быть произведена никакими внѣшними заповѣдями, никакимъ внѣшнимъ давленіемъ: она исходитъ изъ глубины внутренняго существа человѣка, какъ внутреннее побужденіе къ соотвѣтствующему поведенію; поэтому въ любви и ея противоположности—ненависти лучше всего обнаруживается въ своемъ истинномъ свѣтѣ внутреннее состояніе человѣка въ его существѣ. Наконецъ, заповѣдь о любви къ брату содержитъ все, что другія заповѣди имѣютъ своею цѣлію; въ ней онѣ находятъ свое исполненіе: *Любовію работайте другъ другу*,— говоритъ Апостолъ Павелъ: *ибо весь законъ въ единомъ словеси исполняется, во еже: возлюбиши ближняго твоего якоже себе* (Гал. V, 14). Но это еще не все. „Любовь къ брату“ есть полное выраженіе живого общенія съ Богомъ и, слѣдовательно, хожденія во свѣтѣ. Припомнимъ ученіе Апостола Іоанна о любви. Абсолютная любовь существуетъ только въ Богѣ, Который есть любовь (IV, 8); всякая любовь имѣетъ свой источникъ въ Немъ; отсюда обратно: всякій любящій рожденъ отъ Бога (IV, 7), пребываетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ пребываетъ (IV, 16). Далѣе, любовь Бога къ людямъ особенно обнаружилась въ посольствѣ единороднаго Сына для умилостивленія за грѣхи наши,—чрезъ Него мы сдѣлались дѣтьми Божіими (III, 1). Но если всякій вѣрующій, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ, то всякій любящій родившаго долженъ любить и рожденнаго отъ Него (V, 1), т. е. долженъ любить брата своего. Отсюда: если любовь къ брату есть фактъ, то это есть несомнѣнный знакъ, что любящій рожденъ отъ Бога и ходитъ во свѣтѣ, и по I, 7 общеніе другъ съ другомъ есть слѣдствіе хожденія во свѣтѣ, равно какъ отсутствіе этого признака свидѣтельствуетъ о совершенно противоположномъ. Спаситель въ Своей прощальной бесѣдѣ указалъ на взаимную любовь Апостоловъ какъ на признакъ, по которому всякій можетъ узнать, что они Его ученики, находятся съ Нимъ

въ постоянномъ общеніи: *заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга: якоже возлюбихъ вы, да и вы любите себе. О семъ разумѣютъ вси, яко Мои ученики есте, аще любовь имате между собою* (Ін. XIII, 34—35; ср. XV, 12. 17). *Якоже возлюбихъ вы,*—говоритъ Іисусъ Христосъ. Такимъ образомъ, въ Немъ осуществленъ высочайшій идеалъ любви; ибо Онъ, *возлюбль своя сущія въ мірѣ, до конца возлюбилъ ихъ* (XIII, 1). Такова необходимая связь между братскою любовью и хожденіемъ во свѣтѣ, хожденіемъ, какъ Онъ ходилъ, или иначе истиннымъ христіанскимъ состояніемъ. Братская любовь есть существенная часть обязанностей христіанина, тогда какъ ненависть есть отрицаніе ихъ. Поэтому въ тѣсной связи съ концомъ 8-го стиха Апостолъ выдвигаетъ на первый планъ хожденіе во свѣтѣ и указываетъ отличительный признакъ его въ любви къ брату. Ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. Утверждающій, что онъ принадлежитъ къ тому кругу, въ которомъ идеалъ христіанства находитъ свое дѣйствительное осуществленіе, своимъ поведеніемъ доказываетъ совершенно противоположное; онъ еще не воспринялъ въ себя свѣта божественнаго; тьма κόσμος'а господствуетъ въ немъ. Онъ принадлежитъ отчужденному отъ Бога міру. Это обнаруживается въ томъ, что онъ есть ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν. Ἀγαπᾷν Апостолъ противопоставляетъ не μὴ ἀγαπῶν, но μισῶν, которое составляетъ діаметральную противоположность первому, какъ будто между ними не существуетъ никакихъ посредствующихъ ступеней. Попытки сгладить противоположность между ἀγαπᾷν и μισεῖν въ данномъ случаѣ нужно признать совершенно неумѣстными. Апостолъ все разсматриваетъ съ точки зрѣнія принципа и конечныхъ результатовъ: отсюда для него существуетъ только два царства или направленія—царство свѣта и царство тьмы; на одной сторонѣ Богъ, на другой міръ; тамъ—жизнь, здѣсь—смерть (III, 14); тамъ—любовь, здѣсь—ненависть. Въ каждый данный моментъ человѣкъ опредѣляется принципами того или другого; совмѣстное дѣйствованіе обоихъ направленій невозможно, такъ какъ φῶς исключаетъ σκοτία. Истина, глубина и сила христіанской этики основывается именно на этомъ исключающемъ другъ друга „или—или". Поэтому, если въ человѣкѣ нѣтъ любви къ братьямъ, то въ немъ непремѣнно господствуетъ противоположное чувство. То же самое вытекаетъ и изъ самаго существа чувства любви и нена-

висти. *Bengel* справедливо замѣтилъ: ubi non est amor, odium est: cor non est vacuum. Индиферентизмъ здѣсь невозможенъ. Ἀδελφός становится къ намъ въ такія или иныя отношенія и неизбѣжно вызываетъ опредѣленное чувство съ нашей стороны; выборъ можетъ быть только между „за“ и „противъ“,—другими словами: между любовію и ненавистію. И если въ обычной жизни говорятъ только о расположенности или нерасположенности, то это въ концѣ концовъ есть ничто иное, какъ не достигшая своего полнаго развитія и яснаго сознанія любовь и ненависть. Но какъ любовь есть отличительный признакъ христіанъ, такъ и ненависть принадлежитъ κόσμος'у (III, 13; ср. 12; Ін. XV, 18; ср. Рим. I, 29 слѣд.; Тит. III, 3; 2 Тим. III, 2—4). Предметомъ ненависти является ἀδελφός—не ближній вообще—ὁ πλησίον,—но христіанинъ, братъ во Христѣ, чадо Того же небеснаго Отца. Такое пониманіе термина ἀδελφός болѣе согласно съ употребленіемъ этого слова въ посланіи. Въ III, 13 οἱ ἀδελφοί несомнѣнно указываетъ на христіанъ (ср. Ін. XXI, 23), и хотя отъ οἱ ἀδελφοί трудно заключать къ ὁ ἀδελφός, такъ какъ во множественномъ числѣ членъ отмѣчаетъ опредѣленную корпорацію, однако въ III, 14 τὸν ἀδελφόν употреблено, очевидно, въ томъ же смыслѣ, какъ и τοὺς ἀδελφούς; а въ V, 1—при сопоставленіи съ IV, 21,—ἀδελφός равно ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ. Вообще Апостолъ всегда говоритъ объ отношеніяхъ христіанъ другъ къ другу; основаніе ихъ взаимной любви онъ полагаетъ въ рожденіи отъ Бога (IV, 7; V, 1), въ пребываніи въ Богѣ и въ пребываніи Бога въ любящихъ, при чемъ послѣднее относится какъ къ той, такъ и къ другой сторонѣ „другъ друга“ (IV, 12). Да и весь вообще тонъ посланія, писаннаго къ христіанамъ, говоритъ въ пользу этого пониманія ἀδελφός. Само собою понятно, что этимъ не исключаются другіе члены человѣческаго рода, но они внѣ поля зрѣнія Апостола въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ подобныхъ. Сила выраженія лежитъ именно въ сочетаніи понятій ἀδελφός и μισεῖν. Ἀδελφός долженъ естественно вызывать въ дѣйствительно принадлежащемъ къ области свѣта только любовь. Бытіе во свѣтѣ само собою включаетъ въ себя братскую любовь; послѣдняя является не только какъ заповѣдь, отъ исполненія которой мы не можемъ отказаться, но подъ вліяніемъ свѣта она дѣлается внутреннею необходимостію нашего существа. Поэтому мѣра братской любви является мѣрою нашего истиннаго просвѣ-

щенія. Но если это такъ, то ненависть къ брату оказывается вопіющимъ противорѣчіемъ нашимъ увѣреніямъ, такъ какъ для нея нѣтъ мѣста въ области свѣта. Ненависть къ брату разомъ обнаруживаетъ истинное существо притязающаго на бытіе во свѣтѣ и отводитъ ему мѣсто въ совершенно противоположной области—ἐν τῇ σκοτίᾳ: онъ есть сынъ космоса и фактически становится въ ряды враговъ истинныхъ христіанъ (III, 13; XVII, 14). Апостолъ не говоритъ (какъ I, 6; II, 4), что онъ лжетъ или лжецъ, но просто утверждаетъ, что онъ находится во тьмѣ, т. е. въ нравственномъ состояніи, совершенно противоположномъ утверждаемому, и такимъ образомъ какъ будто признается возможнымъ, что самъ онъ не сознаетъ этого противорѣчія; объясненіе этого состоянія даетъ 11-й стихъ. Ἄρτι обозначаетъ настоящій моментъ не абсолютно, но въ отношеніи къ прошедшему или будущему; отсюда и ἕως ἄρτι указываетъ на ἤδη 8 стиха и сообщаетъ словамъ тотъ смыслъ, что такой человѣкъ и донынѣ, до послѣдняго момента, принадлежитъ къ области тьмы, когда, съ другой стороны, уже сіяетъ истинный свѣтъ, подъ вліяніемъ котораго онъ долженъ былъ признать сыновъ свѣта своими братьями и любить ихъ.

II, 10. Совершенно противоположное мы видимъ въ томъ, кто одушевленъ любовію къ братьямъ: сила божественнаго свѣта просвѣтила его существо и отгнала тьму; онъ не только сдѣлался сыномъ свѣта, но и утвердился въ этомъ состояніи: ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, и дальнѣйшее преуспѣяніе его во свѣтѣ обезпечено, такъ какъ καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. Σκάνδαλον употребляется только въ библейскомъ и церковномъ языкѣ, вмѣсто обычнаго σκανδάληθρον, и обозначаетъ собственно всякое матеріальное препятствіе (колъ, бревно, камень и проч.), положенное и поставленное на пути съ тою цѣлію, чтобы проходящій наткнулся на него и потерпѣлъ отъ этого какой либо вредъ,—въ примѣненіи къ животнымъ—ловушку, сѣть (Лев. XIX, 14; Второз. VII, 16; Иса. LVII, 14; Іудиѳ. V, 1; Рим. IX, 33; XIV, 13; Мѳ. V, 29. 30; 1 Птр. II, 7). Ср. ἐμποδισμός, λίθος προσκόμματος, πέτρα σκανδάλου κτλ.; отсюда выраженія βάλλειν, τιθέναι σκάνδαλον—Апк. II, 14; Рим. XIV, 13. Изъ этого первоначальнаго конкретнаго значенія термина выводится и переносный смыслъ его для обозначенія того, что въ нравственномъ, духовномъ отношеніи служитъ соблазномъ, является при-

чиною нравственнаго паденія (Мѳ. XVI, 23; XVIII, 7; 1 Кор. I, 23; Гал. V, 11; Рим. XIV, 13; XVI, 17). При этомъ возможно двоякое отношеніе σκάνδαλον: или дѣйствующій субъектъ самъ претыкается и падаетъ, независимо отъ того, откуда исходитъ соблазнъ; или же онъ самъ служитъ соблазномъ и причиняетъ соблазнъ другимъ. Какое изъ этихъ отношеній имѣетъ мѣсто въ разсматриваемомъ выраженіи? Ἐν αὐτῷ и контекстъ, особенно 11-й стихъ, какъ представляющій антитезу 10-му, не позволяютъ разумѣть „соблазнъ“, причиняемый этимъ человѣкомъ другому кому либо, ибо Апостолъ говоритъ о внутреннемъ состояніи любящаго братьевъ и его именно характеризуетъ. По этой же причинѣ нельзя разумѣть и „соблазна“, лежащаго внѣ его, въ мірѣ, и исходящаго отъ міра или отъ его сыновъ. Въ самомъ любящемъ брата нѣтъ ничего, что препятствовало бы его христіанскому прогрессу [627]). Любящій брата показываетъ, что свѣтъ проникъ въ его внутреннее существо, разогналъ тьму и уничтожилъ все, что могло бы привести его къ паденію на жизненномъ пути. Какъ ходящій въ чувственномъ свѣтѣ ясно видитъ предъ собою дорогу, избѣгаетъ всего, на что можно натолкнуться и упасть, такъ и тотъ, кто ходитъ въ области божественнаго свѣта, твердо идетъ по своему жизненному пути; онъ ясно видитъ цѣль и путь, ведущій къ ней, умѣетъ избѣжать всего, что вредно для его нравственнаго развитія. Подъ вліяніемъ божественнаго свѣта развивается его духовный органъ, зрѣніе дѣлается острѣе; поэтому онъ издали видитъ опасность. Такое внутренне состояніе Апостолъ ставитъ въ связь съ любовію къ братьямъ, и именно на основаніи проявленія послѣдней дѣлается заключеніе о наличности первой, конечно, потому, что общественная жизнь представляетъ болѣе всего поводовъ къ соблазнамъ. Общественныя отношенія, гдѣ переплетается столько самыхъ разнообразныхъ личныхъ интересовъ, требуютъ особенной ясности взгляда, особенной душевной чистоты, отсутствія всего самолюбиваго. Только любовь, которая *не ищетъ своихъ си, не завидитъ и вся терпитъ* (1 Кор. XIII, 7), въ состояніи безпреткновенно пройти среди всѣхъ искушеній; тогда какъ самолюбіе всегда есть σκάνδαλον ἐν αὐτῷ, являющееся основною причиной нарушенія нормальныхъ братскихъ отношеній.

627) Ср. „The Expositor“ 1898, XI: The Use of σκάνδαλον and σκανδαλίζειν in the New Testament, by *Art. Carr*, p. 344—351.

Любовь есть слѣдствіе этого внутренняго состоянія; но въ свою очередь и она производитъ на него вліяніе, укрѣпляя и углубляя его.

II, 11. Само собою понятно, что такое благодатное состояніе не имѣетъ мѣста въ ненавидящемъ брата. Стоящее въ такомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ хожденіемъ во свѣтѣ братоненавистничество ясно показываетъ, что въ его субъектѣ во всей силѣ дѣйствуетъ противоположный принципъ: тьма овладѣла всѣмъ его существомъ, такъ что онъ весь погруженъ въ нее, въ ней совершаетъ все свое жизненное теченіе. Онъ не видитъ, гдѣ онъ находится и куда идетъ, потому что тьма ослѣпила ему глаза. Противополагая мысль предшествующему стиху (δέ), Апостолъ повторяетъ сначала сказанное въ 9 стихѣ, но съ тѣмъ, чтобы на основаніи этого указать въ ненавидящемъ брата противоложное σκάνδαλον οὐκ ἔστιν въ любящемъ. Онъ продолжаетъ развивать мысль, выходя изъ образа хожденія, лежащаго въ σκάνδαλον, и къ бытію во тьмѣ (ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστιν) присоединяетъ хожденіе во тьмѣ (καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ). Послѣднее предложеніе выражаетъ не ту же мысль, что̀ и первое, только въ болѣе образной формѣ, но, какъ показываетъ καί, между ними признается различіе въ понятіи: первое указываетъ на *состояніе*, второе на обусловленную имъ и изъ него вытекающую дѣятельность. Ненавидящій находится всѣмъ своимъ существомъ въ области тьмы, признаетъ ее нормальною сферой своей жизни и дѣятельности; въ ней онъ вращается, какъ въ заколдованномъ кругѣ, переходя отъ одной части σκοτία къ другой. Здѣсь не только возможны случаи преткновенія и паденія (Ін. XI, 9. 10), но даже обнаруживается нѣчто большее. Ненавидящій уже сбился съ истиннаго пути и не знаетъ, гдѣ онъ и куда идетъ: καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει. Ποῦ (а не ποῖ) первоначально значитъ „гдѣ“, но въ Новомъ Завѣтѣ при глаголахъ движенія имѣетъ и значеніе „куда“ (Ін. VII, 8; VII, 35; VIII, 14; XII, 35; XIII, 36; XIV, 5; XVI, 5 и др.). Впрочемъ, гораздо правильнѣе соединить оба значенія, такъ какъ съ понятіемъ пути, о чемъ собственно и говоритъ текстъ, само собою соединяется дальнѣйшее представленіе о цѣли, къ которой ведетъ избранный путь. Глаголъ ὑπάγω въ Новомъ Завѣтѣ употребляется только въ непереходящемъ значеніи и означаетъ движеніе, цѣль котораго опредѣляется другими частями предложенія (Мѳ. V, 24; VIII, 4. 13. 32; IX, 6 и др.; Лк. X, 3; XVII,

17; Ін. III, 8: καὶ ποῦ ὑπάγει; IV, 16; VI, 67; VII, 35; VIII, 14. 21. 22; IX, 7; XIII, 3 и др.). Такимъ образомъ, ходящій во тьмѣ, какъ человѣкъ живой, совершаетъ жизненное теченіе, переходитъ въ своей темной области съ одного мѣста на другое,— но вокругъ него непроглядная тьма (ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστιν). Онъ сбился съ правильнаго пути и все далѣе и далѣе идетъ по ложному (ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ). Онъ даже не знаетъ, гдѣ въ настоящій моментъ онъ находится, не видитъ, куда идетъ, не знаетъ, къ чему приведетъ его путь, на который онъ вступилъ, чѣмъ кончится все его хожденіе. Причина этого состоянія въ томъ, что ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ (ср. Ін. XII, 40; 2 Кор. IV, 4; Иса. VI, 10). Тьма представляется, какъ нѣчто дѣятельное, какъ враждебная сила (ср. Лк. XXII, 53: ἡ ἐξουσία τοῦ σκότου). Она дѣйствуетъ не только, какъ темная среда, не дающая глазу возможности видѣть того, что лежитъ на пути и прилагать имѣющуюся силу зрѣнія, но разрушаетъ самый духовный органъ, совершенно уничтожая возможность вообще когда либо видѣть свѣтъ. Аористъ придаетъ еще больше силы этому выраженію: ἐτύφλωσε обозначаетъ окончепное разрушительное дѣйствіе тьмы, какъ роковой моментъ, когда она разъ навсегда застигла человѣка (Ін. XII, 35) и совершенно уничтожила въ немъ способность видѣть свѣтъ. Это —печальнѣйшее состояніе, когда человѣкъ совершенно извратилъ въ себѣ понятія праваго и неправаго, тьму считаетъ нормальною сферой своего бытія, вѣритъ въ нее, какъ въ свѣтъ, не знаетъ никакой другой области, по сравненію съ которой могъ бы опредѣлить всю гибельность настоящаго положенія О такомъ состояніи человѣка свидѣтельствуетъ обнаруживаемая имъ ненависть къ брату. Но почему именно?

Припомнимъ, на чемъ Апостолъ основываетъ естественную необходимость для христіанина братской любви и какое противорѣчіе заключается въ соединеніи ἀδελφός и μισεῖν. Въ ненавидящемъ нѣтъ Бога, потому что только пребывающій въ любви въ Богѣ пребываетъ и Богъ въ немъ (IV, 16); въ немъ нѣтъ вѣры въ Іисуса Христа и Его искупительное дѣло, потому что всякій вѣрующій, *яко Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ есть: и всякъ любяй рождшаго, любитъ и рожденнаго отъ Него* (V, 1). Онъ не вѣруетъ во свѣтъ, и тьма объяла его (Ін. XII, 35. 36). Онъ ненавидитъ „брата“, съ которымъ у него должны быть совершенно тожественные интересы,—онъ не

позналъ своего. И если все это сопоставить съ притязаніемъ ненавидящаго на званіе христіанина и принять во вниманіе, что онъ имѣлъ всѣ необходимыя данныя для познанія и воспріятія свѣта, то выводъ изъ всего этого будетъ тотъ, что въ немъ дѣйствительно нѣтъ органа, чрезъ который бы свѣтъ могъ воздѣйствовать на него и сдѣлаться его достояніемъ: такой, какъ лишенный зрѣнія, въ самый ясный день объятъ тьмою и не знаетъ, гдѣ онъ и куда идетъ.

Таковы общія условія хожденія во свѣтѣ, при выполненіи которыхъ возможно сохраненіе и упроченіе общенія съ Богомъ, Который есть свѣтъ.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ (II, 12—28).

Несовмѣстимость съ богообщеніемъ любви къ міру Обольщенія отъ міра. *Послѣдняя година.* Антихристъ и антихристы. Помазаніе отъ Святаго. Сохраненіе преданнаго. Дерзновеніе въ пришествіе Христа.

Апостолъ указалъ, по какимъ признакамъ истинное хожденіе во свѣтѣ отличается отъ пустыхъ притязаній на него, въ чемъ оно состоитъ, и каковы вообще условія богообщенія. Развивая далѣе ученіе о богообщеніи, онъ переходитъ теперь къ раскрытію смысла и силы такихъ явленій въ религіозной жизни христіанъ, которыя по особымъ обстоятельствамъ времени имѣютъ весьма важное значеніе. Въ виду жизненной важности послѣдующей рѣчи Апостолъ Іоаннъ приступаетъ къ ней не вдругъ, а предварительно приготовивши читателей. Опасность, угрожающая имъ, несомнѣнно велика; но христіане обладаютъ всѣми необходимыми средствами для предотвращенія ея. Они даже не нуждаются въ наученіи, такъ какъ умѣютъ отличить ложь отъ истины. Необходимо имъ только быть внимательными къ тому, что имѣютъ, твердо сохранять его; тогда они пребудутъ невредимыми среди обольщающихъ ихъ и, когда Іисусъ Христосъ явится, будутъ имѣть дерзновеніе и не постыдятся предъ Нимъ въ пришествіе Его. Апостолъ неоднократно прерываетъ рѣчь напоминаніемъ читателямъ о томъ, какими сокровищами они обладаютъ, и увѣщаваетъ ихъ пребывать въ слышанномъ отъ начала (ст. 20. 21. 24. 27). Въ отношеніи къ утвердившимся уже въ христіанствѣ и въ то же время со всѣхъ сторонъ окруженнымъ врагами, успѣвшими посѣять свое лжеученіе даже въ средѣ самихъ христіанъ, такое напоминаніе было тѣмъ важнѣе, что оно всегда создавало твердый оплотъ противъ навѣтовъ антихристовъ въ самихъ же христіанахъ, въ ихъ внутреннѣйшемъ религіозномъ сознаніи, просвѣщенномъ и убѣжденномъ помазаніемъ отъ Святаго. Поэтому въ самомъ началѣ этой части, 12—14 ст., Апостолъ, прежде чѣмъ перейти къ изображенію опасностей, останавливается на время какъ бы для того, чтобы ближе разсмотрѣть тѣхъ, къ кому обращается, и

на основаніи этого опредѣлить характеръ дальнѣйшей рѣчи. Апостолъ представилъ читателямъ, въ чемъ состоитъ общеніе съ Богомъ и хожденіе во свѣтѣ; онъ знаетъ, что читатели уже ходятъ во свѣтѣ, слѣдовательно, имѣютъ общеніе съ Богомъ (ст. 8). Теперь въ виду угрожающихъ опасностей ему остается напомнить читателямъ о тѣхъ благодатныхъ преимуществахъ христіанскаго званія, которыми они обладаютъ: у нихъ нѣтъ недостатка ни въ одномъ изъ тѣхъ условій, которыя необходимы для полноты и цѣлостности христіанскаго достоинства, ибо они непоколебимо утверждены въ существенныхъ основаніяхъ вѣры и христіанской жизни, почему спокойно могутъ выслушать излагаемыя Апостоломъ требованія христіанства о совершенномъ отрѣшеніи отъ міра и его похотей, равно какъ потому же имъ не страшны опасности, которыми угрожаетъ антихристіанство.

12—14 стихи, представляющіе собою какъ бы введеніе къ дальнѣйшей рѣчи Апостола, вызываютъ нѣсколько общихъ вопросовъ, предварительное рѣшеніе которыхъ необходимо для точнѣйшаго выясненія содержанія этихъ стиховъ. Вопросы эти, по общему заявленію экзегетовъ, являются довольно трудными и главнымъ образомъ потому, что нѣтъ такихъ положительныхъ данныхъ, на которыхъ можно было бы утвердить опредѣленное и для всякаго убѣдительное рѣшеніе ихъ. Прежде всего экзегеты разногласятъ въ выясненіи того, къ кому собственно обращается Апостолъ въ 12—14 ст., или, въ какомъ смыслѣ должно понимать τεκνία и παιδία,—обозначаетъ ли Апостолъ дѣтей въ собственномъ значеніи этого слова, или—это отеческое обращеніе его ко всѣмъ читателямъ безъ различія возраста? Всѣ данныя въ пользу послѣдняго мнѣнія. Въ II, 1. 28; III, 7. 18; IV, 4; V, 21—τεκνία несомнѣнно есть обращеніе ко всѣмъ читателямъ, точно также и παιδία II, 18. И въ данномъ мѣстѣ нѣтъ основанія отступать отъ этого значенія. Въ противномъ случаѣ было бы не понятно, почему Апостолъ принимаетъ такой необычный порядокъ: дѣти, отцы, юноши; тогда какъ естественно было бы или отъ „дѣтей“ восходить къ отцамъ, поставивши въ срединѣ обращеніе къ „юношамъ“, или наоборотъ. Кромѣ того едва ли можно допустить, чтобы посланіе предназначалось и для дѣтей, которые, по сопоставленію съ νεανίσκοι, должны быть малолѣтними, и если имъ еще можно приписать прощеніе грѣховъ (ст. 12), то ни въ какомъ случаѣ этого нельзя сказать о познаніи Отца (ст. 13) въ томъ

смыслѣ, въ какомъ понимаетъ его Апостолъ Іоаннъ. Нельзя понимать и такъ, что τεκνία — общее обращеніе ко всѣмъ, а πατέρες, νεανίσκοι, παιδία (послѣднее съ γράφω, а не ἔγραψα) — спеціальное обращеніе по возрастамъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ не понятно, почему, при повтореніи обращеній, нѣтъ спеціальнаго обращенія къ παιδία. Поэтому τεκνία и παιδία являются обращеніемъ ко всѣмъ читателямъ и служатъ для выраженія нѣжной любви Апостола къ дорогимъ чадамъ. Далѣе πατέρες и νεανίσκοι несомнѣнно обозначаютъ различіе по возрасту, а не по духовной зрѣлости: νεανίσκοι никогда не употребляется для обозначенія неофитовъ (скорѣе νήπιοι), и πατέρες поэтому равно γέροντες или πρεσβύτεροι; хотя само собою понятно, что, при нормальномъ теченіи христіанской жизни, зрѣлому возрасту должна соотвѣтствовать и духовная зрѣлость. Что касается ὅτι, то несомнѣнно, что во всѣхъ случаяхъ оно имѣетъ одно и то же значеніе; хотя представляется грамматически возможнымъ пониманіе его и въ смыслѣ „что“, но по контексту это совершенно невѣроятно: Апостолъ пишетъ не миссіонерское посланіе къ людямъ, еще не знающимъ содержанія христіанскаго ученія, а къ христіанамъ изъ своихъ учениковъ; поэтому ὅτι во всѣхъ случаяхъ имѣетъ причинное значеніе, и предложенія съ ὅτι представляютъ не содержаніе γράφω, а его обоснованіе. Такое значеніе ὅτι яснѣе оттѣнено въ 21 ст., гдѣ Апостолъ, очевидно, хочетъ сказать не то, что онъ пишетъ, но то, почему онъ пишетъ имъ посланіе съ такимъ именно, а не инымъ содержаніемъ: его читатели имѣютъ помазаніе отъ Святаго и знаютъ все, почему онъ не имѣетъ нужды возвѣщать имъ что нибудь новое, но только напоминаетъ то, что они слышали и чѣмъ владѣютъ (ст. 20. 21. 24. 27; III, 5. 14. 15; V, 18—20). — Остается еще вопросъ объ отношеніи γράφω и ἔγραψα: почему Апостолъ измѣнилъ praesens въ aoristum? Нельзя принять того объясненія, что ἔγραφα указываетъ на другое писаніе Апостола — на Евангеліе или на прежнее какое то не сохранившееся посланіе [628]). Этому прежде всего не благопріятствуетъ ἔγραψα въ 21 и 26 стихахъ, несомнѣнно указывающее на настоящее посланіе. Кромѣ того введеніе въ текстъ посланія основаній, почему написано Евангеліе или прежнее посланіе, было бы

[628]) *Konr. Grass*, Kurtze Auslegung des 1. Johannesbriefs, S. 11—12. *Wilh. Karl*, Der erste Johannesbrief, S. 29—30.

совершенно неожиданнымъ и нарушало бы связное теченіе мысли. Наконецъ, если бы ἔγραψα указывало на прежнее посланіе, тогда предложенія съ ἔγραψα стояли бы прежде предложеній съ γράφω, и настоящее посланіе противополагалось бы прежнему посредствомъ νῦν, ἄρτι, πάλιν (ср. Гал. I, 9 въ противоположность прежнимъ устнымъ наставленіямъ), или τὸ δεύτερον (ср. 2 Кор. XIII, 1 сл.; 2 Птр. III, 1) [629]. Поэтому большинство толкователей и γράφω и ἔγραψα относятъ къ настоящему посланію, хотя въ опредѣленіи смысла ихъ далеко не всѣ согласны между собою. Нѣтъ нужды перечислять всѣ попытки къ разрѣшенію этого труднаго вопроса,—тѣмъ болѣе, что каждая изъ нихъ имѣетъ свои недостатки [630]; мы избираемъ ту изъ нихъ, которая кажется наиболѣе вѣроятною. Γράφω указываетъ на непосредственный актъ писанія, т. е. на посланіе вообще, а ἔγραψα на написанное уже. При этомъ объясненіи совершенно понятно, почему поставлено сначала γράφω; если же потомъ еще спеціально Апостолъ указываетъ на написанное уже, то это объясняется тѣмъ, что написанное составляетъ принципіальную основу для слѣдующихъ увѣщаній и изъясненій. „Я пишу вамъ настоящее посланіе потому, что.... и то, что написалъ я вамъ доселѣ—о хожденіи во свѣтѣ, его условіяхъ и слѣдствіи,—написалъ потому же, именно потому, что...“ Только при такомъ состояніи читателей, какое изображено Апостоломъ въ 12—14 ст., онъ могъ сказать имъ: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον κτλ., зная, что сказанное имъ будетъ понято и принято близко къ сердцу.

II, 12. Сначала Апостолъ съ нѣжною любовію отца обращается ко всѣмъ читателямъ: γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Онъ пишетъ имъ потому, что имъ прощены грѣхи ради имени Его. Ἀφέωνται—дорическая форма perfecti passivi вм. ἀφεῖνται (ср. Мѳ. IX, 2. 5; Мрк. II, 5; Лк. V, 20. 23; VII, 47) [631]. Αὐτοῦ—Χριστοῦ, а не Θεοῦ: съ 6 стиха мысль о Христѣ все время была въ умѣ Апостола, и самая связь съ оставленіемъ грѣховъ (ср. I, 7; II, 2; III, 23;

---

[629] Ср. *Th. Zahn*, Einleitung in das Neue Testament, II, 573. *Al. Buttmann*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, § 137. 3.

[630] См. о нихъ у *Huther*'а, *Düsterdieck*'а, *Plummer*'а—въ комментаріяхъ, у *Д. И. Богдашевскаго*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Ап. Іоанна, стрн. 16, примѣч. 1.

[631] *Winer*, Grammatik des neutest. Sprachid., § 14, 3*a*, S. 77.

V, 13) несомнѣнно подтверждаетъ, что рѣчь идетъ не о Томъ, Кѣмъ прощены грѣхи, т. е. о Богѣ-Отцѣ, но о Томъ, ради Кого Отецъ прощаетъ грѣхи, т. е. объ Іисусѣ Христѣ.

Чтобы понять смыслъ и силу выраженія διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, необходимо помнить, что для евреевъ, какъ и вообще для первоначальныхъ народовъ, имя не есть совершенно безразличное обозначеніе предмета, служащее только для употребленія въ житейскомъ обиходѣ; оно есть знакъ того, кто его носитъ, какъ указывающее характерную черту своего носителя, содержаніе и существенное значеніе его. Имя относится къ существу субъекта, какъ слово къ мысли: оно есть тѣло, въ которомъ существо отпечатлѣваетъ свое содержаніе [632]). Поэтому Моисей къ именамъ выдающихся лицъ присоединяетъ разсказы, изъ которыхъ выясняется ихъ смыслъ (Каинъ, Сиѳъ, Моисей и др.). Когда жизненное положеніе и значеніе лица измѣняется, ему дается новое имя (Аврамъ, Сара, Іаковъ и др.: Быт. XVII, 5. 15; XXXII, 28; Числ. XIII, 17; ср. Мѳ. I, 21. 23. 25; Лк. I, 13. 31. 63; II, 21; Мрк. V, 9; Апк. XIX, 12. 13; Мрк. III, 16. 17; Мѳ. XVI, 18; Лк. IX, 54; Дн. IV, 36; XIII, 8; Фил. II, 9; Евр I, 4) Поэтому имя представляетъ своего носителя (ср. Филип. IV, 3; Лк. X, 20; Дн. I, 15; XIX, 13; XXVI, 9; Еф. I, 21). При этомъ важно отмѣтить то, что имя обозначаетъ для другихъ то, что есть предметъ, слѣдовательно, что онъ есть для другихъ. Отсюда и имя Божіе обозначаетъ все то, что Богъ есть для людей и что именно они знаютъ о Немъ на основаніи Его самооткровенія; въ абсолютномъ значеніи имя есть выраженіе божественнаго существа [633]). Отсюда понятно, почему *имене моего (своего) ради* (Иса. XLVIII, 9; Пс. LXXVIII, 9 и др.) значитъ ради того, что я есмь по своему существу [634]). На основаніи этого τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Ἰησοῦ Χριστοῦ) заключаетъ въ себѣ все, что Онъ есть дѣйствительно и существенно [635]). При этомъ διὰ τὸ ὄνομα

---

632) *Herm. Schultz*, Alttestamentliche Theologie, S. 513.

633) *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb. S. 709—713; *Schultz*, Alttest. Theolog., S. 514. *Св. Іоаннъ Златоустъ* (въ бесѣдѣ на 43 псаломъ) замѣчаетъ: οὐκ ἐν ὀνόματι τὰ πράγματα ἔστηκεν, ἀλλ' αἱ τῶν πραγμάτων φύσεις τὰ ὀνόματα κατὰ τὴν οἰκείαν ὑπόστασιν πλάττουσιν.

634) *W. Gesenius*, Hebraisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 9 Aufl., Leipzig 1883. S. 848.

635) *Евѳимій Зигавинъ* формулу εἰς ὄνομα (Мѳ. X, 41) объясняетъ

αὐτοῦ указываетъ не на субъективное основаніе прощенія: „потому, что вы вѣруете въ Его имя“,—но основаніе объективное: „потому что Онъ дѣйствительно есть то, что Онъ есть въ Своемъ откровеніи“, „потому что Онъ, Іисусъ Христосъ“, есть то, что обозначаетъ Его полное имя“: Іисусъ Христосъ Сынъ Божій. Онъ есть Спаситель, Ходатай, Очищеніе, кровію Котораго мы примирены съ Богомъ; Онъ—Сынъ Божій, положившій жизнь Свою за насъ; именно потому, что Онъ есть то, что обозначаетъ Его имя, что составляетъ Его существо, читателямъ прощены грѣхи. Предлогъ διά c. accus. обозначаетъ „имя Его“, какъ причину прощенія грѣховъ (въ отличіе отъ διά cum genitiv.) Perfect. ἀφέωνται указываетъ, что прощеніе грѣховъ есть совершившійся фактъ, который однако имѣетъ значеніе для всей ихъ христіанской жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ и для написанія настоящаго посланія къ нимъ.

Но почему Апостолъ ставитъ прощеніе грѣховъ на первомъ мѣстѣ въ обращеніи ко всѣмъ читателямъ? Основаніе для этого заключается въ томъ, что какъ сознаніе грѣха, отчужденности отъ Бога, приводитъ ко Христу, такъ первымъ актомъ, благодаря которому христіанинъ возсоединяется въ общеніи съ Богомъ, есть уничтоженіе этого средостѣнія, отдѣляющаго отъ Бога, и возникающая отсюда увѣренность, подкрѣпляемая духовнымъ опытомъ, во всепрощающей любви Божіей. И психологически и фактически спасеніе и прощеніе грѣховъ неотдѣлимы другъ отъ друга, и первое покоится на второмъ, какъ на своемъ фундаментѣ. На прощеніи же грѣховъ основывается вся христіанская жизнь, и безъ него невозможно ея начало. Грѣхи прощены христіанамъ въ возрожденіи, въ силу котораго они сдѣлались τεκνία Θεοῦ. Это прощеніе грѣховъ сообщено чрезъ приложеніе къ нимъ силы всеочищающей жертвы Христа, такъ что они сдѣлались неповинными во грѣхѣ, какъ новорожденныя дѣти. Мысль о прощеніи грѣховъ соединяется съ крещеніемъ въ Дѣ. II, 38.

II, 13. Но, соединенные въ обладаніи благодатнымъ даромъ прощенія грѣховъ, читатели посланія однако по своему христіанскому состоянію раздѣляются на два главные класса, въ соотвѣтствіи съ ихъ жизненнымъ возрастомъ. Въ дѣйсивительности,

---

какъ равнозначущую съ διὰ αὐτὸ τὸ ὀνομάζεσθαι καὶ εἶναι (см. у *Düsterdieck'a* въ комментаріи).

разумѣется, при правильномъ теченіи христіанской жизни, различіе жизненнаго возраста отпечатлѣвается замѣтнымъ образомъ и на пониманіи христіанства и придаетъ ему особенную окраску. Высшему возрасту, по самому существу дѣла, свойственна высшая духовная зрѣлость, и именно внутренняя духовная самодѣятельность, а юность развиваетъ свои силы во внѣшней практической дѣятельности. Христіанская старость преимущественно углубляется въ гносисъ, въ сокровенныя тайны познанія; христіанская юность преимущественно трудится въ борьбѣ съ грѣхомъ и міромъ, искушенія которыхъ представляются для нея еще особенно привлекательными. Несомнѣнно, что познаніе Сущаго отъ начала и борьба съ лукавымъ нераздѣлимы и въ дѣйствительномъ развитіи христіанской жизни взаимно предполагаютъ и обусловливаютъ другъ друга; но Апостолъ указываетъ на то, что̀ преимущественно отличаетъ каждый изъ возрастовъ.

Γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Прежде всего вопросъ: что разумѣетъ Апостолъ подъ τὸν ἀπ' ἀρχῆς? Большинство толкователей, понимающіе слова I, 1 ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς въ смыслѣ указанія на предвѣчное бытіе Слова жизни, настаиваютъ на томъ, что и здѣсь Апостолъ приписываетъ отцамъ познаніе глубины Его божественнаго существа: отцы не ограничиваются познаніемъ Христа въ Его историческомъ явленіи, но отъ Явившагося во времени поднимаются къ познанію Его, какъ Сущаго отъ начала, какъ вѣчнаго Божественнаго Слова. Это познаніе предполагаетъ высокую ступень христіанскаго развитія, слѣдовательно, болѣе продолжительную жизнь въ христіанствѣ; поэтому оно и приписывается особенно отцамъ. Но параллель между τὸν ἀπ' ἀρχῆς и ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, по сказанному нами выше [636], болѣе, чѣмъ сомнительна, и доказательствомъ для такого заключенія служить не можетъ, а другихъ доказательствъ обыкновенно не представляютъ. Между тѣмъ несомнѣнно, что Апостолъ имѣетъ въ виду указать на самое высшее, что дается человѣку въ этой жизни, такъ какъ онъ приписываетъ это познаніе старцамъ, дни земной жизни которыхъ уже сочтены и которые поэтому едва ли могутъ надѣяться на достиженіе чего либо высшаго, чѣмъ то, чего они уже достигли. Съ другой стороны, познаніе Слова, хотя бы и въ Его предвѣчномъ бытіи, по самому понятію о Немъ, не

[636] См. замѣчанія къ 1 стиху—стрн. 274—277.

составляетъ этого высшаго: Сынъ Божій потому и называется Словомъ, что Онъ открываетъ существо Высочайшаго, хотя, конечно, наше познаніе о сокровенномъ существѣ Отца возможно только при условіи глубочайшаго познанія существа воплотившаго Слова. Поэтому подъ τὸν ἀπ' ἀρχῆς необходимо разумѣть Высочайшаго Бога, и ἀπ' ἀρχῆς имѣетъ абсолютное значеніе. Впрочемъ, хотя ἀπ' ἀρχῆς въ данномъ случаѣ по своему значенію равняется ἐν ἀρχῇ, однако сохраняетъ и свой оттѣнокъ, какъ опредѣленіе времени отъ извѣстнаго пункта. Такимъ пунктомъ здѣсь является ἀρχή во всемъ своемъ неопредѣленномъ значеніи, которое поэтому можетъ быть понимаемо въ абсолютномъ смыслѣ. Отцы познали абсолютное божественное существо; они—истинные гностики, обладаютъ истиннымъ и совершеннымъ вѣдѣніемъ, и имъ нѣтъ нужды учиться у тѣхъ, которые хвалятся совершеннымъ познаніемъ абсолютнаго. При этомъ важно то, что ἐγνώκατε означаетъ результатъ прогрессивнаго познанія и, слѣдовательно, вполнѣ приложимо къ познанію, которымъ обладаютъ почтенные возрастомъ отцы. Не должно однако забывать, въ какомъ смыслѣ Апостолъ Іоаннъ понимаетъ богопознаніе: это не есть одно интеллектуальное познаніе, исходящее изъ разума и въ своемъ вліяніи ограничивающееся только разумомъ,—это познаніе, предполагающее жизненное общеніе съ познаннымъ и снова воздѣйствующее на жизнь; оно должно полагать свой отпечатокъ на всю христіанскую жизнь такъ, чтобы на основаніи послѣдней можно было судить о наличности перваго.

Затѣмъ Апостолъ обращается къ юношамъ и усвояетъ имъ то, что особенно свойственно юношескому возрасту: полное силъ и цвѣтущее юношество даетъ изъ своей среды крѣпкихъ борцовъ. Борьба ихъ, увѣнчавшаяся полною побѣдой (νενικήκατε), плодами которой они продолжаютъ пользоваться (perfect.), направлена противъ τὸν πονηρόν. Это не олицетвореніе зла, но опредѣленная личность съ которою юноши, какъ христіане, необходимо должны вступить въ борьбу, если не хотятъ пассивно поддаваться ея силѣ; въ противномъ случаѣ они не были бы уже христіанами. Ὁ πονηρός есть князь міра сего (Ін. XII, 31; XIV, 30; XVI, 11), лукавый (III, 12; V, 18), діаволъ, исперва согрѣшающій (III, 8); онъ начальникъ той области тьмы, хожденіе въ которой несовмѣстимо съ понятіемъ богообщенія (I, 6) и которая явившимся свѣтомъ истиннымъ обречена на погибель (II, 8). Конкретно эта

борьба направлена противъ міра, который весь лежитъ въ лукавомъ, противъ похотей, имѣющихъ свой корень въ κόσμος'ѣ, управляемомъ непокорнымъ человѣкоубійцею. Эта борьба особенно свойственна юношескому возрасту, когда миръ дѣтской вѣры вообще нарушается столкновеніемъ противоположныхъ началъ, сокрытыхъ въ глубинѣ грѣховной человѣческой природы (ср. Рим. VII, 15—23). Теперь со всѣхъ сторонъ выступаетъ это донынѣ несознаваемое, сокрытое раздвоеніе, и только борьба и при томъ упорная можетъ возвратить прежнюю уравновѣшенность. Апостолъ говоритъ, что юноши уже побѣдили лукаваго: они съ дѣтства состоятъ въ общеніи съ Искупителемъ, и если Онъ навсегда побѣдилъ діавола и сокрушилъ его силу (Ін. XIV, 17; XVI, 33), то чрезъ это общеніе и они сдѣлались причастниками побѣды Его. Хотя вся жизнь христіанина до послѣдняго издыханія есть непрерывная борьба, однако, по указаннымъ причинамъ, она особенно свойственна юношескому возрасту, составляетъ пока главнѣйшее содержаніе ихъ жизни. Юноши побѣдили князя міра и потому борьба съ похотями міра не должна ужасать ихъ. *Въ мірѣ скорбни будете, но дерзайте, яко Азъ побѣдихъ міръ* (Ін. XVI, 33); въ этомъ основа ихъ побѣды надъ діаволомъ и надъ міромъ. Можетъ быть, Апостолъ имѣетъ здѣсь въ виду какое нибудь особенно сильное столкновеніе съ еретиками, изъ котораго малоазійская церковь вышла побѣдительницею, благодаря преимущественно энергіи молодого поколѣнія [637].

Въ послѣднихъ словахъ 13 ст. и въ 14 ст. заключается вторая группа обращеній, связанныхъ между собою глагольною формой ἔγραφα. Эта часть имѣетъ также три обращенія, параллельныя разсмотрѣннымъ: первое предложеніе представляетъ обращеніе ко всѣмъ читателямъ, остальныя два—къ двумъ классамъ общины подъ тѣми же наименованіями—πατέρες и νεανίσκοι.

Ἔγραφα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν Πατέρα. Апостолъ измѣняетъ и обращеніе (παιδία вм. прежн. τεκνία) и самую характеристику ихъ христіанскаго состоянія: ὅτι ἐγνώκατε τὸν Πατέρα вм. ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι. Что τεκνία замѣняется παιδία, это не можетъ быть объяснено тѣмъ, что послѣднее на первомъ планѣ ставитъ идею субординаціи, тогда какъ τεκνία—идею родства, и что Апостолъ въ данномъ случаѣ ста-

[637] Ср. *B. Weiss*—въ комментаріи.

витъ себя въ положеніе авторитета по отношенію къ читателямъ [638]). Апостолъ продолжаетъ говорить въ тонѣ отеческой любви. Ссылка на Іи. XXI, 5 доказываетъ совершенно обратное и вмѣстѣ съ 18 ст. настоящаго посланія скорѣе говоритъ за то, что Апостолъ не полагаетъ между ними существеннаго различія. Если и можно говорить о различіи между τεκνία и παιδία, то только въ томъ смыслѣ, что τεκνία указываетъ на фактъ духовнаго рожденія въ крещеніи, въ силу котораго христіане возрождаются, получаютъ новую природу и суть дѣти Божіи, а παιδία отмѣчаетъ, что христіане въ крещеніи усыновляются Богу и дѣлаются участниками духовнаго общенія съ Богомъ и благодатныхъ плодовъ его. Отсюда объясняется и то, почему Апостолъ Іоаннъ преимущественно употребляетъ τεκνία. Основаніе для написанія посланія въ состояніи читателей представляетъ дальнѣйшее раскрытіе указаннаго въ 12 ст. и стоитъ въ тѣсной связи съ нимъ. Такъ какъ имя ὁ Πατήρ стоитъ безъ всякаго ближайшаго опредѣленія, то, очевидно, что Богъ здѣсь называется Отцемъ не въ отношеніи ко Христу, но въ отношеніи къ читателямъ: читатели получили прощеніе грѣховъ, оправданы и примирены съ Богомъ; поэтому они, по благодати Божіей, стали въ отношеніе полнаго внутренняго и живого общенія съ Богомъ; во Христѣ и чрезъ вѣру въ Него они получили право называть Его своимъ Отцемъ. Сыновство имѣетъ своимъ необходимымъ предшествующимъ условіемъ прощеніе грѣховъ и вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ сущность христіанства.

II, 14. Второе обращеніе къ отцамъ буквально сходно съ первымъ; но въ обращеніи къ юношамъ Апостолъ прибавляетъ нѣчто новое, что должно служить объясненіемъ νενικήκατε τὸν πονηρόν: ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει. Побѣда одержана юношами, благодаря великой силѣ, которою они обладаютъ и которою они превосходятъ врага: у LXX ἰσχυρός обычно выражаетъ силу для борьбы (ср. Евр. XI, 34; Лк. XI, 21; Мѳ. XII, 29). Но эта сила не есть только юношеская полнота жизни. Эта естественная сила не могла бы долго противостоять силѣ зла, ибо въ борьбѣ всякая сила истощается, если у нея нѣтъ постояннаго источника, изъ котораго она могла бы черпать постоянное подкрѣпленіе. Слова

638) *Westcott*—въ комментаріи.

καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει и указываютъ такой источникъ ихъ силы и побѣды: они побѣдили потому, что сильны, но они сильны потому, что Слово Божіе пребываетъ въ нихъ. Ихъ сила не естественная только, но божественная, духовная. Неизсякаемый источникъ ея—въ божественномъ откровеніи, сообщенномъ юношамъ и воспринятомъ ими; оно пустило въ ихъ душахъ глубокіе корни, пребываетъ въ нихъ (μένει), всецѣло наполняетъ ихъ сознаніе, такъ что сдѣлалось ихъ достояніемъ, жизненнымъ началомъ. Силою этого слова они препобѣдили могущество лукаваго—καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν, а въ томъ, что оно пребываетъ въ нихъ, лежитъ залогъ ихъ постоянной силы и побѣды надъ всѣмъ, что принадлежитъ къ царству діавола и воодушевляется имъ.

II, 15. Читатели посланія обладаютъ высочайшимъ познаніемъ Сущаго отъ начала, сильны и одержали величайшую изъ побѣдъ—побѣду надъ лукавымъ. Если они находятся въ столь благодатномъ состояніи, обладаютъ такими преимуществами и средствами для огражденія этого состоянія и утвержденія въ немъ, то для нихъ не покажутся суровыми слѣдующія затѣмъ увѣщанія Апостола. Поэтому, приготовивши почву, Апостолъ безъ всякаго союза, долженствующаго обозначать связь послѣдующаго съ предшествующимъ, переходитъ къ увѣщаніямъ и предостереженіямъ, которыя онъ имѣлъ въ виду еще до начала 12 стиха: Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ.

Прежде всего представляется вопросъ, въ чемъ заключается сущность предостереженія Апостола? Въ какомъ изъ двухъ понятій—ἀγαπᾶν или κόσμος—искать причины столь рѣшительнаго запрещенія? Сравнивая настоящее мѣсто посланія съ III, 16 Евангелія того же свящ. писателя, гдѣ онъ говоритъ о неизрѣченной божественной любви къ міру, въ силу которой Богъ далъ Своего единороднаго Сына (οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν....), нѣкоторые экзегеты [639] приходятъ къ тому заключенію, что объектъ любви—κόσμος—въ обоихъ мѣстахъ одинъ и тотъ же, и существенное различіе обоихъ мѣстъ лежитъ въ совершенно различныхъ ἀγαπᾶν. Такимъ образомъ, основаніе такого или иного отношенія къ κόσμος'у полагается не въ объективно данныхъ опредѣленіяхъ послѣдняго,

[639] Напр., *Düsterdieck*—въ комментаріи.

но въ чисто субъективномъ настроеніи человѣка и въ различіи характера чувства, вызываемаго однимъ и тѣмъ же объектомъ. Существуетъ любовь къ міру, которая любитъ міръ, какъ таковой, ради его самого,—міръ, отчужденный отъ Бога. Существуетъ любовь къ міру, которая обличаетъ міръ и стремится привести его въ общеніе съ Богомъ, къ жизни. Первая любовь отъ міра, вторая—отъ Бога; та въ своемъ истинномъ существѣ есть ненависть, эта—дѣйствительная любовь [640]. Нѣтъ сомнѣнія, что важна и субъективная сторона дѣла, и указанное воззрѣніе поэтому имѣетъ глубокое психологическое основаніе; но оно въ данномъ случаѣ не приложимо, такъ какъ вытѣсняется другимъ, полагающимъ силу на объективныхъ свойствахъ самого κόσμος'а. Къ послѣднему пониманію ведетъ самъ Апостолъ: въ 15—17 ст. онъ говоритъ не о такомъ или иномъ родѣ любви, но о самомъ мірѣ, его существенномъ содержаніи и свойствахъ и на этихъ именно объективно существующихъ опредѣленіяхъ его основываетъ свое рѣшительное: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον. Слѣдовательно не въ ἀγαπᾶν, но въ самомъ понятіи κόσμος необходимо искать разрѣшенія того, почему въ одномъ случаѣ онъ является предметомъ неизрѣченной божественной любви, а въ другомъ случаѣ запрещается всякая любовь къ нему человѣка.

Понятіе κόσμος принадлежитъ къ характернымъ понятіямъ богословія Апостола Іоанна; этотъ терминъ у него имѣетъ самый широкій смыслъ, такъ что въ немъ, по справедливому замѣчанію *Cremer*'а [641], концентрируются главные моменты богословскихъ воззрѣній писателя.

1) Основная идея понятія κόσμος у Апостола Іоанна та, что онъ есть совокупность всего сотвореннаго, универсъ, міръ, какъ упорядоченное и стройное цѣлое, пока безъ всякаго опредѣленія нравственнаго качества его (Ін. XI, 9; XVII, 5: πρὸ τοῦ τοῦ κόσμου εἶναι; XVII, 24; XXI, 25). Въ этомъ своемъ значеніи κόσμος сотворенъ Логосомъ (Ін. I, 10).

2) Κόσμος—въ болѣе ограниченномъ смыслѣ, какъ мѣсто жизни и дѣятельности человѣчества, собственно земля, на которой мы живемъ, вмѣстѣ съ порядкомъ и строемъ земной жизни (Ін. XVI, 21: ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον; Іак. VI, 14;

640) *Düsterdieck*—въ комментаріи.
641) Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 557.

1 Ін. III, 17; IV, 1). Въ этомъ смыслѣ берется κόσμος, когда Спаситель говоритъ о Себѣ: *изыдохъ отъ Отца и пріидохъ въ міръ; и паки оставляю міръ, и иду ко Отцу* (Ін. XVI, 28; ср. XVIII, 36; XIII, 1; 1 Ін. IV, 9).

3) Болѣе часто κόσμος означаетъ человѣчество, которое составляетъ центръ κόσμος'а, принимаемаго въ двухъ указанныхъ значеніяхъ (1 и 2). Это значеніе необходимо удержать въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится о божественномъ откровеніи и въ которыхъ κόσμος представляется, какъ совокупность лицъ, для которыхъ это откровеніе предназначено (Ін. VII, 4; VIII, 12; 2 Ін. 7; XVIII, 20). Этотъ міръ возлюбилъ Богъ (Ін. III, 16); Христосъ есть свѣтъ (VIII, 12; IX, 5; ср. XII, 46 и I, 4), Спаситель (IV, 42; 1 Ін. IV, 14; ср. Ін. III, 17; XII, 47) этого именно міра; для этого міра Онъ есть хлѣбъ животный (Ін. VI, 33. 51); за этотъ міръ Онъ принесъ Себя въ жертву, явившись Агнцемъ, вземлющимъ грѣхъ міра (Ін. I, 29), умилостивленіемъ за весь міръ (1 Ін. II, 2).

4) Особенно важна дальнѣйшая модификація понятія κόσμος когда онъ принимается въ смыслѣ отъ Бога отчужденнаго порядка вещей, какъ онъ представленъ въ человѣчествѣ и человѣчествомъ, отвратившимся и отчужденнымъ отъ Бога и враждебнымъ Ему и Его откровенію. Этотъ κόσμος не есть твореніе Божіе, не отъ Него онъ ведетъ свое происхожденіе: *все, еже въ мірѣ...., нѣсть отъ Отца, но отъ міра сего есть* (1 Ін. II, 16). Если имѣть въ виду первоначальное значеніе слова κόσμος, то κόσμος въ послѣднемъ смыслѣ правильнѣе было бы назвать ἀντικόσμος. Это—міръ воли, отпадшей отъ Бога. Отецъ его—діаволъ, существо котораго составляетъ отрицаніе всего, что реально и истинно въ Богѣ,—свѣта, любви и жизни. Поэтому и въ мірѣ господствуетъ σκότος, σκοτία, какъ противоположность божественному свѣту (Ін. I, 5; III, 19; 1 Ін. II, 8; Ін. VIII, 12; XII, 46 и друг.). Вмѣсто любви характерною чертой космоса является ненависть (μισεῖν): VII, 7; XV, 18; XVII, 14; 1 Ін. III, 13 [642]). Вмѣсто жизни въ космосѣ владычествуетъ смерть (θάνατος): Ін. V, 24; 1 Ін. III, 14; ср. III, 15; VI, 39. 40; X, 28;

---

[642]) Сюда относятся и всѣ мѣста посланія, гдѣ братская любовь и братоубійственная ненависть представляются въ качествѣ противоположныхъ опредѣленій дѣтей Божіихъ и дѣтей діавола (напр., IV, 20).

XI, 26; XVII, 12; XVIII, 9. Грѣхъ сдѣлался атрибутомъ міра, неотдѣлимымъ отъ него (Ін. I, 29; XVI, 8; ср. XV, 22). Словомъ, κόσμος весь, всѣмъ своимъ существомъ покоится въ лукавомъ (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται,—1 Ін. V, 19). Этотъ міръ характерно обозначается Апостоломъ чрезъ ὁ κόσμος οὗτος (Ін. VIII, 23; 1 Ін. IV, 17; ср. Ін. IX, 30; XII, 31), или даже просто κόσμος (1 Ін. IV, 4; V, 19). При такихъ своихъ свойствахъ, ὁ κόσμος οὗτος существенно противоположенъ Богу: воля Божія и направленіе міра противоположны и враждебны другъ другу; свойства и характерныя черты послѣдняго являются отрицаніемъ свойствъ и характерныхъ чертъ, которыя мы признаемъ въ существѣ Божіемъ. Поэтому міръ и не позналъ Бога (Ін. XVII, 25; I, 10; 1 Ін. III, 1); онъ не можетъ принять духа истины (XIV, 17). Ὁ κόσμος οὗτος есть дѣло рукъ діавола. Еще на зарѣ жизни человѣчества человѣкоубійца исхитилъ человѣка изъ царства свѣта и увлекъ въ царство тьмы; отселѣ всѣ индивидуальные грѣхи человѣка, отъ братоубійства Каина до предательства Іуды (1 Ін. III, 12; Ін. XIII, 2),—дѣло его наущенія и вдохновленія. Чѣмъ болѣе человѣкъ поддавался духовному вліянію діавола, тѣмъ болѣе онъ сроднялся съ нимъ духовно, пока не сдѣлался истиннымъ его подданнымъ, чадомъ діавола (1 Ін. III, 8. 10). Онъ сталъ всецѣло дышать атмосферой боговраждебнаго антикосмоса; его отчужденіе отъ Бога дѣлалось все болѣе рѣшительнымъ, пока, наконецъ, между τὰ ἄνω и τὰ κάτω не утвердилась полная противоположность (Ін. VIII, 23). Такимъ образомъ, между космосомъ въ смыслѣ человѣчества и антикосмосомъ произошло объединеніе, сдѣлавшееся роковымъ для перваго: всѣ опредѣленія антикосмоса—боговраждебность, тьма, ложь, ненависть, смерть и т. п.—сдѣлались его достояніемъ. Человѣчество въ самомъ себѣ представило антикосмосъ и съ нимъ должно раздѣлить его судьбу. Это печальное единеніе человѣчества съ боговраждебнымъ міромъ нѣкоторые экзегеты простираютъ до того, что не полагаютъ между ними никакого различія, отожествляютъ ихъ [643]; почему, при сопоставленіи 1 Ін. II, 15 и Ін. III, 16, имъ по необходимости приходится основывать примиреніе ихъ на чисто субъективномъ различіи видовъ ἀγαπᾶν.

[643] *Düsterdieck*—въ комментаріи; *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 557—558.

Но такое смѣшеніе, доходящее до отожествленія, дѣлаетъ невозможнымъ пониманіе хода спасенія человѣчества, подпавшаго рабству діавола и его царства. Необходимо помнить, изъ какихъ элементовъ составился сложный космосъ послѣдняго рода. Сынъ Божій явился, чтобы разрушить дѣла діавола (1 Ін. III, 8); Его пришествіе было судомъ для этого міра (XII, 31); князь міра изгнанъ; міръ побѣжденъ (XVI, 33; 1 Ін. IV, 4. 5). Цѣпи, которыми былъ опутанъ человѣкъ, разорваны. Сынъ Божій пришелъ въ міръ, какъ истинный свѣтъ (XII, 46), чтобы несовершенно ослѣпленныхъ сыновъ міра и тьмы и не потерявшихъ еще способности видѣть свѣтъ и вѣровать въ него сдѣлать сынами свѣта (Ін. XII, 36). Нѣкоторая часть космоса— человѣчества чрезъ вѣру во Христа освободилась отъ цѣпей боговраждебнаго антикосмоса; это тѣ, которыхъ или Богъ далъ Сыну отъ міра (Ін. XVII, 6. 9), или Самъ Сынъ избралъ отъ міра (Ін. XV, 19). Они возрождены свыше отъ Святаго Духа (Ін. I, 10 слѣд.; III, 5 слѣд.; 1 Ін. III, 9 слѣд.; IV, 9 слѣд.) и сдѣлались дѣтьми Божіими (Ін. XII, 36; III, 10). Такимъ образомъ, въ самой, такъ сказать, области антикосмоса положено основаніе царству Божію, которое и должно развиваться на счетъ антикосмоса: сыны царства Божія продолжаютъ выходить изъ среды бывшихъ дѣтей тьмы. Отсюда въ антикосмосѣ произошло раздѣленіе: часть бывшихъ отъ міра увѣровала во свѣтъ и, просвѣщенная имъ, радикально измѣнила свое направленіе изъ богоотчужденности и боговраждебности къ богообщенію и богосыновству; другая осталась вѣрною своему прежнему властелину—„князю міра сего“. „Сей міръ“ возненавидѣлъ поэтому и Основателя царства Божія и Его послѣдователей (Ін. XV, 18. 19; 1 Ін. III, 13; Ін. XVII, 14 и друг.). Поэтому вся дальнѣйшая исторія человѣчества представляется Апостолу какъ борьба двухъ царствъ. Дѣти Божіи терпятъ скорби и притѣсненія; но ихъ утѣшеніе въ томъ, что въ общеніи со Христомъ они побѣдили міръ (1 Ін. V, 4; II, 14) и дѣлаются причастниками Его побѣды: *въ мірѣ скорбни будете: но дерзайте, яко Азъ побѣдихъ міръ* (Ін. XVI, 33). И весь ходъ субъективнаго спасенія человѣчества есть постепенное освобожденіе послѣдняго отъ власти діавола и отъ вліянія созданнаго имъ богопротивнаго космоса. Можно ли послѣ этого отожествлять κόσμος, который возлюбилъ Богъ, съ κόσμος'омъ, который осужденъ и побѣжденъ Спасителемъ.

Въ антикосмосѣ все боговраждебно, грѣховно, проникнуто духомъ его князя; онъ не можетъ быть предметомъ искупительнаго дѣла Спасителя: онъ подлежитъ осужденію. Но Богъ возлюбилъ и далъ Сына Своего для спасенія космоса, подъ которымъ разумѣется собственно человѣчество и который подпалъ вліянію и власти исконнаго человѣкоубійцы.

Въ какомъ же смыслѣ ὁ κόσμος употреблено Апостоломъ Іоанномъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον? Само собою понятно, что это не есть ни κόσμος—вселенная, ни κόσμος— земля, какъ мѣсто обитанія человѣка, ибо это творенія Божіи; ни, наконецъ, κόσμος—человѣческій родъ, хотя и испорченный, но возлюбленный Богомъ. Это κόσμος въ четвертомъ смыслѣ слова—злой міръ, вызванный къ бытію злоупотребленіемъ свободной воли, обязанный своимъ созданіемъ не Творцу κόσμος'а,— міръ воли, отдѣленной отъ Бога, чуждой и противящейся Ему. Что именно въ этомъ этическомъ смыслѣ необходимо понимать κόσμος, это видно изъ 16 ст., гдѣ содержаніе κόσμος'а характеризуется, какъ похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, а особенно изъ 17 ст.: здѣсь κόσμος'у противополагается творящій волю Божію; откуда ясно, что подъ первымъ необходимо понимать совокупность всего, что въ самомъ своемъ существѣ отчуждено отъ Бога и противно Ему [644]). Этотъ міръ опаснѣйшій изъ всего, съ чѣмъ христіанину приходится бороться. Отъ него нельзя укрыться ни за какими стѣнами: онъ есть нравственная атмосфера, которую создаетъ себѣ наша грѣховная душа; этотъ міръ можетъ быть всюду, гдѣ мы, и его мы носимъ съ собою, куда бы ни пошли. Это міръ, отъ котораго, по увѣщанію Апостола Іакова, истинный христіанинъ долженъ хранить себя неоскверненнымъ (I, 27); дружба съ нимъ есть вражда противъ Бога (IV, 4). Конкретное воплощеніе всего этого нравственнаго міропорядка представляетъ собою царство тьмы, міръ антихристіанскій, во главѣ съ врагомъ Божіимъ, княземъ міра сего. Поэтому предостереженіе отъ любви къ этому міру требовало особеннаго предуготовленія читателей. Апостолъ ставитъ его отрывисто безъ всякаго „слѣдовательно". Отъ этого увѣщаніе получаетъ больше самостоятель-

644) Интересно отмѣтить наблюденіе *Jelf*'а, что κόσμος съ членомъ всегда имѣетъ этическое значеніе, какъ міропорядокъ, противоположный царству Христа (A Commentary of the First Epistle of St. John, p. 27).

ности, выразительности и силы. Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον: не дѣлайте боговраждебнаго міра объектомъ вашей ἀγάπη.

Значеніе ἀγαπᾶν въ новозавѣтныхъ писаніяхъ точно опредѣляется чрезъ сопоставленіе его съ φιλεῖν, такъ какъ эти глаголы имѣютъ важное различіе оттѣнковъ въ понятіяхъ, выражаемыхъ ими. Φιλεῖν означаетъ любовь въ смыслѣ естественной склонности, аффекта, и потому въ началѣ непроизвольную; тогда какъ ἀγαπᾶν означаетъ чувство любви, вытекающее изъ разумныхъ основаній, когда предметъ признается достойнымъ такого расположенія или вслѣдствіе своихъ особенныхъ качествъ, или же вслѣдствіе особеннаго отношенія къ субъекту (напр., благодѣтель, начальникъ). Объемъ понятія φιλεῖν шире, чѣмъ ἀγαπᾶν; но ἀγαπᾶν стоитъ гораздо выше: оно имѣетъ нравственное достоинство и означаетъ направленіе воли. Поэтому-то въ священной письменности употребляется главнымъ образомъ ἀγαπᾶν; φιλεῖν здѣсь не получило особеннаго примѣненія. На основаніи такого своего значенія ἀγαπᾶν у Апостола Іоанна употребляется тамъ, 1) гдѣ чувство расположенія покоится на рѣшеніи воли, на сознательномъ избраніи объекта (Ін. III, 19; XII, 43), и выражаетъ опредѣленное направленіе воли, какъ напр., въ отношеніяхъ между отцомъ и сыномъ или въ отношеніяхъ человѣка къ Богу (Ін. III, 35; VIII, 42; X, 17; XIV, 15. 21. 23. 24. 28. 31; XV, 9; XVII, 23. 24. 26; 1 Ін. IV, 10. 20. 21; V, 1. 2); 2) гдѣ говорится объ искупительной любви Бога Отца и Спасителя (Ін. III, 16; XIII, 1. 34; XIV, 21. 23; XV, 9. 12; XVII, 23; 1 Ін. IV, 10. 11. 12), и 3) гдѣ рѣчь идетъ о любви христіанъ другъ къ другу (Ін. XIII, 34; XV, 12. 17; 1 Ін. II, 10; III, 10. 11. 14. 23; IV, 7. 11. 12. 20. 21; V, 1. 2). Сообразно съ этимъ опредѣляется и точный смыслъ сущ. ἀγάπη (Ін. II, 5. 15; III, 17; IV, 17. 18; V, 3; Ін. V, 42; 1 Ін. IV, 9; III, 1; IV, 16) [645]. Подъ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ разумѣются тѣ элементы, силы и явленія, изъ которыхъ слагается κόσμος въ указанномъ смыслѣ слова, какъ царство князя міра сего, противоположное царству Божію. Апостолъ не опредѣляетъ въ этомъ стихѣ содержанія τὰ ἐν τῷ κόσμῳ; по своему обыкновенію онъ высказываетъ

---

[645] Ср. *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörtb. S. 10—18; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 2—3. *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 41—44; *Stevens*, The Johannine Theology, p. 266—273.

сначала общее положеніе, а точнѣйшее раскрытіе его даетъ въ слѣдующемъ стихѣ. Μηδέ присоединяетъ къ отрицанію новое отрицаніе, не какъ часть перваго (тогда было бы μήτε),—Апостолъ не это имѣетъ въ виду,—но выдѣляетъ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, какъ нѣчто самостоятельное, къ которому особенно относится сила отрицанія. Это онъ дѣлаетъ не для того, чтобы отнять у читателей возможность исключить что либо находящееся въ мірѣ, какъ не подлежащее высказанной Апостоломъ заповѣди, но потому, что на человѣка воздѣйствуетъ и, такъ сказать, находится къ нему въ ближайшемъ отношеніи прежде всего все то частное, что составляетъ κόσμος и опредѣляетъ его именно какъ κόσμος, а не κόσμος, взятый во всемъ объемѣ этого понятія.

Если подъ понятіемъ κόσμος Апостолъ мыслитъ именно то, что мы сказали,—нравственный міропорядокъ, отчужденный отъ Бога и противоположный Ему, созданный не Богомъ, но злоупотребленіемъ свободной воли, въ которомъ одушевляющій принципъ есть тьма,—то естественно, что человѣкъ можетъ любить только или Бога или этотъ міръ: соединеніе ихъ какъ по существу человѣческой природы, такъ и по существу объектовъ любви невозможно (ср. Мѳ. VI, 24; Іак. IV, 4). Разъ человѣкъ любитъ боговраждебный міръ, этимъ онъ доказываетъ, что его существо сродно этому міру, что въ немъ продолжаетъ дѣйствовать еще принципъ міра—σκοτία. Свѣтъ истинный еще не возсіялъ въ его душѣ; онъ не знаетъ Бога, какъ любвеобильнаго Отца. Божественная любовь не проникла въ его душу, не сдѣлалась его достояніемъ, руководящимъ принципомъ (ἐν αὐτῷ); такъ какъ только въ этомъ случаѣ возможна любовь къ Отцу и отвращеніе отъ всего, что враждебно Ему. Поэтому ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ. Такъ какъ Отецъ и міръ противопоставляются, и такъ какъ κόσμος—объектъ ἀγαπᾶτε, то и τοῦ Πατρός должно быть genitiv. objectiv. при ἀγάπη; при чемъ для полноты и точности представленія необходимо имѣть въ виду тѣ разъясненія, какія даны въ замѣчаніяхъ на II, 5 (стрн. 364—366). Такимъ образомъ, первая причина, почему съ христіанскимъ званіемъ несовмѣстима любовь къ міру, заключается въ томъ существенномъ законѣ человѣческой природы, по которому одно и то же чувство (ἀγάπη) не можетъ въ одно время обнять собою двухъ противоположныхъ объектовъ. А что все то, что составляетъ содержаніе κόσμος'а и что привлекаетъ къ себѣ любовь человѣка, имѣетъ свое основаніе

только въ космосѣ и ни въ чемъ болѣе и потому не можетъ имѣть ничего общаго съ существомъ Божіимъ, какъ и самый κόσμος; объ этомъ Апостолъ говоритъ въ 16 стихѣ, присоединяя его къ предшествующему посредствомъ причиннаго ὅτι.

II, 16. Но въ обоснованіе высказаннаго положенія Апостолъ Іоаннъ собственно не приводитъ доказательства въ строгомъ смыслѣ слова и не привноситъ какого либо новаго момента, изъ котораго можно было бы выводить истинность его положенія. Онъ настойчиво повторяетъ уже высказанное, только въ такой формѣ, при которой внутренняя истинность положенія выступаетъ яснѣе и вытекающее изъ него слѣдствіе оттѣняется рѣзче: ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. Конструкція этого стиха не можетъ быть—вмѣстѣ съ Вульгатой (omne, quod in mundo est, concupiscentia carnis est etc...)—принята въ такомъ видѣ, какъ будто бы предъ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς ктл. стоитъ мѣстоименіе ἅ или ταῦτα и въ предшествующемъ предложеніи необходимо дополнить ἐστί. Несомнѣнно что ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου составляютъ приложеніе къ πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, и все вмѣстѣ имѣетъ общій предикатъ въ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς ктл. [646]). Что касается πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, то оно не тожественно съ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ 15-го стиха. Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ обозначаетъ всѣ частности міра, а πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ—общій характеръ міра, его существенную природу. Апостолъ съ особенною силой оттѣняетъ πᾶν и тѣмъ показываетъ, что все находящееся въ мірѣ не отъ Отца, но отъ самого міра. Вопросъ теперь только въ томъ, что разумѣется подъ ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου и въ какомъ отношеніи они стоятъ къ πᾶν,—исчерпываютъ ли его всецѣло, или же здѣсь мы имѣемъ только примѣрное и, слѣдовательно, частичное обозначеніе его свойствъ? Для рѣшенія этого вопроса необходимо предварительно разсмотрѣть смыслъ отдѣльныхъ выраженій и объемъ обозначаемыхъ ими понятій.

Всѣ три члена соединены между собою союзомъ καί, что несомнѣнно указываетъ на самостоятельность каждаго изъ нихъ; но съ

646) Ср. Труды *митрополита* Московскаго и Коломенскаго *Филарета* по переложенію Новаго Завѣта на русскій языкъ. Спб. 1893, стрн. 159.

другой стороны, очевидно, что эти три члена распадаются на двѣ части, изъ которыхъ два характеризуются какъ ἐπιθυμία, а третій—какъ ἀλαζονία. Ἐπιθυμία (отъ ἐπιθυμεῖν) означаетъ постоянное направленіе θυμός на (ἐπί) какой либо предметъ. Основное же значеніе θυμός—душа, какъ жизненная сила, какъ принципъ дѣятельности, находящійся въ постоянномъ возбужденіи; это чисто психическая сила, свойственная человѣку, какъ психически организованному, чувственному существу, приводимая въ движеніе его свободною волей. Отсюда ἐπιθυμία—сильное требованіе чего либо, вожделѣніе, направленное на какой либо предметъ; само въ себѣ оно является нравственно безразличнымъ и часто употребляется даже въ хорошемъ смыслѣ (Мѳ. XIII, 17; Лк. XV, 16; XVI, 21; XVII, 22; XXII, 15; Филип. I, 23; 1 Θесс. II, 17; Евр. VI, 11; 1 Птр. I, 12). Нравственный характеръ ἐπιθυμία опредѣляется поставленнымъ при немъ именемъ; и если въ классической греческой литературѣ такимъ опредѣляющимъ нравственный характеръ пожеланія является объектъ, то въ Новомъ Завѣтѣ—субъектъ (ср. VIII, 44; Рим. I, 24; VI, 12; Гал. V, 16. 24; Еф. II, 3; 2 Птр. II, 18; Мѳ. V, 29; 1 Птр. IV, 2 и друг.). Весьма часто ἐπιθυμία и безъ опредѣляющаго слова употребляется въ смыслѣ грѣховнаго пожеланія, именно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ нравственно грѣховное состояніе человѣка само собою предполагается (Рим. VIII, 14; Тит. III, 3; 1 Птр. I, 14; IV, 3; Рим. VII, 7. 8; 1 Θесс. IV, 5; Гал. V, 24 и друг.) [647]. А такъ какъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ рѣчь идетъ о боговраждебномъ космосѣ, который весь ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, то и помимо опредѣленій можно съ увѣренностію сказать, что Апостолъ разумѣетъ грѣховныя вожделѣнія. Даже болѣе того: здѣсь въ ἐπιθυμία главнымъ образомъ и лежитъ моментъ, опредѣляющій нравственный характеръ пожеланія. Если относительно выраженія ἡ ἐπιθυμια τῆς σαρκός можетъ быть сомнѣніе, то ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν рѣшительно говоритъ въ пользу этого. Genitiv. τῆς σαρκός есть genitiv. subjectivus, а не objectivus. Основаніе для такого пониманія лежитъ въ параллелизмѣ ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός съ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν; само собою очевидно, что въ послѣднемъ выраженіи genitiv. можетъ быть принятъ только какъ subjectivus: похоть, возбуждающимъ началомъ и органомъ которой слу-

[647] Ср. *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 455.

житъ чуственное видѣніе. Точно также по аналогіи и въ первомъ выраженіи разумѣется похоть, которая исходитъ отъ плоти. Кромѣ того въ Новомъ Завѣтѣ нельзя указать ни одного мѣста, гдѣ бы при ἐπιθυμία стоялъ genitiv objectivus (Ін. VIII, 44: ἡ ἐπιθυμία τοῦ πατρός ὑμῶν, т. ѣ. τοῦ διαβόλου; ср. Апк. XVIII, 14; Рим. I, 24; 1 Птр. IV, 2; Гал. V, 16; Еф. II, 3). Несомнѣнно, что σάρξ у Апостола Іоанна часто означаетъ собственно человѣческое бытіе въ противоположность божественному, или человѣка при настоящихъ условіяхъ бытія (Ін. I, 14; VI, 51—55; XVII, 2; 1 Ін. IV, 2; 2 Ін. 7; ср. Ін. VI, 63; III, 6) [648]. Но необходимо помнить, что ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός принадлежитъ космосу, и соотвѣтственно этому σάρξ означаетъ испорченную чувственную природу человѣка, низшій чувственный жизненный элементъ ея, введенный въ человѣка грѣхомъ. Въ грѣховномъ космосѣ все раждается отъ плоти и есть плоть, пока не возродится отъ Св. Духа (ср. Ін. III, 6). Абсолютнаго отожествленія грѣховныхъ пожеланій съ плотію нѣтъ, но тѣсная связь и зависимость несомнѣнна. Похоть плоти можетъ быть только похотью къ удовлетворенію во плоти живущихъ чувственныхъ потребностей. Это — возбужденія, раздраженія и пожеланія плотскія или чувственныя во всѣхъ многоразличныхъ видахъ; въ Новомъ Завѣтѣ они мыслятся какъ богопротивныя: *мудрованіе плотское вражда на Бога: закону Божію не покаряется, ниже бо можетъ. Сущіи во плоти Богу угодити не могутъ* (Рим. VIII, 7. 8). Во плоти именно находится „инъ законъ, противоборствующій закону ума и плѣняющій закономъ грѣховнымъ“ (Рим. VII, 23; ср. Гал. V, 16. 17: ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ). Какъ широка область грѣховъ, которые могутъ быть подведены подъ вожделѣнія и дѣла плоти, показываетъ Гал. V, 19—21 (ср. 1 Птр. II, 11; Рим. I, 29—31). Вообще похоть плоти означаетъ искушенія, идущія извнутри человѣка, имѣющія свой корень и движущій нервъ въ нечистыхъ и грѣховныхъ стремленіяхъ испорченной чувственной человѣческой природы. Чувственность—почти главный рычагъ воздѣйствій грѣховнаго міра на человѣка. Въ ней зарождается грѣхъ въ его грубѣйшихъ формахъ на низшихъ, но и самыхъ широкихъ ступеняхъ.

---

[648] См. въ изъясненіи IV, 2.

Рядомъ съ похотью плоти Апостолъ ставитъ похоть очей— ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, какъ самостоятельный родъ грѣховнаго (καί): желанія и похотѣнія, мѣстомъ рожденія которыхъ является глазъ и которыя выражаются въ похотливомъ взглядѣ. Самъ по себѣ предметъ, на которомъ останавливается взоръ, можетъ быть въ нравственномъ отношеніи хорошимъ; но глазъ принадлежащаго къ грѣховному міру разсматриваетъ его съ своей точки зрѣнія. Недобрый огонекъ заблеститъ въ глазахъ, и въ сердцѣ зажигается яростный пламень страстей. Отсюда, кто посредствомъ зрѣнія услаждается предметами, возбуждая въ себѣ грѣховныя мысли и пожеланія, тотъ уже внутренно совершаетъ дѣла грѣховныя. Спаситель сказалъ: *всякъ иже воззритъ на жену, ко еже вожделѣти ея, уже любодѣйствова съ нею въ сердцѣ своемъ* (Мѳ. V, 18); и далѣе глазъ представляется соблазняющимъ человѣка (ст. 29). Понятно, что ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν не исчерпывается спеціально плотскими вожделѣніями: сюда обычно и даже преимущественно относятъ корыстолюбіе, жадность, увлеченіе безнравственными зрѣлищами (блаж. Августинъ: omnis curiositas in spectaculis, in theatris), вообще эстетическія наслажденія, „культъ прекраснаго“, занявшій въ жизни мѣсто религіи и т. п. Но при этомъ расширеніи понятія ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν необходимы возможно точныя историческія справки относительно современной Апостолу дѣйствительности и господствующихъ въ ней направленій. Наконецъ, ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου дополняетъ собою характеристику τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Ἀλαζονία у классиковъ является наряду съ κενοδοξία и ἀκαιρία, и всегда имѣетъ оттѣнокъ тщеславія, превозношенія чѣмъ нибудь ничтожнымъ, не имѣющимъ въ себѣ твердости, устойчивости и истинности [649]). Ѳеофилактъ говоритъ, что изъ ἀλαζονία происходитъ ὕβρις. Въ Прем. Солом. XVII, 7 ἀλαζονία употреблено въ рѣчи о шарлатанскомъ хвастовствѣ египетскихъ чародѣевъ; въ V, 8 этимъ словомъ обозначено высокомѣрное превозношеніе богатствомъ (πλοῦτος μετὰ ἀλαζονίας); въ 2 Маккав. IX, 8—титаническая дерзость, которая хочетъ дѣлать подобное дѣламъ Божіимъ; въ XV, 6—наглое презрѣніе къ заповѣдямъ Божіимъ (μετὰ πάσης ἀλαζονίας ὑψαυχενῶν). Въ Новомъ Завѣтѣ слово ἀλαζών встрѣчается два раза: Рим. I, 30 и 2 Тим. III, 2,—

649) Ср. *Huther*—въ комментаріи.

въ обоихъ мѣстахъ непосредственно рядомъ съ ὑπερήφανος. Ἀλαζονία, кромѣ разсматриваемаго мѣста, встрѣчается только у Апостола Іакова IV, 16 и, по связи рѣчи, обозначаетъ тщеславіе, которое не замѣчаетъ непрочности земного счастья и хвастливо полагается на твердость его; въ томъ же смыслѣ хвастливой кичливости обладаніемъ земными благами дѣйствительными или мнимыми этотъ терминъ употребленъ и Апостоломъ Іоанномъ. Ближайшее опредѣленіе ἡ ἀλαζονία получаетъ въ τοῦ βίου; genitiv. здѣсь, какъ и въ предшествующихъ случаяхъ, есть subjectivus. Ὁ βίος встрѣчается въ III, 17 и въ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта (8 разъ), преимущественно у Ев. Луки, и всегда въ совершенно опредѣленномъ отличіи отъ ζωή. По употребленію у классиковъ βίος—понятіе экстенсивное и означаетъ жизнь, которую мы проводимъ, проживаемъ (vita, quam vivimus), періодъ или продолжительность жизни, затѣмъ средства, которыми эта жизнь поддерживается, и, наконецъ,—образъ, какъ жизнь проводится, Въ послѣднемъ смыслѣ βίος получаетъ этическій характеръ, тогда какъ ζωή у классиковъ никогда моральнаго значенія не имѣетъ и употребляется преимущественно въ значеніи жизни физической, животной. Въ Новомъ Завѣтѣ, какъ сказано выше (стрн. 270—272), это значеніе радикально измѣнено, и ἡ ζωή стало употребляться въ высшемъ смыслѣ, въ смыслѣ нравственномъ, духовномъ. Между тѣмъ βίος осталось въ значеніи періода или продолжительности жизни (1 Птр. IV, 3: χρόνος τοῦ βίου), средствъ къ жизни (Мрк. XII, 44; Лк. VIII, 43; XV, 12; 1 Іи. III, 17), образа жизни (1 Тим. II, 2). Высшей духовной жизни—ζωή—противополагаются ἡδοναὶ τοῦ βίου (Лк. VIII, 14), πραγματεῖαι τοῦ βίου (2 Тим. II, 4), ἀλαζονία τοῦ βίου (1 Іи. II, 16). Значеніе βίος въ новозавѣтной письменности въ сущности осталось безъ измѣненія, но по сравненію съ высокимъ значеніемъ ζωή оно утеряло свой этическій характеръ и употребляется преимущественно для обозначенія внѣшнихъ средствъ жизни [650]. Несомнѣнно въ послѣднемъ смыслѣ βίος употреблено и въ данномъ случаѣ; только связь требуетъ понимать блага жизни въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Посему ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου означаетъ гордость, превозношеніе надъ другими, которое имѣетъ своимъ источникомъ зем-

[650] *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 91—95; *Прот. † С. К. Смирновъ*, Особен. греч. яз. новозав., стрн. 22—25.

ныя блага. Это не только такого рода преувеличенное мнѣніе о земныхъ благахъ, когда въ обладаніи ими полагается единственная цѣль стремленія, но главнымъ образомъ такое направленіе, когда имѣющіяся на лицо земныя блага почитаютъ высшимъ достояніемъ человѣческой жизни, дающимъ право высокомѣрно относиться къ другимъ, не обладающимъ ими, когда въ нихъ видятъ единственную и непоколебимую основу человѣческаго счастія, ими тщеславятся и на нихъ во всѣхъ обстоятельствахъ жизни съ безусловною довѣрчивостію полагаются. Примѣръ такого состоянія представляетъ евангельскій богачъ (Лк. XII, 19).

Теперь умѣстно рѣшить вопросъ: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου равны ли πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, или же составляютъ отдѣльные примѣры того, что въ мірѣ,—части цѣлаго πᾶν? Конечно, можно спорить объ объемѣ „похотѣній“, обозначаемыхъ словами Апостола, и то расширять его, то сокращать до частныхъ видовъ грѣха; но ходъ мыслей посланія и широкій объемъ и характеръ разсматриваемыхъ понятій, не позволяютъ видѣть въ нихъ простые примѣры зла, упомянутые здѣсь болѣе или менѣе случайно, тѣмъ болѣе, что въ такомъ случаѣ предъ ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός κτλ. было бы поставлено ὡς. Нельзя также разсматривать ихъ, какъ сумму всѣхъ разнообразныхъ видовъ искушеній и грѣха, такъ какъ такое утвержденіе нуждается для своего обоснованія въ большихъ натяжкахъ. Правильнѣе принять то рѣшеніе, что ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός κτλ. совершенно равны по объему πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ. Но Апостолъ не имѣетъ въ виду перечислить различные грѣхи, въ которые могутъ впасть христіане, а устанавливаетъ *принципіальныя формы* зла, которыя обнаруживаются въ мірѣ: вся жизнь боговраждебнаго κόσμος'а всесторонне и совершенно можетъ быть опредѣлена и характеризована по указаннымъ тремъ *грѣховнымъ направленіямъ* [651]. Антихристіанское человѣчество, принадлежащее къ „міру“, всецѣло обнимается понятіемъ σάρξ, потому что плоть и плотское мудрованіе господствуютъ надъ всѣмъ, и даже духовные интересы людей міра сего—и тѣ, повидимому, въ концѣ концовъ стоятъ подъ господствомъ пресыщенной плотяности; также и жизнь его только βίος,

---

[651] Ср. *A. Plummer*, The Epistles of St. John. Appendix *A*: The three evil Tendencies in the World, p. 191—192.

но не ζωή, поддерживается внѣшними благами; въ нихъ же антихристіанское человѣчество видитъ весь смыслъ и цѣль бытія. Наконецъ, глазъ образуетъ какъ бы мостъ между внѣшнимъ грѣховнымъ міромъ и внутреннимъ грѣховнымъ направленіемъ человѣка, объединяя ихъ въ похоти очей, переводя внѣшнее во внутрь человѣка и способствуя обнаруженію внутренняго грѣховнаго состоянія во внѣшней дѣятельности.

Этотъ нравственный міропорядокъ, опредѣляемый ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς κτλ., которыми исчерпываются всѣ характерныя черты космоса, столь привлекательнаго въ нихъ, ведетъ свое происхожденіе не отъ (ἐκ) Отца, но имѣетъ свой корень въ самомъ грѣховномъ космосѣ: οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. Это простое положеніе Апостола дало читателямъ весьма много. Чрезъ все посланіе (см. особ. II, 29; III, 7 слѣд.; IV, 2 слѣд., 7; V, 1 слѣд.) проходитъ воззрѣніе, которое является господствующимъ и въ Евангеліи, что только происходящее отъ отъ Бога направляется къ Богу; кто отъ Бога рожденъ, тотъ любитъ Бога, знаетъ Бога, творитъ волю Божію; все же, что не отъ Бога, то враждебно Богу,—таково общее воззрѣніе Апостола Іоанна. А потому, если πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ не отъ Отца и, какъ исполненное грѣховныхъ похотей, враждебно Ему, то и самъ κόσμος не только не имѣетъ ничего общаго съ божественною жизнію, но всецѣло противоположно ей, какъ тьма—свѣту. Отсюда слѣдуетъ, что любовь къ Отцу и къ міру несовмѣстима, и что въ любящемъ міръ, очевидно, нѣтъ любви къ Отцу, сколько бы и что бы ни говорилъ онъ о своемъ христіанскомъ званіи и достоинствѣ. Противоположность, усиленная повтореніемъ ἐστίν (ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν) съ особенною силой выставляетъ міръ, какъ источникъ всего противобожественнаго: міръ не можетъ терпѣть ничего, что происходитъ не отъ него и не принадлежитъ къ нему.

Анализъ содержанія πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ подтверждаетъ указанное нами пониманіе термина κόσμος въ разбираемыхъ стихахъ. Само собою очевидно, что рѣчь идетъ не о матеріальномъ содержаніи универса: сказать, что κόσμος въ этомъ послѣднемъ смыслѣ слова происходитъ не отъ Бога, значило бы заставить Апостола противорѣчить самому себѣ (Ін. I, 3. 10) и утверждать то гностическое ученіе, противъ котораго боролся Апостолъ. Вѣдь гностики, признавая все матеріальное радикально злымъ, утверждали, что

универсъ сотворенъ не Богомъ, но злымъ существомъ или, по крайней мѣрѣ, низшимъ божествомъ. Такимъ образомъ, подъ πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ разумѣется духъ, который одушевляетъ κόσμος, господствующее въ немъ грѣховное направленіе со всѣмъ тѣмъ, что изъ него вытекаетъ. Послѣднее, какъ всецѣло противоположное и враждебное Богу, имѣетъ свое происхожденіе не отъ Него (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρός), но отъ свободной и мятежной воли Его твореній, обольщенныхъ княземъ міра сего и создавшихъ себѣ тотъ новый міропорядокъ, ἀντικόσμος, который, опираясь на такіе непрочные устои, какъ воля конечныхъ тварей, имѣетъ очень шаткое бытіе, особенно съ того времени, когда власть князя міра сего сокрушена и самъ онъ изгнанъ, а міръ побѣжденъ.

II, 17. Поэтому καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Отчужденный отъ Бога міръ преходитъ потому, что жизнь только въ Богѣ, котораго онъ не позналъ, и во Христѣ, котораго онъ возненавидѣлъ. Свѣтъ истинный уже сіяетъ, и тьма должна разсѣяться и исчезнуть; предѣлы космоса мало по малу сокращаются. Вмѣстѣ съ космосомъ обрекается на совершенное изгнаніе и то грѣховное направленіе, которое составляетъ его душу—ἐπιθυμία αὐτοῦ (genitiv. subjectiv.). Παράγεται должно удержать то же значеніе, что и въ 8 ст., съ тѣмъ же оттѣнкомъ passivi. Спорить о томъ, имѣетъ ли Апостолъ въ виду дѣйствительное положеніе вещей,—распространеніе христіанства и сокращеніе антихристіанскаго міра, или же внутреннее существо міра, какъ тлѣннаго,—совершенно нѣтъ никакихъ основаній, такъ какъ первое необходимо предполагаетъ второе: міръ преходитъ потому, что въ себѣ самомъ онъ не есть истинное бытіе, не имѣетъ истинной реальности,—онъ ложь, тьма и смерть. Потому, когда начала́ дѣйствовать въ мірѣ истинная жизнь, истинный свѣтъ, тогда для боговраждебнаго космоса, не имѣющаго никакой части въ новомъ порядкѣ вещей, не остается мѣста.

Теперь и κόσμος и ἐπιθυμία αὐτοῦ совершенно не имѣютъ никакого права на существованіе; эта прибавка—ἐπιθυμία αὐτοῦ, которая воспринимаетъ и заключаетъ въ себѣ ἐπιθυμίαι и ἀλαζονία предыдущаго стиха, яснѣе отмѣчаетъ этическое значеніе понятія κόσμος и вызвана 16 стихомъ. Genitivus и здѣсь, какъ по библейскому употребленію, такъ и по параллелизму съ пред-

шествующимъ, несомнѣнно subjectivus: похоть, исходящая отъ міра. По первоначальному божественному установленію, надъ всѣмъ должна царить единая воля Творца, и всѣ твари должны дѣлать только то, что̀ Ему угодно. Поэтому ἡ ἐπιθυμία τοῦ κόσμου самымъ бытіемъ своимъ свидѣтельствуетъ о ненормальности, которая, съ явленіемъ истиннаго свѣта и возстановленіемъ царства Божія, должна исчезнуть вмѣстѣ съ породившимъ ее извращеннымъ нравственнымъ міропорядкомъ. У любящаго міръ, т. е. сроднаго съ нимъ по своей нравственной природѣ, вся сущность жизни заключается въ томъ именно, чѣмъ живетъ этотъ космосъ; и если міръ и похоть его преходитъ, то любящій міръ или остается безъ всякаго жизненнаго содержанія, или увлекается вмѣстѣ съ міромъ къ погибели. Если цѣлое, какъ принадлежащее смерти, преходитъ, то погибаетъ и отдѣльная жизнь въ немъ, отдѣльныя жизненныя явленія и обнаруженія въ индивидуумахъ. Судъ, постигшій князя міра сего, простирается и на всѣхъ подданныхъ его царства. Напротивъ (δὲ), ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Введеніе личной формы отчасти уже подготовлено выраженіемъ ἐπιθυμία αὐτοῦ, но главнымъ образомъ обусловливается увѣщательнымъ характеромъ рѣчи Апостола. Св. Іоаннъ уже говорилъ (ст. 5), что въ соблюдающемъ слово Его поистинѣ любы Божія совершенна, и что это свидѣтельствуетъ о томъ, что мы въ Немъ. Такимъ образомъ, творящій волю Божію дѣлается причастникомъ божественной жизни; въ безконечной волѣ Божіей онъ находитъ постоянное и вѣчное содержаніе для своей жизни и потому съ Богомъ раздѣляетъ Его вѣчную жизнь—μένει εἰς τὸν αἰῶνα (ср. II, 24; III, 6. 24; IV, 13. 15; Iн. VI, 40. 47. 50; VIII, 35. 51; XV, 4). Αἰών у классиковъ означаетъ а) время человѣческой жизни, б) вообще періодъ времени, в) безконечную продолжительность времени. Въ этомъ послѣднемъ своемъ значеніи αἰών соотвѣтствуетъ ветхозавѣтному и раввинскому עולם, обозначающему время, начало и конецъ котораго сокрыты отъ человѣка, лежатъ внѣ области человѣческаго воспріятія, или иначе: время безначальное, если рѣчь идетъ о прошломъ, и безконечное, если мысль устремляется къ будущему. Впрочемъ, въ библейскомъ словоупотребленіи αἰών преимущественно указываетъ на будущее, при чемъ оттѣняется мысль о непрерывности дѣйствія или состоянія въ продолженіе всего отмѣреннаго времени. Съ такимъ значеніемъ αἰών употребляется и въ Новомъ Завѣтѣ,

посему и εἰς τὸν αἰῶνα, равносильное евр. לעולם, обозначаетъ безконечный будущій періодъ, продолжающійся до тѣхъ поръ, пока существуетъ самое время [652]. Изъясняя мысль Апостола, древній латинскій переводъ прибавляетъ: sicut et ipse manet in aeternum. Отсюда μένει и εἰς τὸν ἀιῶνα получаютъ абсолютное значеніе и въ противоположность παράγεται служатъ для выраженія той вѣчной жизни, которую обѣщалъ Спаситель вѣрующимъ въ Него и сдѣлавшимъся причастниками Его жизни чрезъ вкушеніе Его плоти и крови (Ін. VI, 51. 54).

17 стихъ представляетъ второй моментъ въ обоснованіи увѣщанія Апостола—μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον (15*а*): не любите міра а) потому, что любовь къ міру несовмѣстима съ любовію къ Богу (15*в*. 16) и б) потому, что она ведетъ къ совершенно противоположной цѣли, чѣмъ какую преслѣдуетъ христіанство: міръ идетъ къ погибели, тогда какъ повиновеніе волѣ Божіей, вытекающее изъ любви къ Нему, даетъ вѣчную жизнь.

II, 18. Къ высказаннымъ увѣщаніямъ Апостолъ, повидимому, совершенно неожидано прибавляетъ исходящее изъ самой глубины сердца восклицаніе: παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν, ὅθεν γινώσκωμεν, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. Говоримъ, что это обращеніе только повидимому является неожиданнымъ; на самомъ же дѣлѣ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оно имѣетъ глубокую и тѣсную связь съ предыдущимъ. Что „міръ преходитъ“, это—фактъ; но не менѣе несомнѣнно и то, что этотъ враждебный христіанству міропорядокъ не откажется отъ своей власти безъ борьбы. Чѣмъ болѣе распространяется свѣтъ христіанства, чѣмъ глубже онъ проникаетъ въ человѣческую жизнь, тѣмъ болѣе враждебности обнаруживаетъ стѣсненное въ своихъ предѣлахъ и предвидящее неминуемую гибель царство тьмы. Борьба между двумя діаметрально противоположными царствами съ теченіемъ времени должна становиться все обостреннѣе, и въ концѣ концовъ, предъ самою своею погибелью, боговраждебный космосъ въ предсмертной агоніи такъ разовьетъ свою враждебную энергію, что дальнѣйшее существованіе настоящаго міропорядка сдѣлается совершенно не-

---

[652] *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 95—97; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 12—13.

возможнымъ. Космосъ сконцентрируетъ все злое и боговраждебное, что въ немъ есть, въ одномъ лицѣ антихриста, который и сдѣлаетъ послѣднюю попытку ниспровергнуть царство Христово и занять мѣсто Бога (2 Θессал. II, 4). Ужасы этого времени, какъ ихъ изобразилъ Самъ Спаситель міра въ Своей бесѣдѣ (Мѳ. XXIV, 6—28; Лк. XXI, 6—28; ср. 2 Θессал. II, 1—12), всѣмъ извѣстны. Но эта мрачная катастрофа, имѣющая потрясти весь міръ, наступитъ не сразу. Какъ явленіе историческое, она должна быть приготовлена исторіею; она далеко бросаетъ свои тѣни, которыя по мѣрѣ приближенія къ печальной развязкѣ, должны сгущаться все болѣе и принимать все болѣе угрожающій характеръ. Сказавши, что „міръ преходитъ," Апостолъ обращаетъ взоръ на обстоятельства современной ему жизни. Вокругъ него яростно бушуетъ враждебный христіанству міръ, силясь поглотить въ пучинѣ своего нечестія малый корабль истинной Церкви Христовой. Съ каждымъ часомъ волны вздымаются все выше и выше и уже проникаютъ внутрь корабля: въ средѣ принадлежащихъ къ христіанской общинѣ появляются отщепенцы. Боговраждебный міръ пытается разрушить самыя основы царства свѣта; одушевленные имъ лжепророки (IV, 5) направляютъ всѣ свои силы противъ средоточнаго пункта, на которомъ покоится общеніе вѣрующихъ съ Отцемъ; они проповѣдуютъ, что „Іисусъ нѣсть Христосъ" (II, 22), не исповѣдуютъ Іисуса, какъ пришедшаго во плоти Христа. Отрицая такимъ образомъ Сына, они отрицаютъ и Отца, Котораго никто изъ людей и никогда не видѣлъ и не можетъ познать иначе, какъ чрезъ посредство воплотившагося Сына (II, 23); они уничтожаютъ обѣтованіе вѣчной жизни, такъ какъ разрываютъ единственно возможный союзъ человѣка съ Богомъ и закрываютъ единственный источникъ, изъ котораго проистекаетъ жизнь вѣчная. Ясно, что въ мірѣ уже дѣйствуетъ духъ антихриста, того именно послѣдняго врага христіанства, явленіе котораго, какъ извѣстно читателямъ, знаменуетъ собою конецъ міра и близость пришествія Всеправеднаго Судіи. Уже Апостолъ Павелъ говорилъ о тайнѣ беззаконія, дѣйствующей въ мірѣ (2 Θессал. II, 7), и подъ этимъ разумѣлъ именно опасное антихристіанское теченіе, первыя волны котораго начали подниматься уже въ его время. Но теченіе возрастаетъ: явились многіе, которые говорятъ и дѣйствуютъ въ антихристіанскомъ духѣ. Зловѣщіе симптомы приближающагося кризиса на лицо. Необходимо быть особенно

бдительными и осторожными, чтобы не потерять того, надъ чѣмъ трудились, но чтобы получить полную награду (2 Ін. 8); прежде всего необходимо твердо пребывать въ томъ, что слышали отъ начала, и испытывать духовъ, отъ Бога ли они (IV, 1). Чѣмъ болѣе міръ обнаруживаетъ враждебности, тѣмъ больше побужденій совершенно порвать съ нимъ всякую связь. Поэтому въ основѣ всего поведенія христіанина должно лежать исполненіе апостольскаго увѣщанія—μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον. Но особенно поразило Апостола и возбудило въ немъ мысль о близости міровой катастрофы то, что „многіе антихристы“ „отъ насъ изыдоша“. Это отпаденіе, какъ стрѣла, пронзило сердце Апостола, и онъ съ сердечною болью и вмѣстѣ съ чувствомъ самой нѣжной отеческой любви къ читателямъ, которыхъ постигло такое бѣдствіе, восклицаетъ: παδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν!

18-й стихъ ясно устанавливаетъ тѣсную связь между ἐσχάτη ὥρα и ὁ ἀντίχριστος: въ послѣднюю годину, какъ знаютъ читатели, придетъ антихристъ, и изъ того, что дѣйствительно выступили многіе антихристы, Апостолъ и читатели заключаютъ, что теперь послѣдняя година. На послѣднюю годину падаетъ пришествіе антихриста. Но затѣмъ пришествіе антихриста съ совершившимся уже появленіемъ многихъ антихристовъ стоитъ въ такой тѣсной связи, что изъ этого послѣдняго факта выводится, что наступила послѣдняя година. Поэтому необходимо выяснить, что разумѣетъ Апостолъ подъ ἐσχάτη ὥρα, ὁ ἀντίχριστος и ἀντιχρίστοι πολλοί и почему между ними устанавливается такая связь?

Ὥρα у LXX означаетъ время года, день, время дня, часъ, кратчайшій промежутокъ времени, моментъ [653]); преимущественно же означаетъ всякую часть времени вообще. Въ такомъ широкомъ значеніи ὥρα часто встрѣчается и у Апостола Іоанна (Ін. II, 4; IV, 21. 23; V, 25; VIII, 20; XII, 23; XIII, 1; XVI, 2. 25; ср. Мѳ. XXIV, 36; XXVI, 45; Мрк. XIV, 41). Въ этомъ же смыслѣ должно понимать его и въ нашемъ мѣстѣ;—въ этомъ согласны всѣ комментаторы. Но ἐσχάτη ὥρα, въ Новомъ завѣтѣ больше не встрѣчающееся, является насколько важнымъ, настолько же и труднымъ понятіемъ, такъ какъ ему даютъ много значеній и многоразлично объясняютъ. Правильное объясненіе его воз-

[653]) См. у *Grimm*'а, Lexicon graeco-latinum, p. 247.

можно только на почвѣ всего новозавѣтнаго словоупотребленія и воззрѣній новозавѣтныхъ писателей въ связи съ эсхатологическимъ ученіемъ Ветхаго Завѣта, съ которымъ сообразуются новозавѣтные писатели. Ἐσχάτη ὥρα по смыслу соотвѣтствуетъ евр. אחרית הימים, которое часто встрѣчается въ пророческихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта, начиная съ благословенія Іакова (Быт. XLIX, 1; ср. Числ. XXIV, 14; Второз. IV, 30; XXXII, 29 и особенно у Іереміи XXX, 24; ср. Ос. III, 5; Мих. VI, 1; Іезек. XXXVIII, 8 и друг.), въ совершенно всеобщемъ смыслѣ, какъ обозначеніе послѣдняго представляемаго времени, дальше котораго даже мысль не проникаетъ. Во всѣхъ мѣстахъ оно указываетъ на мессіанское время. Въ понятіи אחרית הימים коренится ветхозавѣтное представленіе о двухъ міровыхъ временахъ,—именно раввинистическое и талмудическое представленіе объ עולם הזה и עולם הבא—αἰὼν οὗτος и αἰὼν μέλλων или ἐρχόμενος. Между этими двумя предѣлами времени полагаются „дни Мессіи“, собственно мессіанское время, которое причисляется то къ первому, то ко второму: съ одной стороны полагали, что Мессія принесетъ съ Собою конецъ времени (Иса. IX, 1 сл.; XI, 1 сл.; Мих. V, 1), съ другой,—что Онъ Самъ явится въ концѣ временъ (Зах. XII, 8; Іер. XXXIII, 15); но во всякомъ случаѣ „дни Мессіи“ больше принадлежатъ къ „будущему вѣку“: они образуютъ введеніе къ послѣднему [654]). Ко времени Іисуса Христа эти эсхатологическія воззрѣнія сдѣлались народными [655]). Самъ Господь различаетъ ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι и ἐν τῷ μέλλοντι (Мѳ. XII, 30), ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ и ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ (Мрк. X, 30; Лк. XVIII, 30). Изъ Евангелія Луки *XX*, 34 слѣд. (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν—οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐξ νεκρῶν)

654) *Schultz*, Alttestamentliche Theologie, S. 73; *Ferd. Weber*, System der Altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud. Leipzig 1880, S. 354—356.

655) *Konst. Schlottmann*, Kompendium der biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments. Leipzig 1889, S. 88. Впрочемъ, необходимо замѣтить, что въ іудейскихъ произведеніяхъ, написанныхъ около временъ Іисуса Христа, является преобладающимъ то воззрѣніе, что дни Мессіи принадлежатъ къ настоящему вѣку. См. у *проф. протоіер. Ал. Смирнова*, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около временъ Іисуса Христа (отъ Маккавейскихъ войнъ до разрушенія Іерусалима). Казань 1899, стрн. 243—247.

вытекаетъ самымъ опредѣленнымъ образомъ, что предшествующій второму пришествію Христа земной періодъ развитія царства Божія, начавшійся отъ перваго явленія Христа во плоти, принадлежитъ къ αἰὼν οὗτος, и αἰὼν μέλλων есть время совершеннаго царства Божія. Поворотнымъ пунктомъ между обоими является время пришествія Христа на судъ или ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Мѳ. XIII, 39 сл., 49; XXIV, 3; XXVIII, 20). Ср. Рим. VIII, 18; Тит. II, 12; 1 Тим. IV, 1; 2 Тим. III, 1; 1 Кор. X, 11; Дн. II, 17; 1 Птр. I, 20; 2 Птр. III, 3; Іак. V, 3; Евр. I, 1; IX, 11; X, 14; XI, 39. 40 и др., изъ которыхъ ясно видно, что ученіе объ αἰὼν οὗτος, αἰὼν μέλλων и ἐσχάτη ἡμέρα послѣдовательно проходитъ чрезъ весь Новый Завѣтъ. Къ этому необходимо еще прибавить, что уже въ Ветхомъ Завѣтѣ отчасти развито было воззрѣніе, что наступленію עולם הבא будетъ предшествовать страшный переворотъ во вселенной (ср. Іоил. II, 30. 31). Въ Новомъ Завѣтѣ, какъ въ эсхатологическихъ бесѣдахъ Спасителя, такъ и въ ученіи Апостоловъ (напр. 2 Птр. III) это воззрѣніе получило полное раскрытіе. Это-то время переворота и получило наименованіе ἐσχάτη ἡμέρα, ἐσχάτη ὥρα и относится не къ αἰὼν μέλλων, но къ αἰὼν οὗτος или νῦν αἰών и именно какъ послѣдній періодъ, какъ послѣдняя ступень перваго мірового порядка и переходъ ко второму (ср. Ін. VI, 39. 40. 44. 54; XI, 24; XII, 48). Характеристическимъ признакомъ его является имѣющая совершиться предсказанная міровая катастрофа, которая должна положить конецъ настоящему порядку вещей. Такой смыслъ „послѣдніе дни“ несомнѣнно имѣютъ во 2 Тим. III, 1; 2 Птр. III, 3; Іуд. 18. Точно также и въ разсматриваемомъ мѣстѣ ἐσχάτη ὥρα обозначаетъ именно время, которымъ завершится настоящее существованіе міра и которое непосредственно будетъ предшествовать второму пришествію Христа. Если въ Евр. I, 1 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων и 1 Птр. 1, 20 ἐπ' ἐσχάτων τοῦ χρόνου контекстомъ τὸ ἔσχατον ближе опредѣляется, какъ вообще новозавѣтное время, то въ разсматриваемомъ мѣстѣ ἐσχάτη ὥρα, характеризуемое выступленіемъ ἀντίχριστοι πολλοί, является параллельнымъ Мѳ. XXIV, 23: τότε.... ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται—и 2 Тим. III, 3; 1 Птр. I, 5, гдѣ разумѣется несомнѣнно послѣднее время въ тѣсномъ смыслѣ слова (ср. еще особенно Ін. XI, 9). Контекстъ говоритъ всецѣло въ пользу такого рѣшенія вопроса о смыслѣ ἐσχάτη ὥρα. Апостолъ

сейчасъ только сказалъ, что міръ преходитъ и что гибель его уже началась. Въ доказательство того, что переживаемое время—послѣдняя година, онъ указываетъ на появленіе антихристовъ; а общимъ вѣрованіемъ христіанъ было то, что антихристъ придетъ непосредственно предъ явленіемъ Христа во славѣ. Кромѣ того, послѣдній день у Апостола Іоанна неизмѣнно и всюду (VI, 39. 40. 44. 54; XI, 24; XII, 48) указываетъ на конецъ міра. Съ этимъ ἐσχάτη ὥρα Апостолъ прямо соединяетъ мысль о „пришествіи Его“ (ст. 28) [656].

Апостолы, а за ними и всѣ истинные христіане апостольскаго времени исполнены были ожиданіемъ скораго пришествія Господа и въ живой вѣрѣ представляли день суда какъ бы уже наступающимъ. *Долготерпите, братія моя, до пришествія Господня,*—пишетъ Апостолъ Іаковъ,—*долготерпите убо...., яко пришествіе Господне приближися.... се судія предъ дверми стоитъ* (V, 7—9). *Всѣмъ кончина приближися,*—говоритъ Апостолъ Петръ (1 Птр. IV, 7). *Господь близъ,*—

---

656) Изъ другихъ толкованій можно указать только слѣдующія 1) ἐσχάτη ὥρα=καιρὸς χαλεπός—тяжелое время, трудная, критическая година (ср. *проф. А. А. Некрасовъ*, Чтеніе греч. текста Дѣяній и посланій Апостольскихъ, стрн 27). Совершенно вѣрно, что послѣднее время мыслится какъ тяжелое, бѣдственное; но слова Апостола Павла въ 2 Тим. III, 1: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί,—ясно показываютъ, что у священныхъ писателей выраженія ἐσχάτη ὥρα или ἔσχαται ἡμέραι имѣютъ иной смыслъ и не заключаютъ въ себѣ понятія χαλεπὸς καιρός. Ссылки на классическое словоупотребленіе: ἐσχάτως κινδυνεύειν, τὰ ἔσχατα παθεῖν, ἐσχάτως διακεῖσθαι совершенно не подходятъ къ данному случаю, такъ какъ въ приведенныхъ выраженіяхъ мысль о бѣдствіяхъ, страданіяхъ вытекаетъ изъ глаголовъ, а не изъ ἔσχατα и ἐσχάτως. 2) ἐσχάτη ὥρα указываетъ на разрушеніе Іерусалима (Социнъ, Павлюсъ). Нельзя отрицать, что Господь въ своихъ эсхатологическихъ рѣчахъ разрушеніе священнаго города поставилъ въ тѣсную связь со вторымъ своимъ пришествіемъ, и что ужасное событіе 70-хъ годовъ могло вызвать у іудео-христіанъ ожиданіе близкой кончины міра; но несомнѣнно и то, что въ рѣчахъ Господа іерусалимская катастрофа и день суда все таки различаются, какъ два отдѣльныя событія. Кромѣ того, чтобы отожествить ἐσχάτη ὥρα съ разрушеніемъ Іерусалима, необходимо предположить, что посланіе написано іудео-христіанамъ и при томъ до разрушенія Іерусалима, что совершенно невозможно. Но и тогда осталось бы непонятнымъ, какимъ образомъ появленіе многихъ антихристовъ, а не другіе какіе либо признаки, указываетъ на близость разрушенія Іерусалима, и какая связь этого событія съ пришествіемъ антихриста.

читаемъ у Апостола Павла (Филип. IV, 5). *Еще бо мало елико, грядый пріидетъ и не укоснитъ* (Евр. X, 37; ср. 1 Θессал. IV, 15--17; 1 Кор. VII, 31). Господь Іисусъ Христосъ въ Апокалипсисѣ говоритъ: *ей, гряду скоро* (XXII, 20). Никогда мысль о второмъ пришествіи Спасителя и судѣ такъ глубоко не проникала въ жизнь и дѣятельность христіанъ, какъ въ вѣкъ апостольскій (Филип. III, 20; 1 Кор. I, 7). Этою вѣрою Апостолы подкрѣпляли себя въ трудахъ апостольскаго служенія (1 Θессал. II, 20; Филип. II, 14—16). Эта вѣра была такимъ высочайшимъ благомъ, такою драгоцѣнностію апостольскаго вѣка, что даже обыкновенное привѣтствіе состояло въ благожеланіи быть чистыми и непорочными до второго пришествія Христова (Филип. I, 3—6; 1 Кор. I, 7. 9; 1 Θессал. I, 9. 10; 1 Птр. I, 1—5; 1 Θессал. V, 22. 23; Іуд. 24. 25). Нѣкоторые христіане даже смущались тѣмъ, что пришествія Христова долго нѣтъ, и приходили въ сомнѣніе относительно истинности обѣтованія (2 Птр. III, 3. 4); а другіе, напротивъ, когда открывалось отступленіе, начинали думать, что уже насталъ конецъ міра, такъ что Апостолы находили себя вынужденными убѣждать вѣрующихъ, чтобы они не спѣшили колебаться умомъ и смущаться, какъ будто наступаетъ день Христовъ (2 Θессал. II, 1—3). Но, ожидая скораго пришествія Христова и внушая эту мысль вѣрующимъ, Апостолы твердо помнили, что опредѣленіе времени его съ точностію—не въ ихъ силахъ (Мѳ. XXIV, 36. 42; Дн. I, 7; 2 Птр. III, 10; 1 Θессал. V, 1—3). Для нихъ было совершенно ясно, что объективно для конца міра нѣтъ никакихъ препятствій: Мессія пришелъ, спасеніе совершено; зло достигаетъ своей вершины въ выступленіи многихъ антихристовъ,—тайна беззаконія уже дѣется. Въ каждый моментъ можетъ придти антихристъ и наступить второе пришествіе Господа. Но время фактическаго наступленія его лежитъ во власти Отца, Который *долготерпитъ на насъ, не хотя, да кто погибнетъ, но да вси въ покаяніе пріидутъ* (2 Птр. III, 9), и у Котораго измѣреніе времени не опредѣляется законами нашего земного и конечнаго измѣренія. *Едино же сіе да не утаится отъ васъ, возлюбленніи,*—пишетъ Апостолъ Петръ противъ тѣхъ, которые смущали вѣрныхъ кажущимся неисполненіемъ божественнаго обѣтованія о пришествіи Господнемъ,—*яко единъ день предъ Господомъ, яко тысяща лѣтъ, и тысяща лѣтъ, яко день единъ* (2 Птр. III, 8).

Второе пришествіе Господа является такимъ событіемъ, о дни и часѣ котораго *никто же вѣсть, ни Ангели небесніи, токмо Отецъ единъ* (Мѳ. XXIV, 36). Поэтому пророчества о немъ Апостоловъ носили общую отличительную черту ветхозавѣтныхъ пророчествъ, въ которыхъ хронологическія опредѣленія не были главною цѣлію, а выдвигался исключительно самый фактъ, несомнѣнно имѣющій произойти въ будущемъ. И Апостолъ Іоаннъ не имѣетъ въ виду давать какого либо хронологическаго опредѣленія: онъ ставитъ, какъ несомнѣнный фактъ, что наступаетъ послѣдняя година, и на этомъ основываетъ свои увѣщанія, но онъ ничего не говоритъ о томъ, когда это будетъ. Одно для него несомнѣнно, что признаки пришествія антихриста на лицо, а слѣдовательно близокъ послѣдній день. Поэтому и ἐσχάτη ὥρα—безъ члена, такъ какъ Апостолъ имѣетъ въ виду отмѣтить общій характеръ современнаго положенія вещей, а не указать опредѣленный моментъ времени: сужденіе фактическое, а не хронологическое.

Послѣднюю годину Апостолъ видитъ уже въ настоящемъ теченіи жизни—ἐστίν—и даже указываетъ отличительный признакъ послѣдняго времени въ появленіи многихъ антихристовъ, которое при этомъ ставится въ связь съ слышаннымъ читателями ученіемъ о пришествіи антихриста. Съ перваго же взгляда на этотъ стихъ становится несомнѣннымъ, что вся суть мысли лежитъ въ связи, какая существуетъ между антихристомъ и антихристами и пришествіемъ первыхъ и второго. Поэтому самъ собою возникаетъ вопросъ: что нужно разумѣть подъ ἀντίχριστος и ἀντίχριστοι, какое между ними отношеніе, и почему появленіе многихъ антихристовъ служитъ признакомъ наступленія послѣдней годины? Терминъ ἀντίχριστος въ Новомъ Завѣтѣ свойственъ только Апостолу Іоанну и встрѣчается еще въ 22 ст., IV, 3 и 2 Ін. 7. Апостолъ вводитъ его безъ всякихъ поясненій и этимъ даетъ знать, что это имя хорошо было извѣстно читателямъ. Но какъ понимаетъ Апостолъ терминъ ἀντίχριστος въ его отношеніи къ πολλοὶ ἀντίχριστοι? Есть ли ἀντίχριστος лицо и πολλοὶ ἀντίχριστοι—его предтечи и названы такъ потому только, что въ нихъ дѣйствуетъ духъ антихриста, или же ἀντίχριστος—общее понятіе, обозначающее принципъ, осуществляемый въ дѣятельности многихъ антихристовъ? Если мы обратимся къ ближайшему разсмотрѣнію тѣхъ мѣстъ посланій Апостола Іоанна, въ которыхъ встрѣчается имя ἀντίχριστος (ст. 18. 22; IV, 3; 2 Ін. 7), то увидимъ, что

на основаніи ихъ однихъ вопросъ не можетъ быть рѣшенъ окончательно. Членъ ὁ при ἀντίχριστος въ 18 ст. новѣйшими издателями подвергается сомнѣнію и онъ поставленъ тамъ, гдѣ рѣчь идетъ несомнѣнно не объ антихристѣ послѣднихъ дней,—о II, 22 и 2 Ін. 7 не можетъ быть и спора: въ нихъ высказывается общая мысль, что всякій, кто отрицаетъ, что Іисусъ есть Христосъ, и не исповѣдуетъ Іисуса, какъ пришедшаго во плоти Христа, обнаруживаетъ дѣйствіе въ себѣ духа антихриста и потому есть антихристъ. Только τοῦ ἀντιχρίστου IV, 3, параллельное τοῦ Θεοῦ, можетъ давать основаніе для пониманія антихриста, какъ личности, такъ какъ здѣсь Апостолъ полагаетъ различіе между духомъ антихриста и его собственнымъ существомъ. Съ другой стороны необходимо замѣтить, что и другими указанными мѣстами нисколько не устраняется идея личнаго антихриста, въ которомъ будутъ сконцентрированы и достигнутъ своего завершенія всѣ характерныя антихристіанскія черты. Эти мѣста не содержатъ въ себѣ необходимости мыслить личнаго антихриста, но не исключаютъ и возможности этого. Остается ἀντίχριστος разсматриваемаго нами мѣста; но и въ немъ нельзя найти точнаго и основательнаго разъясненія мысли Апостола, которое не возбуждало бы сомнѣній въ его состоятельности: слова Апостола въ 18 ст. можно понимать такимъ образомъ, что во „многихъ антихристахъ“ обнаружилось антихристіанское существо, о которомъ слышали читатели, такъ что уже нѣтъ основаній ожидать особаго лица, въ которомъ воплотился бы антихристіанскій принципъ. Но мысль Апостола можетъ быть понята и иначе: такъ какъ появились уже многіе антихристы, то изъ этого мы можемъ заключать, что путь для явленія личнаго антихриста уготованъ, и вмѣстѣ съ его явленіемъ, слѣдовательно, наступаетъ послѣднее время Такимъ образомъ, на основаніи выраженій посланій Апостола Іоанна нельзя установить опредѣленнаго пониманія термина ἀντίχριστος.

Обратимъ вниманіе на то, что Апостолъ вводитъ это понятіе безъ всякаго поясненія и говоритъ только: καθὼς ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται и этимъ отсылаетъ насъ за разрѣшеніемъ вопроса объ антихристѣ къ общехристіанскому ученію о немъ. Нѣтъ сомнѣнія, что корни христіанскаго ученія объ антихристѣ лежатъ въ ветхозавѣтныхъ и позднѣйшихъ іудейскихъ воззрѣніяхъ. Вѣрнымъ признакомъ близости пришествія Мессіи іудеи считали наступленіе тяжелаго времени, сопровождающагося великою

нравственною порчей, лжепророчествомъ, войнами, опустошеніями и т. п. Но какъ всѣ надежды на спасеніе, всѣ обѣтованія соединялись съ лицемъ Мессіи, такъ уже въ раннее время всѣ несчастія грядущихъ дней, все антимессіанское зло и силу мыслили соединенными въ лицѣ одного противника Мессіи, который воплотитъ въ себѣ всю боговраждебность, всю ненависть противъ Бога и Его народа и котораго позднѣйшіе іудейскіе богословы называли Армилломъ а болѣе ранніе обычно—Гогомъ (ср. также Апк. XX, 8 слѣд.). Основаніемъ для этого представленія послужили мѣста Іезекіиля о Гогѣ (XXXVIII, 8) и пророчество Даніила (IX, 27; XII, 11; VIII, 9—14. 35) [657] Въ одно время іудеи видѣли его воплощеніе въ лицѣ Антіоха Епифана [658]. Въ ученіи Іисуса Христа мы не находимъ указанія на явленіе одного антихриста: Онъ говоритъ о многихъ лжепророкахъ и лжехристахъ (Мѳ. XXIV, 5. 11. 23—26; Мрк. XIII, 22). Впрочемъ, въ Евангеліи Іоанна есть замѣчательное мѣсто, которое многіе толкователи относятъ къ антихристу: *Азъ пріидохъ во имя Отца Моего, и не пріемлете Мене: аще инъ пріидетъ во имя свое* (ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ), *того пріемлете* (V, 43). Господь говоритъ здѣсь объ одномъ человѣкѣ, подобномъ Ему, только имѣющемъ придти въ свое собственное имя, а не во имя Отца, какъ пришелъ Сынъ Божій. Въ другихъ Новозавѣтныхъ писаніяхъ встрѣчается нѣсколько мѣстъ, заключающихъ предсказаніе о появленіи лжехристовъ и лжепророковъ (Дн. XX, 29; 2 Тим. III, 1; 2 Петр. II, 1); но между ними особенно замѣчательно ученіе Апостола Павла въ 2 Θессал. II, съ которымъ почти всѣ толкователи справедливо сопоставляютъ слова Апостола Іоанна объ антихристѣ. Черты сходства между изображеніемъ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἄνομος у Апостола Павла и ἀντίχριστος у Апостола Іоанна слишкомъ очевидны, чтобы можно было отрицать тожество изображаемыхъ въ нихъ субъектовъ. 1) Сходство заключается въ самомъ имени: у Іоанна—ἀντίχριστος, у Апостола Павла—ἀντικείμενος. Идея враждебной силы, лежащая въ понятіи ἀντίχριστος, несомнѣнная и въ ἀντικείμενος, подробнѣе раскрывается Апостоломъ Павломъ въ описаніи его, какъ ἄνθρωπος

657) *Weber*, System d. altsynag. Palästin. Theologie, S. 349. 370. 371.
658) Ср. *Rothe* и *Düsterdieck*—въ комментаріяхъ.

τῆς ἁμαρτίας и ἀποδείκνυσιν ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ Θεός. 2) Оба Апостола утверждаютъ, что ихъ читатели слышали о будущемъ противникѣ. 3) По обоимъ его явленіе предуготовляется отпаденіемъ: Апостолъ Іоаннъ говоритъ объ антихристахъ—ἐξ ἡμων ἐξῆλθον; Апостолъ Павелъ ἀποκάλυψις человѣка беззаконія связываетъ съ предшествующимъ ἀποστασία. 4) Оба Апостола ставятъ его явленіе въ связь со вторымъ пришествіемъ Христа. 5) Оба Апостола приписываютъ ему противобожественную, злую природу: Апостолъ Павелъ называетъ его ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ἄνομος; Апостолъ Іоаннъ ставитъ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου въ противоположность къ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ и говоритъ объ одушевляемыхъ имъ антихристахъ, что они ἐκ τοῦ κόσμου (IV, 3). 6) Оба Апостола говорятъ, что этотъ великій противникъ истины еще придетъ, но что духъ его уже дѣйствуетъ въ мірѣ. Было бы въ высшей степени неестественно понимать ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, какъ безличный принципъ: большинство толкователей согласны въ томъ, что великій противникъ—индивидуумъ. А если такъ и если Апостолы Павелъ и Іоаннъ учатъ объ одномъ и томъ же, то понятно, что антихристъ Апостола Іоанна есть конкретная личность, въ которой воплотилось все антихристіанское.

Тотъ фактъ, что въ самое апостольское время христіане видѣли реализацію идеи антихриста въ лицѣ Нерона и, когда онъ безславно погибъ, вѣрили, что онъ только на время сокрылся и опять явится въ качествѣ антихриста, [659] краснорѣчиво говоритъ объ общемъ вѣрованіи, что антихристъ будетъ конкретная единая личность. О томъ же свидѣтельствуетъ и все преданіе древней церкви [660]. Изъ него ясно видно, что Церковь въ первые три или четыре вѣка смотрѣла на антихриста не какъ на абстрактную идею или общее родовое понятіе, но какъ на индивидуальное существо, личность. Это непрерывное теченіе свидѣ-

---

[659] *Suet.*, Nero 40. 56; *Tacit.*, Hist. II, 8: см. у *A. Plummer*'а The Epistles of St. John. Appendix B, p. 200.

[660] Св. *Іустинъ М.*, Разг. съ Триф. XXXII; *Тертулліанъ*, De resur. carn. XXIV, XXV; *Лактанцій*, Divin. inst VII, XVII; *Кирил. Іерус.*, Огласит. поуч. XV, 4. 11 14. 17; *Августинъ*, De civit. Dei XX, XIX. См. у *Plummer*'а, The Epistles of St. John., p. 200—201; ср. *Düsterdieck*—въ комментаріи. *П. Орловъ*, Критическій обзоръ главнѣйшихъ мнѣній объ антихристѣ—въ „Правосл. Обозрѣн.“ 1889 г., т. II, стрн. 258—263.

тельствъ, начиная съ Іустина Мученика, даетъ намъ право заключать, что своимъ началомъ оно восходитъ къ апостольскому вѣку и есть общеапостольское ученіе. Какъ идеальный праведникъ Ветхаго Завѣта не есть только абстракція, реализуемая въ суммѣ отдѣльныхъ праведниковъ, но находитъ свое осуществленіе въ лицѣ Того, Котораго Апостолъ Іоаннъ называетъ δίκαιος (1 Ін. II, 2) въ полномъ и исключительномъ значеніи этого слова, такъ и сила тьмы достигаетъ своего завершенія и находитъ полную реализацію въ лицѣ того, который является воплощеніемъ всего злого, противобожественнаго существа ея.

Замѣчателенъ терминъ, избранный Апостоломъ для обозначенія существа имѣющаго явиться сына космоса—ἀντίχριστος. Филологически точный смыслъ этого термина опредѣлить довольно трудно, такъ какъ предлогъ ἀντί въ сложныхъ именахъ отмѣчаетъ то идею замѣстительства, то идею враждебности: съ одной стороны ἀντιβασιλεύς значитъ—prorex, ἀνθύπατος—proconsul, ἀντίδειπνος—занимающій чье либо мѣсто за обѣдомъ; съ другой стороны—ἀντιλογία, ἀντίθεσις, ἀντικείμενος, ἀντιφιλόσοφος, ἀντινομία, совершенно опредѣленно отмѣченные характеромъ враждебности. Даже одно и то же слово у различныхъ писателей имѣетъ различное значеніе; такъ, ἀντιστρατηγός у Θукидида (VII, 86) есть предводитель враждебной арміи, а у Плутарха—prorgaetor; хотя разумѣется, одно и то же слово въ одномъ мѣстѣ не можетъ имѣть двоякаго значенія. Посему должно признать одинаково несостоятельными доказательства какъ тѣхъ экзегетовъ, которые утверждаютъ, что ἀντί отмѣчаетъ въ понятіи ἀντίχριστος мысль о замѣстительствѣ, такъ и тѣхъ, которые на томъ же основаніи утверждаютъ мысль о враждебности: одно ἀντί не можетъ рѣшить вопроса ни въ пользу первыхъ, ни въ пользу вторыхъ. Но контекстъ, въ которомъ Апостолъ Іоаннъ употребляетъ слово ἀντίχριστος даетъ основаніе видѣть въ немъ идею враждебности, противодѣйствія Христу и Его дѣлу (ср. ἀντικείμενος), съ полнымъ отрицаніемъ Христа и сообщенныхъ Его явленіемъ благъ. Такъ понимала это имя и древняя церковь. Тертулліанъ (De praescr. haer. 4) пишетъ: qui antichristi nisi Christi rebelles? И по Оригену (Contr. Cels. VI, 45) ἀντίχριστος есть Χριστῷ κατὰ διάμετρον ἐναντίος. У Θеофилакта антихристъ—ἐναντίος τῷ Χριστῷ. Идею же замѣстительства выражаетъ ψευδόχριστος, обозначающее того, кто, не отрицая бытія

Христа и, напротивъ, утверждаясь на этомъ, усвояетъ себѣ Его прерогативы, увѣряя, что онъ есть тотъ, въ комъ исполнились божественныя обѣтованія и чаянія человѣчества. Однако должно согласиться, что ἀντίχριστος въ концѣ концовъ долженъ быть въ нѣкоторомъ смыслѣ и ψευδόχριστος, такъ какъ простымъ отрицаніемъ нельзя удовлетворить никого и ἀντίχριστος долженъ принести что нибудь положительное на мѣсто той вѣры, которую онъ старается уничтожить. Если, соотвѣтственно своему званію, онъ противникъ самаго имени Христа, то во всякомъ случаѣ притязаетъ на престолъ Его славы, желая имѣть свое „откровеніе“ (Θессал. II, 3. 8) и свое „пришествіе“ (ст. 9) и представляя себя міру какъ истинный центръ и осуществленіе всѣхъ его надеждъ и удовлетвореніе всѣхъ его нуждъ. [661] Такимъ образомъ, ἀντίχριστος заключаетъ въ себѣ преимущественно идею враждебности, но не чуждо и идеи ложности, какъ напр., исторически опредѣлившійся терминъ *антипапа*. Антихристъ, слѣдовательно, есть узурпаторъ, ложно притязающій занять положеніе, которое ему не принадлежитъ, и враждебный истинному Христу. Идея враждебности все-таки преобладаетъ. [662] Получается та же мысль, какую выразилъ Апостолъ Павелъ въ описаніи человѣка беззаконія: *противникъ и превозносяйся паче всякаго глаголемаго Бога или чтилища, якоже ему сѣсти въ церкви Божіей аки Богу показующу себе, яко Богъ есть* (Θессал. II, 4).

Объ этомъ антихристѣ читатели посланія уже слышали—ἠκούσατε—и потому Апостолъ не считаетъ нужнымъ распространяться на счетъ его существа и характера. Нѣтъ никакой необходимости указывать здѣсь на второе посланіе Апостола Павла къ Θессалоникійцамъ, или на мѣста въ Евангеліяхъ, гдѣ говорится о лжехристахъ (Мѳ. XXIV, 5. 11. 24; Мрк. XIII, 22. 23), какъ на источникъ, изъ котораго жители Малой Азіи могли почерпнуть свѣдѣнія объ антихристѣ. Выраженіе ἠκούσατε имѣетъ общій характеръ и указываетъ, что ученіе объ антихристѣ составляло необходимую часть всего евангельскаго благовѣстія: вѣрующіе слышали объ антихристѣ не только отъ Апостоловъ; хотя

---

661) Ср. *A. Plummer*, The Epistles of St. John, p. 107.

662) *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 997—998. Подробн. у *Trench*'a Synonyms of the N. T., p. 105—110.

необходимо отмѣтить, что аористъ указываетъ на опредѣленный историческій моментъ, извѣстный Апостолу и читателямъ.

Содержаніе ἠκούσατε Апостолъ опредѣляетъ чрезъ ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται. Praes. ἔρχεται стоитъ не вмѣсто futuri, какъ бы обозначая непосредственно предстоящее пришествіе, но представляетъ общую формулу и выражаетъ ученіе, въ которомъ ничего не сказано о времени его осуществленія; только въ связи съ остальнымъ содержаніемъ стиха, и особенно въ сопоставленіи съ καὶ νῦν, ἔρχεται дѣйствительно получаетъ значеніе будущаго времени.

Но Апостолъ не долго останавливается на общемъ ученіи объ антихристѣ, какъ имѣющей придти личности. При настоящихъ условіяхъ жизни Церкви для него важно не это: что антихристъ придетъ, читатели объ этомъ слышали, и простое напоминаніе о немъ не могло бы служить достаточнымъ основаніемъ для возбужденія въ читателяхъ постояннаго бодрствованія и отреченія отъ всякой связи съ міромъ. Апостолъ имѣетъ въ виду указать, что хотя самъ антихристъ не пришелъ, но предъ глазами читателей ясные признаки антихристіанскаго движенія, ибо καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασι. Καὶ предъ νῦν не простая связка (copula), но служитъ для того, чтобы настоящее время (νῦν) появленія ἀντίχριστοι πολλοί отмѣтить какъ (относительное) исполненіе ожиданій, какъ фактъ, соотвѣтствующій καθὼς ἠκούσατε, ὅτι κτλ: и *какъ* вы слышали, что антихристъ идетъ, *такъ* сообразно съ этимъ и *теперь* появилось много антихристовъ. Изъ этого (ὅθεν) мы съ очевидностію, какая свойственна непосредственному эмпирическому познанію (γινώσκομεν), несомнѣнно знаемъ, что теперь послѣдняя година: ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. Но было бы слишкомъ поверхностно ограничивать соотвѣтствіе καὶ καθώς—καὶ νῦν только фактомъ широкаго развитія антихристіанства; Апостолъ вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ и оцѣниваетъ и внутренній характеръ его: нынѣшнее антихристіанство составляютъ люди, по своему внутреннему характеру соотвѣтствующіе имѣющему придти антихристу, о которомъ слышали читатели; они исполнены его духомъ, дѣйствуютъ въ его имя, одушевлены тѣми же намѣреніями и готовятъ Церкви опасности, подобныя тѣмъ, какими будетъ угрожать ей въ послѣднее время пришествіе самого антихриста. Сущность антихристіанства, переживаемаго читателями посланія, какъ видно изъ 22 ст., IV, 3 и 2 Ін. 7, состоитъ въ совершенномъ

ниспроверженіи основныхъ истинъ христіанства. Современные ἀντίχριστοι предуготовляютъ путь для дѣятельности грядущаго антихриста, въ его имя и въ его духѣ по частямъ совершаютъ его дѣло и, какъ враждебные Христу, по всей справедливости могутъ быть названы антихристами. Апостолъ говоритъ о нихъ не ἐληλύθασι, какъ сказалъ объ одномъ антихристѣ (ἔρχεται), но γεγόνασι. Это измѣненіе глагола находитъ свое объясненіе въ слѣдующемъ стихѣ. Ἀντίχριστοι πολλοί не отъ рожденія враги христіанства, но сдѣлались (γενόνασι) такими съ теченіемъ времени. Первоначально они питались млекомъ христіанскаго ученія, но оно не сдѣлалось въ нихъ плотію и кровію; они были чужды истинному христіанству, и ихъ открытая антихристіанская дѣятельность только подтвердила это. Временная форма (perf.) указываетъ, что антихристы и во время написанія посланія оставались такими же, продолжали свою антихристіанскую дѣятельность; и такъ какъ ихъ много (πολλοί), то это служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ, что антихристіанскій духъ дѣйствуетъ съ особенною силой, предвозвѣщая пришествіе самого антихриста.

II, 19. Апостолъ ведетъ рѣчь объ антихристахъ, а не о главномъ антихристѣ; о послѣднемъ онъ только упомянулъ для поясненія своей рѣчи объ антихристахъ, въ которыхъ антихристіанскій духъ уже выразился въ апостольское время. Апостолъ продолжаетъ рѣчь свою въ тонѣ глубокой скорби. Уже антихристіанство само по себѣ заставляетъ его съ особенною заботливостію обратить вниманіе читателей на многихъ антихристовъ и отмѣтить въ этомъ печальномъ явленіи ту сторону, которая болѣе всего отвѣчала положенію читателей и задачѣ его посланія. Но опасность представляется еще въ болѣе угрожающей степени, если имѣть въ виду отношеніе антихристовъ къ христіанской общинѣ. Антихристіанскій космосъ тѣмъ опаснѣе для вѣрующихъ, что его духъ продолжаетъ дѣйствовать и достигаетъ самой рѣзкой формы своего обнаруженія даже во многихъ, повидимому, принадлежащихъ къ христіанской общинѣ. Правда, это не истинные христіане; они внутренно не связаны съ Христовой Церковію. Но опасность отъ этого нисколько не уменьшается а, напротивъ, даже увеличивается, такъ какъ съ ними, по внѣшности принадлежащими къ Церкви, вѣрные должны были находиться въ постоянномъ общеніи. Тѣмъ легче ядъ антихристіанства могъ разливаться и въ прочихъ членахъ тѣла Церкви, не успѣвшихъ со-

вершенно утвердиться въ истинномъ пониманіи христіанства. „Откуда эти антихристы? Они отъ насъ.... Для чего же антихристы изъ учениковъ Господнихъ? Для того, чтобы имѣть довѣріе отъ обольщаемыхъ, чтобы обольщаемые думали, что они, какъ изъ числа учениковъ, проповѣдуютъ ученіе по мыслямъ учителя, а не совершенно противоположное Его проповѣди“ (Θеофилактъ). Ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ᾽ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. Рѣчь идетъ объ ἀντίχριστοι πολλοί, которые и противополагаются всѣмъ христіанамъ—ἐξ ἡμῶν. Ἐξῆλθον можетъ обозначать только выдѣленіе, выходъ, а не происхожденіе, что̀ подтверждается и слѣдующимъ μεμενείκησαν, а также поставленнымъ наряду съ ἐξῆλθον ἐξ ἡμῶν особеннымъ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν и εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. Изъ этого несомнѣнно открывается различное значеніе ἐξ, измѣняющееся сообразно съ измѣненіемъ предиката и связи, въ какой оно поставлено: первое ἐξ имѣетъ мѣстное значеніе бо́льшаго или меньшаго приближенія, [662] второе выражаетъ внутреннюю принадлежность, тѣснѣйшую связь по происхожденію, [663] полагающія свой отпечатокъ и на нравственномъ обликѣ того, о комъ идетъ рѣчь. Антихристы вышли, выдѣлились изъ нашей среды, изъ среды истинныхъ христіанъ; они раньше принадлежали къ христіанской Церкви, находились съ нею въ общеніи, какъ истинные члены Церкви, раздѣляли всѣ преимущества христіанскаго званія (ср. Дн. XX, 30). До самаго момента отдѣленія трудно было отличить ихъ отъ прочихъ членовъ христіанскаго общества. Апостолъ не указываетъ самаго образа отдѣленія антихристовъ и ближайшихъ побудительныхъ причинъ къ тому, и для какихъ нибудь догадокъ нѣтъ основаній. Во всякомъ случаѣ обособленіе совершилось; можетъ быть, уже образовались еретическія группы, собранія и т. д. Такимъ образомъ, посланіе указываетъ на процессъ выдѣленія еретиковъ изъ Церкви, какъ на фактъ, ясно обозначившійся ко времени написанія посланія. Но съ точки зрѣнія Апостола въ данномъ случаѣ, собственно говоря, не было отпаденія; отдѣлившіеся никогда и не были истинными христіанами: ἀλλ᾽ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. Хотя они выдѣлились изъ среды нашего общества, но на самомъ дѣлѣ имя христіанъ они носили только внѣшнимъ образомъ; реальной и существенной части Церкви они не составляли и всегда были далеки отъ истиннаго духа

662) *Jelf*, A Grammar § 621. 1*a*.
663) Тамъ же, § 621. 3*к*.

христіанства: въ духовномъ единеніи и внутреннемъ, жизненномъ общеніи съ прочими братьями они никогда не стояли. Ἐξ въ связи съ εἶναι выражаетъ самую тѣсную физическую связь (1 Кор. XII, 15) или духовную (Ін. VIII, 44. 47) и потому служитъ для означенія рожденія или происхожденія, или внутренней зависимости, духовнаго сродства и единомыслія [664]. Такимъ образомъ, они не принадлежали къ намъ, какъ члены единаго съ нами тѣла, которыхъ оживляетъ одинъ духъ. Въ дѣйствительности получается совершенно противоположное тому, о чемъ можно бы заключать изъ факта ихъ выдѣленія: ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. Простой актъ выдѣленія, какъ совершившійся въ опредѣленное время (aotist.), противополагается всему періоду (imperfect.), когда антихристы находились во внѣшней связи съ обществомъ вѣрующихъ. По мысли Апостола, кто дѣйствительно чрезъ вѣру и любовь позналъ Христа и находится въ общеніи съ братьями во Христѣ, для того оказывается психологически невозможнымъ отпаденіе отъ Христа и христіанскаго общества; и въ комъ такое отпаденіе находитъ мѣсто, у того, очевидно, перваго никогда не было,—онъ принадлежалъ къ Церкви только совершенно внѣшнимъ образомъ. Апостолъ считаетъ эту истину самоочевидною и потому вмѣсто того, чтобы сказать: они не были отъ насъ, потому что въ такомъ случаѣ они не вышли бы отъ насъ, ибо кто отъ насъ, тотъ, насколько и пока онъ нашъ, долженъ пребывать съ нами и не можетъ отпасть отъ насъ,—продолжаетъ доказательство простымъ условнымъ предложеніемъ: εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενείκησαν ἂν μεθ' ἡμῶν. Если бы они были истинными причастниками нашей жизни (ἐξ ἡμῶν), то они никогда и не выдѣлялись бы изъ нашего общества, но всегда пребывали бы съ нами, какъ члены видимаго христіанскаго общества. Μεθ' ἡμῶν выражаетъ здѣсь идею внѣшняго общенія, основаннаго на внутреннемъ единеніи и связи [665]. Слѣдовательно, Апостолъ видитъ доказательство дѣйствительнаго внутренняго единенія съ христіанскою Церковію въ внѣшнемъ единеніи и общеніи, такъ что отсутствіе послѣдняго свидѣтельствуетъ о недостаткѣ перваго. ἦσαν въ связи съ plusquamperfect. является необычнымъ, но imperfect. въ условныхъ предложеніяхъ нерѣдко стоитъ тамъ, гдѣ слѣдо-

[664] *Winer*, Grammat. d. neutest. Sprachid., § 51. 5*b*, S. 344—345. *Jelf*, A Grammar § 620.

[665] *Jelf*—въ комментаріи.

вало бы ожидать aorist. и plusquamperfect. и именно тогда, когда нужно выразить бо́льшую продолжительность, какъ здѣсь, гдѣ имѣется въ виду все время, когда антихристы были еще членами Церкви. Γάρ употребляется въ посланіи очень рѣдко (IV, 20; V, 3; ср. 2 Ін. 11; 3 Ін. 3. 7) и отличается отъ ὅτι тѣмъ, что выражаетъ субъективное основаніе, тогда какъ ὅτι выражаетъ фактъ (ср. II, 8).

Выдѣленіе антихристовъ изъ среды христіанскаго общества не случайное явленіе, но служитъ опредѣленной божественной цѣли, очень важной въ интересахъ соблюденія вѣрующихъ отъ тлетворнаго вліянія *глаголющихъ развращенная, еже отторгати ученики въ слѣдъ себе* (Дн. XX, 30). Поэтому ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. Ἀλλ' ἵνα—элиптическое выраженіе, обычное у Апостола Іоанна (Ін. I, 3; IX, 3; XIII, 18; XIV, 31; XV, 25), которое должно быть восполнено чрезъ ἐξῆλθον или чрезъ болѣе общее: это случилось, произошло (τοῦτο γέγονε), чтобы.... Ἵνα выражаетъ не слѣдствіе, но цѣль. Слѣдствіе, какое имѣетъ фактъ отпаденія антихристовъ, Апостолъ уже указалъ и изъ того, что они не пребыли съ нами, заключилъ, что они на самомъ дѣлѣ и не принадлежали къ Церкви. Теперь онъ становится на новую точку зрѣнія и указываетъ божественную волю и намѣреніе, какъ они обнаружились въ отпаденіи этихъ негодныхъ и вредныхъ членовъ (ср. 1 Кор. XI, 19). Лжеучители, о которыхъ говоритъ Апостолъ, не были пшеницею, предназначенною для вѣчной житницы, а были плевелами, которые всѣялъ діаволъ на нивѣ Христовой. Эта цѣль относится, конечно, не къ антихристіанскому существу отпадшихъ, но къ φανερωθῶσιν,— чтобы они открылись въ своемъ истинномъ характерѣ [666]; а въ чемъ этотъ характеръ, указываетъ предложеніе ὅτι (здѣсь союзъ изъяснит., а не причинный) οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. Предложеніе по своей конструкціи является нѣсколько необычнымъ, и экзегеты раздѣлились въ толкованіи его. Одни понимаютъ его въ томъ смыслѣ, что не всѣ, внѣшне принадлежащіе къ христіанскому

[666] Въ русскомъ переводѣ этотъ оттѣнокъ мысли Апостола не переданъ: „но *они вышли,* и чрезъ то открылось“.... Ср. Труды *митрополита* Московскаго и Коломенскаго *Филарета* по переложенію Новаго Завѣта на русскій языкъ, стрн. 158: «и чрезъ то открылось. Они *не для того* вышли, *чтобы открылось.* Выражается не цѣль а послѣдствіе».

обществу, стоятъ во внутренней связи съ нимъ=нѣкоторые не наши. Другіе подъ πάντες разумѣютъ тѣхъ же πολλοὶ ἀντίχριστοι: отдѣленіе ихъ отъ Христовой церкви является рѣшительнымъ доказательствомъ того, что всѣ они въ дѣйствительности не едино съ нами. Послѣднее толкованіе кажется вполнѣ естественнымъ по теченію мысли Апостола. Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи οὐκ относятъ къ πάντες, когда оно стоитъ при глаголѣ εἰσίν? Это есть совершенно всеобщее отрицаніе: „ни одинъ изъ нихъ"; такой смыслъ неизмѣнно оказывается тамъ, гдѣ οὐ отдѣлено отъ πᾶς или πάντες глаголомъ [667]. Εἰσίν въ данномъ случаѣ не простая связка, но въ соединеніи съ ἐξ ἡμῶν предикатируетъ субъектъ, выраженный чрезъ πάντες; поставлено оно впереди, потому что Апостолъ на немъ полагаетъ особенную силу. Πάντες, очевидно, указываетъ на тѣхъ же, къ кому относится и φανερωθῶσιν, а послѣднее несомнѣнно имѣетъ подлежащее, общее со всѣми предшествующими глаголами, т. е. ἀντίχριστοι πολλοί. „Неожиданное и незамѣтное для самого Апостола измѣненіе субъекта" [668] могло бы имѣть мѣсто только въ томъ случаѣ, если бы вмѣсто φανερωθῶσι стояло φανερωθῇ. Наконецъ, если допустить, что Апостолъ выражаетъ ту мысль, что не всѣ, внѣшне принадлежащіе къ Церкви, суть истинные христіане, то какъ понимать ὑμεῖς въ 20 стихѣ? Едва ли тогда можно найти сколько нибудь удовлетворительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Между тѣмъ при указанномъ нами пониманіи, получается ясная и опредѣленная мысль: ὑμεῖς Апостолъ противополагаетъ πάντες, которые ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον и тѣмъ показали ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν. Конечно, изъ факта отпаденія антихристовъ стало само собою очевиднымъ, что не всѣ, носящіе имя христіанъ,—истинные христіане; но эта мысль въ текстѣ не дана.

Такимъ образомъ, выдѣленіе антихристовъ очищаетъ Церковь отъ никуда негодныхъ членовъ и въ сильной степени ослабляетъ возможность вреднаго воздѣйствія и вліянія ихъ на оставшихся вѣрными ея чадъ.

II, 20. Но этотъ же фактъ отпаденія антихристовъ отъ Церкви свидѣтельствуетъ, что процессъ отдѣленія свѣта отъ тьмы, царства Христова отъ міра, истинныхъ христіанъ отъ не по праву

[667] *Jelf*, A Grammar § 905. 9. Obs. 9*a*; § 659. 8. A Commentary on the First Epistle of St. John, p. 32—33.

[668] *Düsterdieck*—въ комментаріи.

носящихъ это имя, еще не завершился; за выходомъ „многихъ“, быть можетъ, среди христіанъ осталось еще не мало такихъ обольстителей, которые подъ видомъ истинныхъ христіанъ тѣмъ успѣшнѣе могутъ совершать дѣло антихриста. Какъ узнать ихъ? Гдѣ найти надежное руководство, чтобы неизмѣнно пребывать въ истинѣ и среди такихъ опасностей остаться непретковенными? Апостолъ указываетъ читателямъ, что, помимо факта внѣшняго отдѣленія, они имѣютъ возможность распознать дѣйствительныхъ антихристовъ. Какъ христіане, они въ самихъ себѣ носятъ эту гарантію; они обладаютъ яснымъ сознаніемъ истины и при томъ изъ такого источника, на который можно положиться съ полною увѣренностію. Ихъ знаніе есть слѣдствіе не естественнаго духовнаго развитія ихъ, но божественный даръ, которымъ они обладаютъ, какъ христіане: καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπό τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντα. Ὑμεῖς включаетъ всѣхъ истинныхъ христіанъ въ противоположность πολλοὶ ἀντίχριστοι; но мысль 20 стиха не представляетъ собою противоположности 19, почему καί нельзя понимать въ смыслѣ copula adversativa=δέ, sed: Апостолъ имѣетъ въ виду не противоположность между христіанами и антихристами, а просто хочетъ указать основаніе, почему онъ не считаетъ нужнымъ говорить много о причинахъ отпаденія антихристовъ, ихъ признакахъ и существенномъ характерѣ. Поэтому представляется болѣе правильнымъ пониманіе русскаго перевода—καί=впрочемъ. Опору для своей увѣренности, что его читатели знаютъ истину и могутъ отличить лжехристіанъ отъ истинныхъ христіанъ, Апостолъ находитъ и указываетъ читателямъ въ томъ, что они дѣйствительно обладаютъ (ἔχετε) χρίσμα ἀπό τοῦ ἁγίου. Можетъ быть, еретики, считая себя исключительно одаренными Духомъ Святымъ, отказывали въ обладаніи дарами Св. Духа членамъ христіанской Церкви,—тогда слова Апостола получаютъ характеръ убѣжденія читателей въ томъ, что они, вопреки увѣреніямъ антихристовъ, обладаютъ высшими христіанскими дарами. Слово χρίσμα въ Новомъ Завѣтѣ употребляется только здѣсь и въ 27 стихѣ этой же главы. Оно соотвѣтствуетъ у LXX евр. משחה (Исх. XXX, 25; XL, 9; Лев. XXI, 10) и употребляется для обозначенія особеннымъ образомъ приготовленнаго священнаго елея, а затѣмъ вообще помазанія, какъ акта, обозначаемаго глаголомъ משח (у LXX χρίειν), который въ Ветхомъ Завѣтѣ указывалъ на помазаніе священнымъ елеемъ избранныхъ Богомъ на особенное

служеніе мужей—первосвященниковъ, царей и пророковъ. Актомъ помазанія они не только посвящались и освящались, но вмѣстѣ съ тѣмъ и надѣляемы были Духомъ Божіимъ для Богомъ указаннаго священнаго служенія, превосходящаго естественныя силы человѣка (Исх. XXIX, 7; XXX, 30; XL, 13—15; 3 Цар. XIX, 16; особ. 1 Цар. X, 1, ср. 10; XV, 1; XVI, 13: *и прія Самуилъ рогъ съ елеемъ и помаза его* (Давида) *посреди братій его. и ношашеся Духъ Господень надъ Давидомъ отъ того дне и потомъ;* Псал. LXXXVIII, 21). Въ отношеніи къ лицамъ χρίσμα означаетъ не выдѣленіе только изъ среды другихъ, какъ это имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ предметамъ (священ. сосуд.—Исх. XL, 9. 11; Лев. VIII, 11; скиніи—Исх. XXX, 25—29), но прежде всего сообщеніе Духа Божія. Изображая грядущаго Искупителя, Которому со времени Даніила исключительно было приписано имя מָשִׁיחַ, пророкъ Исаія говоритъ о Немъ: *почіетъ на Немъ Духъ Божій* (XI, 2) и въ другомъ мѣстѣ: *Духъ Господень на мнѣ, его же ради помаза* (מָשַׁח) *Мя* (LXI, 1). Самъ Іисусъ Христосъ при доказательствѣ Своего мессіанскаго достоинства беретъ за исходный пунктъ именно эти слова пророка (Лк. IV, 18; ср. Іп. III, 34), признавая почиваніе Духа Господня основнымъ и самымъ существенымъ элементомъ въ понятіи מָשִׁיחַ. Въ томъ же смыслѣ и съ тою же цѣлію удостовѣренія мессіанскаго достоинства Распятаго и Апостолъ Петръ говоритъ, что Іисуса отъ Назарета Богъ помазалъ Духомъ Святымъ: Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ.... ἔχρισεν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ (Дн. X, 38). Изъ всего этого видно, что χρίσμα обозначаетъ не Духа Святаго Самого въ Себѣ, но *сообщеніе* Духа Божія, воспріятіе Его кѣмъ-либо, какъ силы дѣйствующей. Это—благодатные дары Святаго Духа, а не Его лице, хотя несомнѣнно, что здѣсь дѣйствуетъ Духъ Святый. Въ этомъ смыслѣ о помазаніи учитъ и Апостолъ Павелъ: *извѣствуяй же насъ съ вами во Христа и помазавый насъ Богъ: иже и запечатлѣ насъ, и даде обрученіе Духа въ сердца наша* (2 Кор. I, 21). Слово χρίσμα Апостолъ употребляетъ безъ объясненія, какъ извѣстное въ кругу читателей посланія.

„Помазаніе отъ Святаго“—ἀπὸ τοῦ ἁγίου, прибавляетъ Апостолъ. Экзегеты затрудняются сказать съ точною опредѣленностію, кого нужно разумѣть подъ ὁ ἅγιος. Одни разумѣютъ Бога Отца (ср. 1 Кор. VI, 19; Іп. XIV, 16), другіе—Іисуса Христа.

Вопросъ самъ собою рѣшается сопоставленіемъ разсматриваемаго стиха съ выраженіемъ 27 стиха: τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ гдѣ αὐτός несомнѣнно указываетъ на Іисуса Христа, Который дѣйствительно называется ὁ ἅγιος (Апк. III, 7; Ін. VI, 69; Дн. III, 14; IV, 27. 30). Именно Христу Богъ даетъ Духа не въ мѣру (Ін. III, 34), на Немъ пребываетъ Духъ (I, 33); Богъ помазалъ Его Св. Духомъ (Дн. X, 38); но Христосъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ посредникъ божественной жизни и для вѣрующихъ. Христосъ креститъ Духомъ Святымъ (Ін I, 33); Онъ послалъ Духа, Который возвѣщаетъ то, что принялъ отъ Него (Ін. XV, 26; XVI, 14; Дн. II, 33); и такъ какъ Сынъ имѣетъ все, что имѣетъ Отецъ, то Апостолъ можетъ сказать, что Богъ послалъ Духа Сына Своего въ сердца наши (Гал. IV, 6, ср. Еф. III, 16; Филип. I, 9; 2 Кор. III, 17), и именно по молитвѣ, во имя и при посредствѣ Сына (Ін. XIV, 16; XVI, 7) Богъ помазалъ вѣрующихъ (χρίσας ἡμᾶς ὁ Θεός), давши имъ Духа (2 Кор. I, 21); поэтому Духъ Святый называется Духомъ Христа (Рим. VIII, 9). Ἀπό указываетъ вообще на причину или виновника χρίσμα (ср. Ін. VII, 39). Χρίσμα, входя въ человѣка, какъ новый принципъ, проникающій всю его жизнь, уничтожаетъ въ немъ всякую плотяность (Рим. VIII, 9), совершенно разрываетъ связь его съ міромъ, характеризуемымъ похотію плоти, и дѣлаетъ невозможнымъ общеніе помазаннаго съ антихристами, которые происходятъ отъ грѣховнаго міра и принадлежатъ міру. Обладаніе помазаніемъ устанавливаетъ, какъ несомнѣнное, что отдѣленіе ихъ отъ міра, отъ всего небожественнаго и противобожественнаго совершилось, и именно благодаря сообщенію помазанія отъ Того, Кто хотя Самъ былъ въ мірѣ, но не былъ отъ міра и потому можетъ и своихъ соблюсти отъ міра. На такое освящающее дѣйствіе помазанія, исключающее всякую возможность общенія съ міромъ грѣховнымъ, указываетъ и его происхожденіе ἀπὸ τοῦ ἁγίου [669]).

[669]) Апостолъ не говоритъ, когда христіане получили это помазаніе; но такъ какъ онъ приписываетъ его всѣмъ христіанамъ безъ исключенія, то полученіе его должно быть возведено къ несомнѣнному и для всѣхъ очевидному акту. Почему съ увѣренностію можно утверждать, что здѣсь разумѣется сообщеніе даровъ Святаго Духа, которое составляетъ необходимое условіе христіанскаго званія и которое поэтому необходимо должно дополнять собою крещеніе: Дн. VIII, 14—17; ср. X, 47—48. Сообщеніе

Благодатные дары Святаго Духа имѣютъ не только животворящую, но и очистительную силу. Духъ Божій есть единая и самодовлѣющая непогрѣшимость на землѣ. Онъ предохраняетъ отъ гибельныхъ грѣховъ и разрушительныхъ заблужденій, ибо Онъ есть *Святый* Духъ и Духъ *истины*. Обѣщая послать Утѣшителя Духа Святаго, Господь особенно оттѣняетъ ту сторону Его дѣятельности, по которой Онъ является Духомъ истины (Ін. XIV, 17; XV, 26; XVI, 13). Поэтому, говоря о помазаніи, которымъ обладаютъ вѣрующіе, Апостолъ примѣнительно къ обстоятельствамъ,

---

Св. Духа, на основаніи сейчасъ указанныхъ мѣстъ книги Дѣяній Апостольскихъ, есть актъ, отдѣльный отъ крещенія; отсюда же видно, что сообщеніе даровъ Св. Духа совершалось посредствомъ возложенія рукъ, между тѣмъ какъ χρίσμα указываетъ на помазаніе. Экзегеты рѣшаютъ вопросъ о томъ, когда, кѣмъ, какимъ образомъ и по какому случаю возложеніе рукъ замѣнено было помазаніемъ; при этомъ фактъ этой замѣны признается не подлежащимъ сомнѣнію. Намъ это дѣло представляется иначе. То обстоятельство, что Апостолъ говоритъ о помазаніи, какъ объ извѣстномъ всѣмъ христіанамъ и принятомъ всѣми въ опредѣленный историческій моментъ (aorist. ἐλάβετε въ 27 ст.) христіанской жизни каждаго вѣрующаго, достаточно ясно свидѣтельствуетъ, что помазаніе не есть только внутренній актъ, постигаемый въ глубинѣ человѣческаго духа, но дѣйствіе при посредствѣ внѣшняго знака. Уже въ ветхозавѣтномъ помазаніи неразрывно были соединены два момента, или двѣ стороны: видимая и невидимая, внѣшняя и внутренняя,—тѣ именно стороны, которыя даны и въ христіанскомъ мѵропомазаніи. Въ практикѣ христіанской церкви удержаны многіе обряды церкви ветхозавѣтной, и эти обряды переходили непосредственно, безъ всякаго перерыва въ употребленіи. На этомъ основаніи можно утверждать, что обрядъ помазанія при низведеніи даровъ Св. Духа существовалъ въ Церкви христіанской съ самаго начала, хотя наряду съ нимъ употреблялось и руковозложеніе, тоже не чуждое практикѣ ветхозавѣтной церкви. Мнѣніе нѣкоторыхъ западныхъ ученыхъ (*Westcott, Huther, B. Weiss, Luthardt* и др.), что практика помазанія скорѣе имѣетъ основаніе въ выраженіяхъ Апостола Іоанна, чѣмъ наоборотъ, опровергается уже тѣмъ соображеніемъ, что въ такомъ случаѣ остается безъ объясненія, откуда самъ Апостолъ Іоаннъ заимствовалъ такое обозначеніе для христіанскаго акта сообщенія даровъ Св. Духа. Если несомнѣнно, что какъ выраженіе „помазаніе“, такъ и соотвѣтствующее ему священное дѣйствіе имѣютъ свой корень въ ветхозавѣтной практикѣ и словоупотребленіи, то и споръ о томъ, что чѣмъ было вызвано, не имѣетъ подъ собою никакой почвы: χρίσμα Апостола Іоанна указываетъ, что во время написанія посланія существовало и соотвѣтствующее ему священное дѣйствіе помазанія, которое служило видимымъ знакомъ сообщенія даровъ Св. Духа отъ Святаго (ср. 2 Кор. I, 21).

указываетъ именно на эту дѣятельность Св. Духа въ вѣрующихъ: καὶ οἴδατε πάντα. Сообразно съ ходомъ мысли Апостола въ 21 стихѣ и по сравненію съ выраженіемъ о χρίσμα въ 27 стихѣ: διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων—необходимо признать правильнымъ чтеніе πάντα, а не πάντες, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ приходится или принимать неестественную конструкцію и считать объектомъ οἴδατε—τὴν ἀληθείαν 21 стиха [670], или же лишить выраженіе Апостола всякаго содержанія. Апостолъ говоритъ своимъ читателямъ: вы имѣете помазаніе и въ силу этого дара Святаго Духа вы обладаете потенціально полнымъ и совершеннымъ познаніемъ; никакое ложное ученіе не можетъ обольстить васъ, если вы останетесь вѣрными тому, чѣмъ обладаете (ср. ст. 27; Ін. XIV, 26; XVI, 13; Іуд. 5: εἰδότας ἅπαξ πάντα). Посему καί—et inde (*Bengel*). Конечно, πάντα нельзя понимать въ широкомъ, абсолютномъ смыслѣ (Быт. III, 5), потому что оно не всегда можетъ быть принимаемо во всемъ его неограниченномъ объемѣ. Спаситель говоритъ своимъ ученикамъ: *васъ же рекохъ други, яко вся, яже слышахъ отъ Отца Моего, сказахъ вамъ* (Ін. XV, 15: ὅτι πάντα, ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ Πατρός μου, ἐγνώρισα ὑμῖν); но вскорѣ же послѣ этого Онъ говоритъ тѣмъ же Апостоламъ: *еще много глаголати имамъ, но не можете носити нынѣ* (Ін. XVI, 12). Слѣдовательно, „вся“ (πάντα) имѣетъ объемъ сравнительно ограниченный. Другой примѣръ такого употребленія „вся“ представляетъ свящ. Дѣписатель, когда говоритъ: *Первое убо слово сотворихъ о всѣхъ, о Θеофиле, яже начатъ Іисусъ творити же и учити, даже до дне, въ оньже... вознесеся* (Дн. I, 1—2: περὶ πάντων..., ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας... ἀνελήμφθη). Несомнѣнно, что здѣсь указывается на Евангеліе Апостола Луки; но изъ сличенія сего послѣдняго съ повѣствованіями другихъ Евангелистовъ ясно, что Евангелистъ Лука изложилъ далеко не все ученіе и дѣла Іисуса Христа (ср. Ін. XXI, 25). Что и въ разсматриваемыхъ словахъ св. Апостола Іоанна πάντα нельзя понимать въ безусловно неограниченномъ объемѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ Апостолъ, когда говоритъ (ст. 21): *Не писахъ вамъ, яко не вѣсте истины, но яко вѣсте ю, и яко всяка лжа отъ истины нѣсть.* „Истина“—ἀλήθεια—у Апостола Іоанна имѣетъ

670) Такъ *Westcott*—въ комментаріи.

опредѣленное содержаніе и объемъ, какъ обозначеніе всего того, что открыто и совершено воплотившимся Словомъ (см. въ изъяснен. I, 6, стрн. 313—315), а потому и здѣсь подъ истиною необходимо разумѣть не истину вообще, а ту истину, которая главнымъ образомъ необходима въ данномъ случаѣ, чтобы не быть обольщенными появившимися лжеучителями. Въ ст. 22 Апостолъ еще частнѣе опредѣляетъ, какую именно спеціальную истину онъ разумѣетъ: *Кто есть лживый, точію отметаяйся, яко Іисусъ нѣсть Христосъ, сей есть антихристъ.* Такимъ образомъ, Апостолъ не говоритъ ни о всевѣдѣніи, ни вообще о человѣческомъ знаніи всѣхъ земныхъ вещей, тѣмъ болѣе, что это стояло бы во внутреннемъ противорѣчіи съ собственнымъ стремленіемъ Апостола своимъ посланіемъ научить вѣрующихъ. Подъ воздѣйствіемъ Святаго Духа духовное око христіанина просвѣтляется, такъ что онъ видитъ истину и отличаетъ ее отъ лжи; онъ обладаетъ принципами для познанія христіанской истины, ключемъ къ уразумѣнію ея. Это есть, такъ сказать, инстинктъ къ истинѣ, чуткость къ истинному и божественному. Посему никакое ложное ученіе не можетъ обольстить христіанина, если онъ остается вѣрнымъ тому, чѣмъ обладаетъ (ср. ст. 27; Іп. XIV, 26; XVI, 13).

Говоря о знаніи не обычномъ, естественномъ, которое получается путемъ опыта (γινώσκειν), но о сверхъестественномъ дарѣ, Апостолъ употребляетъ и соотвѣтствующій глаголъ —οἴδατε.

II, 21. Но если читатели обладаютъ такимъ вѣдѣніемъ и если самъ Апостолъ признаетъ это какъ фактъ, то не противорѣчитъ ли этому то, что онъ все таки пишетъ имъ объ антихристахъ, что послѣдніе никогда на самомъ дѣлѣ не принадлежали къ Церкви, какъ будто христіане не знаютъ, что ученіе антихристовъ представляетъ собою противохристіанское извращеніе истины? Но, предостерегая отъ обольщеній антихристовъ, Апостолъ вовсе не намѣренъ высказывать подозрѣнія на счетъ незнанія вѣрующими истины; напротивъ, онъ увѣренъ, что они обладаютъ помазаніемъ отъ Святаго и потому не могутъ не знать истины. Но потому именно Апостолъ и написалъ имъ это, что они знаютъ истину: οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν. Только обладая познаніемъ истины, вѣрующіе въ отдѣлившихся лжеучителяхъ могутъ признать антихристовъ, появленіе которыхъ знаменуется чертами, напоминающими ἐσχάτην ὥραν. Слѣдовательно, Апостолъ хочетъ только научить читателей, какъ

должно пользоваться обладаемою истиной въ виду угрожающей дѣятельности лжеучителей. Ἔγραψα, очевидно, указываетъ на часть посланія, въ которой говорится объ антихристахъ. Ἀλήθεια представляетъ конкретное содержаніе πάντα и обозначаетъ христіанскую, откровенную истину вообще въ ея основномъ и существенномъ содержаніи. Обладаніе познаніемъ истины служитъ основаніемъ, почему Апостолъ написалъ своимъ читателямъ предостереженіе отъ антихристовъ; поэтому ὅτι не=„что“, но „потому что“. Уже въ 12—14 стихахъ Апостолъ выразительно указалъ на это основное предположеніе своихъ увѣщаній. Но онъ раскрываетъ и другую сторону εἰδέναι πάντα 20 стиха: καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Это предложеніе не параллельно предшествующему и ὅτι не значитъ „потому что“, такъ какъ въ такомъ случаѣ связь мысли была бы совершенно непонятна: въ предложеніи πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν никакимъ образомъ нельзя найти основанія для ἔγραψα; содержаніе этого предложенія примыкаетъ къ οἴδατε ἀληθείαν какъ второй координированный моментъ. Καί связываетъ это предложеніе непосредственно съ οἴδατε и ставитъ въ зависимость отъ послѣдняго, или же это οἴδατε должно быть повторено между καί и ὅτι. Вмѣстѣ съ знаніемъ истины читатели обладаютъ драгоцѣнною для нихъ, при ихъ настоящемъ положеніи, критическою способностію различать между ложью и истиной (ср. 1 Кор. II, 15: ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα). Εἰδέναι πάντα включаетъ въ себя и познаніе ψεῦδος, и именно знаніе абсолютной противоположности между ею и истиной. Кто знаетъ христіанскую истину и находится всецѣло подъ ея господствомъ, тотъ уже въ этомъ познаніи имѣетъ твердую гарантію противъ всякой лжи, такъ какъ онъ сознаетъ глубокую противоположность между истиною и ложью, сознаетъ, что онѣ относятся другъ къ другу, какъ свѣтъ и тьма. Никакого иного отношенія между ними, кромѣ абсолютнаго взаимоотрицанія и исключенія, быть не можетъ. Эту мысль Апостолъ и выражаетъ рѣшительно въ словахъ: πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Ψεῦδος (по сравненію съ πλάνη) сильнѣе и точнѣе выражаетъ мысль Апостола. Хотя πᾶν придаетъ понятію ψεῦδος совершенно всеобщую мысль о всякой лжи, но несомнѣнно, что Апостолъ ближайшимъ образомъ имѣетъ въ виду лжеученіе антихристовъ. Послѣдніе прежде принадлежали, по крайней мѣрѣ внѣшне, къ христіанской Церкви, имѣли возможность знать истину

и несомнѣнно слышали о ней и сознаютъ, что и сами они проповѣдуютъ не-истину, но все таки проповѣдуютъ свое лжеученіе, чтобы обольстить другихъ. Суть дѣла заключается въ томъ, что Апостолъ не можетъ себѣ представить, чтобы можно было слышать богооткровенное ученіе, въ частности ученіе о лицѣ Іисуса Христа, и не сознавать его истинности. Ψεῦδος стоитъ въ самой рѣзкой противоположности къ ἀλήθεια; поэтому истина не можетъ произвести лжи. Предлогъ ἐκ съ ἐστί обозначаетъ происхожденіе и обусловленное имъ тѣсное отношеніе и существенное родство (ср. 19). Членъ при ἀληθείας отмѣчаетъ истину въ полномъ и опредѣленномъ объемѣ этого понятія: истина, которую принесъ и воплотилъ въ Своемъ лицѣ Іисусъ Христосъ. Откуда происходитъ ложь, это сказалъ Іисусъ Христосъ (Ін. VIII, 47): истина отъ Бога, Который есть истина, ложь отъ діавола, который во истинѣ не стоитъ и есть отецъ лжи. Посему какъ между христіанскою истиной и антихристіанскимъ лжеученіемъ, такъ и между христіанами и антихристами не можетъ быть никакого общенія. Христіане знаютъ, что изъ истины, каково истинное христіанское ученіе, не можетъ произойти лжи; но то, о чемъ учатъ антихристы, есть ложь въ полномъ смыслѣ слова. Объ этомъ даръ различенія истины отъ лжи для тѣхъ же малоазійскихъ христіанъ, къ которымъ писалъ Апостолъ Іоаннъ, молился и Апостолъ Павелъ (Еф. I, 16—19). Молитва была услышана, и, какъ свидѣтельствуетъ 1 Ін. II, 20. 27, чада Апостоловъ Павла и Іоанна одарены были христіанскимъ различеніемъ истины отъ лжи, которое дѣлало ихъ способными разоблачать софизмы еретическихъ заблужденій.

II, 22. Въ дальнѣйшемъ подъ общее положеніе: ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν—Апостолъ подводитъ ту конкретную дѣйствительность, съ которою читателямъ приходится имѣть дѣло. Читатели посланія знаютъ, что между истиною и ложью—абсолютная противоположность и что „всякая ложь“ не можетъ быть возведена по своему происхожденію къ истинѣ. Но,—спрашиваетъ Апостолъ, обращаясь ко внутреннему религіозному сознанію читателей: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός? Для нихъ это положеніе является самоочевидною истиной, имѣющею основаніе въ ихъ собственномъ сознаніи, и не можетъ возбуждать никакого спора и сомнѣнія; поэтому Апостолъ, вмѣсто всякой логической аргумен-

таціи, имѣя въ виду сказанное имъ читателяхъ въ 20 и 21 стихахъ, можетъ ограничиться только столь значительнымъ вопросомъ, на который отвѣчать нѣтъ никакой необходимости. Этотъ вопросъ и слѣдующія предложенія, не соединенныя между собою никакими частицами, отвѣчая особенностямъ языка Апостола, отмѣчаютъ заключающіяся въ нихъ мысли во всей ихъ силѣ и суровости: это—абсолютныя истины, противъ которыхъ никто не можетъ сдѣлать ни малѣйшаго возраженія.

Переходъ изъ области теоретическаго вѣдѣнія къ конкретной дѣйствительности образуетъ замѣна абстрактнаго πᾶν ψεῦδος личнымъ ὁ ψεύστης. По связи съ 21 стихомъ естественнѣе было бы выразить вопросъ въ такомъ видѣ: τί ἐστιν τὸ ψεῦδος κτλ. Но взору Апостола предносятся самые лжеучители, почему вопросъ получаетъ форму: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης κτλ. Членъ при ψεύστης выдвигаетъ понятіе въ самой рѣзкой опредѣленности: лжецъ въ абсолютномъ значеніи этого слова, который въ своемъ лицѣ представляетъ сумму всего, что можетъ быть названо ψεῦδος и на что Апостолъ указываетъ самымъ опредѣленнымъ образомъ. Εἰ μή ставится не только послѣ отрицаній, но и послѣ вопросовъ съ отрицательнымъ смысломъ, въ значеніи: если не, развѣ, слав. точію (ср. V, 5; Лк. XVII, 18; Рим. XI, 15; 1 Кор. II, 11; 2 Кор. II, 2), при чемъ отрицаніе μή (а не οὐκ) съ особенною силой отмѣчаетъ форму субъективнаго представленія, которая въ вопросительномъ предложеніи выступаетъ несравненно яснѣе, чѣмъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ εἰ μή ограничиваетъ предшествующее отрицаніе (Мрк. IX, 9; Мѳ. XIII, 57 и др. [671]) Глаголъ ἀρνεῖσθαι означаетъ настойчивое, упорное отрицаніе чего либо на основаніи противоположнаго убѣжденія, признаваемаго за истинное (ср. 2 Птр. II, 1; Іуд. 4). Содержаніе отрицанія лжецовъ выражено Апостоломъ замѣчательнымъ образомъ: ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός. Апостолъ не говоритъ: ὁ ἀρνούμενος Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν, что было бы проще и естественнѣе, но соединяетъ посредствомъ ὅτι. Кромѣ того, въ придаточномъ предложеніи онъ, повидимому, безъ нужды повторяетъ отрицаніе οὐκ, и безъ того уже заключающееся въ глаголѣ ἀρνούμενος. Однако несомнѣнно, что и то и другое придаетъ мысли особенную выразительность и опредѣленность. Но этого мало: намъ кажется, что Апостолъ въ предложеніи

[671] Ср. *Düsterdick*—въ комментаріи.

Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός представляетъ ходячую формулу ученія антихристовъ, которую они противоставляли истинно христіанскому ученію: Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ὁ Υἱος τοῦ Θεοῦ. Эта формула написана была на знамени лжеучителей. Ея смыслъ ясно опредѣлится только тогда, когда мы вникнемъ въ сущность противоположнаго ей христіанскаго ученія, какъ послѣднее нашло выраженіе въ богословіи Апостола Іоанна.

По ученію Апостола Іоанна, единородный Сынъ Божій, сый въ лонѣ Отчи, вѣчное Слово, Которое ἐν ἀρχῇ ἦν... πρὸς τὸν Θεόν, стало плотію—σάρξ ἐγένετο (Ін. I, 1. 14): Сынъ Божій содѣлался человѣкомъ въ полномъ смыслѣ этого слова; имя Ему Іисусъ. Единеніе между обоими естествами полное, ипостасное,—поэтому Іисусъ есть Сынъ Божій (1 Ін. IV, 14; V, 5). Но воплощеніе Сына Божія имѣло особыя цѣли, служило средствомъ для выполненія божественныхъ предначертаній о судьбѣ грѣшнаго человѣческаго рода: оно есть дѣло божественной любви къ міру и ясное доказательство ея (1 Ін. IV, 9. 10). Эту цѣль Апостолъ выражаетъ въ особенно торжественной формѣ: *И мы видѣхомъ и свидѣтельствуемъ, яко Отецъ посла Сына Спасителя міра* (ὅτι ὁ Πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν Υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου: 1 Ін. IV, 14). Такимъ образомъ, Сынъ Божій принялъ на Себя выполненіе того великаго дѣла, которое составляло предметъ чаяній всего ветхозавѣтнаго человѣчества, дѣло спасенія избраннаго народа, и не только его, но и всего міра Поэтому Онъ есть מָשִׁיחַ, ὁ Χριστός (Ін. I, 41; IV, 25. 29; I, 20. 25; III, 28; VII, 28. 31. 41; IX, 22; XII, 34); и этотъ послѣдній терминъ въ Новомъ Завѣтѣ всюду употребляется, какъ имя, прилагаемое къ Іисусу, Сыну Божію, для обозначенія Его служенія въ качествѣ Мессіи, поскольку Онъ былъ помазанъ отъ Бога Святымъ Духомъ и надѣленъ силами (Дн. X, 38: ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει), необходимыми для осуществленія божественнаго плана, основаннаго на любви. Сынъ Божій содѣлался человѣкомъ Іисусомъ, чтобы быть для грѣшнаго человѣческаго рода Мессіей, Христомъ; почему полное имя Его, выражающее сущность Его ипостаси и совершеннаго Имъ дѣла, Апостолъ Іоаннъ опредѣляетъ чрезъ: ὁ Υἱὸς αὐτοῦ (т. ἐ. τοῦ Θεοῦ) Ἰησοῦς Χριστός. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что ὁ Χριστός и ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ у Апостола Іоанна имѣетъ каждое свой особый смыслъ и содержаніе, выражая различныя

стороны его ученія о лицѣ и дѣлѣ Господа; но въ виду тѣсной внутренней связи ихъ между собою, они являются у него понятіями какъ бы взаимно замѣнимыми, именно потому, что, соединяясь съ именемъ „Іисусъ," они необходимо предполагаютъ другъ друга: Іисусъ есть Христосъ потому, что Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть и Сынъ Божій, и не можетъ быть Мессіею тотъ, кто не есть вмѣстѣ съ тѣмъ и Сынъ Божій въ высшемъ смыслѣ этого понятія. Съ другой стороны Іисусъ есть Сынъ Божій потому, что Отцу благоугодно было послать Сына Спасителемъ міру—Христомъ, и никто не можетъ быть названъ Сыномъ Божіимъ въ полномъ смыслѣ слова, если онъ не Мессія. Поэтому для Апостола Іоанна становится яснымъ, что и ветхозавѣтные пророки, когда пророчествовали о Мессіи, говорили именно о вѣчномъ Сынѣ Божіемъ и созерцали Его божественную славу (Ін. XII, 42); потому же онъ часто замѣняетъ одно изъ этихъ выраженій другимъ (I Ін. II, 22. 23; IV, 15; V, 1—5). Христіанское исповѣданіе у него формулируется то: Іисусъ есть Христосъ, то: Іисусъ есть Сынъ Божій (1 Ін. 5, 15); но полное исповѣданіе христіанина выражается такъ: Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій (Ін. XX, 31; ср. 1 Ін. III, 23). При этомъ необходимо помнить, что „Сынъ Божій" составляетъ существенное вѣчное основаніе, почему Іисусъ есть Христосъ, а не наоборотъ. Сынъ человѣческій Іисусъ есть Христосъ потому, что Онъ есть воплотившійся Сынъ Божій (Ін. VI, 69; Мѳ. XVI, 13—16); потому только Онъ есть Спаситель міра, свѣтъ міру, откровеніе Отца, Котораго Онъ одинъ видѣлъ (Ін. I, 1—18; XIV, 6. 9; XX, 31); черезъ Іисуса Христа открылись міру благодать и истина потому, что Онъ есть единородный Сынъ Божій, исполненный благодати и истины (Ін. I, 14. 17). Но изъ всего этого ясно, что для человѣческой вѣры исходнымъ пунктомъ должно служить прежде всего убѣжденіе, что Іисусъ есть обѣтованный Мессія, Христосъ (Ін. I, 41; IV, 42); Іисусъ и Христосъ—единое лице: Іисусъ Христосъ (Ін. I, 17; XVII, 3; 1 Ін. I, 3. 7; II, 1; III, 23; IV, 2. 3; V, 1). Но такъ какъ Іисусъ есть Христосъ только потому, что Онъ есть Сынъ Божій, то кто вѣруетъ въ Іисуса, какъ Христа, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ познаетъ Его, какъ Сына Божія. Поэтому для человѣческаго познанія Іисусъ есть Сынъ Божій потому, что Онъ есть Мессія, и никто не приходитъ къ вѣрѣ въ Его мессіанство чрезъ познаніе Его богосыновства, но наоборотъ, вѣра въ

Него какъ Мессію ведетъ къ признанію Его богосыновства. А такъ какъ, далѣе, Сынъ Божій воплотился въ Іисусѣ Христѣ, то вѣра въ Іисуса, какъ Христа, есть единственный путь къ познанію Его, какъ Сына Божія. Кто не исповѣдуетъ, что Іисусъ есть Христосъ, тотъ не знаетъ Сына. Но не признавать Сына, когда Онъ такъ осязательно даетъ Себя познать,—это, по мысли Апостола, равносильно упорному отрицанію Сына вообще; кто не исповѣдуетъ, что Іисусъ есть Христосъ, тотъ не только не знаетъ Сына, но и отметается Сына. Теперь само собою понятно, что отрицаніе Сына есть не простое только повтореніе отрицанія, что Іисусъ есть Христосъ, но даетъ новый моментъ, проникающій глубже и пролагающій путь къ опредѣленію отношенія Іисуса Христа къ Отцу. Поэтому съ непризнаніемъ и отрицаніемъ Сына падаетъ и все богопознаніе отрицающаго: кто не признаетъ и отметается Сына, тотъ не знаетъ и отметается Отца. —Какимъ же образомъ изъ отрицанія, что Іисусъ есть Христосъ, вытекаетъ, какъ необходимое слѣдствіе, отрицаніе Отца? Разрѣшеніе опять таки лежитъ въ томъ, что Іисусъ есть Христосъ только потому, что Онъ есть Сынъ Божій. Въ отрицаніи Сына Божія лежитъ и отрицаніе Отца не по логическимъ основаніямъ, не потому, что Отца нельзя мыслить безъ Сына, но потому, что никто изъ людей не можетъ знать, вѣрить, любить Отца безъ Сына и иначе, какъ черезъ Сына, т. е. во плоти явившагося Христа, который есть Іисусъ; и не можетъ именно потому, что съ отрицаніемъ, что Іисусъ есть Христосъ, теряется возможность познать Бога, какъ любвеобильнаго Отца, чрезъ посольство Сына Божія Спасителемъ міру, въ умилостивленіе за наши грѣхи, давшаго намъ право называться дѣтьми Божіими: только въ Сынѣ и чрезъ Сына мы познаемъ Бога, какъ Отца, только чрезъ Него мы становимся въ сыновнія отношенія къ Богу. Поэтому отрицая Сына, не исповѣдуя, что Іисусъ есть воплотившійся Сынъ Божій, мы тѣмъ самымъ обрекаемъ себя на невѣдѣніе Бога, какъ Отца. Но ограничивать мысль Апостола только этимъ нельзя уже въ виду того, что онъ часто употребляетъ имя „Отецъ“ для обозначенія отношеній Бога не только къ людямъ, но и къ Сыну (ст. 23. 24; I, 3; IV, 14; 2 Ін. 3. 9), и потому оно замѣняется даже общимъ именемъ „Богъ“ (Ін. I, 18). Истинное и возможное для человѣка познаніе Бога всецѣло обусловлено познаніемъ Сына Божія. Богъ живетъ во свѣтѣ неприступномъ (1 Тим. VI, 16), такъ что человѣческій

умъ не можетъ проникнуть въ нее: *Бога никтоже видѣ нигдѣже: единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи, Той исповѣда* (Ін. I, 18). Только единородный Сынъ, единосущный Отцу, знаетъ существо Отца и какъ вѣчное Слово отображаетъ Его въ Себѣ. Сынъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ (Ін. X, 37—38) и оба совершенно едино (X, 30; I, 18) въ познаніи (X, 15), въ волѣ (V, 30), въ дѣятельности (V, 17—19); поэтому Сынъ одинъ можетъ сообщить истинное и возможно полное вѣдѣніе о Богѣ. Поэтому же только признаніе и познаніе Сына есть путь къ познанію Бога и Отца. И Сына человѣкъ знаетъ только потому, что Онъ явился какъ Спаситель міра, Христосъ, и вочеловѣчился въ Іисусѣ. Поэтому въ познаніи Іисуса дано уже и познаніе Отца. Такимъ образомъ, незнаніе и отрицаніе Сына въ конечномъ результатѣ ведутъ къ незнанію и отверженію Отца; но отрицаніе Сына имѣетъ свое основаніе въ отрицаніи коренной истины христіанства, что Іисусъ есть Христосъ.

Послѣ этого для насъ совершенно ясенъ ходъ мысли Апостола въ 22 и 23 стихахъ. Познаніе Іисуса какъ Христа, Спасителя міра, для того, кто имъ дѣйствительно обладаетъ, есть непререкаемая истина, и Апостолъ не можетъ представить себѣ, чтобы можно было отрицать эту истину, не отказываясь вмѣстѣ съ тѣмъ отъ всякаго познанія истины вообще; кто отрицаетъ эту истину тотъ показываетъ, что онъ утратилъ всякое чувство истины, потому что, по Апостолу Іоанну, нельзя видѣть Іисуса, чтобы не признать въ Немъ Христа. Отрицающій эту истину въ концѣ концовъ показываетъ, что съ истиною, которая въ Богѣ и отъ Бога, чрезъ Его Сына Іисуса Христа (XIV, 6), онъ не имѣетъ ничего общаго: она не просвѣщаетъ его. Онъ сынъ того, кто во истинѣ не стоитъ, кто есть лжецъ и отецъ лжи (Jн. VIII, 44). На основаніи сказаннаго вполнѣ точно, какъ намъ кажется, опредѣляется и смыслъ формулы: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός=Іисусъ не есть Христосъ въ томъ точно опредѣленномъ смыслѣ, какъ понимаетъ Его Апостолъ Іоаннъ (ὁ Χριστός). Въ этомъ отрицаніи ясно сказывается антихристіанское существо лжецовъ: всѣ они одинаково служатъ дѣлу антихриста и потому, кто бы ни произнесъ: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, онъ есть одинъ изъ тѣхъ ἀντίχριστοι πολλοί, которые своимъ явленіемъ свидѣтельствуютъ, что духъ антихриста уже дѣйствуетъ въ мірѣ; поэтому Апостолъ далѣе и называетъ такого лжеца приличествующимъ ему именемъ:

οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος. Οὗτος указываетъ на ἀρνούμενος. Широкій объемъ этого послѣдняго: всякій отрицающій,—даетъ право заключать, что ὁ ἀντίχριστος представляетъ собою коллективное понятіе и не тожественно съ тѣмъ ὁ ἀντίχριστος 18 стиха, о которомъ сказано, что онъ ἔρχεται. Членъ предъ ἀντίχριστος съ такимъ значеніемъ поставленъ, вѣроятно, въ соотвѣтствіе съ предшествующимъ ὁ ψεύστης. Дальнѣйшее опредѣленіе и характеристику Апостолъ даетъ въ слѣдующихъ словахъ: ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, а не: ὁ ἀρνούμενος τὸν Χριστόν, и такимъ образомъ выдвигаетъ дальнѣйшій моментъ антихристіанской лжи, который составляетъ неизбѣжное слѣдствіе предшествующаго и въ немъ данъ самъ собою.

II, 23. Апостолъ разомъ, безъ всякихъ посредствующихъ инстанцій, указываетъ крайнія послѣдствія отрицанія, что Іисусъ есть Христосъ: *отметаяйся, яко Іисусъ нѣсть Христосъ... есть антихристъ, отметаяйся Отца и Сына.* Но ближайшее слѣдствіе такого отрицанія, какъ требуетъ послѣдовательное теченіе мысли, есть отрицаніе Сына и только чрезъ это отрицаніе и Отца. Высказавши всю сумму печальныхъ послѣдствій антихристіанства, Апостолъ въ 23 стихѣ останавливается болѣе подробно на послѣдовательномъ ходѣ антихристіанскаго отступничества: Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱὸν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει. Вмѣсто τὸν Χριστόν Апостолъ ставитъ τὸν Υἱόν и этимъ возводитъ отрицаніе антихристовъ на высшую ступень, которая является прямымъ и необходимымъ продолженіемъ первой: кто не признаетъ, что Іисусъ есть Христосъ, тотъ тѣмъ самымъ уничтожилъ для себя возможность познать Его, какъ воплотившагося Сына Божія. Отсюда уже прямо слѣдуетъ, что такой не знаетъ и Отца, Который ясно открылся для людей только въ Сынѣ и чрезъ Сына. И такъ какъ въ такомъ отрицаніи выражается не только незнаніе или ограниченность, но и дурное направленіе сердца и воли, то оно указываетъ на всецѣлую потерю богосыновства. Посему Апостолъ не ограничивается утвержденіемъ, что такой не знаетъ Отца, но ведетъ мысль еще далѣе; онъ не говоритъ: ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἀρνεῖται, но: οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει. Ἔχειν τὸν Πατέρα не можетъ быть понимаемо ни въ смыслѣ—содержать какъ членъ вѣры, что Онъ есть Отецъ, ни въ смыслѣ—знать волю Отца. Кажется, правильнѣе понимать въ буквальномъ смыслѣ: имѣть Отца. Такимъ

образомъ, тотъ, кто отрицаетъ Сына, вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожаетъ собственное право называться чадомъ Божіимъ: онъ ipso facto исключаетъ себя изъ великой христіанской семьи, въ которой Богъ есть Отецъ всѣхъ вѣрующихъ, благодаря искупительному дѣлу Его единороднаго Сына. Какимъ образомъ съ указаннымъ отрицаніемъ необходимо соединяется неимѣніе,—это объясняется тѣмъ, что у Апостола Іоанна познаніе, исповѣданіе, отрицаніе не только нѣчто логическое, но и живое отношеніе къ объекту познанія, жизненное общеніе или прекращеніе всякой живой связи съ нимъ. Οὐδέ отмѣчаетъ печальное слѣдствіе во всей его силѣ, хотя оно можетъ явиться вопреки ожиданіямъ и притязаніямъ лжеучителей. Такимъ образомъ, конечнымъ результатомъ пагубнаго отрицанія, что Іисусъ есть Христосъ, является полная потеря всего, что̀ христіанство имѣетъ своею цѣлію и что оно даетъ вѣрующимъ въ Іисуса Христа Сына Божія. Совершенно иной результатъ получается при противоположномъ отношеніи къ основной истинѣ христіанства: ὁ ὁμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἔχει. Предложеніе ставится безъ всякой связующей частицы. Апостолъ повторяетъ и здѣсь Υἱόν, и глаголу ἀρνεῖσθαι предшествующаго предложенія противополагаетъ ὁμολογεῖν. Глаголъ, какъ было уже сказано (I, 9, стрн. 332—333), обозначаетъ внѣшнее исповѣданіе, признаніе, покоющееся на твердомъ внутреннемъ убѣжденіи, и въ этомъ смыслѣ противопоставляется внутренней вѣрѣ (ср. Рим. X, 9: ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματι, πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ). Въ чемъ бы ни выражалось это исповѣданіе,—въ словѣ ли, или въ дѣлѣ,—ὁμολογεῖν всегда черпаетъ свою силу и достоинство въ πιστεύειν, къ нему всегда должно примыкать, и потому глаголъ ὁμολογεῖν представляетъ прямую противоположность ἀρνεῖσθαι, которое обозначаетъ отрицаніе, основанное на внутреннемъ убѣжденіи (ср. Ін. I, 20). Исповѣданіе Сына предполагаетъ собою твердую вѣру въ ту истину, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и свидѣтельствуетъ, что исповѣдающій Сына достигъ той цѣли, какую имѣетъ въ виду апостольская проповѣдь и все христіанство вообще: ὁ ὁμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἔχει (ср. 1 Ін. I, 3; IV, 16); καί соотвѣтствуетъ οὐδέ и значитъ „также и“.

II, 24. Апостолъ достаточно показалъ читателямъ, что настоящее время дѣйствительно опасное, такъ какъ выступили многіе антихристы, показалъ въ чемъ сущность антихристіанскаго ученія

и къ какимъ гибельнымъ послѣдствіямъ оно ведетъ. Начало паденія антихристовъ несомнѣнно лежитъ въ томъ, что они не приняли христіанской истины съ полною, искреннею и безусловною покорностію и прельстились обладаніемъ мнимо высшею мудростію; вслѣдствіе этого въ ихъ сознаніи воспринятые начатки истины потемнялись все болѣе и болѣе; тьма, господствующая въ космосѣ, съ которымъ они не прерывали общенія, мало по малу опять возобладала надъ ихъ душами. Въ результатѣ получилось страшное для истинно-христіанскаго сознанія: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; вмѣстѣ съ этимъ порваны были послѣднія нити, связывавшія ихъ съ христіанствомъ: антихристы ἐξῆλθον ἐξ ἡμῶν, и прежнее лицемѣріе превратилось въ озлобленную враждебность ко всему христіанскому, съ необходимою потерею всѣхъ преимуществъ христіанскаго званія. Такъ печально кончилось недостойное отношеніе къ христіанской истинѣ. Этимъ должна и закончиться рѣчь объ антихристахъ: въ этой связи больше говорить о нихъ нечего и не зачѣмъ; да и не они составляютъ главный предметъ мысли Апостола. Поэтому отъ нихъ Апостолъ обращается къ своимъ возлюбленнымъ чадамъ и спѣшитъ дать имъ указанія, какъ они должны содержать полученное евангельское благовѣстіе, чтобы, избѣгая гибельнаго антихристіанскаго пути, сдѣлаться обладателями того блага, какое приноситъ съ собою вѣра, что Іисусъ есть Христосъ, и на какое Апостолъ указалъ уже во второй половинѣ 23 стиха. Въ этомъ отношеніи истинные христіане, какими являются читатели посланія, должны стоять въ рѣзкой противоположности къ антихристамъ; эту противоположность и отмѣчаетъ Апостолъ, поставивши впереди ὑμεῖς, трудно соединимое съ послѣдующимъ расположеніемъ стиха. Ὑμεῖς οὖν ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω· ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐν τῷ Πατρὶ μενεῖτε. Ὑμεῖς несомнѣнно относится къ μενέτω и воспринимается чрезъ ἐν ὑμεῖν. Здѣсь, очевидно, анаколуѳъ [672], имѣющій свою причину въ томъ, что мысль Апостола въ одно время направляется

[672] Иногда слово, имѣющее особенное значеніе ставится въ началѣ предложенія въ именительномъ или винительномъ падежѣ, чтобы выразительно оттѣнить его, какъ главный предметъ цѣлой рѣчи, хотя грамматическая конструкція требуетъ иной зависимости, и дальнѣйшая рѣчь построена совершенно не такъ, какъ требовало ея начало. Это бываетъ особенно въ живой рѣчи, когда говорящій всецѣло поглощенъ

и на читателей, и на то, чѣмъ они обладаютъ, какъ залогомъ твердаго пребыванія въ истинѣ. Послѣднее беретъ перевѣсъ, и Апостолъ говоритъ не ὑμεῖς μένετε ἐν... или φυλάττετε, ὃ ἠκούσατε κτλ., но ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω. Здѣсь онъ обращается отъ того, что должны сдѣлать читатели, къ тому, что̀ для нихъ сдѣлано, и этимъ показываетъ, что сила христіанина главнымъ образомъ лежитъ не въ немъ самомъ по себѣ, но въ истинѣ, которою онъ вдохновленъ. Этимъ отмѣчается, что вѣра требуетъ подчиненія и послушанія человѣческаго духа пребывающему въ немъ Духу истины. Самъ вѣрующій не долженъ препятствовать дѣйствію этой силы (ср. Ін. VI, 39; VII, 38; XIV, 12; XV, 2; XVII, 2; Апк. II, 26; III, 12. 21). Антихристіанскому лжеученію Апостолъ противопоставляетъ евангельское благовѣстіе, слышанное каждымъ изъ вѣрующихъ въ опредѣленное время (aorist.), въ самомъ началѣ христіанской жизни. Содержаніе слышаннаго отъ начала, по связи рѣчи, ближе опредѣляется, какъ ученіе, что Іисусъ есть Христосъ; вѣрою въ эту истину начинается христіанское состояніе каждаго члена Церкви (ср. Дп. II, 38; VIII, 37). Читатели въ силу помазанія несомнѣнно знаютъ истину, умѣютъ отличить ложь отъ истины и знаютъ, что изъ одного источника обѣ не могутъ проистекать. Но дѣло идетъ объ историческомъ фактѣ, свидѣтельствуемомъ очевидцами, и потому основаніемъ ихъ христіанскаго состоянія служитъ слово благовѣстія, слышанное отъ самовидцевъ; благодать же Духа Святаго просвѣтляетъ сознаніе человѣка, показываетъ ему истину, какъ истину, помогаетъ соблюдать слышанное въ неприкосновенной чистотѣ, не позволяя примѣшаться къ нему никакой лжи. Апостольское благовѣстіе не должно оставаться только предметомъ слуха и даже холоднаго разсудка: оно должно войти въ насъ и дѣйствовать въ насъ, какъ въ своей сферѣ (ἐν ὑμῖν), должно сдѣлаться навсегда (μενέτω) живою силой, одушевляющимъ принципомъ, управляющимъ всею нашею жизнію; только такое воспріятіе слышаннаго можетъ служить ручательствомъ за то, что сѣмя упало не на каменистую почву, какъ у антихристовъ, и что твердое сохраненіе его обезпечено и на будущее время. Какъ

развиваемою мыслію, а не словеснымъ выраженіемъ ея. Такое явленіе въ грамматикѣ называется *анаколуѳомъ* (*Jelf*, A Grammar § 477, 1; *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 63. I. 2*d*, S. 534). Особенно часто встрѣчаются анаколуѳы въ народной рѣчи.

слѣдствіе такого жизненнаго сохраненія слышаннаго отъ начала, Апостолъ указываетъ пребываніе въ Сынѣ и Отцѣ: ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐν τῷ Πατρὶ μενεῖτε. Онъ настаиваетъ, что только пребываніе въ слышанномъ отъ начала (ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε вм. прежняго ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς), а не какія либо новшества, вводимыя лжемудрствующими учителями, обусловливаютъ собою достиженіе вѣрующими цѣли ихъ пребыванія въ христіанствѣ. Это соотвѣтствіе между пребываніемъ вѣрующихъ въ слышанномъ и ихъ собственнымъ пребываніемъ въ Сынѣ и Отцѣ особенно сильно отмѣчено чрезъ καί, которое относится не къ ὑμεῖς только, но къ цѣлому предложенію ὑμεῖς—μενεῖτε. Ἐν τῷ Υἱῷ стоитъ прежде ἐν τῷ Πατρί, тогда какъ въ 22 стихѣ наоборотъ, несомнѣнно потому, что тамъ Апостолъ имѣлъ въ виду конечный результатъ антихристіанской лжи и истинно христіанскаго твердаго сохраненія истины, тогда какъ здѣсь онъ устанавливаетъ ту мысль, что главнымъ предметомъ евангельской проповѣди является Сынъ, съ Которымъ прежде всего входитъ въ общеніе всякій вѣрующій въ Него, и чрезъ Него уже—въ общеніе съ Отцемъ. Это общеніе обусловливается, по мысли Апостола, такимъ сохраненіемъ евангельской проповѣди, когда содержаніе ея дѣлается внутреннимъ началомъ, опредѣляющимъ всю жизнь человѣка. Апостольская проповѣдь есть отпечатокъ проповѣди Христа,—проповѣди, въ которой съ такою силою и ясностію выразилась Его Божественная личность. Поэтому, чѣмъ совершеннѣе воспринимаетъ христіанинъ апостольское благовѣстіе, чѣмъ глубже возвѣщаемыя истины, имѣющія своимъ центромъ Іисуса Христа, проникаютъ внутрь существа христіанина, тѣмъ болѣе все сознаніе, всѣ силы душевныя, вся его жизнь переносится въ Іисуса Христа,—въ Немъ онъ имѣетъ центръ своей жизни, источникъ ея и опредѣляющую норму. Пребываніе въ слышанномъ о Христѣ ведетъ къ пребыванію въ Немъ и отсюда къ пребыванію Его въ насъ: въ этомъ начало и конецъ плодоносной христіанской жизни. *Будите во Мнѣ и Азъ въ васъ. Якоже розга не можетъ плода сотворити о себѣ, аще не будетъ на лозѣ: тако и вы, аще во Мнѣ не пребудете* (Ін. XV, 4). Но основа все таки лежитъ въ проповѣданномъ словѣ: *уже вы чисти есте за слово, еже глаголахъ вамъ* (3 ст.). Пребываніе въ Іисусѣ Христѣ Сынѣ Божіемъ ведетъ за собою и пребываніе во Отцѣ, съ Кото-

рымъ Онъ едино есть, Котораго Онъ открылъ намъ, какъ Отца, и привелъ насъ въ общеніе съ Нимъ.

II, 25. Такимъ образомъ, реальное общеніе вѣрующихъ съ Сыномъ и Отцемъ состоитъ въ томъ, что жизнь ихъ дѣйствительно коренится въ Богѣ, въ Немъ возрастаетъ и достигаетъ совершенства. Вѣрующій получаетъ не только вѣсть о жизни, которая явилась въ Сынѣ, не только одно теоретическое познаніе объ Отцѣ, Котораго открылъ Сынъ, но саму жизнь въ собственное обладаніе; Онъ можетъ сказать о Себѣ: *живу не ктому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ* (Гал. II, 19), и вмѣстѣ съ Сыномъ—Отецъ. Въ общеніи съ Отцемъ и Сыномъ вѣрующій обладаетъ жизнію вѣчною и всѣми отдѣльными дарами, силами и благами. Пребывающій въ Сынѣ и Отцѣ дѣлается причастникомъ той жизни, которою живетъ Самъ Богъ, жизни божественной, вѣчной, стоящей не только выше всякихъ временныхъ ограниченій, но и по своему содержанію полной и неизсякаемой, такъ какъ свой корень и источникъ она имѣетъ въ Самомъ Божествѣ. Но и пребываніе во Отцѣ, и сообщеніе вѣчной жизни немыслимы безъ посредства Того, Кто Самъ есть ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, явившаяся міру (1 Ін. I, 2). Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ (Ін. V, 26). Отецъ далъ Сыну власть надъ всякою плотію, чтобы Онъ далъ вѣчную жизнь всему, что Онъ далъ Ему (Ін. XVII, 2). И это есть воля Пославшаго, чтобы всякій видящій Сына и вѣрующій въ Него имѣлъ жизнь вѣчную (Ін. VI, 40). Самъ Спаситель говоритъ, что слова, которыя Онъ говоритъ, суть духъ и жизнь (VI, 63); поэтому Апостолъ Петръ отъ лица всѣхъ учениковъ Господа торжественно исповѣдалъ: *Господи... глаголы живота вѣчнаго имаши* (VI, 68). Но чтобы получить отъ Него жизнь вѣчную, необходимо придти къ Нему (V, 40) чрезъ искреннюю вѣру въ Его свидѣтельство о Себѣ, въ свидѣтельство о Немъ Отца и Писаній (V, 17—47); а все это, взятое вмѣстѣ, составляетъ основу апостольской проповѣди объ Іисусѣ, какъ Христѣ Сынѣ Божіемъ. Вся жизнь Іисуса Христа, все Его ученіе имѣютъ цѣлію дать вѣрующимъ въ Него вѣчную жизнь; и рѣчи Его, записанныя Евангелистомъ Іоанномъ—V, 17—47; VI, 24—64,—имѣютъ своею основною темой: *вѣруяй въ Мя имать животъ вѣчный* (VI, 47; ср. Ін. III, 15; IV, 14). Поэтому Апостолъ Іоаннъ ставитъ вѣчную жизнь (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον) не только

какъ слѣдствіе пребыванія въ Сынѣ и Отцѣ, но и какъ обѣтованіе, которое Онъ обѣщалъ намъ: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Мѣстоименіе αὕτη можетъ указывать или на вторую половину 24 ст., и тогда τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον окажется приложеніемъ, которымъ пребываніе въ Сынѣ и Отцѣ обозначается, какъ блаженство вѣчной жизни, или же на послѣдующее τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Различія въ мысли при этихъ толкованіяхъ не получается никакого; но параллельныя мѣста въ посланіи (I, 5; III, 23; V, 11. 14) рѣшительно говорятъ въ пользу второго толкованія, и нѣтъ достаточныхъ основаній отступать отъ него. Accus. τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον вм. nominat. явился вслѣдствіе аттракціи къ относительному предложенію ἣν ἠκούσατε; [673] и это обстоятельство нисколько не говоритъ противъ отнесенія αὕτη къ послѣдующему, а не къ предыдущему, такъ какъ Апостолъ имѣлъ въ виду указать не только на то, что „вѣчная жизнь“ есть слѣдствіе пребыванія въ Сынѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и особенно оттѣнить, что она есть спеціальный предметъ обѣтованія, которое Онъ обѣщалъ; поэтому ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος (ср. 1 Ін. I, 2; V, 20) стоитъ въ тѣсной связи и съ ἐπηγγείλατο. Слова ἐπαγγελία ἣν ἐπηγγείλατο должны удержать собственное значеніе „обѣтованія“, слышаннаго Апостоломъ отъ Іисуса Христа, хотя нельзя указать, какую именно рѣчь и частнѣе слова Спасителя разумѣетъ Апостолъ. Αὐτός несомнѣнно указываетъ на Іисуса Христа, потому что во всемъ этомъ отдѣлѣ Онъ составляетъ главный предметъ рѣчи Апостола [674].

II, 26. Такимъ образомъ, Апостолъ съ одной стороны выставилъ гибельные результаты, проистекающіе изъ антихристіанской лжи, и съ другой, увѣщавая читателей пребывать въ слышанномъ такъ, чтобы оно сдѣлалось основнымъ и постояннымъ принципомъ ихъ жизни, указалъ имъ на то неизреченное блаженство, которое слѣдуетъ за неуклоннымъ выполненіемъ апостольскаго увѣщанія. 26-мъ стихомъ онъ ясно даетъ знать, что рѣчь объ этомъ предметѣ онъ закончилъ; поэтому, обращая взоръ на все, что написалъ

673) *Buttmann*, Grammat. des neutest. Sprachgebr. § 123. 3; *Jelf.*, A Grammar § 824. II. 4; *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 597, S. 493.

674) Русскій переводъ этого стиха представляетъ собственно не переводъ, а скорѣе толкованіе.

доселѣ объ антихристахъ и по поводу ихъ (18—25 или даже 14—25), онъ замѣчаетъ: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. Περί указываетъ, что антихристы и ихъ лжеученіе составляли центральный пунктъ его рѣчи; изъ мысли о нихъ онъ и вышелъ (genitiv). Но они интересуютъ его не сами по себѣ, не по ихъ убѣжденіямъ, но какъ люди опасные для его чадъ, которыхъ они различными путями, не пренебрегая никакими средствами, стараются совратить съ истиннаго пути (πλανώντων, ср. замѣчанія къ I, 8, стрн. 329—330) и не прекращаютъ своей нечестивой дѣятельности даже теперь (partic. praes.), по отдѣленіи отъ Церкви. Поэтому необходимо постоянное бодрствованіе надъ самими собою, чтобы какъ либо не попасть въ коварно разставленныя сѣти обольщающихъ. Это же вызвало и предложенную Апостоломъ рѣчь объ антихристахъ и увѣщанія твердо пребывать въ истинѣ. Апостолъ не говоритъ, достигли ли какого либо успѣха льстящіе; но что онъ считаетъ возможными печальныя послѣдствія, это ясно само собою, такъ какъ въ противномъ случаѣ не было бы повода писать увѣщанія (ср. 19 ст.).

II, 27. Апостолъ ограничивается только увѣщаніями пребывать въ томъ, что его читатели слышали отъ начала, указывая тѣ благодатныя послѣдствія, къ которымъ ведетъ твердое соблюденіе разъ навсегда воспринятой истины. Онъ не развиваетъ предъ читателями, по крайней мѣрѣ прямо, истиннаго воззрѣнія на лице Іисуса Христа, а только напоминаетъ то, что они уже знаютъ, указываетъ, на что они должны обратить свое вниманіе, чтобы не быть обольщенными отъ лжеучителей. Но почему такъ? Почему Апостолъ въ виду страшнаго извращенія истины не раскрываетъ ученія объ Іисусѣ Христѣ, которое читатели могли бы противопоставить лжеименному знанію еретиковъ? Апостолъ уже говорилъ, что онъ пишетъ это посланіе потому, что его читатели обладаютъ помазаніемъ отъ Святаго и въ силу его знаютъ все (20 ст.); и теперь, закончивши рѣчь объ антихристахъ, онъ опять высказываетъ увѣренность что его читатели не нуждаются въ ученіи, такъ какъ въ помазаніи, полученномъ ими при самомъ обращеніи въ христіанство, они обладаютъ познаніемъ всего, и должны только всецѣло довѣриться тому ученію, такъ какъ оно содержитъ въ себѣ чистую истину. Καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, ἐν ὑμῖν μένει καὶ οὐ χρίαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ

πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μένετε ἐν αὐτῷ.

Апостолъ, какъ въ 25 стихѣ, опять рѣзко противопоставляетъ обольщающимъ—οἱ πλανῶντες—истинныхъ христіанъ—ὑμεῖς, хотя необходимо помнить, что это не даетъ права обращать καί въ δέ: καί имѣетъ такое же значеніе, какъ и въ 20 ст. Анаколуѳъ въ началѣ стиха опять отмѣчаетъ, что мысль Апостола какъ бы двоится: онъ противопоставляетъ читателей посланія антихристамъ и потому ставитъ καὶ ὑμεῖς; но такими они являются потому, что получили помазаніе, и оно въ нихъ пребываетъ; вслѣдствіе этого непосредственно послѣ ὑμεῖς Апостолъ продолжаетъ: τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν. Τὸ χρίσμα, какъ и въ 20 ст., есть сообщеніе даровъ Святаго Духа и главнымъ образомъ самые дары Его. Трудно рѣшить, τὸ χρῖσμα есть ли accusativus или nominativus; вѣроятнѣе предполагать первое въ зависимости отъ предносившагося уму Апостола глагола ἔχετε, который затѣмъ обратился въ μένει ἐν ὑμῖν, такъ какъ едва ли можно допустить рядомъ два nominativ'а. Ἐλάβετε опредѣленно указываетъ на полученіе и вмѣстѣ съ тѣмъ оттѣняетъ обязательство еще сильнѣе, чѣмъ указаніе на обладаніе (ἔχετε): даръ сообщается не безъ цѣли. Полученіе помазанія отнесено къ опредѣленному времени и случаю (аог. ἐλάβετε), когда вѣрующему послѣ крещенія сообщены были дары Святаго Духа. Источникъ этихъ даровъ, Податель помазанія есть αὐτός—Іисусъ Христосъ, ἅγιος 20-го стиха; такого пониманія требуетъ связь рѣчи (25 ст.). Ἀπό, въ отличіе отъ παρά, указываетъ на Христа, какъ вообще источникъ помазанія, безъ точнѣйшаго опредѣленія дѣятельнаго участія Его въ помазаніи [675]. Такимъ образомъ, когда въ 20 ст. Апостолъ имѣетъ въ виду преимущественно обладаніе помазаніемъ, здѣсь онъ оттѣняетъ самый источникъ его, ставитъ читателей въ непосредственное отношеніе къ „Нему“ и тѣмъ полагаетъ твердое основаніе для всецѣлаго и неослабнаго довѣрія къ тому, чему учитъ помазаніе. Полученное помазаніе μένει ἐν ὑμῖν: это фактъ, не подлежащій никакому сомнѣнію, и потому Апостолъ, въ полной увѣренности, что читатели твердо стоятъ противъ лжеучителей, пишетъ настоящее посланіе и пишетъ именно такимъ, а не инымъ

675) Ср. *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 47*в*, S. 347 Anmerk.

образомъ. Если бы христіане не получили помазанія, или если бы его неизмѣнное пребываніе въ нихъ не было столь несомнѣннымъ, тогда Апостолъ не только указалъ бы, что критерій истины лежитъ въ слышанномъ ими отъ начала, но въ тоже время и подробно изъяснилъ бы его смыслъ, научилъ бы, какъ нужно понимать апостольское благовѣстіе, чтобы не подвергнуться опасности обольщенія. Но τὸ χρίσμα μένει ἐν ὑμῖν, и естественное слѣдствіе этого то, что читатели посланія не нуждаются въ наученіи: καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς. Ἵνα διδάσκῃ послѣ χρείαν ἔχετε есть чисто описательное выраженіе infinitivi, какъ Ін. II, 25; XVI, 30. Только искусственнымъ образомъ и съ нарушеніемъ истиннаго смысла рѣчи можно удержать его первоначальное значеніе—союза цѣли. И это тѣмъ болѣе, что рѣчь идетъ только о предметѣ, въ которомъ они не имѣютъ нужды, а не о потребности, удовлетвореніе которой составляло бы цѣль наученія (ср. Евр. V, 12: χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς). Въ другихъ мѣстахъ χρείαν ἔχειν соединяется съ простымъ infinitiv'омъ: Мѳ. III, 14; XIV, 16; 1 Ѳессал. I, 8; IV, 9. Хотя τὶς даетъ мысли совершенно неопредѣленный оттѣнокъ и хотя несомнѣнно, что и Апостолъ Іоаннъ раздѣлялъ взглядъ Апостола Павла, выраженный имъ въ Гал. I, 8, однако въ данномъ случаѣ, кажется, правильнѣе видѣть указаніе на лжеучителей, которые усиливались занять въ Церкви положеніе проповѣдниковъ истины. Читатели въ настоящемъ своемъ состояніи принципіально не нуждаются въ наученіи и потому они должны отвергнуть притязанія какихъ бы то ни было непризванныхъ учителей, обѣщающихъ сообщить имъ иную истину, лучшую той, какую они слышали отъ начала и которой учитъ ихъ присутствующій въ нихъ своею благодатію Духъ Святый. Они знаютъ все (οἴδατε πάντα ст. 20), и потому нѣтъ ничего, что бы можно было возвѣстить имъ, какъ новое. Если они и нуждаются въ чемъ, то только въ постоянномъ напоминаніи о сокровищѣ, которымъ они обладаютъ, и въ непрестанномъ углубленіи и просвѣтленіи его въ ихъ сознаніи. Задача Духа, благодатные дары Котораго они получили въ свое обладаніе, и состоитъ въ томъ, чтобы привести ихъ къ совершенному пониманію слышаннаго отъ Апостоловъ. Источникъ помазанія въ Немъ Самомъ, въ Святомъ, и потому читатели могутъ и должны безусловно довѣриться его наученію. Въ противоположность какъ будто представляющейся нуждѣ въ наученіи въ виду появленія обольстителей,

Апостолъ продолжаетъ рѣчь выразительнымъ союзомъ противоположности: ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μένετε ἐν αὐτῷ. Мысль этихъ словъ совершенно ясна, но опредѣлить конструкцію ихъ не легко. Возможно и существуетъ двоякое изъясненіе ея. Одни во всей приведенной части стиха видятъ одно сложное предложеніе, въ которомъ первую часть составляетъ предложеніе: ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων; затѣмъ καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος—вводное предложеніе; καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς—воспринимаетъ мысль перваго предложенія (ἀλλ' ὡς τ. αὐ. χρ... περὶ πάντων), и μένετε ἐν αὐτῷ—составляетъ вторую часть сложнаго предложенія. Но противъ такого пониманія говоритъ очень многое: 1) отрицательное предложеніе: καὶ οὐ χρείαν ἔχετε κτλ. можетъ имѣть своею противоположностію (ἀλλά) только положительное выраженіе, а не увѣщаніе; 2) καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος дѣлаютъ вводнымъ предложеніемъ; но читателямъ посланія ничто не могло указывать, что его нужно понимать именно такъ; 3) καί предъ καθὼς совершенно нарушаетъ теченіе мысли, такъ какъ воспринимать ἀλλά оно не можетъ; 4) καθὼς—„соотвѣтственно тому, какъ", указывающее на способъ, не однозначуще съ ὡς—„какъ", дающимъ основаніе, и, наконецъ, 5) совершенно необъяснима въ такомъ случаѣ перемѣна διδάσκει въ ἐδίδαξεν. Поэтому скорѣе нужно признать, что предложеніе: ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος—представляетъ собою общее положеніе, изъ котораго въ послѣдующихъ словахъ этого стиха дѣлается конкретное примѣненіе. На это указываетъ не только περὶ πάντων въ первомъ и μένειν ἐν αὐτῷ во второмъ, но также и praes. διδάσκει означаетъ всеобщее положеніе, изъ области котораго чрезъ ἐδίδαξεν выдвигается опредѣленный историческій фактъ. Такимъ образомъ, получается два сложныхъ предложенія: ἀλλ' ὡς τὸ αὐτ... οὐκ ἔστιν ψεῦδος, и: καὶ καθῶς... μένετε ἐν αὐτῷ:—„но какъ помазаніе его учитъ васъ обо всемъ, такъ (его ученіе) есть истинно, а не ложь; поэтому и соотвѣтственно тому, какъ оно васъ научило, пребывайте въ Немъ". Καί послѣ ὡς и въ соотвѣтствіи съ нимъ означаетъ „такъ и": какъ Его помазаніе учитъ, такъ это и есть истинно [676]). Но не только объемъ того, чему они научены отъ

[676]) Ср. *Schleusner*,—Lexicon graeco-laxinum,—καί.

Святаго (περὶ πάντων), служитъ основаніемъ для увѣщанія Апостола къ пребыванію въ полученномъ, но главнымъ образомъ свойство его: καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος. Само собою понятно, что подлежащее въ послѣднемъ предложеніи не χρίσμα, какъ показываетъ невозможное въ такомъ случаѣ ψεῦδος: рѣчь идетъ о качествѣ того, чему учитъ помазаніе, и подлежащимъ служитъ объектъ, заключающійся въ διδάσκει. Важность утвержденія истиннаго существа и содержанія χρίσμα вызываетъ еще энергичную прибавку: καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος. Очевидно Апостолу предносится мысль 21 ст.: πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Гдѣ учитъ Духъ истины, тамъ нѣтъ никакой лжи. Апостолъ говоритъ не: οὐκ ἔστιν ψευδές, но: οὐκ ἔστιν ψεῦδος, и этимъ указываетъ, что лжеучители, пропагандируя свои измышленія, тѣмъ самымъ представляли и, можетъ быть, открыто объявляли апостольскую проповѣдь не только ложною, но самою ложью въ конкретной формѣ. Но если то, чему учитъ помазаніе—абсолютная истина, то изъ этого само собою слѣдуетъ увѣщаніе Апостола, примѣнительно къ данному положенію читателей: καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ. Дѣйствіе помазанія, какъ учащаго истинѣ, простирается на всѣхъ получившихъ его, и хотя оно всегда пребываетъ въ нихъ и всегда производитъ свою просвѣщающую сознаніе дѣятельность, но какъ полученіе его относится къ опредѣленному времени (ἐλάβετε), такъ къ тому же времени относится и полное обнаруженіе его дѣятельности (ἐδίδαξεν); данное имъ тогда implicite заключаетъ въ себѣ все, что впослѣдствіи только яснѣе раскрывается, благодаря постоянному пребыванію его въ насъ (διδάσκει). Μένετε несомнѣнно imperativ., а не indicativ., такъ какъ въ противномъ случаѣ было бы повтореніе сказаннаго раньше (μένει ἐν ὑμῖν) и, кромѣ того, смыслъ и цѣль всего сказаннаго Апостоломъ въ этомъ стихѣ были бы совершенно не понятны; за то же говоритъ и параллель въ 24 стихѣ: Апостолъ ставитъ своею исключительною цѣлью увѣщаніе читателей къ пребыванію въ томъ, что они слышали и чему научило ихъ помазаніе. Твердое и живое сохраненіе слышаннаго, по 24 стиху, ведетъ за собою пребываніе въ Сынѣ и чрезъ Него въ Отцѣ. Поэтому и здѣсь Апостолъ имѣетъ въ виду этотъ конечный результатъ и увѣщаваетъ читателей пребывать въ Самомъ Іисусѣ Христѣ—ἐν αὐτῷ, что въ свою очередь предполагаетъ пребываніе въ Его словѣ и ученіи. Въ ἐν αὐτῷ Апостолъ разумѣетъ не помазаніе

и не то, чему научаетъ оно, но Самого Іисуса Христа, постоянно стоящаго предъ его умственнымъ взоромъ, отъ Котораго читатели получили научающее ихъ помазаніе. Такое личное пониманіе ἐν αὐτῷ вполнѣ подтверждается и оправдывается и 28 стихомъ, гдѣ Тотъ, въ Которомъ вѣрующіе должны пребывать, изображается, какъ будущій Судія.

II, 28. 28-й стихъ стоитъ въ самой тѣсной связи съ предшествующимъ, какъ заключительное увѣщаніе, и хотя καὶ νῦν нельзя совершенно обращать въ οὖν, однако этотъ оттѣнокъ въ немъ является преобладающимъ; καὶ νῦν присоединяетъ новую мысль, новую идею, которая имѣетъ свое основаніе въ сказанномъ прежде, какъ его слѣдствіе, и отвѣчаетъ нашему: и теперь, такъ вотъ (дополн.: на основаніи сказаннаго) [677]. Это логическое значеніе выраженія καὶ νῦν лежитъ скорѣе въ νῦν, чѣмъ въ καί. Νῦν— теперь, нынѣ; но изъ первоначальнаго обозначенія „настоящаго времени" легко развивается указанное логическое значеніе, когда отмѣчаютъ слѣдствіе, вытекающее изъ настоящихъ обстоятельствъ. Такимъ образомъ, является композиція καὶ νῦν (Ін. XVII, 5; Дн. X, 5; III, 17; VII, 34; XXII, 16), или еще выразительнѣе καὶ νῦν ἰδού (Дн. XIII, 11; XX, 22. 25), если моментъ, вытекающій изъ данныхъ отношеній, просто долженъ быть присоединенъ къ предшествующему. Напротивъ, получается ἀλλὰ νῦν (Лк. XXII, 32) или νῦν δέ (Ін. VIII, 40; IX, 41; XV, 22. 24; XVIII, 36), если въ логическомъ слѣдствіи дается какое-либо противоположное отношеніе [678].

Уму Апостола предносится сказанное имъ въ 18 стихѣ объ ἐσχάτη ὥρα, которое дало тонъ и содержаніе всей послѣдующей рѣчи Апостола. Все сказанное объ антихристахъ должно было убѣдить читателей, что и для Апостола, и для читателей совершенно естественнымъ является переходъ къ тому, что должно послѣдовать за этимъ и что составляетъ предметъ пламенныхъ ожиданій всѣхъ христіанъ, именно второе пришествіе Господа Іисуса Христа, какъ Судіи, послѣ чего начинается совершенное исполненіе обѣтованія о вѣчной жизни. Въ этой мысли Апостолъ находитъ для себя новое побужденіе къ увѣщанію, а для чита-

---

[677] *М. Филаретъ* (Труды по переложенію Новаго Завѣта на русскій языкъ, стрн. 159): и нынѣ или: итакъ.

[678] Ср. *Düsterdieck*—въ комментаріи.

телей—къ дѣятельному и неусыпному бодрствованію надъ собою. Они должны явиться предъ лице Судіи. Какими же они должны быть и что̀ требуется отъ нихъ, чтобы они могли безъ всякаго страха—съ полною увѣренностію въ благополучномъ исходѣ своего дѣла—предстать предъ Судіей и держать отвѣтъ? Единственное средство для сего въ томъ, чтобы въ эти тяжелыя времена неизмѣнно пребывать въ той истинѣ, которую возвѣстили имъ Апостолы, и чрезъ вѣру въ Іисуса, какъ Христа Сына Божія, войти въ общеніе съ Нимъ, а чрезъ Него и съ Отцемъ и пребывать въ Немъ, погружаться въ Него всѣмъ своимъ существомъ, въ Немъ—источникѣ жизни почерпать жизненныя силы и норму для жизни: καὶ νῦν, τεκνία μένετε ἐν αὐτῷ,—съ отеческою нѣжностію увѣщаваетъ Апостолъ читателей,—ἵνα ὅταν φανερωθῇ ἔχωμεν παῤῥησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. Таковъ основной и конечный мотивъ, который вызвалъ всѣ вообще увѣщанія Апостола, такъ какъ рѣчь идетъ о такомъ или иномъ, но безповоротномъ рѣшеніи судьбы вѣрующихъ. Глаголъ φανερο῀ν въ приложеніи къ Іисусу Христу Апостолъ Іоаннъ употребляетъ для обозначенія Его явленія въ воплощеніи (1 Ін. I, 2; III, 5. 8), въ словахъ и дѣлахъ (Ін. II, 11; XVII, 6), послѣ воскресенія (XXI, 1. 14) и въ пришествіи на судъ (III, 2). Связь рѣчи ясно указываетъ, что здѣсь говорится о послѣднемъ явленіи Господа, которое должно быть въ послѣднія времена. Ὅταν означаетъ не сомнѣніе въ фактѣ, но объективную возможность событія, которое при данномъ положеніи (ст. 18) можетъ осуществиться во всякое мгновеніе. Выражена увѣренность въ фактѣ, но время его осуществленія остается неопредѣленнымъ. Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что рѣчь идетъ о явленіи Господа Іисуса Христа, а не Бога Отца [679]. Въ объясненіе этого стиха можно привести слова Апостола Павла: *егда Христосъ явится, животъ вашъ, тогда и вы съ нимъ явитеся во славѣ* (Кол. III, 4). Да и гдѣ въ Св. Писаніи Новаго Завѣта говорится о явленіи Бога Отца на судъ, идея котораго здѣсь несомнѣнна? Пришествіе Господа Апостолъ называетъ явленіемъ, потому что послѣ вознесенія Христосъ живетъ въ Своей славѣ у Отца; Онъ и Его слава еще сокрыты отъ міра, но тогда Онъ явится во славѣ, какъ Судія, явится всему міру. Въ виду близости этого

679) Какъ утверждаетъ *B. Weiss*—въ комментаріи.

откровенія христіане должны особенно дорожить полученнымъ сокровищемъ—ἵνα ἔχωμεν παῤῥησίαν. Апостолъ отъ второго лица внезапно переходитъ къ первому, потому что и онъ еще находится въ борьбѣ земной жизни и также долженъ бодрствовать надъ самимъ собою. Παῤῥησία, отъ πᾶν и ῥῆσις, есть гражданское право свободной рѣчи,—отсюда: свободная рѣчь, свободное слово, откровенность (ср. Дн. IV, 13. 29. 31; Евр. X, 35), основанная на непоколебимомъ сознаніи своей чистоты и увѣренности въ правотѣ дѣла, при чемъ удареніе полагается на томъ внутреннемъ состояніи, которымъ обусловливается эта откровенность. Это значеніе термина и должно быть удержано, если мы признаемъ за несомнѣнное, что рѣчь идетъ о судѣ (ср. Еф. III, 12; 1 Тим. III, 12; Евр. III, 6). Если мы пребываемъ въ Немъ, то мы безъ всякаго страха, съ совершенно спокойнымъ духомъ, увѣренные въ своей правотѣ, дадимъ отчетъ Судіи въ своей жизни. Καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παῤῥησίᾳ αὐτοῦ,—продолжаетъ Апостолъ предложеніе цѣли. Αἰσχυνθῶμεν является какъ противоположность παῤῥησία (ср. Притч. XIII, 5 ἀσεβὴς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐκ ἔξει παῤῥησίαν; Филип. I, 20: ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παῤῥησίᾳ κτλ.), хотя, собственно говоря, съ формальной стороны противоположность здѣсь не совсѣмъ точная: παῤῥησία указываетъ на душевное настроеніе предъ судомъ и во время суда, тогда какъ αἰσχυνθῶμεν вслѣдствіе прибавки ἀπ' αὐτοῦ выражаетъ результатъ суда. Сочетаніе αἰσχύνεσθαι ἀπ' αὐτοῦ у LXX обозначаетъ, съ одной стороны, основаніе изъ котораго проистекаетъ стыдъ, и указываетъ на предметъ, котораго стыдятся (Іезек. XXXVI, 32: LXX ἐκ; XLIII, 10. 11: LXX ἀπό), съ другой стороны, указываетъ на предметъ, отъ котораго со стыдомъ отвращаются (Іер. II, 36; XII, 13; Іезек. XXXII, 20: LXX ἀπό; Исх. XX, 5; Іер. X, 14: LXX ἐπί). Въ соотвѣтствіе съ этимъ и здѣсь ἀπ' αὐτοῦ не можетъ обозначать ἐνώπιον αὐτοῦ, равно какъ и ἀπ' αὐτοῦ не равно ὑπ' αὐτοῦ; но αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ значитъ—стыдиться и вслѣдствіе стыда стараться скрыться отъ Него, вмѣсто того, чтобы со спокойною душей и свѣтлымъ, открытымъ взоромъ стоять предъ престоломъ Судіи—ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. Въ Новомъ Завѣтѣ терминъ παρουσία сдѣлался техническимъ обозначеніемъ второго пришествія Христа, послѣ котораго Господь вѣчно будетъ пребывать съ вѣрующими и они вѣчно будутъ „въ при-

сутствіи Его". Весь ходъ мыслей стиха (ср. 1 Ін. IV, 17) показываетъ, что съ пришествіемъ Христа Апостолъ неразрывно соединяетъ мысль о судѣ (ср. Мѳ. XXIV, 3. 27. 37. 39; 1 Кор. XV, 23; 1 Θессал. II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; Іак. V, 7. 8; 2 Птр. I, 16 и др.).

Такимъ образомъ, обративши серьезное вниманіе читателей на опасность, угрожающую имъ со стороны враждебнаго Богу „міра", и на обнаружившіяся въ немъ зловѣщія теченія антихристіанской жизни, знаменующія собою наступленіе послѣдней годины, Апостолъ поставилъ читателей предъ лицемъ Самого имѣющаго явиться Судіи, чтобы тѣмъ сильнѣе возбудить въ нихъ заботу о самихъ себѣ, о сохраненіи себя отъ всякихъ соблазновъ и о твердомъ стояніи на томъ пути, на который они поставлены апостольскою проповѣдію.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ (II, 29—III, 24a).

Дѣти Божіи и дѣти діавола. Обнаруженіе состоянія рожденія отъ Бога въ дѣланіи правды. Надежда на будущее прославленіе побуждаетъ къ очищенію отъ грѣховъ, для уничтоженія которыхъ Спаситель пришелъ въ міръ. Праведность, подобная праведности Іисуса Христа,—первый признакъ рожденныхъ отъ Бога; согрѣшающіе—дѣти діавола. Второй признакъ, отличающій дѣтей Божіихъ отъ дѣтей діавола, заключается въ любви къ братьямъ до самопожертвованія по образу, данному Спасителемъ. Типичный представитель дѣтей діавола, лишенныхъ любви,—братоубійца Каинъ. Третій признакъ дѣтей Божіихъ—вѣра въ Сына Божія Іисуса Христа.

29-й стихъ II гл., по сравненію со всею предшествующею рѣчью Апостола, даетъ новую идею, именно идею рожденія отъ Бога—γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ, приложеніе которой къ жизни людей ведетъ къ различію τέκνα τοῦ Θεοῦ и τέκνα τοῦ διαβόλου. Идея рожденія отъ Бога проходитъ отъ II, 29 до III, 24*a*, почему, руководясь ею, должно опредѣлять и теченіе мыслей Апостола во всей третьей части посланія. Но Апостолъ Іоаннъ не разграничиваетъ рѣзко частей посланія: онѣ какъ бы входятъ одна въ другую и соединены между собою неразрывною связью. Поэтому многіе элементы предшествующихъ частей посланія повторяются и въ третьей части, хотя при свѣтѣ новой основной идеи они получаютъ больше ясности и принимаютъ нѣсколько иную форму. И новыя идеи, если вникнуть въ ихъ внутреннее содержаніе, являются, собственно говоря, только дальнѣйшимъ раскрытіемъ мыслей, высказанныхъ раньше. Рожденіе отъ Бога явно соотвѣтствуетъ пребыванію въ Богѣ и общенію съ Нимъ (μένειν ἐν αὐτῷ и κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ),—только то и другое возведено къ своей основѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ къ высочайшему пункту. Съ другой стороны и τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν, которое характеризуетъ нравственную жизнь рожденныхъ отъ Бога, представляетъ собою ни что иное, какъ высшую ступень ἐντολὴν (τὸν λόγον) τηρεῖν. Вмѣстѣ съ тѣмъ третья часть посланія имѣетъ вполнѣ самосто-

ятельное и очень важное значеніе. Обольщающіе вѣрующихъ заявляютъ, что они имѣютъ высшее знаніе о Богѣ, и именно какъ свѣтѣ, имѣютъ общеніе съ Нимъ, пребываютъ въ Немъ и также надѣются не постыдиться въ пришествіе Христово, и вѣрующихъ убѣждаютъ, что, только слѣдуя за ними, они явятся несомнѣнно оправданными на судѣ и достигнутъ вѣчной жизни. Въ виду этого, хотя и прежде уже указаны отличительные признаки истиннаго хожденія во свѣтѣ и праваго исповѣданія вѣры, необходимо съ особенною подробностію и опредѣленностію выяснить различіе между истинными христіанами и тѣми, которые только дерзко притязаютъ на это званіе, между τέκνα τοῦ Θεοῦ и τέκνα τοῦ διαβόλου. Исходнымъ пунктомъ, какъ и въ первой части, Апостолъ беретъ то же понятіе о возвышеннѣйшей нравственной чистотѣ Божіей, но получившее здѣсь новую форму, примѣнительно къ характеру выводимыхъ изъ него слѣдствій для дѣятельности человѣка: ὁ Θεὸς δίκαιος ἐστίν. Читателямъ посланія эта истина извѣстна; но на основаніи ея они должны уразумѣть, что всякій дѣлающій правду рожденъ отъ Бога. Рожденіе отъ Бога и дѣланіе правды соединены между собою самымъ тѣснымъ и неразрывнымъ образомъ. Посему святость и чистота жизни суть необходимый плодъ, свидѣтельство и признакъ духовнаго рожденія отъ Бога и благодати всыновленія, въ силу которыхъ мы оказываемся дѣтьми Божіими. Любовь къ брату—не словомъ и языкомъ, но дѣломъ и истиною—является также существеннымъ признакомъ, по которому можно отличить истинныхъ дѣтей Божіихъ отъ дѣтей діавола. Наконецъ, вѣра во имя Сына Божія Іисуса Христа есть заповѣдь, обязательная для дѣтей Божіихъ. Въ этомъ—залогъ пребыванія въ общеніи съ Богомъ. Такимъ образомъ, мысль объ общеніи съ Богомъ въ этой части раскрывается и опредѣляется спеціальнѣе указаніемъ болѣе частныхъ признаковъ богосыновства; вмѣстѣ съ тѣмъ Апостоломъ даются здѣсь весьма важныя для христіанской жизни опредѣленія условій, въ силу которыхъ мы становимся дѣтьми Божіими, рожденными отъ Бога.

II, 29. Читатели посланія знаютъ все и не имѣютъ нужды, чтобы кто либо училъ ихъ; поэтому Апостолъ обращается къ ихъ собственному сознанію и изъ того, что имъ уже извѣстно, выводитъ необходимыя слѣдствія: ἐὰν εἰδῆτε, ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε, ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

Прежде всего представляется вопросъ: кого разумѣетъ Апостолъ въ выраженіи δίκαιός ἐστιν,—Іисуса Христа или Бога. Предикатъ δίκαιος не можетъ имѣть рѣшающаго значенія, такъ какъ Апостолъ прилагаетъ его и къ Богу (III, 9; Ін. XVII, 35), и ко Христу (II, 1). По связи рѣчи естественнѣе всего было бы ожидать, что здѣсь разумѣется Іисусъ Христосъ, такъ какъ прежде и даже еще въ 28 стихѣ несомнѣнно Апостолъ говоритъ о Немъ. Это предположеніе, поддерживаемое нѣкоторыми экзегетами, усиливается еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ 29 стихѣ не введено никакого новаго мѣстоименія, между тѣмъ какъ въ III, 1 новый субъектъ точно поименованъ—ὁ Πατήρ. Но противъ такого пониманія имѣются и очень вѣскія возраженія. Мысль стиха безспорно такова: если „Онъ“ праведенъ, то рожденными отъ Него могутъ быть только тѣ, которые творятъ правду. Такимъ образомъ, αὐτός тожественно съ ἐξ αὐτοῦ; иначе понимать нельзя, такъ какъ вся сила сказаннаго въ 29 ст. покоится на томъ, что тотъ, кто названъ δίκαιος, дѣйствительно тожественъ съ тѣмъ, отъ котораго рожденъ творящій правду. *Bengel:* justus justum gignit. Но понятіе γεννᾶσθαι ἐκ Χριστοῦ въ Свящ. Писаніи нигдѣ не встрѣчается,—это совершенно противорѣчитъ общему воззрѣнію и образу выраженія Апостола Іоанна, что Христосъ въ Его человѣческомъ явленіи, воплотившееся Слово, есть Тотъ, Которымъ возстановлено общеніе людей съ Богомъ, люди возвышены до сыновнихъ отношеній къ Богу, сдѣлались дѣтьми Божіими; поэтому онъ говоритъ обыкновенно о Богѣ, какъ первоисточникѣ новой жизни, чрезъ Христа сообщенной вѣрующимъ; въ виду этого Апостолъ Іоаннъ всегда говоритъ о рожденіи отъ Бога: γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ (III, 9; IV, 7; V, 1. 4. 18). Отсюда несомнѣнно, что δίκαιος Апостолъ называетъ именно Бога, Который въ III, 1, примѣнительно къ ученію о рожденіи отъ Него и христіанскомъ богосыновствѣ, называется Отцемъ. Апостолъ дѣлаетъ такой переходъ отъ Отца къ Сыну, ничѣмъ не отмѣчая его, потому что онъ вообще, когда говоритъ объ отношеніи Бога къ людямъ, никогда не мыслитъ Его отдѣльно отъ Христа (ср. V, 20), и наоборотъ, говоря объ Іисусѣ Христѣ, всегда имѣетъ въ мысли и Бога Отца, Котораго Сынъ открылъ людямъ; оба Божественныя лица въ сознаніи Апостола существуютъ нераздѣльно другъ отъ друга, такъ что онъ рѣдко чувствуетъ потребность обозначить субъектъ своей рѣчи иначе,

какъ чрезъ мѣстоименіе; при чемъ переходъ отъ одного лица къ другому совершается незамѣтно (ср. III, 1—4: τέκνα Θεοῦ, οὐκ ἔγνω αὐτόν, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, καθὼς ἐκεῖνος, также IV, 21 и предыдущ.). Богъ называется праведнымъ не въ томъ смыслѣ, что Ему принадлежитъ justitia judicalis: изъ Его праведности выводится дѣланіе правды рожденныхъ отъ Него—ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην; поэтому δίκαιος до нѣкоторой степени синонимично φῶς ἐστίν (I, 5) и соотвѣтствуетъ ему, съ тою только разницею, что послѣднее имѣетъ въ виду Бога въ Его существѣ, въ Самомъ Себѣ, а δίκαιος говоритъ о Немъ, поскольку Его существо обнаруживается въ дѣятельности, преимущественно въ отношеніи къ людямъ. Δίκαιος есть понятіе отношенія и предполагаетъ норму и отъ нея получаетъ свое положительное содержаніе: δίκαιος есть тотъ, кто таковъ, какимъ онъ долженъ быть, чтобы удовлетворить поставленнымъ требованіямъ. Отсюда въ абсолютномъ смыслѣ δίκαιος въ библейскомъ воззрѣніи есть тотъ, кто ни въ чемъ не нарушилъ установленныхъ нравственныхъ нормъ, кто всецѣло осуществилъ нравственный законъ, и посему нравственно чистый, святой. Но при этомъ не должно забывать разницы между δίκαιος и ἅγιος. Послѣднее опредѣляетъ божественное существо по его нравственной сторонѣ, какъ взятое само въ себѣ; тогда какъ δίκαιος есть божественный антрибутъ, такъ сказать, ἐνεργητικός, въ силу котораго Богъ хочетъ и дѣлаетъ все, что сообразно съ Его вѣчными законами. Праведность Божія необходимо обнаруживается въ дѣятельности, почему и отъ дѣтей Божіихъ требуется ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην [680]).

Знаніе о Богѣ, именно праведномъ, предполагается у всѣхъ христіанъ, какъ несомнѣнный фактъ, который однако не всегда имѣется у нихъ въ необходимой силѣ и ясности. Апостолъ выражаетъ свою мысль въ условной формѣ, потому что не увѣренъ, дѣйствительно ли это вѣдѣніе (εἰδῆτε) въ ихъ сознаніи является вмѣстѣ съ тѣми слѣдствіями, какія необходимо извлечь изъ него. Если послѣдняго нѣтъ, то съ полнымъ правомъ можно поставить подъ сомнѣніе и то, дѣйствительно ли и посылки его даны ихъ сознанію со всею ясностію. Вызвать въ сознаніи читателей необ-

680) *Cremer*, Bibl.-theol. Wörterb. S. 284—298; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 102. *В. Мышцынъ*, Ученіе Св. Апостола Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры, стрн. 111 сл. Ср. изъясненіе I, 9 и II, 1 (стрн. 337—338. 348).

ходимыя слѣдствія изъ извѣстнаго имъ понятія божественной праведности и чрезъ то прояснить и самое вѣдѣніе о Богѣ и сдѣлать его живымъ и дѣятельнымъ, Апостолъ и ставитъ своей задачей. Чтобы привлечь вниманіе читателей, онъ выражаетъ свое увѣщаніе въ формѣ повелительнаго наклоненія, а не изъявительнаго (ср. III, 7): γινώσκετε, ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Такое пониманіе формы γινώσκετε требуется всѣмъ тономъ посланія: Апостолъ увѣщаваетъ читателей извлечь изъ положенія, что Богъ праведенъ, слѣдствія для своего нравственнаго поведенія. Оно подтверждается и измѣненіемъ глаголовъ—οἴδατε и γινώσκετε. Первый выражаетъ интуитивное познаніе или просто знаніе факта (ст. 11. 20. 21); послѣдній же означаетъ прогрессивное познаваніе на основаніи опыта, постепенное постиженіе, уразумѣваніе предмета (ср. Ін. XIII, 7; XXI, 17 и обратное измѣненіе—XIV, 7; VIII, 55). Слав.—разумѣйте (св. Алекс.: знаете), русск.—знайте, vlg.—scitote.

Важная истина, которую Апостолъ хочетъ вызвать въ сознаніи читателей, заключается въ тѣсной связи между рожденіемъ отъ Бога и дѣланіемъ правды: кто притязаетъ на достоинство рожденнаго отъ Бога, тотъ долженъ доказать это чрезъ τὸ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην; если нѣтъ послѣдняго, то не можетъ быть рѣчи и о первомъ. Понятіе праведности (δικαιοσύνη), занимающее „самое выдающееся мѣсто въ ученіи Апостола Павла„ [681], въ ученіи Апостола Іоанна не имѣетъ такого значенія и употребляется имъ рѣдко. Оно встрѣчается у Апостола Іоанна только въ формулѣ: ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (II, 29; III, 7. 10; Ін. XVI, 8. 10; δίκαιος только 1 Ін. I, 9; II, 1. 29; III, 7. 12; Ін. V, 30; VII, 24; XVII, 25) имѣетъ въ качествѣ противоположнаго ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν (III, 8) и обозначаетъ не праведность in abstracto, какъ свойство человѣка, но праведность in concreto, какъ понятіе праведности дѣйствій. И если δίκαιος есть тотъ, кто отвѣчаетъ предъявленнымъ къ нему требованіямъ въ полномъ ихъ объемѣ, то и δικαιοσύνη отмѣчаетъ такую дѣятельность христіанина, какою она должна быть согласно его званію, дѣятельность, согласную съ божественной нормой, съ волею Божіей. Изъ этого видно, что δικαιοσύνη предполагаетъ норму и правило, на основаніи которыхъ опредѣляются поступки

[681] *В. Мышцынъ*, Ученіе Св. Апостола Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры, стрн. 111.

человѣка, какъ отвѣчающіе понятію δίκαιος,—предполагаетъ, слѣдовательно, законъ. Въ писаніяхъ Апостола Іоанна, если не ставить въ счетъ приводимыхъ имъ рѣчей Іисуса Христа и іудеевъ, слово νόμος встрѣчается только одинъ разъ въ Евангеліи I, 17, гдѣ разумѣется именно законъ Моисеевъ. Это обстоятельство объясняется тѣмъ, что Апостолъ Іоаннъ писалъ въ то время, когда вопросъ о значеніи закона Моисеева (νόμος) потерялъ свой острый характеръ и даже интересъ; поэтому и мѣрка для δικαιοσύνη имъ указывается другая. Апостолъ Іоаннъ часто говоритъ о заповѣдяхъ (ἐντολαί), которыя человѣкъ долженъ соблюдать (τηρεῖν II, 3. 4; III, 24); содержаніе этихъ божественныхъ заповѣдей составляетъ все то, что благоугодно предъ Богомъ: τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ (1 Ін. III, 22), τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ (II, 17). Но откуда познается воля Божія? Гдѣ открыто, что̀ благоугодно предъ Богомъ? Разрѣшеніе этого вопроса даетъ II, 3—5, гдѣ формула τὰς ἐντολὰς τηρεῖν (ст. 3—4) замѣняется τὸν λόγον τηρεῖν (ст. 5). Хотя эти выраженія по объему не равны, однако несомнѣнно, что послѣднее включаетъ въ себя первое и потому можетъ опредѣлять и источникъ его; это есть слово Божіе, открытое Іисусомъ Христомъ и проповѣданное Апостолами. Этимъ, конечно, нисколько не исключается и временное значеніе закона Моисеева, какъ не отрицалъ его и самъ Господь (Мѳ. V, 17—18). Такимъ образомъ, τὸ δίκαιον по Апостолу Іоанну, есть воля Божія, выраженная по частямъ въ божественныхъ заповѣдяхъ, а во всей полнотѣ—въ божественномъ словѣ. Отсюда ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην есть соблюденіе божественнаго слова, дѣятельность, точно соотвѣтствующая познанной истинѣ, заключающей въ себѣ норму для дѣятельности человѣка. Но Апостолъ Іоаннъ не знаетъ никакой человѣческой дѣятельности, которая не имѣла бы глубочайшаго основанія во внутреннемъ настроеніи человѣка, и при томъ не мимолетномъ, а постоянномъ и неизмѣнномъ. Соблюденіе заповѣдей Божіихъ, слова Божія, необходимо предполагаетъ настроеніе, которое всецѣло посвящено Богу. Слово Божіе глубоко проникло въ существо человѣка, пребываетъ въ немъ, сдѣлалось руководящимъ принципомъ, опредѣляющимъ собою всѣ его дѣйствія, такъ что они дѣйствительно оказываются во всемъ согласными съ волею Божіею; поэтому ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην значитъ—давать фактическое доказательство праведности, внутреннюю праведность отпечатлѣвать въ своемъ хожденіи, въ словѣ и дѣлѣ, поведеніи и

сужденіяхъ, и праведность сдѣлать задачей своей жизни. Ударе-ніе лежитъ на ποιῶν и съ особенною силой оттѣняетъ именно ту мысль, что правду нужно дѣлать, а не только признавать, проповѣдывать, сознавать, чувствовать и любить. Чѣмъ болѣе человѣкъ осуществляетъ въ своей жизни δικαιοσύνη, тѣмъ тѣснѣе должно быть общеніе человѣка съ Богомъ, о которомъ такая жизнь свидѣтельствуетъ. Апостолъ не находитъ болѣе подходящаго термина для выраженія всей глубины того общенія съ Богомъ, въ какое становится вѣрующій, твердо соблюдающій всѣ заповѣди, какъ ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Это выраженіе необходимо понимать въ возможно точномъ смыслѣ, съ сохраненіемъ сильнаго оттѣнка, сообщеннаго ему предлогомъ ἐξ (ср. Ін. I, 12. 13). Ἐξ αὐτοῦ γεννᾶσθαι значитъ получить новое внутреннее бытіе; это не только измѣненіе или улучшеніе, но новое рожденіе, именно ἐξ αὐτοῦ— отъ Бога, изъ святого существа Божія, вслѣдствіе чего человѣкъ дѣлается θείας κοινωνὸς φύσεως (2 Птр. I, 4; ср. Ін. III, 3. 5. 6; I, 12. 13; Тит. III, 5; Еф. IV, 23. 24; Рим. XII, 2; 1 Птр. I, 3. 23). Въ рожденныхъ отъ Бога пребываетъ сѣмя божественной жизни (III, 9); они дѣлаются причастниками божественной природы. Рожденіе отъ Бога есть переходъ въ новую жизненную область, въ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, отъ смерти къ жизни (IV, 14); оно приводитъ къ свѣту міра, служитъ залогомъ вѣчной жизни (V, 11. 20) и производитъ то, что Богъ въ насъ и мы въ Немъ (IV, 15), какъ дѣти Божіи (III, 1. 9. 10) и сущіи отъ Бога (III, 10). Поэтому въ ἐξ αὐτοῦ γεννᾶσθαι указываются причина и условіе, безъ которыхъ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην невозможно и немыслимо. Praes. ποιῶν и perfect γεγέννηται ясно отмѣчаютъ ихъ взаимное отношеніе: первое, что̀ должно совершиться, есть „рожденіе отъ Бога“, второе, изъ него вытекающее, есть „дѣланіе правды“. Необходимо обратить вниманіе на то, что Апостолъ говоритъ: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, а не: πᾶς ὁ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην. Очевидно, логическое удареніе лежитъ на первомъ членѣ предложенія— на ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην: Апостолъ хочетъ сказать не то, что всякій, кто отъ Бога рожденъ, также долженъ и правду творить. Хотя сама по себѣ эта мысль является вполнѣ правильною и совершенно естественною; но Апостолъ дѣлаетъ обратное заключеніе, имѣющее въ своемъ основаніи первое: кто творитъ правду, тотъ показываетъ этимъ, что онъ отъ Бога рожденъ, ибо въ своей

жизни онъ осуществляетъ праведность, которая составляетъ существо Божіе (δίκαιός ἐστιν). Слѣдовательно, о „дѣланіи правды“ Апостолъ говоритъ не какъ объ условіи нашего рожденія отъ Бога, но на основаніи нравственнаго поведенія, которое составляетъ настоящій фактъ (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην), онъ заключаетъ о совершившемся уже возрожденіи (ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται). Что мы рождены отъ Бога и дѣйствительно дѣти Божіи, это обнаруживается, а потому и доказывается нашимъ хожденіемъ во свѣтѣ и дѣланіемъ правды.

III, 1. Рожденіе отъ Бога составляетъ основу христіанской жизни. Въ силу этого акта человѣкъ дѣлается причастникомъ божественной жизни и становится τέκνον τοῦ Θεοῦ. Хотя, какъ показываютъ всѣ увѣщанія Апостола въ посланіи (напр. IV, 7; V, 1), это благодатное состояніе во многомъ зависитъ отъ самодѣятельности человѣка, направленной къ развитію божественнаго сѣмени, въ которомъ потенціально заключено все будущее развитіе нравственной жизни христіанина до степени совершенной святости, однако въ своемъ существѣ оно есть даръ божественной любви (IV, 9. 10). И высота христіанскаго состоянія, и источникъ его—въ неизреченной божественной любви къ намъ; по мысли Апостола, это должно служить самымъ сильнымъ побужденіемъ къ непрестанному освященію и очищенію себя, какъ „Онъ“ чистъ. Поэтому Апостолъ и останавливается на изображеніи настоящаго и будущаго состоянія дѣтей Божіихъ, чтобы тѣмъ яснѣе оттѣнить установленную имъ связь между праведностію и рожденіемъ отъ Бога, не только какъ необходимую по самому понятію рожденія отъ Праведнаго, но и какъ нравственно обязательную для облагодѣтельствованнаго. На эту божественную любовь, въ силу которой читатели сдѣлались дѣтьми Божіими, Апостолъ прежде всего и обращаетъ особенное вниманіе читателей: ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ Πατήρ. Читатели, какъ рожденные отъ Бога, испытали блаженство тѣснѣйшаго общенія съ Богомъ. Оно для нихъ фактъ, который они могутъ даже непосредственно созерцать; неизреченная любовь божественная къ намъ какъ будто находится предъ ихъ глазами (ἴδετε). Апостолъ самъ τέκνον τοῦ Θεοῦ (δέδ. ἡμῖν) и на основаніи собственнаго опыта говоритъ о божественной любви, давшей ему и его читателямъ богосыновство. Ποταπός или ποδαπός собственно: откуда? откуда родомъ? изъ какой страны? Въ дальнѣйшемъ отвѣчаетъ

латинскому qualis (ср. Лк. I, 29), а не quantus (ср. οὕτως Ін. III, 16), и родственно съ ποῖος, обозначая не величину предмета, но его внутреннее качество и при томъ качество выдающееся, обращающее на себя вниманіе, чрезвычайное, изумляющее (ср. Мѳ. VIII, 27; Мрк. XIII, 1; Лк. I, 29; VII 39; 2 Птр. III, 14). Любовь, данная намъ Отцемъ, поистинѣ изумительна, какъ по средствамъ, которыми это дарованіе совершилось (IV, 9. 10), такъ и по тѣмъ великимъ цѣлямъ, какія оно имѣло въ виду, и по результатамъ, имъ достигнутымъ. И ἀγάπη, и все выраженіе—ἀγάπην δέδωκεν (въ Н. З. больше не встрѣчающееся) должны удержать собственное значеніе: божественная любовь дана намъ въ нашу собственность и въ настоящее время составляетъ наше достояніе (perfect. δέδωκεν). Любовь не просто обнаружена (ἐνδεικνῦναι τὴν ἀγάπην), но сообщена намъ. Въ силу этого дара мы одушевлены божественною любовію и дѣйствительно по внутреннему нашему состоянію можемъ именоваться τέκνα τοῦ Θεοῦ, какъ причастники Его природы. Въ этомъ дарованіи любви Богъ явилъ Себя въ отношеніи къ намъ, какъ Отецъ—Πατήρ. Такое наименованіе Бога стоитъ въ связи съ тою великою цѣлью, ради которой дарована намъ божественная любовь: ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν. Конечная цѣль всего домостроительства нашего спасенія, которое покоится на божественной любви къ падшему и отчужденному отъ Бога человѣчеству, та, чтобы намъ называться дѣтьми Божіими. Но напрасно было бы пытаться удержать за ἵνα всю силу союза цѣли,—тогда стояло бы ὅπως, какъ Ін. XI, 57. Несомнѣнно, что въ предложеніи ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν заключается и раскрытіе содержанія ποταπὴν ἀγάπην—величіе и степень любви; только объективно данный фактъ дарованія божественной любви разсматривается главнымъ образомъ съ точки зрѣнія его цѣли [682]. Эта цѣль есть сообщеніе божественной жизни, какъ божественнаго принципа, который обусловливаетъ собою и дѣлаетъ возможнымъ дальнѣйшій ея ростъ. Чрезъ Іисуса Христа Сына Божія, воплотившагося и сдѣлавшагося причастникомъ человѣческой природы, и человѣкъ сдѣлался причастникомъ божественнаго естества. Апостолъ Іоаннъ для обозначенія отношенія христіанъ къ Богу употребляетъ τέκνα, а не υἱοί, обычное у Апостола Павла. Υἱοί указываетъ, такъ

[682] Ср. *Winer*, Grammatik d. neutest. Sprachid., § 53, 10, S. 462 flg.

сказать, „законную“ сторону положенія христіанъ, какъ результатъ υἱοθεσία—усыновленія, со всѣми правами его и преимуществами; тогда какъ τέκνα отмѣчаетъ „естественную“ сторону—рожденіе, сообщеніе новой жизни, развивающейся изъ жизненнаго зерна до полной зрѣлости. Достойно замѣчанія, что Апостолъ говоритъ не τέκνα αὐτοῦ, какъ слѣдовало бы ожидать, но τέκνα Θεοῦ. Это—полное имя христіанъ (ср. V, 2; Ін. I, 12; XI, 52; Рим, VIII, 16; IX, 8; Филип. II, 15), выражающее высоту ихъ званія и положенія. Благодатное состояніе и достоинство богосыновства является не только предметомъ нашихъ чаяній, но совершившимся фактомъ; мы названы уже дѣтьми Божіими: κληθῶμεν—аористъ указываетъ на опредѣленное время прошедшаго, скорѣе всего на актъ возрожденія въ таинствѣ крещенія и сообщенія даровъ Святаго Духа въ помазаніи. Имя есть знакъ вещи и обозначаетъ внѣшнее явленіе, соотвѣтствующее внутреннему существу. Но христіанская жизнь развивается постепенно. Состояніе, выраженное въ τέκνα Θεοῦ, не просто предлежащій, магически произведенный фактъ, но цѣль (ἵνα), осуществляемая человѣкомъ въ этическомъ жизненномъ процессѣ, по законамъ отъ Бога установленнаго роста. Наименованіе дѣтей Божіихъ мы получаемъ въ самомъ началѣ нашей христіанской жизни, съ полученіемъ сѣмени божественной жизни; но пока это сѣмя не развилось до степени полной зрѣлости, наши права и почетный титулъ стоятъ несравненно выше дѣйствительнаго нашего нравственнаго состоянія. Задача христіанина—достигнуть полнаго обладанія и совершеннаго осуществленія всего того, что выражаетъ имя. Насколько же читатели посланія отвѣчаютъ тому высокому идеалу, который данъ въ наименованіи ихъ дѣтьми Божіими? Апостолъ увѣренъ, что цѣль, для которой дарована божественная любовь, дѣйствительно осуществлена, и это онъ отмѣчаетъ съ особенною выразительностію въ самостоятельномъ предложеніи: καὶ ἐσμέν. Такимъ образомъ, имя τέκνα Θεοῦ въ отношеніи къ истиннымъ христіанамъ не простой звукъ, но находитъ полное соотвѣтствіе въ ихъ дѣйствительномъ состояніи. Въ предложеніи καὶ ἐσμέν Апостолъ торжественно выражаетъ основанное на внутреннемъ опытѣ сознаніе того, что даръ божественной любви дѣйствительно сдѣлался нашимъ достояніемъ: мы несомнѣнно дѣти Божіи во всемъ необъятно глубокомъ и широкомъ значеніи этого наименованія. Даръ божественной любви со всѣми его послѣдствіями

составляетъ достояніе всѣхъ вѣрующихъ, и потому Апостолъ включаетъ и себя въ число пользующихся имъ, и 2-е лице (ἴδετε) измѣняетъ въ первое—ἡμῖν—κληθῶμεν—ἐσμέν.

Вторая часть стиха: διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν, особенно въ русскомъ переводѣ („міръ потому не знаетъ насъ, что не позналъ Его") какъ будто не стоитъ ни съ предшествующимъ, ни съ послѣдующимъ ни въ какой связи, и въ цѣломъ отдѣлѣ главы (ст. 1—10) совершенно не говорится объ отношеніи къ міру. Но прежде всего правильнѣе понимать такъ, что διά τοῦτο указываетъ не на слѣдующее ὅτι, но относится къ предыдущему, а въ предложеніи съ ὅτι дается обоснованіе и разъясненіе того, какъ мысль διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς вытекаетъ изъ содержанія первой части стиха (IV, 5; ср. Ін. V, 16. 18; VII, 22; VIII, 47; X, 17; XII, 18. 27. 39): именно потому, что мы дѣйствительно таковы, какими должны быть по намѣренію давшаго намъ Свою любовь, потому, что мы дѣти Божіи, міръ не знаетъ насъ. Κόσμος, который необходимо понимать въ смыслѣ II, 15, не уразумѣваетъ внутренняго существа и достоинства дѣтей Божіихъ, силы, ихъ одушевляющей. И причина этого совершенно понятна: ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. Міръ, насколько онъ есть богопротивный κόσμος, не позналъ Бога въ Его высочайшемъ откровеніи чрезъ Христа (Ін. I, 10; XVII, 25); а если онъ не позналъ существа Божія, то какъ онъ можетъ познать дѣтей Божіихъ, которыя таковы только потому, что имъ въ силу дарованной отъ Отца божественной любви, дана благодать быть причастниками Его жизни? Необходимо помнить, какъ глубоко и богато у Апостола Іоанна содержаніе γινώσκειν, когда объектомъ его является лицо: тогда γινώσκειν почти тожественно съ κοινωνίαν ἔχειν (ср. II, 3). Только тотъ знаетъ Бога, кто достигъ этого познанія опытомъ, кто воспринялъ въ себя божественную жизнь или рожденъ отъ Бога; живое общеніе съ Богомъ и познаніе Его заключаются одно въ другомъ. Міръ не знаетъ дѣтей Божіихъ, потому что они сдѣлались причастниками божественной жизни и порвали всякія связи съ міромъ; а міръ отчужденъ отъ Бога и боговраждебенъ. Между дѣтьми Божіими и міромъ не можетъ быть внутренняго жизненнаго общенія, а потому и никакого значенія въ смыслѣ Апостола Іоанна; это прямое и необходимое слѣдствіе состоянія рожденныхъ отъ Бога. Нельзя оставить безъ вниманія перемѣны временной формы γινώσκει и ἔγνω:

что міръ не знаетъ дѣтей Божіихъ, обусловлено тѣмъ исторически несомнѣннымъ фактомъ, что онъ не позналъ Бога. Такова связь второй части стиха съ первою. Но уяснить ея назначеніе въ этой связи возможно, только принявши во вниманіе особенности способа изложенія ученія у Апостола Іоанна. Онъ постоянно вращается въ противоположностяхъ и содержаніе положительно поставленной мысли всегда изъясняетъ и развиваетъ чрезъ сопоставленіе съ отрицательною. Такъ и здѣсь: непониманіе міромъ дѣтей Божіихъ еще съ большею силой выдвигаетъ высоту достигнутаго ими положенія. Они вышли отъ міра, но теперь міръ уже не понимаетъ ихъ: любовь божественная переродила ихъ, сдѣлала ихъ чуждыми міру, утвердивши ихъ жизнь на совершенно новыхъ началахъ (ср. Мѳ. V, 11; Лк. VI, 26). Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь же дается залогъ ихъ неуклоннаго возрастанія въ дѣланіи правды и освященіи: если міръ ихъ не знаетъ, значитъ—они не отъ міра, а отъ Бога; въ этомъ новое подтвержденіе для καὶ ἐσμέν.

III, 2. Настоящимъ высокимъ достоинствомъ и положеніемъ христіанъ, какъ дѣтей Божіихъ, не оканчиваются благодатныя послѣдствія дарованія намъ божественной любви. Какъ ни славно это настоящее положеніе, однако въ будущемъ дѣтей Божіихъ ожидаетъ еще большее, что̀ теперь не открыто. Для бо́льшаго оттѣненія будущаго прославленія и вслѣдствіе того, что сознаніе Апостола всецѣло занято настоящимъ состояніемъ вѣрующихъ, онъ повторяетъ, что теперь мы дѣйствительно дѣти Божіи. Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα Θεοῦ ἐσμέν. Обращеніе ἀγαπητοί, которымъ Апостолъ привлекаетъ особенное вниманіе читателей къ тому, что онъ далѣе говоритъ, исходитъ отъ сердца, всецѣло проникнутаго сказаннымъ предъ этимъ объ общемъ богосыновствѣ всѣхъ вѣрующихъ, и является тѣмъ естественнѣе, что Апостолъ въ пользованіи величайшимъ даромъ божественной любви поставилъ и себя рядомъ со всѣми дѣтьми Божіими. Νῦν выражаетъ уже въ ἐσμέν заключающееся представленіе, что мы дѣйствительно теперь дѣти Божіи. Такое значеніе его выдвигается еще яснѣе слѣдующимъ καὶ οὔπω ἐφανερώθη: въ противоположность послѣднему, νῦν указываетъ на настоящее время въ отличіе отъ сокрытаго еще будущаго. Καὶ οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα. Ударе́ніе лежитъ на τί ἐσόμεθα: Апостолъ занятъ мыслію о томъ, каково будетъ состояніе τέκνα Θεοῦ въ будущемъ. Сопоставленіе νῦν τέκνα Θεοῦ ἐσμέν и οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα показываетъ, что между настоящимъ и

будущимъ состояніемъ полагается значительное различіе. Апостолъ не говоритъ, что для насъ совершенно неизвѣстно, чѣмъ мы будемъ, но выражаетъ ту мысль, что будущее состояніе будетъ несомнѣнно иное и высшее, чѣмъ настоящее; такого пониманія требуютъ и дальнѣйшія слова Апостола. Въ чемъ будетъ состоять это будущее, Апостолъ не опредѣляетъ, потому что оно οὔπω ἐφανερώθη. Но съ другой стороны не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что оно не будетъ стоять въ исключительной противоположности къ настоящему и не явится абсолютно новымъ: оно будетъ дальнѣйшимъ развитіемъ и завершеніемъ нынѣшняго благодатнаго состоянія дѣтей Божіихъ; потенціально первое уже дано въ послѣднемъ. Если бы мы теперь не были дѣтьми Божіими, то и надежда на славное будущее была бы только самообольщеніемъ. Мысль объ этомъ сходствѣ и различіи несомнѣнно дана въ понятіи τέκνον—дитя. Τέκνον въ самомъ себѣ заключаетъ необходимыя данныя будущаго зрѣлаго состоянія и имѣетъ права на наслѣдство, но только позднѣе достигаетъ зрѣлости и входитъ въ дѣйствительное обладаніе наслѣдствомъ. Поэтому и союзъ καί не можетъ быть обращенъ въ „но“ (русскій переводъ): настоящее и будущее, какъ въ мысли Апостола, такъ и фактически составляютъ одно, и рѣзкій контрастъ между ними не имѣетъ мѣста. Это будущее неизвѣстно не потому только, что оно недоступно нашему пониманію, что о немъ мы не знаемъ, хотя фактически оно и существуетъ, но именно потому, что фактически оно еще не наступило, такъ какъ мы еще не перешли предѣловъ того, что обнимается понятіемъ τέκνα τοῦ Θεοῦ, насколько послѣднее можетъ быть реализировано въ условіяхъ нашего земного бытія. Φανεροῦν—открывать, выносить на свѣтъ такъ, чтобы можно было видѣть, познать (ср. I, 2). Совершится ли это обнаруженіе фактическимъ путемъ чрезъ историческое развитіе, или логически, чрезъ ученіе и возвѣщеніе,—въ самомъ терминѣ не дано, но по контексту (ср. II, 19; Iн. II, 11; VII, 4; XVII, 6; XXI, 1) ἐφανερώθη необходимо понимать о фактическомъ, а не теоретическомъ обнаруженіи; за это прежде всего говоритъ слѣдующее οἴδαμεν. Апостолъ непосредственно послѣ этого говоритъ, чѣмъ будутъ τέκνα Θεοῦ въ то блаженное время, и при этомъ ссылается на общее знаніе этого (οἴδαμεν). Кромѣ того, если бы ἐφανερώθη указывало только на теоретическое откровеніе, то къ нему необходимо было бы прибавить пояснительное

слово, въ родѣ ἡμῖν [683]). Но если фактическое осуществленіе нашего конечнаго развитія еще не наступило, то однако мы знаемъ его содержаніе—οἴδαμεν. Здѣсь не указано никакого прогресса въ познаніи, никакого дополнительнаго опыта: наше будущее подобіе Ему есть фактъ, о которомъ мы, какъ христіане, несомнѣнно знаемъ (ср. V, 18. 19. 20). Δέ отмѣчаетъ противоположность между нашимъ вѣдѣніемъ, которымъ мы несомнѣнно обладаемъ, и фактически не наступившимъ откровеніемъ будущей славы.

Чтобы опредѣлить дальнѣйшее теченіе мысли настоящаго стиха, необходимо разобраться въ тѣхъ трудностяхъ, которыя составляютъ предметъ значительнаго разногласія между экзегетами. Прежде всего должно рѣшить, какое подлежащее необходимо подразумѣвать при ἐὰν φανερωθῇ? Говорятъ [684]), что это мѣсто можно понимать двояко—или: если это, т. е. что̀ будемъ (τί ἐσόμεθα), откроется,—или: если Онъ, т. е. Іисусъ Христосъ явится (при второмъ пришествіи). Но намъ кажется, что непосредственное разсмотрѣніе текста ведетъ къ тому несомнѣнному заключенію, что ἐὰν φανερωθῇ воспринимаетъ предшествующее οὔπω ἐφανερώθη и имѣетъ одинъ съ нимъ субъектъ въ τί ἐσόμεθα; а на основаніи II, 28 предполагать здѣсь рѣчь о второмъ пришествіи Христа, значитъ совершенно не обращать вниманія на послѣдовательное развитіе мысли въ стихѣ, опредѣляемое его грамматическимъ и синтаксическимъ строемъ. Совершенно другой вопросъ,—когда это откровеніе послѣдуетъ? Всякому христіанину при этомъ всегда предносится мысль о явленіи Іисуса Христа на судъ, и послѣдній полагается предѣломъ, за которымъ начнется царство славы; но въ текстѣ это не дано.—Второй вопросъ: кого разумѣетъ Апостолъ подъ αὐτῷ и αὐτόν—представляетъ несравненно больше трудностей; но и онѣ не могутъ быть названы непреодолимыми. За исходный пунктъ для разрѣшенія этого затрудненія необходимо взять выраженіе τέκνα Θεοῦ, съ особенною силою оттѣненное Апостоломъ въ началѣ этого стиха. Необходимо признать также и то, что ὅμοιοι αὐτῷ имѣетъ своимъ необходимымъ предположеніемъ состояніе, выражаемое въ понятіи τέκνα Θεοῦ, и составляетъ прямое продолженіе и окончательное раскрытіе его; а если такъ, то между ними должна быть самая тѣсная

---

683) Какъ и дѣлаетъ это *Ebrard*—въ комментаріи.
684) Напр., *Westcott, Plummer*—въ комментаріяхъ.

связь, и субъектъ, къ которому устанавливается ихъ отношеніе, долженъ быть одинъ и тотъ же; поэтому αὐτός—ὁ Θεός въ обоихъ случаяхъ. Наконецъ, третій вопросъ: въ какомъ отношеніи къ предшествующему стоитъ ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν? Совершенно неестественно относить его въ качествѣ основанія къ οἴδαμεν: потому что мы Его увидимъ, какъ Онъ есть, (поэтому) мы знаемъ, что мы будемъ подобны Ему [685]. Въ такомъ случаѣ было бы совершенно непонятно данное расположеніе членовъ предложенія. Сообразно съ правильнымъ ходомъ мысли, разсматриваемое предложеніе относится къ непосредственно предшествующему—ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Но и этимъ вопросъ не разъясняется еще вполнѣ,—и между этими предложеніями возможно двоякое отношеніе: 1) „Мы будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть“,—можно понимать въ томъ смыслѣ, что факты, выражаемые обоими предложеніями, сосуществуютъ и второй своимъ бытіемъ только подтверждаетъ бытіе перваго: мы не знаемъ, чѣмъ мы будемъ, но знаемъ, что увидимъ Его; а такъ какъ Его могутъ видѣть только подобные Ему, то, слѣдовательно, и мы будемъ подобны Ему [686]. 2) Видѣніе Бога является дѣйствительною причиной богоподобія,—видѣнію принадлежитъ преобразующая сила. Послѣднее толкованіе является болѣе естественнымъ по ходу рѣчи, самымъ безыскусственнымъ и согласнымъ съ ученіемъ Свящ. Писанія. Апостолъ даетъ реальное основаніе того, что мы нѣкогда будемъ подобны Ему. Богоподобіе человѣка есть цѣль дарованной ему божественной любви, посредствуемая богосозерцаніемъ: созерцаніе Бога должно воздѣйствовать на созерцающаго, преобразуя его въ то, что служитъ предметомъ созерцанія, и дѣлая его подобнымъ созерцаемому (2 Петр. I, 4). Прекрасное изъясненіе этой мысли находимъ у Апостола Павла: *Мы же вси откровеннымъ лицемъ славу Господню взирающе, въ той же образъ преобразуемся отъ славы въ славу.* (2 Кор. III, 18; ср. Ириней, Adv. haer. IV, 38, 3: ὅρασις Θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας). Что Апостолъ Іоаннъ говоритъ не о постепенномъ уподобленіи (μεταμορφούμεθα), но о подобіи, какъ закончившемся фактѣ (ἐσόμεθα), это объясняется особенностями этого Апостола—не останавливаться на посредствующихъ ступеняхъ развитія.

685) *Huther, Erdmann, Rothe*—въ комментаріяхъ.
686) *Jelf*—въ комментаріи.

Обратимся теперь къ самому ходу мыслей. Чѣмъ мы будемъ, еще не открылось; несомнѣнно только то, что наше настоящее состояніе таково, что въ немъ нельзя признать полнаго осуществленія намѣреній божественной любви. Конечная цѣль нашего развитія намъ хорошо извѣстна: мы знаемъ, что осуществленіе ея совпадаетъ съ ὅμοιοι αὐτῷ εἶναι. Апостолъ разсматриваетъ это осуществленіе не съ хронологической точки зрѣнія (ὅταν), но говоритъ какъ объ объективно возможномъ фактѣ (ἐὰν φανερωθῇ), нисколько не сомнѣваясь въ его дѣйствительномъ наступленіи. Завершеніе развитія истинно христіанской жизни Апостолъ указываетъ въ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Онъ не опредѣляетъ ближе, въ чемъ будетъ состоять это подобіе. Посему для толкователей представляется полная возможность говорить какъ о силѣ ὅμοιος въ данномъ случаѣ, такъ и о содержаніи его. Обычно признается, что ὅμοιος обозначаетъ подобное въ качествѣ, въ отличіе отъ ἴσος, которое устанавливаетъ количественное равенство [687]), при чемъ и ὅμοιος настолько сильно отмѣчаетъ согласіе, что въ этомъ отношеніи трудно установить различіе между нимъ и ἴσος. На что же собственно указываетъ ὅμοιος? Самымъ естественнымъ будетъ поставить его въ связь съ понятіемъ τέκνα Θεοῦ. Существуетъ одно только богосыновство, но оно имѣетъ свое развитіе, раскрытіе внутренняго существа этого состоянія и многоразличныхъ правъ и благъ его. Рожденный отъ Бога и сдѣлавшійся τέκνον Θεοῦ въ этомъ актѣ получаетъ сѣмя божественной жизни, изъ котораго должна развиться его жизнь до степени совершенной зрѣлости въ направленіи, опредѣляемомъ этимъ сѣменемъ. Чѣмъ дальше идетъ это развитіе, тѣмъ больше человѣческое проникается принципами божественной жизни, постепенно преобразуется, прославляется. Такимъ образомъ, съ теченіемъ времени въ чадѣ Божіемъ все больше и больше начинаютъ преобладать элементы божественной жизни,—онъ дѣлается подобнымъ Отцу. Если все, что проистекаетъ отъ ветхаго человѣка и еще не препобѣждено и не удалено изъ существа τέκνου Θεοῦ, задерживаетъ его уподобленіе Отцу, то совершенное осуществленіе христіаниномъ своего идеала—быть точнымъ отобразомъ родившаго,—совпадаетъ съ совершеннымъ подобіемъ Отцу. Дѣйствительную причину этого высочайшаго

687) *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 703—704; *Gerh. Heine*, Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch, S. 198.

совершенства Апостолъ указываетъ въ слѣдующемъ предложеніи: ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν. Созерцаніе Бога является предметомъ обѣтованія, исполненіе котораго обусловливается высочайшею нравственною чистотой (Мѳ. V, 8; Евр. XII, 14). Оно составляетъ предметъ чаянія ветхозавѣтнаго праведника (Пс. XVI. 15), но непосредственное полное познаніе существа Божія (καθώς ἐστιν), лицемъ къ лицу, до явленія Христа представляется недостижимымъ и несовмѣстимымъ съ самымъ существомъ человѣческой природы (Исх. XXXIII, 18 слѣд.). Никто изъ смертныхъ не можетъ видѣть Бога. Но послѣ воплощенія Сына Божія, когда Божество соединилось съ человѣчествомъ самымъ тѣснымъ и внутреннимъ образомъ, вѣрующіе во Христа чрезъ Него достигли возможности непосредственно созерцать Того, съ Которымъ они уже на землѣ соединены въ вѣрѣ и любви. Полное осуществленіе этой возможности выходитъ за предѣлы земной жизни христіанина и наступитъ при новыхъ условіяхъ жизни; тогда *раби Его послужатъ Ему и узрятъ лице Его и имя Его на челѣхъ ихъ* (Апк. XXII, 4). *Видимъ убо нынѣ, якоже зерцаломъ въ гаданіи, тогда же лицемъ къ лицу* (1 Кор. XIII, 12). *И мы вси откровеннымъ лицемъ славу Господню взирающе, въ той же образъ преобразуемся отъ славы въ славу* (2 Кор. III, 18).

III, 3. Грядущая слава дѣтей Божіихъ, въ богоподобіи имѣющая достигнуть полной зрѣлости, обусловливается созерцаніемъ Бога, какъ Онъ есть. Все это вмѣстѣ взятое составляетъ предметъ чаяній истинныхъ христіанъ, какъ конечная цѣль и вѣнецъ ихъ жизненнаго теченія. Одно безъ другого немыслимо, такъ какъ каждое въ другомъ имѣетъ или свое основаніе или ближайшее и непосредственное слѣдствіе. Объ этой именно надеждѣ и ея результатахъ для нравственной жизни и говоритъ Апостолъ въ третьемъ стихѣ: καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην κτλ. Эти слова указываютъ не условіе нашего обладанія надеждою [688], но слѣдствіе этого обладанія. Апостолъ Іоаннъ всегда говоритъ о поведеніи христіанъ, обусловливаемомъ ихъ благодатнымъ состояніемъ, а не наоборотъ: онъ исходитъ отъ дара Божія къ обязанностямъ людей, а не отъ обязанностей людей къ дарамъ Божіимъ [689]. Ограничивать эту

[688] Какъ полагаетъ *Lücke*—въ комментаріи.
[689] *Jelf*—въ комментаріи.

надежду однимъ богосозерцаніемъ, которымъ обусловливается богоподобіе, или однимъ богоподобіемъ, взятымъ въ самомъ себѣ,—нѣтъ никакихъ основаній ни въ текстѣ, ни въ сущности самой христіанской надежды. Несомнѣнно, что богосозерцаніе ведетъ къ богоподобію и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названо предметомъ надежды; но въ мысли Апостола оно не имѣетъ самостоятельнаго значенія. Если ограничиваться чѣмъ либо однимъ, то скорѣе всего можно ограничиться надеждою богоподобія; но и съ нимъ неразрывно связано чаяніе славы и блаженства. Въ виду этого подъ ταύτην ἐλπίδα правильнѣе понимать надежду на фактическое осуществленіе того τί ἐσόμεθα, которое нѣкогда откроется и полнаго содержанія котораго ограниченный умъ земного обитателя не можетъ себѣ и представить вслѣдствіе его неизреченнаго величія.

Ἔχειν ἐλπίδα ἐπί τινι въ Новомъ Завѣтѣ встрѣчается только здѣсь и отличается отъ ἔχειν ἐλπίδα εἴς τινα (Дн. XXIV, 15), выражая идею надежды, покоющейся на извѣстномъ реальномъ основаніи, вмѣсто надежды, направленной на что-либо,—и отъ простого ἐλπίζειν ἐπί (Рим. XV, 12; 1 Тим. IV, 10) тѣмъ, что даетъ мысль о внутреннемъ удовлетвореніи, полученномъ отъ обладанія этою надеждою, въ то же время отмѣчая ее, какъ постоянное свойство обладателя, какъ непрерывно продолжающійся актъ. Тотъ, на комъ эта надежда основывается, есть αὐτός, именно Богъ, а не Христосъ: Онъ далъ Свою любовь въ нашу собственность; поэтому мы дѣти Его. Но если теперь Имъ сдѣлано все, чтобы намъ быть дѣтьми Божіими, то на Немъ непоколебимо можетъ быть обоснована надежда на то, что и въ будущемъ мы достигнемъ высшаго совершенства нашего состоянія чадъ Божіихъ. Что αὐτός—ὁ Θεός, на это указываетъ и дальнѣйшее ἐκεῖνος, обозначающее болѣе отдаленный предметъ рѣчи, именно Христа. По всему строю рѣчи ясно видно, что ἐλπίς здѣсь принимается въ субъективномъ смыслѣ. Апостолъ говоритъ: πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα,—слѣдовательно, надежда составляетъ не мимолетное или вообще случайное чувство, но нѣчто постоянное, неизмѣнное обладаніе, и потому не можетъ остаться безъ вліянія на направленіе всей жизни. Разъ кто-либо можетъ быть характеризованъ какъ ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην и знаетъ истинный характеръ этой надежды и путь, ведущій къ ея осуществленію, онъ, въ силу внутренней необходимости, вступаетъ на этотъ путь и употребляетъ тѣ средства, которыя обезпечиваютъ собою достиженіе цѣли.

Это—практическое слѣдствіе изъ предыдущаго, но Апостолъ ставитъ его, какъ координированную мысль, присоединяя посредствомъ союза καί.

Конечная ступень человѣческаго совершенства—богоподобіе; но Богъ есть свѣтъ и нѣтъ въ немъ никакой тьмы (I, 5),—Онъ праведенъ (II, 29); поэтому только тотъ имѣетъ общеніе съ Нимъ, кто ходитъ во свѣтѣ; рожденъ отъ Него только тотъ, кто дѣлаетъ правду. И этимъ уже самъ собою намѣчается путь нравственнаго усовершенствованія человѣка, имѣющаго надежду на достиженіе высшей степени совершенства и полнаго богоподобія. Эту мысль Апостолъ коротко, но точно выразилъ въ слѣдующихъ словахъ: ἁγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν. Глаголъ ἁγνίζειν у LXX употребляется какъ техническій терминъ для обозначенія очищенія священниковъ предъ совершеніемъ богослуженія (Числ. VIII, 21; 2 Паралип. XXIX, 5), пророковъ предъ созерцаніемъ славы Іеговы (Иса. VI, 5), или очищенія всего народа (Исх. XIX, 9. 10; ср. и въ Новомъ Завѣтѣ Ін. XI, 55; Дп. XXI, 24. 26; XXIV, 18); но онъ также заключаетъ въ себѣ идею очищенія отъ всего сквернаго, нечистаго. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ господствующая идея—внѣшнее очищеніе (хотя и не исключительно), то у Іак. IV, 8; 1 Птр. II, 22 глаголъ ἁγνίζειν имѣетъ въ виду только внутреннее освященіе. Точный смыслъ ἁγνίζειν и производнаго отъ него ἁγνός можетъ быть опредѣленно установленъ по сравненію съ καθαρίζειν и καθαρός. Ἁγνίζειν заключаетъ въ себѣ указаніе на боязнь осквернѣнія, чуткость къ осквернѣнію всякаго рода, тогда какъ καθαρίζειν просто выражаетъ актъ очищенія; поэтому ἁγνός есть результатъ внутреннихъ усилій, καθαρός—примѣненія преимущественно внѣшнихъ средствъ. Тотъ, о комъ говорится, что онъ ἁγνίζει ἑαυτόν, не только содержитъ себя дѣйствительно чисто, но дисциплинируетъ себя и всѣ усилія прилагаетъ къ тому, чтобы въ себѣ самомъ уничтожить все, въ чемъ скверна міра могла бы найти для себя пунктъ соприкосновенія съ нимъ (1 Тим. V, 22; 1 Птр. III, 2). Ἁγνός отличается и отъ ἅγιος тѣмъ, что отмѣчаетъ скорѣе отрицательную мысль о свободѣ отъ осквернѣнія, чѣмъ положительную—о святости, и допускаетъ возможность или даже фактъ искушенія и осквернѣнія, тогда какъ ἅγιος употребляется для обозначенія того, что абсолютно свято или въ себѣ самомъ или въ идеѣ. О Богѣ можно употреблять только ἅγιος, но не ἁγνός; объ Іисусѣ Христѣ

можетъ быть сказано и ἁγνός въ силу совершенной полноты Его человѣчества, которое въ самомъ себѣ было по подобію плоти грѣховной (Рим. VIII, 3) и было доступно искушеніямъ (Евр. II, 18). Очищеніе представляется дѣломъ самого человѣка: ἁγνίζει ἑαυτόν,—тогда какъ въ I, 7 говорится, что кровь Іисуса Христа Сына Божія очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха, или въ I, 9,—что Богъ очиститъ насъ отъ всякой неправды. То и другое совершенно правильно и только въ своемъ соединеніи даетъ спасеніе человѣка. Богъ не можетъ спасти насъ безъ насъ; мы должны сами „содѣвать наше спасеніе“, хотя, съ другой стороны, несомнѣнно, что „Богъ есть дѣйствуяй въ насъ“. Ἁγνίζει ἑαυτόν указываетъ на сознательныя усилія, которыя употребляетъ вѣрующій, чтобы привести себя въ согласіе съ святыми вліяніями, всегда дѣйствующими въ его душѣ. Человѣкъ долженъ принимать участіе въ своемъ спасеніи, какъ и Богъ. Богъ—уготовляетъ и даетъ всѣ средства для спасенія человѣка; но послѣдній обязанъ воспринять ихъ и, при помощи благодати Божіей, дѣятельно провести въ свою жизнь. Въ этомъ смыслѣ можетъ быть сказано, что человѣкъ самъ „очищаетъ себя“, самъ „содѣваетъ свое спасеніе“ (Филип. II, 12). Предметъ ἁγνίζειν—ἑαυτόν: вся личность, а не частности и не внѣшняя жизнь (ср. 2 Кор. VII, 1; 2 Птр. III, 3. 14). Самоочищеніе Апостолъ представляетъ какъ необходимо связанное съ христіанскою надеждой дѣйствіе ея, такъ какъ всякій недостатокъ въ освященіи необходимо предполагаетъ ослабленіе и искаженіе указанной надежды. Praesens ἁγνίζει даетъ знать, что во всякій моментъ жизни человѣкъ нуждается въ очищеніи и долженъ непрерывно бодрствовать надъ сохраненіемъ отъ всякой скверны своего внутренняго существа.

Результатъ непрерывнаго ἁγνίζειν выражается въ ἁγνός εἶναι. Апостолъ указываетъ, что этотъ идеалъ осуществленъ въ условіяхъ человѣческой жизни; въ немъ, въ этомъ осуществленіи, для христіанина заключается и поддержка для надежды, и образецъ для подражанія въ постоянномъ очищеніи, и предѣлъ, до котораго оно должно простираться: καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν. Мѣстоименіе здѣсь измѣняется въ ἐκεῖνος. Въ то время какъ контекстъ требуетъ αὐτός относитъ къ Богу, ἐκεῖνος несомнѣнно указываетъ на Христа (ср. 5, 7, 16; II, 6; IV, 17). Всякій, кто имѣетъ надежду на высочайшее совершенство и соединенное съ этимъ блаженство, очищаетъ себя сообразно съ тѣмъ, какъ

(καθώς) чистъ Христосъ. Онъ есть образецъ, который христіанинъ долженъ точно воспроизвести въ своей жизни (ср. II, 6): незапятнанная чистота образца обязываетъ и послѣдователей къ самоочищенію. Но этотъ примѣръ мыслится не какъ внѣшній образецъ, а непремѣнно подражаніе, имѣющее основаніе во внутреннѣйшемъ общеніи со Христомъ (ср. стрн. 317—318). Апостолъ не говоритъ: καθὼς ἐκεῖνος ἁγνίζει ἑαυτόν, потому что то нравственное совершенство, къ которому христіанинъ только стремится, есть постоянное свойство Христа.

Слѣдовательно, богоподобіе, обусловленное созерцаніемъ Бога, какъ Онъ есть, требуетъ отъ человѣка абсолютной чистоты, какую представилъ въ Своей земной жизни Іисусъ Христосъ. Въ этомъ сказывается необычайная нравственная высота воззрѣній Апостола: только то можетъ быть названо истинно христіанскимъ, что стремится къ совершенной чистотѣ и не удовлетворяется никакою другою чистотою, кромѣ подобной чистотѣ Самого Искупителя; всякія иныя нравственныя требованія, понижающія этотъ высокій идеалъ въ угоду человѣческой слабости, несовмѣстимы съ христіанскою святостію.

На основаніи II, 29—III, 3 ходъ нравственной жизни христіанина представляется въ такомъ видѣ: начало всякаго христіанскаго развитія лежитъ въ γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ, которое даетъ право быть τέκνα Θεοῦ. Рожденіе отъ Бога есть божественный даръ (δέδωκε), совершенно независимый отъ дѣятельности человѣка: мы называемся дѣтьми Божіими не ради собственныхъ усилій, но единственно ради совершившагося въ насъ божественнаго дѣла. Но съ другой стороны, для полнаго развитія положенныхъ въ насъ началъ божественной жизни и завершенія ихъ развитія въ богоподобіи отъ христіанина требуется ἁγνίζειν ἑαυτόν. Между рожденіемъ отъ Бога и конечнымъ прославленіемъ чадъ Божіихъ лежитъ человѣческое усердіе, которое по своей внутренней сторонѣ можетъ быть названо ἁγνεία, а вовнѣ обнаруживается въ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην.

III, 4. Такимъ образомъ, путь къ осуществленію христіанской надежды составляетъ непрестанное самоочищеніе по образцу и мѣрѣ чистоты Христовой; ἁγνεία фактически обнаруживается въ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, а послѣдняя опредѣляется, какъ соотвѣтствіе съ требованіями богоустановленной нормы христіанской жизни. Поэтому съ формальной стороны самоочищеніе обнаружи-

вается въ соблюденіи себя отъ всего, что нарушаетъ установленную норму, является прямымъ преступленіемъ нравственнаго закона и можетъ быть названо ἀνομία, которое составляетъ діаметральную противоположность праведности (Мѳ. XXIII, 28; 2 Кор. VI, 14; Евр. I, 9; 2 Птр. VI, 8). Если ἄνομος въ Новомъ Завѣтѣ употребляется въ приложеніи къ лицу, которому законъ не данъ (1 Кор. IX, 21), то ἀνομία никогда не означаетъ состоянія живущаго безъ закона, но всегда состояніе или дѣло противозаконное, нарушеніе закона, именно божественнаго закона, Богомъ установленнаго нравственнаго порядка, которому человѣкъ долженъ подчиняться въ своей жизни,—какъ и у насъ „беззаконіемъ“ всегда называется противозаконное дѣяніе. Гдѣ не данъ опредѣленный божественный законъ, тамъ можетъ быть ἁμαρτία, но не ἀνομία, и язычники, живущіе χωρὶς νόμου (=ἀνόμως, Рим. II, 12; III, 21) неповинны въ ἀνομία) [690]. Но каковъ объемъ ἀνομία? Вопросъ весьма важный для нравственной жизни человѣка и однако во всѣ времена онъ находилъ и находитъ различное разрѣшеніе, оказывающееся иногда роковымъ для нравственнаго преуспѣянія человѣчества. Суживаніе объема понятія ἀνομία всегда свидѣтельствуетъ объ ослабленіи пониманія духа христіанскаго ученія въ нравственной жизни и грозитъ разрѣшиться въ фарисейскій формализмъ, когда подъ беззаконіемъ начинаютъ понимать только то, что нарушаетъ прямыя, точно формулированныя опредѣленія богоустановленнаго закона. Остается такимъ образомъ извѣстная область грѣховныхъ дѣяній, которыя хотя и не согласны съ нравственнымъ закономъ, однако по буквѣ не запрещаются имъ и потому якобы могутъ быть изъяты изъ области ἀνομία, какъ не противорѣчащія обязательности ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην и не препятствующія общенію съ Богомъ. Многочисленныя „незначительныя“ погрѣшности и недостатки ежедневной жизни охотно разсматриваются, какъ слѣдствія несовершенства и слабости человѣческой природы, въ нѣкоторомъ родѣ необходимыя и во всякомъ случаѣ не ἀνομία. Но Апостолъ рѣшительно противъ такого ограниченія; онъ твердо заявляетъ: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Подлежащее въ этомъ предложеніи ἡ ἁμαρτία, сказуемое ἡ ἀνομία; послѣднее имѣетъ предъ собою членъ, потому что общеизвѣстное понятіе берется, какъ

690) Ср. *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 244.

типъ или классъ. [691] Вся мысль стиха покоится на понятіяхъ ἁμαρτία и ἀνομία и ихъ взаимномъ отношеніи. Поэтому необходимо обратиться къ основному значенію терминовъ ἁμαρτία и ἀνομία. Это побуждаетъ насъ предварительно остановиться на выясненіи второй половины стиха: καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

Ἁμαρτία, какъ уже было сказано (въ изъясненіи I, 7, стр. 324), происходитъ отъ глагола ἁμαρτάνειν и означаетъ собственно уклоненіе отъ правильнаго пути или отъ опредѣленной цѣли, блужденіе; затѣмъ—уклоненіе человѣка отъ опредѣленной нормы поведенія, блужданіе въ нравственномъ отношеніи, нравственное заблужденіе. Съ этимъ моральнымъ значеніемъ ἁμαρτία и употребляется почти исключительно въ Свящ. Писаніи. При этомъ ἁμαρτία можетъ обозначать: а) грѣховный принципъ, силу, господствующую въ человѣкѣ, изъ которой проистекаютъ отдѣльныя грѣховныя дѣянія; тогда ἁμαρτία является какъ бы родовымъ понятіемъ, въ которомъ всѣ нравственныя уклоненія получаютъ опредѣленный характеръ, опредѣленный отпечатокъ (animi vitium denotat, ex quo ἁμάρτημα nascitur). Въ дальнѣйшемъ ἁμαρτία обозначаетъ и б) нравственно ненормальное дѣйствіе, но все таки по его грѣховному свойству, независимо отъ конкретной формы, которую оно можетъ имѣть. Ἁμαρτία съ членомъ употребляется тогда, когда рѣчь идетъ о цѣломъ содержаніи того, что есть грѣхъ—все, что есть грѣхъ [692]. Такое значеніе этотъ терминъ имѣетъ и въ разсматриваемомъ мѣстѣ. По сравненію съ нимъ ἡ ἀνομία обозначаетъ дѣйствіе, независимо отъ его матеріальнаго содержанія, но его формальному качеству, какъ оппозицію или нарушеніе опредѣленнаго закона. Апостолъ чуждъ такого поверхностнаго, чисто формальнаго разграниченія: онъ смотритъ на вещи въ самой ихъ основѣ; а съ этой точки зрѣнія нѣтъ существеннаго различія между ἁμαρτία и ἀνομία. Всякій грѣхъ, по своей сущности, есть уклоненіе отъ богоустановленной нормы и въ конечномъ своемъ основаніи вытекаетъ изъ дурно направленной воли человѣка, не всецѣло проникнутой стремленіемъ неуклонно исполнять божественную волю, которая и составляетъ для человѣка νόμος, опредѣ-

[691] *Jelf*, A Grammar § 460, 2. Obs 3; *Buttmann*, Grammat. d. neutest. Srpachgebr. § 129.

[692] *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 139—140; *Gebh. Heine*, Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch, S. 81; *Дим. Введенскій*, Ученіе Ветхаго Завѣта о грѣхѣ, стрн. 2. 18. 38. 39. *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 20.

ляющій теченіе всей его нравственной жизни. Посему все матеріально противонравственное вмѣстѣ съ тѣмъ является и формально противозаконнымъ, всякое уклоненіе отъ нравственной нормы есть то, противъ чего вооружается законъ; и если законъ вооружается противъ чего-либо, то именно потому, что оно противонравственно, т. е. грѣхъ. Отсюда по существу ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Всякій грѣхъ безъ исключенія въ своемъ существѣ есть нарушеніе святой воли Божіей, какъ она выразилась въ ἐντολαὶ καὶ λόγος и осуществлена въ высочайшемъ примѣрѣ Того, Кто есть δίκαιος и ἁγνός. Въ своемъ существенномъ этическомъ содержаніи ἁμαρτία и ἀνομία равны между собою и различаются по формальной сторонѣ, по разнымъ точкамъ зрѣнія на предметъ. Но съ другой стороны тонъ и послѣдовательность рѣчи Апостола говоритъ за то, что для читателей ἀνομία представляется понятіемъ совершенно опредѣленнымъ въ своемъ противохристіанскомъ характерѣ и содержаніи: Апостолъ считаетъ достаточнымъ обозначить ἁμαρτία какъ ἀνομία, чтобы читатели ясно постигли, насколько всякій грѣхъ несовмѣстимъ съ состояніемъ богосыновства. Это—общее положеніе, которое имѣетъ значеніе для всякаго человѣческаго акта, великъ ли онъ или малъ. Но тожество существа ведетъ къ тожеству и въ обнаруженіи; поэтому πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ. Ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν отличается и отъ ὁ ἁμαρτάνων, и отъ πᾶς ὁ ἁμαρτίαν ποιῶν тѣмъ, что выражаетъ идею дѣйствительной реализаціи грѣха, принимаемаго при томъ во всемъ объемѣ его содержанія. Всякій, творящій грѣхъ, въ чемъ бы послѣдній ни состоялъ, каково бы ни было его матеріальное содержаніе, творитъ беззаконіе. Союзъ καί между ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν и τὴν ἀνομίαν ποιεῖ отмѣчаетъ полное соотвѣтствіе между обоими. Но необходимо обратить вниманіе еще на πᾶς, поставленное въ самомъ началѣ и очевидно нарочито оттѣняемое Апостоломъ. Несомнѣнно, что πᾶς прежде всего отмѣчаетъ всеобщность высказываемаго дальше положенія: если вѣрно общее положеніе, что ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, то и во всякомъ частномъ случаѣ оно неизмѣнно имѣетъ свое приложеніе. Но съ другой стороны несомнѣнно и то, что во всѣхъ случаяхъ, гдѣ встрѣчается эта характерная форма выраженія, очевидно, находится указаніе на тѣхъ, которые ставили подъ сомнѣніе приложеніе общаго принципа въ частныхъ случаяхъ (ср. II, 23. 29; IV, 7; V, 1. 4. 18; 2 Ін. 9). Это дѣйствительно имѣло мѣсто

у нѣкоторыхъ гностическихъ учителей, которые провозглашали, что ихъ высшее вѣдѣніе ставитъ ихъ выше нравственнаго закона: содержа нравственный законъ, они не дѣлаются лучшими и, нарушая, не дѣлаются худшими. Нѣкоторые признавали извѣстные виды грѣха даже необходимыми проявленіями человѣческой природы.

Такимъ образомъ, по ученію Апостола Іоанна, грѣхъ и беззаконіе—взаимно замѣнимыя понятія: они только различныя наименованія одного и того же состоянія, разсматриваемаго съ различныхъ точекъ зрѣнія. Всякій грѣхъ есть ἀνομία, нарушеніе θέλημα τοῦ Θεοῦ и потому совершенно несовмѣстимъ съ понятіемъ τέκνα Θεοῦ. Этимъ разъясненіемъ, что сущность грѣха состоитъ въ практическомъ отрицаніи безусловной обязательности для христіанина подчиняться откровенной божественной волѣ, Апостолъ стремится навести читателей на мысль, какъ близко со всякимъ согрѣшеніемъ они подходятъ къ опасной для нихъ точкѣ зрѣнія еретиковъ антиномистовъ. Кто повиненъ въ совершеніи грѣховъ, тотъ по своему существу уже склоняется къ еретичеству [693]). Но эту мысль Апостолъ развиваетъ свойственнымъ ему особеннымъ образомъ. Онъ сначала высказываетъ всеобщее значеніе того положенія, что ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν=ποιεῖν τὴν ἀνομίαν— въ соотвѣтствіе съ развиваемымъ имъ понятіемъ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, а затѣмъ уже устанавливаетъ общій принципъ, на которомъ утверждаетъ высказанное раньше положеніе. При такой постановкѣ послѣднее является уже не просто, какъ основаніе предшествующаго, но и какъ дальнѣйшее развитіе мысли и изъясненіе ея,—поэтому καί не равняется ὅτι: по своему обыкновенію Апостолъ Іоаннъ новую мысль присоединяетъ какъ самостоятельное положеніе, не указывая логическаго отношенія ея къ предшествующей и чрезъ то придавая ей еще большее значеніе.

III, 5. Въ своемъ существѣ всякій грѣхъ есть противодѣйствіе откровенной божественной волѣ и потому непремѣнно разрушаетъ основу христіанства—живое общеніе съ Богомъ. Дальнѣйшее основаніе для того, почему христіане должны блюсти себя и очищать отъ всякаго грѣха Апостолъ находитъ въ сознаніи самихъ читателей, какъ христіанъ. Поэтому онъ прямо и выразительно обращается къ нимъ—οἴδατε. Отъ этого обращенія къ несомнѣнному факту сознанія увѣщаніе Апостола получаетъ осо-

693) Ср. *H. Holtzmann* и *K. Grass*—въ комментаріяхъ.

бенную убѣдительность. Христіане знаютъ, что цѣлію явленія Христа Спасителя было—взять наши грѣхи: ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ. Явленіе Сына Божія имѣетъ въ виду устранить грѣхъ, какъ силу, господствующую надъ человѣкомъ. Съ этимъ должно сообразоваться и поведеніе христіанина, если онъ хочетъ быть таковымъ не по имени только, но и въ дѣйствительности; въ противномъ случаѣ онъ не постигаетъ нравственнаго характера и цѣли богооткровенія во Христѣ и фактически разрушаетъ дѣло Христа въ себѣ; его мѣсто поэтому во всякомъ случаѣ не между τέκνα Θεοῦ. Ἐκεῖνος указываетъ на Іисуса Христа. Ἐφανερώθη, какъ само собою понятно, и по извѣстному словоупотребленію и по связи рѣчи относится къ совершившемуся факту пришествія на землю Сына Божія, Христа Искупителя. Хотя при мысли объ искупительной дѣятельности Его непосредственно возникаетъ представленіе о центральномъ пунктѣ этой дѣятельности—Голгоѳской жертвѣ, однако ἐφανερώθη шире πάσχειν и ἀποθνήσκειν и обнимаетъ собою всю историческую жизнь Господа со всѣми ея послѣдствіями: Его рожденіе, возрастаніе, общественное служеніе во всѣхъ его проявленіяхъ, страданіе, воскресеніе, вознесеніе,—все это проникнуто искупительною идеей, такъ какъ явленіе Спасителя по всѣмъ его сторонамъ имѣло своею цѣлію—разрушить дѣла діавола и основать на землѣ царство Божіе, въ которомъ нѣтъ мѣста для грѣха. Цѣль вочеловѣченія опредѣляется по самой существенной сторонѣ, въ которой заключено и которою обусловлено все прочее (ср. Мѳ. I, 26: σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν): ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ. Выраженіе это чисто библейское, ветхозавѣтное, но о точномъ смыслѣ его въ настоящемъ мѣстѣ спорятъ. Оно можетъ обозначать: а) взять на себя грѣхи, б) понести грѣхи и в) изъять, удалить, уничтожить грѣхи. Прежде всего необходимо замѣтить, что подъ τὰς ἁμαρτίας разумѣются именно грѣхи, а не вина за грѣхъ, или наказаніе, такъ какъ наряду съ этимъ поставлено καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν и въ 8 ст. ἔργα τοῦ διαβόλου. Такое пониманіе τὰς ἁμαρτίας скорѣе согласуется съ толкованіемъ—αἴρειν въ смыслѣ изъять, уничтожить. Апостолу Іоанну предносились знаменательныя слова Предтечи: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (Ін. I, 29),—которыя произвели неизгладимое впечатлѣніе на юнаго ученика его, бывшаго тогда въ числѣ окружавшихъ великаго Пророка. На

другой день Предтеча повторилъ эти слова, и Іоаннъ пошелъ за Іисусомъ (I, 36—42). Іисусъ Христосъ явился „взять грѣхи", не только понести ихъ, еще менѣе—только понести наказаніе за нихъ, но всецѣло удалить ихъ отъ міра, истребить ихъ, чтобы люди болѣе не грѣшили [694], и тѣмъ положить начало царству Божію, царству свѣта и чистоты. Несомнѣнно, что всѣ три значенія (взять на себя, понести и уничтожить, изгладить) тѣсно связаны между собою и, при представленіи въ полномъ видѣ совершеннаго Христомъ дѣла, необходимо имѣть въ виду всѣ эти оттѣнки (ср. 1 Птр. II, 24), но контекстъ требуетъ именно принятаго нами толкованія. Въ цѣломъ отдѣлѣ II, 29—III, 10 Апостолъ говоритъ объ обязанности христіанъ къ чистой и безгрѣшной жизни, вслѣдствіе абсолютной несовмѣстимости грѣха съ состояніемъ христіанина. Въ виду этого указаніе на то, что цѣль явленія Христа Спасителя была изъять грѣхи, удалить ихъ отъ міра, уничтожить ихъ, стоитъ въ прямой и непосредственной связи съ ходомъ мысли Апостола;—самый способъ уничтоженія грѣховъ Апостоломъ не указывается. Если таково значеніе ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ, то и вторая половина стиха: καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν получаетъ свое опредѣленное мѣсто и значеніе. Plural. τὰς ἁμαρτίας, а не τὴν ἁμαρτίαν имѣетъ свое основаніе въ томъ, что Апостолъ ставитъ грѣхъ не въ его общемъ понятіи, какъ въ 4 ст., но обнимаетъ всѣ виды грѣха, массу всѣхъ отдѣльныхъ грѣховъ, которые разсматриваются подъ категоріей ἁμαρτάνειν или ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν: всѣ и всякіе грѣхи Христосъ пришелъ уничтожить, и потому совершеніе всякаго грѣха представляетъ фактическое противорѣчіе цѣли явленія Искупителя. Вмѣстѣ съ этимъ получаетъ важное значеніе и спорное ἡμῶν. Апостолъ приписываетъ искупительному дѣлу Христа универсальное значеніе (II, 2; ср. Ін. I, 29), но въ данномъ случаѣ онъ имѣетъ въ виду не это: предъ нимъ—читатели, его возлюбленныя дѣти, которыхъ онъ увѣщаваетъ къ чистой, святой жизни, и потому личное отношеніе (ἡμῶν) не только умѣстно, но и необходимо. Этого же требуетъ и plural. τὰς ἁμαρτίας: разъ общее понятіе ἡ ἁμαρτία, въ видахъ большей жизненности увѣщанія, разрѣшено въ конкретное αἱ ἁμαρτίαι, то необходимо должно быть указаніе и на собственника, которому принадлежитъ αἱ ἁμαρτίαι.

694) Ср. *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 11.

Союзъ καί отмѣчаетъ слѣдующее предложеніе: ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν, какъ соединенное съ предшествующимъ и зависящее вмѣстѣ съ нимъ отъ οἴδατε, а не подчиненное первому предложенію въ качествѣ основанія для высказанной тамъ мысли, ибо въ противномъ случаѣ необходимо было бы толковать καί въ смыслѣ γάρ, что всегда было бы произвольно. Выводы изъ перваго положенія (ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ) такъ очевидны, что Апостолъ не раскрываетъ ихъ далѣе, но непосредственно переходитъ ко второму положенію, данному въ христіанскомъ сознаніи вѣрующихъ, которое въ слѣдующемъ стихѣ находитъ дальнѣйшее изъясненіе и приложеніе. Αὐτός указываетъ на то же лицо, которое обозначено было чрезъ ἐκεῖνος. Истина, которую Апостолъ вызываетъ въ сознаніи вѣрующихъ, заключается въ томъ, что въ Іисусѣ Христѣ нѣтъ грѣха: ἁμαρτία—во всемъ объемѣ этого понятія—чуждо Его бытію (ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν). Христосъ, явившійся во плоти, живо стоитъ предъ глазами Апостола, какъ чистый, непорочный, святый образъ Праведника, Которому долженъ слѣдовать христіанинъ. Въ этомъ своемъ свойствѣ Іисусъ Христосъ неизмѣненъ, поэтому ἔστιν (ср. III, 3).

III, 6. Если въ Іисусѣ Христѣ нѣтъ грѣха, то и тамъ, гдѣ Онъ дѣлается источникомъ жизни, опредѣляющимъ Собою все жизненное теченіе, словомъ, тамъ, гдѣ Онъ пребываетъ, для грѣха нѣтъ мѣста: πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει. Кто центръ своей жизни перенесъ въ Него, т. е. Христа, о Которомъ сейчасъ было сказано, что въ Немъ грѣха нѣтъ; кто всѣмъ своимъ существомъ и жизнію погрузился въ Него и живетъ въ Немъ, какъ въ своей сферѣ, тотъ не грѣшитъ. Онъ имѣетъ часть въ жизни Христа, въ Которомъ нѣтъ грѣха и отъ Котораго поэтому могутъ исходить силы только для дѣланія правды. Если принять это выраженіе Апостола во всемъ его значеніи, то, повидимому, получится самопротиворѣчіе Апостола, не говоря уже о томъ, что обычное человѣческое сознаніе не хочетъ мириться съ такимъ положеніемъ, высказаннымъ при томъ въ столь рѣзкой и рѣшительной формѣ. Въ то время, какъ Апостолъ въ разсматриваемомъ стихѣ рѣшительно заявляетъ, что всякій, пребывающій въ Немъ, не согрѣшаетъ, въ I, 8—10 онъ не только признаетъ наличность грѣха въ вѣрующихъ, но даже отрицаніе его называетъ богохульною ложью, которая свидѣтельствуетъ, что между такими христіанами и Богомъ нѣтъ никакого общенія. Отсюда естественно

вытекаютъ попытки ослабить силу выраженія въ разбираемомъ мѣстѣ, чтобы тѣмъ дать возможность примирить его съ сказаннымъ раньше. Большею частію пытаются толковать ἁμαρτάνει отлично отъ ἁμαρτάνων во второй половинѣ стиха. Въ такомъ случаѣ подъ послѣднимъ разумѣютъ общее устойчивое грѣховное направленіе, которое, какъ само собою понятно, исключаетъ общеніе со Христомъ; а подъ ἁμαρτάνει—отдѣльныя грѣховныя дѣянія, изъ которыхъ каждое хотя и нарушаетъ общеніе съ Богомъ, но поскольку оно чуждо характеру человѣка, далеко отъ него, оставляетъ характеръ его, какъ христіанина, неизмѣннымъ [695]. Но для такого различенія нѣтъ никакого основанія прежде всего потому, что въ обоихъ случаяхъ глаголъ стоитъ въ формѣ praes. Кромѣ того, и весь ходъ мысли Апостола въ этой главѣ противъ такого ослабленія силы глагола ἁμαρτάνει: и раньше (4 ст.) Апостолъ рѣшительно утверждаетъ, что всякій грѣхъ есть беззаконіе и, слѣдовательно, нарушаетъ общеніе съ Богомъ, и далѣе говоритъ: кто дѣлаетъ грѣхъ, тотъ отъ діавола (8 ст.); всякій рожденный отъ Бога, не дѣлаетъ грѣха... и онъ не можетъ грѣшить (10 ст.). Очевидно, что примиреніе кажущагося противорѣчія не въ ослабленіи силы изрѣченія Апостола, которое по существу дѣла и невозможно. Скорѣе необходимо обратить вниманіе на то, что и тамъ, гдѣ Апостолъ говоритъ о наличности грѣховнаго состоянія и грѣховъ у вѣрующихъ, гдѣ признаетъ даже фактическую неизбѣжность ихъ, онъ оканчиваетъ увѣщаніемъ: *чадца моя, сія пишу вамъ, да не согрѣшаете* (II, 1). Ясно, что Апостолъ смотритъ на настоящее состояніе христіанъ, возмущаемое грѣховными наклонностями, нерѣдко производящими грѣховныя дѣянія, какъ на временное только состояніе, которое при правильномъ теченіи христіанской жизни, главнымъ образомъ при условіи искренняго исповѣданія ихъ (I, 9), должно замѣниться новымъ состояніемъ—безгрѣшности и даже внутренней невозможности грѣшить. Такъ и здѣсь. Пребываніе во Христѣ—ἐν αὐτῷ μένειν—означаетъ соединеніе съ Нимъ не на одинъ моментъ, но пребываніе въ Немъ до конца, жизнь въ Немъ, что̀ возможно только при условіи, если христіанинъ сдѣлается ἁγνός, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν. Поэтому пребываніе во Христѣ предполагаетъ совершенное искорененіе грѣховнаго начала: кто чрезъ истинную вѣру

695) *Westcott, Rothe, Huther, Plummer* и др.—въ комментаріяхъ.

привитъ ко Христу, сдѣлался живымъ членомъ Его тѣла, тотъ есть новое твореніе по мысли и волѣ, новый человѣкъ; въ такомъ ветхій человѣхъ умеръ со Христомъ и все въ немъ сдѣлалось новымъ (2 Кор. V, 17; ср. Ін. III, 3; Тит. III, 5; Іак. I, 18) [696]. Если же кто согрѣшаетъ, то это показываетъ, что онъ не во Христѣ, что онъ еще не пребываетъ въ Немъ. Но Апостолъ беретъ здѣсь не переходную ступень, когда христіанинъ находится въ постоянной борьбѣ съ грѣхомъ, падаетъ подъ давленіемъ его и опять исправляется, все-таки подвигаясь впередъ по пути нравственнаго усовершенствованія,—такимъ онъ говоритъ любвеобильное „чадца моя". Нѣтъ, онъ имѣетъ въ виду тѣхъ, которые коснѣютъ во грѣхѣ, сдѣлавшемся управляющимъ принципомъ ихъ жизни, которыхъ христіанское состояніе все должно быть поставлено подъ сомнѣніе; это и выражаетъ praes. ἁμαρτάνει. Что именно такое состояніе разумѣетъ Апостолъ, это доказываетъ вторая половина стиха, гдѣ ὁ ἁμαρτάνων part. praes., очевидно, воспринимаетъ οὐχ ἁμαρτάνει первой половины. О пребываніи во Христѣ такого христіанина не можетъ быть и рѣчи.

Но Апостолъ не даетъ прямой противоположности, а по обыкновенію расширяетъ и углубляетъ мысль; онъ не говоритъ: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων ἐν αὐτῷ οὐ μένει, но πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Онъ не только не пребываетъ во Христѣ, но ему недостаетъ предварительныхъ условій бытія и пребыванія во Христѣ: онъ не видѣлъ Господа и не позналъ Его. Perfecta ἑώρακεν и ἔγνωκεν употреблены не въ смыслѣ praesentis, но, какъ требуетъ контекстъ, должны быть строго удержаны въ своемъ значеніи perfecti: Апостолъ разсматриваетъ выражаемыя ими дѣйствія, какъ факты прошедшаго времени, продолжающіеся въ своемъ вліяніи и до настоящаго момента. Οὐδέ, поставленное между этими глаголами, указываетъ на различіе значенія ихъ и не позволяетъ принимать ὁρᾶν въ смыслѣ образнаго выраженія для слѣдующаго γινώσκει; поэтому первоначальное значеніе ихъ (видѣть—для перваго и познавать—для второго) должно быть удержано. Различіе между этими глаголами заключается въ томъ, что ὁρᾶν имѣетъ чисто объективное значеніе въ смыслѣ прямого и непосредственнаго видѣнія, а γινώσκειν означаетъ субъективное,

---

[696] *Блаж. Августинъ*: in quantum in Christo manet, in tantum non peccat.

личное и детальное усвоеніе истины, доставленной посредствомъ органа зрѣнія. Въ дальнѣйшемъ ὁρᾶν обозначаетъ созерцаніе, какъ актъ, въ силу котораго субъектъ непосредственно воспринимаетъ въ себя что-либо; γινώσκειν выражаетъ уразумѣніе на основаніи данныхъ опыта, пониманіе сущности предмета и отношенія его къ другимъ предметамъ мысли. Первое предшествуетъ второму и даже обусловливаетъ его существованіе. Въ данномъ случаѣ трудно рѣшить, какое собственно видѣніе разумѣетъ Апостолъ—тѣлесное ли или созерцаніе. Можно предполагать, что нѣкоторые лжеучители притязали на личное видѣніе Господа (ср. I, 1 слѣд.; Ін. XIX, 35; XX, 29) и на этомъ утверждали авторитетъ своего лжученія. Но можно понимать ὁρᾶν и въ смыслѣ созерцанія Господа духовными очами, на основаніи живой апостольской проповѣди (ср. Гал. III, 1); тогда соединеніе ὁρᾶν и γινώσκειν въ данномъ мѣстѣ будетъ подобно соединенію θεωρεῖν и γινώσκειν въ Ін. XIV, 17, и γινώσκειν будетъ выражать дальнѣйшій шагъ по сравненію съ ὁρᾶν. Во всякомъ случаѣ для Апостола остается несомнѣннымъ, что кто видѣлъ Господа, какъ безгрѣшнаго, и видѣнное усвоялъ и уразумѣвалъ, тотъ долженъ самъ сдѣлаться безгрѣшнымъ; и это слѣдствіе для Апостола такъ твердо, что, по его мнѣнію, кто грѣшитъ, тотъ и не видѣлъ Господа и не позналъ Его. Онъ не только не пребываетъ во Христѣ, но никогда даже и не былъ истиннымъ христіаниномъ; его поведеніе выдаетъ его головой, какъ и тѣхъ отступниковъ отъ христіанства, о которыхъ Апостолъ говорилъ въ II, 19.

III, 7. Эта строгость нравственныхъ требованій, съ которою такъ трудно примириться естественному человѣку съ одной стороны, и разрушительная доктрина лжеучителей, извращающихъ истинныя понятія объ ἁμαρτία и ἀνομία и ихъ взаимномъ отношеніи и старающихся различными средствами совратить съ истиннаго пути читателей съ другой—дѣлаютъ положеніе послѣднихъ внушающимъ серьезныя опасенія. Поэтому Апостолъ обращается къ читателямъ—τεκνία—съ увѣщаніемъ беречься всякихъ обольстителей—μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς,—но въ то же время еще съ большею силой и выразительностью въ краткой формулѣ опредѣляетъ сущность требованій христіанскаго нравственнаго закона: ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιος ἐστίν. Обращеніе τεκνία не начинаетъ собою новаго отдѣла, но возвращаетъ читателей къ исходному пункту въ II, 29; мысль слищ-

комъ тѣсно примыкаетъ къ непосредственно предшествующему, чтобы можно было придать ей самостоятельное значеніе. Указанное въ предыдущемъ сознательное или несознательное непониманіе сущности грѣха представляетъ опасную сторону въ лжеученіи. Несомнѣнно, конечно, что сердцу человѣческому всегда присуще стремленіе ослабить обязательность нравственнаго закона, и слова Апостола имѣютъ вѣчное и непреходящее значеніе; но также несомнѣнно и то, что въ μηδεὶς πλανάτω необходимо видѣть предостереженіе отъ дѣйствительныхъ внѣшнихъ обольстителей, которые разрывали необходимую связь между религіею и нравственностію, между теоретическимъ ученіемъ и дѣлами. Какъ видно изъ слѣдующаго положенія, непосредственно за этимъ устанавливаемаго, заблужденіе этихъ лжеучителей состояло въ томъ, что они думали, будто можно быть δίκαιος безъ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην. Здѣсь ясно указаніе на такъ называемый гностическій антиномизмъ, который все полагалъ въ созерцаніи и оставлялъ безъ вниманія исполненіе нравственнаго закона, считая грѣхи противъ него или безразличными для спасенія гностика, или даже необходимымъ слѣдствіемъ состава и состоянія человѣка. Противъ такихъ-то обольстителей Апостолъ и предостерегаетъ читателей самымъ рѣшительнымъ образомъ. Μηδεὶς πλανάτω: никто, кто бы онъ ни былъ и въ какой бы одеждѣ ни приходилъ къ вамъ; разъ онъ обнаруживаетъ тенденціи, разрушающія христіанскую нравственность,—берегитесь его. О значеніи πλανᾷν см. въ изъясненіи I, 8. Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιος ἐστίν,—вотъ та истина христіанской религіи, которую всегда должны помнить читатели, чтобы во всякое время противопоставить ее обольстителямъ. Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην называется тотъ, кто воплощаетъ въ своей дѣятельности праведность въ ея полномъ объемѣ (ср. II, 29, стрн. 467—468). Только такой и можетъ быть названъ δίκαιος въ собственномъ смыслѣ, сообразно съ тѣмъ, какъ (καθώς) праведенъ Іисусъ Христосъ (ἐκεῖνος), высочайшій примѣръ исполненія всѣхъ обязанностей христіанина, осуществившій въ себѣ нравственный законъ. Такимъ образомъ, существуетъ единственный способъ доказательства нашего просвѣщенія, нашего рожденія отъ Того, Кто есть праведенъ: ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην есть вѣрное свидѣтельство этого, и его-то гностики въ своемъ самопревозношеніи презрѣли. Кто праведенъ, тотъ долженъ носить на себѣ печать праведности и всецѣло осуществ-

лять ее въ дѣлахъ. Дѣланіемъ правды, сообразной съ существомъ Божіимъ (II, 29), какъ оно опредѣляется волею Божіей (III, 4) и требуется праведностію Христа, въ Которомъ мы пребываемъ и въ Которомъ ея осуществленіе показано, какъ возможное (III, 3. 5. 6. 7), мы должны доказывать, что мы чада праведнаго Отца и находимся въ живомъ общеніи съ Сыномъ Его, Іисусомъ Христомъ—праведнымъ. Необходимо помнить только, что дѣланіе праведности обнаруживаетъ характеръ, а не творитъ его. Праведный человѣкъ познается по своимъ дѣяніямъ, и наоборотъ, праведный въ истинномъ смыслѣ слова непремѣнно творитъ праведность; дѣланіе правды само собою вытекаетъ изъ внутренняго существа праведнаго. Образецъ праведности есть Христосъ—καθὼς ἐκεῖνος δίκαιος ἐστίν: въ Немъ и мѣра и источникъ ея. Кто дѣлаетъ правду, тотъ праведенъ, какъ праведенъ Тотъ, Который всегда творилъ волю Отца. Слѣдовательно, истинное христіанство требуетъ праведности во всей строгости (ср. III, 3), какъ она есть во Христѣ. Если міръ ставитъ положеніе, что всецѣло чистая и совершенная нравственность невозможна для человѣка, то христіанство безусловно протестуетъ противъ этого. Кто измѣряетъ нравственность по низшей мѣркѣ, для того невозможно нравственное усовершенствованіе: съ каждымъ днемъ онъ будетъ падать все ниже и ниже.

III, 8. Въ II, 29 и III, 1 Апостолъ выразилъ мысль, что дѣланіе правды (ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην) свидѣтельствуетъ о рожденіи отъ Бога (γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ) и состояніи богосыновства (τέκνα Θεοῦ); въ противоположность этому ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν онъ разсматриваетъ, какъ совершенно несовмѣстимое съ состояніемъ христіанъ—чадъ Божіихъ: они призваны къ общенію со Христомъ и чрезъ Него къ общенію съ Богомъ. Но Христосъ ἁγνὸς καὶ δικαιός ἐστιν и явился для того, чтобы уничтожить наши грѣхи; отсюда, пребывающій въ Немъ не согрѣшаетъ, и праведенъ только тотъ, кто творитъ правду. Теперь Апостолъ возводитъ грѣхъ къ его первоисточнику и такимъ образомъ еще съ большею силой отмѣчаетъ его несовмѣстимость со званіемъ христіанина и съ задачами христіанства. Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει· εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Нельзя глубже и полнѣе выразить противоположности между согрѣшеніемъ и состояніемъ богосыновства и пребываніемъ во Христѣ,

какъ сказать, что согрѣшающій ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ибо этимъ обозначается самое вопіющее противорѣчіе между нимъ и γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ или τέκνον τοῦ Θεοῦ εἶναι. Грѣхъ есть всецѣло богопротивное дѣло, дѣло діавола, которое Сынъ Божій пришелъ разрушить. Если ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην означаетъ проведеніе въ жизнь всѣхъ требованій нравственнаго закона, имѣющее столь глубокое основаніе во внутренней праведности, что свидѣтельствуетъ о γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ творящаго правду, то ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν указываетъ на совершенно противоположное жизненное направленіе и обозначаетъ жизнь, которая вся является нарушеніемъ богоустановленной нормы и въ этомъ нарушеніи вращается, какъ въ своемъ жизненномъ элементѣ. Отсюда понятна и та рѣзкость выраженія, которая заключается въ словахъ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστιν. Διάβολος, по употребленію въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, большею частію указываетъ на опредѣленную личность, личное начало всего злого, духа злобы (Іов. I, 6. 7. 9. 12; II, 1—6; Зах. III, 1. 2; Мѳ. XXV, 41; XVI, 23; Мрк. VIII, 33; 1 Птр. V, 8), отмѣчая его по враждебной дѣятельности въ отношеніи къ людямъ, какъ постоянно стремящагося разрушить ихъ общеніе съ Богомъ, постоянно искушая и возбуждая ко грѣху; онъ врагъ спасенія человѣческаго рода. Въ Ін. VIII, 44 (ср. Мѳ. XIII, 38) 47; Іп. III, 10 (ср. 8 ст.) діаволъ изображается, какъ обладающій силою опредѣлять людей и именно въ направленіи, враждебномъ Богу и Его дѣятельности (ср. Еф. II, 3). Результатъ дѣятельности діавола въ человѣческомъ родѣ есть грѣхъ; а вся она въ совокупности и единствѣ называется τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (1 Іп. III, 8; ср. Дп. XIII, 10) [697]. Выраженіе ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι нужно объяснять по аналогіи съ ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι и это тѣмъ болѣе, что въ 10 стихѣ прямо называются τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου и въ Ін. VIII, 44 самому діаволу усвояется имя πατήρ. Обычно экзегеты подчеркиваютъ, что Апостолъ Іоаннъ пишетъ: ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, а не: ἐκ τοῦ διαβόλου γεγέννηται, и на основаніи этого стремлятся опровергнуть мысль о томъ, будто Апостолъ проповѣдуетъ гностическій дуализмъ. Но, во-первыхъ, такимъ путемъ нисколько не дости-

[697] *Cremer*, Bibl.-theol. Wörtb. S. 187—189; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 92—93; ср. *Edw. Hatch*, Essays in Biblical Greek, Oxford 1889, p. 45—47.

гается намѣченная цѣль; а во-вторыхъ, при этомъ упускаютъ изъ вида, что въ 10 стихѣ Апостолъ говоритъ о τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου въ противоположность τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ: τέκνον непремѣнно предполагаетъ γεννᾶσθαι, и объемъ εἶναι настолько широкъ, что не исключаетъ понятія рожденія. Вопросъ въ томъ, какъ понимать отношеніе согрѣшающаго къ діаволу, отмѣченное въ εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου и τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. Не самъ человѣкъ, какъ таковой, по своему существу происходитъ отъ діавола; но зло, грѣхъ, который управляетъ существомъ человѣка и составляетъ главный элементъ его, все направленіе его ума и жизни, имѣютъ свое происхожденіе отъ діавола. Всѣ грѣшники отъ діавола суть, поскольку они грѣшники. Какъ праведность имѣетъ своимъ первоисточникомъ Бога, такъ и грѣхъ, который составляетъ прямую противоположность божественной праведности и откровенію ея во Христѣ, долженъ быть разсматриваемъ, какъ происходящій отъ діавола. Поэтому εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου Апостолъ понимаетъ въ чисто этическомъ смыслѣ: не существо человѣка—отъ діавола, но все, что есть грѣхъ, плоть, тьма, ложь, смерть, такимъ образомъ вся порча, которая проникла въ міръ и въ человѣка, дѣйствительно происходитъ отъ діавола—источника, виновника и постояннаго споспѣшника всего злого. Апостолъ Іоаннъ не говоритъ, что изъ чадъ діавола не могутъ выйти чада Божіи; даже напротивъ, въ томъ и состоитъ цѣль христіанства, чтобы переводить отъ смерти въ жизнь. Онъ говоритъ только о настоящемъ состояніи и утверждаетъ, что если въ дѣланіи правды познаются дѣти Божіи, то въ дѣланіи грѣха обнаруживаются тѣ, весь нравственный строй которыхъ имѣетъ свое основаніе и источникъ въ діаволѣ. На такое отношеніе согрѣшающихъ къ діаволу указываетъ и самое выраженіе Апостола ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν: діаволъ есть виновникъ и источникъ настоящаго грѣховнаго состоянія человѣка. Обоснованіе этой мысли Апостолъ даетъ въ слѣдующемъ затѣмъ предложеніи: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.

Каковъ смыслъ этого послѣдняго выраженія Апостола и какимъ образомъ оно можетъ служить основаніемъ для высказаннаго положенія? Какое реальное отношеніе между діаволомъ и грѣхомъ? Прежде всего, какъ понимать ἀπ' ἀρχῆς? Главныя толкованія послѣдняго, какія представляетъ наличная экзегетическая литература, сводятся къ слѣдующему: 1) ἀπ' ἀρχῆς значитъ отъ начала грѣха: діаволъ первый согрѣшилъ и никогда не перестаетъ грѣшить; 2) отъ

начала существованія самого діавола; это толкованіе близко подходитъ къ гностическому и манихейскому ученію о двухъ совѣчныхъ началахъ добраго и злого; 3) отъ начала бытія діавола, какъ таковаго, т. е. отъ того времени, когда онъ сдѣлался діаволомъ; 4) отъ начала его дѣятельности (это пониманіе почти не отличается отъ 3, если вѣрятъ, что діаволъ—падшій ангелъ, или отъ 2, если этого не допускаютъ); 5) отъ начала міра; 6) отъ начала человѣческаго рода, и 7) отъ паденія людей [698]. Какое изъ этихъ мнѣній должно признать заслуживающимъ вниманія и принятія, и вообще, какой смыслъ имѣетъ выраженіе Апостола, это долженъ рѣшить контекстъ въ связи со всѣмъ ходомъ мысли. Точный смыслъ выраженія ἀπ' ἀρχῆς, неопредѣленнаго въ самомъ себѣ, устанавливается всегда по связи рѣчи (см. замѣчанія къ I, 1; II, 7. 13. 24—стрн. 274—277. 372. 393. 449). Здѣсь несомнѣнно оно относится къ ἁμαρτάνει, и, слѣдовательно, въ предложеніи ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει рѣчь идетъ не о началѣ бытія діавола, но о согрѣшеніи или вообще, или діавола, или человѣка. Но въ какомъ бы смыслѣ ни изъясняли его, связь между согрѣшеніемъ и діаволомъ устанавливается самая тѣсная. Общій характеръ выраженія побуждаетъ признать болѣе вѣроятнымъ то объясненіе, по которому ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει значитъ: діаволъ первый (отъ начала грѣха) согрѣшилъ и никогда не перестаетъ грѣшить (выше п. 1) [699]; чрезъ него вошло въ жизнь самое понятіе грѣха. Съ этой стороны мысль Апостола та же, какъ если бы стояло πρῶτος ὁ διάβολος ἡμάρτηκεν; но что Апостолъ избралъ не эту форму выраженія, это имѣетъ свое основаніе въ томъ, что согрѣшеніе діавола мыслится не какъ актъ, совершившійся нѣкогда и при томъ одинъ разъ, но какъ постоянное свойство его (praesens ἁμαρτάνει), вмѣстѣ съ тѣмъ такое, которое принадлежитъ ему съ самаго перваго момента существованія этого свойства.

Теперь представляется вопросъ: какъ изъ этого слѣдуетъ, что всякій позднѣйшій грѣхъ, и ближайшимъ образомъ человѣческій, имѣетъ свое основаніе въ діавольскомъ согрѣшеніи? Нельзя ли допустить, что человѣкъ, хотя и позже, но согрѣшаетъ незави-

698) Ср. *Plummer*—въ комментаріи.

699) *Д. И. Богдашевскій*, Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи Ап. Іоанна, стрн. 20: „потому что *сначала* діаволъ согрѣшилъ, или грѣхъ *первоначально* принадлежитъ діаволу".

симо отъ діавола? Другими словами: какимъ образомъ устанавливается связь между ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν и ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει? Разрѣшеніе этихъ вопросовъ заключается въ понятіи перваго грѣха—ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει. Ἁμαρτία въ 4 ст. отожествлено съ ἀνομία; слѣдовательно, грѣхъ необходимо предполагаетъ νόμος, а этотъ послѣдній—Господа, Который далъ его. Отсюда, кто нарушаетъ законъ, тотъ ставитъ самого себя, свою собственную волю на мѣсто Бога и Его воли. Этимъ самымъ устанавливается то положеніе, что кто отпадаетъ отъ Бога, тотъ въ силу этого отпаденія противопоставляетъ себя Богу, царству Божію—царство зла, хотя бы и въ зачаточномъ состояніи. Но могутъ быть только два царства—царство добра и царство зла, а потому, если послѣднее нáчало существовать, то согрѣшающій послѣ этого уже не можетъ основывать третьяго царства,—чрезъ грѣхъ онъ вступаетъ въ существующее уже царство противобожественнаго, дѣлается его членомъ. Грѣшникъ можетъ желать этого, или не желать, сознавать или не сознавать, но онъ необходимо становится въ зависимость отъ князя грѣховнаго царства. И это обстоятельство имѣетъ свое глубокое основаніе въ томъ, что діаволъ есть живое личное существо и потому всегда дѣятельное; объектомъ его дѣятельности является человѣкъ. Такимъ образомъ, когда царство Божіе и царство діавола оказываются уже основанными, въ конкретной дѣйствительности человѣкъ оказывается среди двухъ царствъ и получаетъ возбужденіе къ дѣйствію съ обѣихъ сторонъ. Какому изъ этихъ двухъ вліяній подпадаетъ человѣкъ,—это зависитъ отъ его внутренняго состоянія; но во всякомъ случаѣ его грѣхъ въ своемъ корнѣ ἐκ τοῦ διαβόλου. И если грѣхъ дѣлается родною ему сферой, то это указываетъ, что въ немъ господствуютъ начала царства діавола, что все его жизненное направленіе и весь грѣшникъ, какъ таковой, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν. Объ этомъ активномъ участіи діавола въ происхожденіи состоянія человѣка, опредѣляемаго такимъ образомъ, говоритъ самъ Господь Іисусъ Христосъ: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. Ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς... (Ін. VIII, 44). Діаволъ владычествуетъ надъ грѣховнымъ человѣчествомъ; настоящій богопротивный міръ, въ которомъ все похоть плоти, похоть очей и гордость житейская,—весь κόσμος—ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται: онъ—

князь міра сего. Въ космосѣ царитъ его воля, его законы; поэтому принадлежать къ этому космосу, т. е. ходить во тьмѣ, творить грѣхъ, значитъ быть ἐκ τοῦ διαβόλου и совершенно исключить себя изъ числа сыновъ Царства Божія, одушевленныхъ принципомъ божественной жизни—τέκνα Θεοῦ, къ которымъ лукавый не прикасается (1 Ін. V, 18). Эту противоположность дѣтей Божіихъ и сущихъ отъ діавола или дѣтей діавола (ст. 10) Апостолъ еще рѣзче оттѣняетъ далѣе тѣмъ, что цѣль пришествія на землю Сына Божія указываетъ въ разрушеніи царства діавола, какъ богопротивнаго. Въ одушевленной рѣчи быстро и безъ переходныхъ частицъ въ противоположность ὁ διάβολος Апостолъ ставитъ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Хотя Апостолъ присоединяетъ новую мысль безъ всякой внѣшней связи съ предыдущимъ, но контекстъ опредѣляетъ ея значеніе, какъ дальнѣйшаго обоснованія. Εἰς τοῦτο—для того, на тотъ конецъ, и указываетъ на дальнѣйшее ἵνα λύσῃ. Ἐφανερώθη, какъ и въ 5 ст.,—вообще о пришествіи на землю Сына Божія, принимаемомъ во всемъ его объемѣ. Глаголъ λύειν въ своей основной идеѣ значитъ разлагать что-либо на его составные элементы, разрушать органическое цѣлое (Ін. II, 19; Еф. II, 14; Ін. V, 18; VII, 23; X, 35; 2 Птр. III, 10—12; Дн. XXII, 30; XXVII, 41). Эта идея у Апостола Іоанна удерживается всюду. Дѣла діавола—τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου—представляются какъ органическое цѣлое, проникнутое единствомъ идеи. Это есть весь порядокъ, строй жизни отчужденнаго отъ Бога человѣчества—κόσμος'а, по ближайшимъ образомъ грѣхи, которые дѣти діавола совершаютъ подъ его воздѣйствіемъ; на это указываетъ все теченіе мысли (5 ст. αἱ ἁμαρτίαι; 9 ст.; ср. 12 ст.). Грѣхи называются дѣломъ діавола не потому только, что онъ есть основатель грѣховнаго царства, но и потому, что онъ постоянный споспѣшникъ въ ихъ совершеніи, и что состояніе, изъ котораго проистекаютъ грѣховныя дѣянія, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν. Во Христѣ и діаволѣ стоятъ другъ противъ друга двѣ историческія силы. На эту точку зрѣнія ставитъ все Свое дѣло и страданія Самъ Іисусъ Христосъ (Ін. VIII, 41 сл.; VI, 70; XIV, 30) [700]. Цѣль пришествія Спасителя осудить и изгнать князя міра сего (ср. Ін. XII, 31; XVI, 11) и разрушить его

[700] Ср. *Luthardt*—въ комментаріи.

царство. Это разрушеніе совершается посредствомъ созиданія и распространенія Царства Божія на счетъ царства діавола. Изъ величественнаго зданія, созданнаго тысячелѣтними усиліями исконнаго человѣкоубійцы, посредствомъ ἆραι τὰς ἁμαρτίας одинъ за другимъ изъемлются камни и послѣ надлежащаго очищенія (ст. 3) дѣлаются достойными лежать въ стѣнахъ иного зданія, котораго не могутъ разрушить никакія враждебныя силы. Царство діавола въ концѣ концовъ должно пасть, и объективно его разрушеніе уже совершилъ именно Сынъ Божій—ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Діаволу Апостолъ противопоставляетъ Сына Божія и этимъ указываетъ на божественную побѣдоносную силу Того, Кто пришелъ разрушить дѣла діавола; ἐκεῖνος было бы слишкомъ слабымъ и недостаточнымъ. Князь Царства Божія больше князя міра сего (ср. IV, 4), и потому цѣль явленія Сына Божія непремѣнно осуществится. Для читателей въ этомъ послѣднемъ положеніи Апостола заключается побужденіе къ окончательному очищенію отъ грѣха: грѣхъ дѣлаетъ ихъ сущими ἐκ τοῦ διαβόλου. Разрушить дѣла діавола пришелъ Сынъ Божій, и потому творящій грѣхъ погибаетъ вмѣстѣ съ діаволомъ и его дѣлами. Съ другой стороны, здѣсь же замѣчается и ободреніе для вѣрующихъ въ борьбѣ съ грѣхомъ, такъ какъ царство діавола уже разрушено и не можетъ производить на нихъ неотразимаго вліянія. Совершившееся разрушеніе дѣлъ діавола—фактъ историческій—аог. λύσῃ—и отмѣчается Апостоломъ только по этой сторонѣ, безъ указанія на продолженіе дѣйствія его въ настоящее время.

III, 9. 9-й стихъ заключаетъ въ себѣ мысль противоположную выраженной въ 8 ст. и вызвавъ ею; но способъ выраженія представляетъ не маловажную особенность. Въ противоположность предшествующему: кто дѣлаетъ грѣхъ, тотъ отъ діавола, слѣдовало бы сказать: всякій не дѣлающій грѣха рожденъ отъ Бога; но Апостолъ продолжаетъ: всякій, рожденный отъ Бога, не творитъ грѣха. Апостолъ развиваетъ мысль дальше: онъ говоритъ не о внѣшнемъ проявленіи внутренней сущности нравственной жизни христіанина, а о глубочайшемъ основаніи этой сущности, опредѣляющемъ и самое проявленіе. Этимъ начатая рѣчь Апостола приводится къ своему завершенію, и различіе дѣтей Божіихъ и дѣтей діавола устанавливается самымъ точнымъ и совершеннымъ образомъ, почему вслѣдъ за 9 стихомъ Апостолъ съ полнымъ сознаніемъ, что вопросъ выясненъ окончательно,

можетъ сказать ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου.

Въ πᾶς лежитъ указаніе на внутреннюю необходимость слѣдствія, вытекающаго изъ состоянія рожденія отъ Бога; и самая форма γεγεννημένος очень важна, такъ какъ perfect. обозначаетъ не только простой актъ (аог. ἐγεννήθησαν Ін. I, 13; 1 Ін. V, 18), по непрерывно продолжающійся въ своемъ дѣйствіи до настоящаго времени: тотъ, кто рожденъ отъ Бога, и до нынѣ остается чадомъ Божіимъ. Такимъ образомъ, ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ— истинный христіанинъ, чадо Божіе во всемъ объемѣ этого выраженія. Въ противоположность къ сущему ἐκ τοῦ διαβόλου, рожденный отъ Бога ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ. Рожденіе отъ Бога и дѣланіе грѣха— взаимно исключающія другъ друга противоположности, такъ какъ ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία (I, 5). Рожденный отъ Бога дѣлается причастникомъ божественнаго существа. Начало божественной жизни входитъ въ него, дѣлается его собственнымъ и является основой, изъ которой развивается жизнь возрожденнаго человѣка. Конечная цѣль христіанскаго развитія та, чтобы начала божественной жизни преобразовали все внутреннее существо человѣка. Отсюда само собою понятно, что гдѣ рѣчь идетъ именно о γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, тамъ не можетъ быть мѣста для того, что производитъ εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου и свидѣтельствуетъ объ этомъ печальномъ состояніи; напротивъ, πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ. Основаніе этого Апостолъ указываетъ въ словахъ: ὅτι σπέρμα αὐτοῦ μένει ἐν αὐτῷ.

Кто разумѣется подъ αὐτοῦ и ἐν αὐτῷ? Несомнѣнно, что рѣчь идетъ не объ одномъ и томъ же лицѣ, но, какъ требуетъ контекстъ, въ первомъ случаѣ говорится о Богѣ (σπέρμα τοῦ Θεοῦ), во второмъ—о рожденномъ отъ Бога (μένει ἐν τῷ γεγεννημένῳ ἐκ τοῦ Θεοῦ). Σπέρμα въ Свящ. Писаніи часто употребляется о сѣменахъ растеній и въ переносномъ смыслѣ обозначаетъ сѣяніе слова Божія. Здѣсь невольно припоминается притча Спасителя о сѣятелѣ (Мѳ. XIII, 1—9. 18—23; Лк. VII, 4—15), гдѣ слово Божіе сравнивается съ сѣменемъ, душа—съ полемъ, въ которое сѣмя всѣвается, различная воспріимчивость душъ къ божественному слову—съ различіемъ почвы. Слову Божію, благовѣстію приписывается возрождающая сила (Іак. I, 18; 1 Птр. I, 23; 1 Кор. IV, 15). Этимъ и пользуются нѣкоторые экзе-

геты для изъясненія σπέρμα въ смыслѣ слова Божія и въ разсматриваемомъ мѣстѣ [701]). Но весь ходъ рѣчи исключаетъ такое сопоставленіе въ данномъ случаѣ; тѣмъ болѣе, что слово Божіе или благовѣстіе въ Свящ Писаніи представляется только средствомъ рожденія, носителемъ божественнаго σπέρμα, но не самымъ σπέρμα. Здѣсь σπέρμα должно быть взято въ связи съ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, и рождающимъ является Самъ Богъ. Посему эти слова Апостола должны быть сопоставлены съ Ін. I, 13. Они указываютъ на процессъ рожденія отъ Бога, нѣкоторымъ образомъ аналогичный процессу человѣческаго рожденія: сѣмя есть то, что имѣетъ въ себѣ жизненную силу, [702]) божественный принципъ, зерно божественной жизни; изъ него происходитъ и развивается въ мѣру совершенства новый духовный человѣкъ. Слѣдовательно, σπέρμα τοῦ Θεοῦ есть не слово Божіе, а происходящее отъ Бога и сообщенное Іисусомъ Христомъ чрезъ Святаго Духа творческое начало божественной жизни, которое производитъ новое рожденіе, возрожденіе человѣка, становящагося чрезъ это чадомъ Божіимъ; [703]) отсюда возникаетъ новое благодатное родство между Богомъ и человѣкомъ. Это новое зерно жизни такъ же по своему существу божественно, какъ чувственная жизнь, которую мы получаемъ отъ плотского отца чрезъ плотское рожденіе, чувственная. Отсутствіе члена при σπέρμα (не τὸ σπέρμα) говоритъ о томъ, что Апостолъ обращаетъ вниманіе не на частные случаи сообщенія божественнаго принципа, а на общій характеръ его. Божественная жизнь не только получена отъ Бога, не на время только оживила христіанина, не со внѣ дѣйствуетъ на него, но пребываетъ и именно въ немъ, какъ непрерывно дѣйствующеее новое начало жизни (σπέρμα τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ), служа источникомъ постепеннаго и постояннаго развитія до степени совершенной зрѣлости: христіанинъ неизмѣнно пребываетъ чадомъ Божіимъ, и естественное слѣдствіе этого то, что онъ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ.

Но Апостолъ не останавливается на утвержденіи, что рожденный отъ Бога не творитъ грѣха, а идетъ далѣе и отмѣчаетъ свою мысль еще рѣзче—καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν: онъ не только

[701]) *Климентъ Ал., блаж. Августинъ, Beda, Besser, Ewald, B. Weiss* и др.

[702]) *Grimm,* Lexicon graeco-latinum, p. 406.

[703]) *Cremer,* Bibl.-theolog. Wörterb., S. 899.

не творитъ грѣха, но для него не остается и внутренней возможности грѣшить. Οὐ δύναται о нравственной невозможности очень часто употребляется у Апостола Іоанна (Ін. V, 30; VI, 44. 65; VII, 7; VIII, 43; XII, 39; XIV, 17; ср. IV, 20). Эта нравственная невозможность, по Апостолу, основывается на томъ, что христіанинъ отъ Бога рожденъ—ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, и потому согрѣшеніе является противнымъ его духовной природѣ. Эта мысль о нравственной невозможности согрѣшенія для христіанина не можетъ быть ослаблена [704] безъ противорѣчія характеру рѣчи Апостола. Въ первой половинѣ стиха Апостолъ отмѣтилъ понятіе рожденія, что привело его къ понятію σπέρμα αὐτοῦ, а во второй половинѣ онъ указываетъ на источникъ рожденія—ἐκ τοῦ Θεοῦ. Предложеніе съ ὅτι повторяетъ только подлежащее (ὁ γεγέννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ) и такимъ образомъ не даетъ обоснованія въ собственномъ смыслѣ, но утверждаетъ, что, при наличности γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ, дана фактическая, а не логическая только [705], невозможность грѣшить.

На основаніи изложеннаго, въ связи съ точнымъ соблюденіемъ различія въ смыслѣ γεγεννῆσθαι и γεννηθῆναι (ср. V, 18), процессъ жизни христіанина, какъ его указываетъ Апостолъ, представляется въ такой послѣдовательности: σπέρμα входитъ въ человѣка и дѣлаетъ его γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ; затѣмъ σπέρμα μένον, вмѣстѣ съ постояннымъ ἁγνίζειν ἑαυτόν возрожденнаго, утверждаетъ за нимъ право на наименованіе ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ; и если ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ и οὐ δύναται ἁμαρτάνειν для γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ есть цѣль его постоянныхъ нравственныхъ усилій, то для ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ является требованіемъ внутренней необходимости. Это—идеальное воззрѣніе Апостола, осуществленіе котораго въ земной жизни невозможно; но во всякомъ случаѣ слова Апостола имѣютъ силу въ отношеніи къ человѣку и при настоящихъ условіяхъ бытія: дѣти Божіи, въ которыхъ пребываетъ божественное сѣмя вѣчной жизни, дѣйствительно обладаютъ условіями для невозможности грѣшить въ той именно мѣрѣ, въ какой въ нихъ пребываетъ новая божественная жизнь, безусловно противоположная грѣху и необходимо обнару-

---

[704] Какъ это дѣлаетъ *Düsterdieck* (въ комментаріи), изъясняя ὅτι въ послѣднемъ предложеніи въ смыслѣ ἐφ' ὅσον.

[705] *B. Weiss,* Der Johanneische Lehrbegriff, S. 90.

живающаяся въ дѣланіи правды. Несомнѣнно, грѣхъ еще возбуждаетъ къ грѣховнымъ дѣяніямъ, но онъ уже не господствуетъ. Все направленіе жизни вѣрующаго—противъ грѣха, ибо рожденный отъ Бога изъ раба грѣха содѣлался рабомъ праведности (Рим. VI, 18). Сообразно съ пребывающимъ въ немъ божественнымъ сѣменемъ, онъ хочетъ только божественной праведности, хотя еще не всецѣло умертвилъ въ себѣ противодѣйствующую ему и возбуждающую ко грѣху похоть. Но исповѣданіе грѣховъ, очищеніе кровію Христовою, самоочищеніе и освященіе составляютъ вѣрный путь къ указанной Апостоломъ конечной цѣли—нравственной невозможности грѣшить.

III, 10. Ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην и ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν образуютъ абсолютно противоположныя понятія, которыя имѣютъ свой корень въ столь же абсолютно противоположномъ существѣ тѣхъ, къ кому они прилагаются въ качествѣ сказуемаго. На основаніи этихъ внѣшнихъ обнаруженій внутренняго существа, послѣднее становится явнымъ для всѣхъ. Жизнь открываетъ, что такое человѣкъ въ себѣ самомъ, такъ какъ на ней съ необходимостью отпечатлѣвается внутреннее содержаніе человѣка, его чувства и вообще внутренніе мотивы какъ отдѣльныхъ поступковъ, такъ и всего поведенія. Поэтому Апостолъ всю рѣчь о рожденныхъ отъ Бога и сущихъ отъ діавола заключаетъ такими словами: ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου,—въ этомъ, на основаніи этого, т. е. сказаннаго досель, обнаруживаются, дѣлаются извѣстными для другихъ дѣти Божіи и дѣти діавола. Изъ φανερά ἐστιν очевидно, что несогрѣшеніе дѣтей Божіихъ Апостолъ представляетъ не какъ идею только или идеалъ, но какъ дѣйствительность, такъ какъ иначе было бы непонятно, какимъ образомъ не существующее въ дѣйствительности можетъ быть осязательнымъ признакомъ для различенія дѣтей Божіихъ и дѣтей діавола. Относительно связи первой части 10 стиха съ предыдущимъ экзегетическая литература представляетъ два рѣшенія. Нашъ русскій переводъ и нѣкоторые изъ западныхъ экзегетовъ находятъ въ ἐν τούτῳ указаніе на дальнѣйшіе стихи: дѣти Божіи и дѣти діавола узнаются такъ: всякій и т. д. Но кромѣ того, что чрезъ это разрывается связь 10 стиха съ предыдущими, которые при этомъ лишаются своего дальнѣйшаго заключенія, въ послѣдующемъ не даны съ такою ясностію и отчетливостію отличительные признаки дѣтей Божіихъ и дѣтей діавола, чтобы можно

было прямо указывать на нихъ чрезъ ἐν τούτῳ. Хотя этимъ не исключается мысль, что и въ дальнѣйшемъ Апостолъ продолжаетъ раскрывать признаки τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ и τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου; но именно въ предшествующемъ Апостолъ такъ сильно выставилъ, въ чемъ проявляется рожденіе отъ Бога и бытіе отъ діавола, что первая часть 10 стиха является прямымъ и естественнымъ заключеніемъ его. Поэтому формула ἐν τούτῳ скорѣе всего указываетъ на критерій, высказанный въ 8 и 9 стихахъ. Само собою понятно, что этотъ критерій имѣетъ значеніе только для просвѣщенныхъ, только для дѣтей Божіихъ, такъ какъ божественное вполнѣ познаетъ только тотъ, кто его имѣетъ и въ немъ живетъ. Что касается значенія τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, поставленнаго рядомъ съ τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ и единственнаго во всемъ Новомъ Завѣтѣ (ср. υἱὸς τοῦ διάβολου Дн. XIII, 10; Іи. VIII, 44; Еф. II, 3: τέκνα φύσει ὀργῆς; 2 Птр. II, 14: κατάρας τέκνα; Мѳ. XIII, 38: οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ), то нѣтъ никакого основанія ослаблять его силу. По ученію Апостола Іоанна отношеніе между діаволомъ и космосомъ не можетъ быть ограничено тѣмъ, что послѣдній находится только подъ вліяніемъ діавола, стоящаго внѣ міра, какъ внѣшняя сила. Но въ то же время должно помнить, что рѣчь идетъ не о происхожденіи по бытію вообще, но о происхожденіи нравственныхъ особенностей этого бытія: какъ въ дѣтяхъ Божіихъ пребываетъ сѣмя Божіе—существенно божественное начало жизни, которое обусловливаетъ такое, а не иное развитіе человѣка, исключающее даже возможность грѣха; такъ и творящіе грѣхъ имѣютъ въ себѣ, вмѣсто божественнаго сѣмени, совершенно противоположный ему принципъ, введенный діаволомъ какъ въ жизнь вообще, такъ и въ человѣческую въ частности. Этотъ принципъ противленія божественной волѣ усвояется человѣкомъ, опредѣляетъ собою всѣ его жизненныя проявленія и, подобно божественному сѣмени въ рожденномъ отъ Бога, обусловливаетъ собою соотвѣтствующее существу принципа развитіе. Отсюда такой человѣкъ по всей справедливости можетъ быть названъ τέκνον τοῦ διαβόλου въ противоположность τέκνον τοῦ Θεοῦ. Апостолъ, такимъ образомъ, раздѣляетъ предлежащій его взору міръ на два рѣзко обособленные класса. По своему обыкновенію онъ смотритъ на конечный результатъ двухъ противоположныхъ направленій въ жизни, пропуская переходныя ступени между тѣмъ и другимъ.

До сихъ поръ Апостолъ занимался общею характеристикой новой жизни во Христѣ, особенно оттѣняя ее изображеніемъ противоположнаго ей направленія; теперь онъ отмѣчаетъ одинъ признакъ, который, съ одной стороны, является болѣе очевиднымъ, вслѣдствіе его большей конкретности, такъ какъ обнаруженіе его требуется отъ христіанина на каждомъ шагу и именно въ отношеніи къ другимъ; а съ другой стороны, по своему объему этотъ признакъ превосходитъ всѣ другіе: это—любовь къ брату. Но эта дальнѣйшая рѣчь стоитъ въ самой тѣсной связи съ предыдущимъ. Апостолъ воспринимаетъ главное понятіе сказаннаго прежде, въ которомъ заключается свидѣтельство о рожденіи отъ Бога: ποιεῖν δικαιοσύνην—во всемъ его неограниченномъ объемѣ (δικαιοσύνη безъ члена) и наряду съ нимъ, какъ особенное понятіе (καί), ставитъ ἀγαπᾷν τὸν ἀδελφόν. Καί должно удержать свое значеніе союза, присоединяющаго самостоятельную мысль; поэтому ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ не можетъ быть повтореніемъ въ новой формѣ предыдущаго ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην, какъ будто любовь къ брату составляетъ все содержаніе или существо δικαιοσύνη или саму δικαιοσύνη со стороны отношенія христіанина къ ближнему. Несомнѣнно, что, по слову Апостола Павла (Гал. V, 14), весь законъ *въ единомъ словеси исполняется, вонже: возлюбиши ближняго твоего якоже себе;* но Апостолъ Іоаннъ въ данномъ случаѣ, очевидно, ставитъ ποιεῖν δικαιοσύνην по объему шире ἀγαπᾷν τὸν ἀδελφόν. Если ποιεῖν δικαιοσύνην есть исполненіе воли Божіей въ ея полнотѣ, то сюда должно отнести и исполненіе заповѣди Его—вѣровать во имя Сына Его Іисуса Христа, которая въ 23 стихѣ постановлена рядомъ съ заповѣдію о любви другъ къ другу, какъ составляющая съ послѣднею одну заповѣдь. Такимъ образомъ, ἀγαπᾷν τὸν ἀδελφόν есть спеціальный моментъ праведности и относится къ ποιεῖν δικαιοσύνην, какъ часть къ цѣлому: отъ всеобщаго понятія дѣланія правды, какъ оно прилично дѣтямъ Божіимъ, Апостолъ переходитъ къ частной обязанности братской любви. Стóитъ только вспомнить, какое значеніе во всей системѣ христіанскаго ученія занимаетъ заповѣдь о любви, а также и то, что любовь другъ къ другу въ христіанскомъ обществѣ составляла предметъ удивленія язычниковъ и вообще всегда служитъ основою здоровой общественной жизни, чтобы понять, почему любовь къ брату поставлена рядомъ съ ποιεῖν δικαιοσύνην, въ качествѣ самостоятельнаго обнаруженія

богосыновства. Кромѣ того, этотъ признакъ дѣтей Божіихъ Апостолъ ставитъ темой дальнѣйшей рѣчи. Въ виду всего этого, если и можно отступить отъ первоначальнаго смысла καί, то только придавъ ему значеніе: „и въ особенности“. Кто суть братья, которыхъ должно любить? Члены ли христіанской Церкви, или всѣ люди вообще? Намъ кажется, что рѣшеніе этого вопроса не должно вызывать никакого спора, такъ какъ 11 стихъ рѣшительно говоритъ въ пользу того, что Апостолъ имѣетъ въ виду взаимныя отношенія христіанъ, которыя были ближе всего сердцу Апостола (ср. II, 7). Такимъ образомъ, кто не творитъ правды и въ особенности не любитъ брата, тотъ не отъ Бога, не чадо Его (ср. IV, 7. 20. 21; V, 1).

III, 11. Обоснованіе той мысли, что не любящій брата не отъ Бога, Апостолъ указываетъ въ томъ, что взаимная любовь есть вѣсть, которую читатели слышали отъ начала: ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Ἀπ' ἀρχῆς, какъ и II, 7. 24, указываетъ несомнѣнно на начало ихъ христіанскаго состоянія: заповѣдь о любви составляла одинъ изъ главныхъ предметовъ ученія Спасителя и апостольской проповѣди и непрерывно повторяема была самимъ Апостоломъ Іоанномъ; съ первыми же словами благовѣстія она несомнѣнно была сообщена и читателямъ посланія. Αὕτη указываетъ на мысль, заключающуюся въ придаточномъ предложеніи ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους (ср. II, 25), и поставленное впереди придаетъ ἀγγελία особенно важное значеніе. Αὕτη исключаетъ возможность разсматривать ἵνα какъ союзъ цѣли: придаточное предложеніе даетъ содержаніе ἀγγελία, но не съ ὅτι, а съ ἵνα, какъ это часто бываетъ при понятіяхъ желанія, приказанія и проч., и выражаетъ долженствованіе, а не бытіе (ср. Ін. XIII, 15; XV, 12). Ἀγαπᾶν ἀλλήλους въ сравненіи съ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν заключаетъ въ себѣ тотъ важный оттѣнокъ, что послѣднее указываетъ на личное чувство одного члена общины къ другому или ко всѣмъ (τοὺς ἀδελφούς), тогда какъ первое раскрываетъ силу христіанской любви во всей ея полнотѣ, какъ взаимную любовь всѣхъ членовъ ко всѣмъ. Ἀγαπῶμεν ἀλλήλους показываетъ, что Апостолъ несомнѣнно говоритъ о взаимной любви христіанъ другъ къ другу. Только въ общинѣ дѣтей Божіихъ можетъ безпрепятственно развиваться такая взаимная любовь, тогда какъ міръ обнаруживаетъ только ненависть.

III, 12. Чтобы еще болѣе оттѣнить нравственную обязательность взаимной любви, Апостолъ на историческомъ примѣрѣ показываетъ, къ какимъ страшнымъ результатамъ приводитъ нарушеніе этой заповѣди. Апостолъ оставляетъ всякія посредствующія ступени, которыя не имѣютъ существеннаго значенія, и опять беретъ примѣръ абсолютной противоположности: любви, готовой на самопожертвованіе для блага брата, онъ противопоставляетъ самолюбіе, которое, порождая ненависть къ брату, разрѣшается насильственнымъ принесеніемъ въ жертву себѣ его жизни. Это состояніе должно быть возведено къ источнику всего злого и характеризуетъ дѣтей діавола. Для выраженія въ конкретной формѣ противоположности братской любви Апостолъ не могъ взять болѣе рельефнаго примѣра, какъ извѣстную исторію перваго убійства. Эта исторія привлекала вниманіе свящ. писателей, какъ самое рѣзкое обнаруженіе страшныхъ послѣдствій самолюбія, самоволія, грѣха (ср. Іуд. 11; Евр. XI, 4; XII, 24). Каинъ явился въ нѣкоторомъ смыслѣ дѣйствительнымъ первенцемъ діавола, какого послѣдній хотѣлъ имѣть, и свою родственную связь съ нимъ обнаружилъ именно въ нарушеніи заповѣди о любви, убивъ своего брата. Поэтому, увѣщавая читателей къ любви, Апостолъ прямо и отрывочно ставитъ οὐ καθὼς Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Конструкція предложенія необычна и заставляетъ изслѣдователей подолгу останавливаться надъ вопросомъ, какимъ образомъ можно восполнить что-то недостающее въ первомъ предложеніи и сдѣлать изъ него синтаксически правильную рѣчь. Очевидно, что οὐ καθώς не можетъ быть поставлено въ зависимость отъ ἵνα 11 стиха и восполнено чрезъ: ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ или ποιῶμεν, потому что въ такомъ случаѣ conjunct. стояло бы вм. imperat. и требовало бы отрицанія μή. Равно нѣтъ основаній послѣ Κάιν вставлять мѣстоименіе ὅς. Кажется, правильнѣе признать здѣсь сокращенное выраженіе отрицательнаго сравненія: *не какъ*, во всей его всеобщности и неопредѣленности, которое не требуетъ никакого восполненія [706]). Если и можно сдѣлать дополненіе, то только въ томъ смыслѣ, какъ это сдѣлано въ русскомъ переводѣ, но безъ слова „который“: не *такъ*, какъ Каинъ былъ отъ лука-

[706]) *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 66, 2, S. 579.

ваго.... (ср. Ін. VI, 58: не такъ, какъ отцы ваши ѣли манну и умерли). Апостолъ изображаетъ нравственное состояніе и соотвѣтствующій образъ дѣйствій Каина, какъ сущаго отъ лукаваго, и предоставляетъ самому читателю сообразно съ ходомъ рѣчи понимать отличіе дѣтей Божіихъ, твердо отмѣченное имъ посредствомъ οὐ καθὼς Κάιν. Апостолъ непосредственно за этимъ, чтобы дать достаточное основаніе для дальнѣйшаго, многозначительно говоритъ, что Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν. Τοῦ πονηροῦ (по ст. 8 и 10) masculin. а не neutr. и имѣетъ то же значеніе, какъ и въ II, 13. 14. По своему нравственному состоянію Каинъ, первенецъ прародителей, былъ истиннымъ τέκνον τοῦ διαβόλου. Послѣдній названъ здѣсь ὁ πονηρός, чтобы тѣмъ рельефнѣе оттѣнить родство съ нимъ Каина, дѣла котораго πονηρὰ ἦν. Вся его жизнь во всѣхъ ея обнаруженіяхъ (Κάιν) имѣла свой источникъ (ἐκ) въ лукавомъ; поэтому и крайнее проявленіе дѣйствующаго въ немъ принципа было прямымъ слѣдствіемъ этого печальнаго состоянія: καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Глаголъ σφάζειν встрѣчается въ Новомъ Завѣтѣ только здѣсь и въ Апокалипсисѣ (V, 6. 9. 12; VI, 4. 9; IX, 12; XIII, 3. 8. 18. 24) въ значеніи—закалать жертву, и затѣмъ вообще для обозначенія насильственнаго умерщвленія. Это выраженіе показываетъ не то, что смерть Авеля представлена какъ мученичество или какъ жертва Каина своему Богу—діаволу, и не одну только насильственность смерти имѣетъ въ виду, но скорѣе указываетъ на невинность и беззащитность Авеля. Преступленіе Каина вслѣдствіе этого дѣлается еще преступнѣе. Апостолъ еще болѣе усиливаетъ свою мысль, когда вмѣсто имени Авеля ставитъ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ: Каинъ убилъ того, кого въ силу естественнаго закона долженъ любить, и кто довѣрчиво откликнулся на его приглашеніе: пойдемъ на поле (Быт. IV, 8), въ своей чистой душѣ совершенно не подозрѣвая злыхъ замысловъ брата. Но еще сильнѣе дьявольскій характеръ и преступленія и его совершителя открывается изъ разсмотрѣнія мотива совершенія такого противоестественнаго дѣянія. Въ этомъ мотивѣ лежитъ вся сила стиха и основаніе для послѣдующей рѣчи Апостола; поэтому Апостолъ оттѣняетъ его и останавливаетъ на немъ вниманіе читателей посредствомъ вопроса, обращеннаго къ нимъ самимъ: καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν? Апостолъ спрашиваетъ о причинѣ поступка Каина, такъ какъ всякое дѣйствіе должно имѣть основанія: χάριν

вообще обозначаетъ не причину только, но вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣль дѣйствія или стремленій (ср. Еф. III, 1, 14; 1 Тим. V, 14; Гал. III, 19, а также слав. и русск. перев.) Отвѣтъ на этотъ вопросъ показываетъ, что со стороны Авеля не было дано повода къ убійству; мотивомъ его является принципіальная противоположность нравственнаго состоянія Каина и Авеля: ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. Τὰ ἔργα αὐτοῦ— дѣла Каина, изъ которыхъ братоубійство выдѣляется, какъ отдѣльный фактъ. Πονηρός не тожественно съ κακός; первое имѣетъ своею противоположностію χρηστός, а второе—ἀγαθός. Κακός обозначаетъ дурное свойство въ себѣ самомъ, поскольку оно не хорошо, тогда какъ πονηρός вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ и на безполезность, вредность, злостность и враждебность въ отношеніи ко всему доброму (3 Ін. 10; Мѳ. V, 11; VII, 11; XII, 35). Характеризуемый κακός можетъ погибать самъ, но πονηρός непремѣнно хочетъ вовлечь въ погибель и другихъ (Притч. IV, 16; ср. Мрк. VII, 22: ὀφθαλμὸς πονηρός). Πονηρός вредитъ другимъ даже и тогда, когда для него самого отъ этого нѣтъ никакой выгоды [707]). Поэтому и діаволъ, въ противоположность Богу и Его царству, называется ὁ πονηρός. Этотъ терминъ приличнѣе всего для обозначенія враждебнаго поведенія дѣтей діавола или боговраждебнаго міра, которыя въ своей злой натурѣ противодѣйствуютъ божественному и ненавидятъ и преслѣдуютъ Христа и вѣрующихъ въ Него (Ін. III, 19; VII, 7; XVII, 15; Мѳ. XII, 45; Лк. VII, 4; VIII, 2; Дн. XIX, 12; Еф. VI, 16). Точно также и въ настоящемъ мѣстѣ въ выраженіи ἔργα πονηρά, отвѣчающемъ ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, заключается указаніе на враждебность злого всему доброму, обнаруживающуюся въ ненависти и убійствѣ. Каину, такимъ образомъ, не только недостаетъ божественной δικαιοσύνη, но его неправедность вмѣстѣ съ тѣмъ есть злая, родственная діавольскому существу враждебность. Напротивъ, дѣла Авеля δίκαια, обнаруживающія въ немъ чадо Божіе (II, 29). Праведность Авеля (ср. Евр. XI, 4) возбудила братоубійственную ненависть Каина, дѣла котораго были злы. Злой не можетъ выносить вида добра, предъ которымъ его собствен-

---

[707]) *Cremer*, Bibl.-theol. Wörtb. S. 850—852; *Trench*, Synonyms of the N. T. p. 315—317; прот. *С. К. Смирновъ*, Особен. греч. яз. новозав., стрн. 37.

ное зло обнаруживается въ своемъ истинномъ свѣтѣ. Праведныя дѣла служатъ для злого постояннымъ укоромъ и напоминаніемъ о богоустановленной нормѣ праведной жизни и потерянномъ имъ блаженствѣ; отсюда развивается ненависть къ носителямъ нравственности и враждебность даже въ отношеніи къ самому Богу. Примѣръ взаимныхъ отношеній Каина и Авеля долженъ не только показать читателятъ, до чего доводитъ отсутствіе любви, но и объяснить имъ нравственную противоположность между міромъ и христіанами. Какъ Каинъ и Авель противоположны по всему строю нравственной жизни, такъ дѣти Божіи и дѣти діавола; и если тамъ сынъ лукаваго, ослѣпленный ненавистію, убилъ родного брата, то что удивительнаго, если міръ ненавидитъ чадъ Божіихъ? Это прямое слѣдствіе того, что ихъ дѣла праведны, а дѣла міра злы. Отсюда совершенно естественно вытекаютъ и слѣдующія слова Апостола:

III, 13. Μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί μου, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. Антагонизмъ между дѣтьми Божіими и дѣтьми діавола, между Богомъ и міромъ не прекращался никогда съ того печальнаго момента, какъ началъ существовать грѣхъ и когда явились δικαιοσύνη и ἁμαρτία (ἀνομία), эти два абсолютно противоположныя проявленія нравственной жизни. Міръ и его чада не только обнаруживаютъ недостатокъ праведности, но неправедность міра необходимымъ образомъ переходитъ во вражду, ненависть ко всему святому, праведному, что̀ вполнѣ согласно съ происхожденіемъ этого міропорядка отъ врага Божія—діавола. Поэтому дѣти Божіи не должны удивляться, если ὁ κόσμος ненавидитъ ихъ; скорѣе должно было бы удивляться, если бы было иначе. Посему 13 стихъ стоитъ въ самой тѣсной связи съ 12 ст. Сказанное въ 12 ст. Апостолъ прилагаетъ къ своимъ читателямъ, и такъ какъ ненависть міра была постояннымъ явленіемъ особенно чувствительнымъ и тягостнымъ для христіанъ, то Апостолъ обращается къ нимъ съ любвеобильнымъ ἀδελφοί μου. Читатели не принадлежатъ къ міру, но подобно Апостолу рождены отъ Бога, и съ ними, братьями, Апостолъ раздѣляетъ ненависть міра. Εἰ въ выраженіи εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος не равняется ὅτι и не выражаетъ сомнѣнія или только возможности, но отмѣчаетъ фактически всюду и необходимо наступающее явленіе, такъ какъ ненависть міра къ дѣтямъ Божіимъ не только возможна, но и по самому существу дѣла необходима. Извѣстно, что εἰ cum

indicativo указываетъ на фактъ, который несомнѣнно наступитъ [708] и употребляется тамъ, гдѣ отношеніе между условіемъ и слѣдствіемъ представляется, какъ необходимое (ср. Мрк. XV, 44; Іи. XV, 18; Дн. XXVI, 8). Невольно припоминаются слова Спасителя въ прощальной бесѣдѣ о ненависти міра къ Его ученикамъ (Ін. XV, 12 и слѣд.; XVI, 1; XVII, 14; ср. 1 Ін. III, 1).

III, 14. Ненависть міра несомнѣнно достигла значительной степени, если Апостолъ считаетъ необходимымъ указать на ея естественность и даже предостеречь своихъ читателей, чтобы они не смутились въ виду особенно яростныхъ проявленій ея. Но, съ другой стороны, примѣръ, указанный Апостоломъ въ 12 ст., долженъ былъ приводить читателей къ мысли, что ненависть міра можетъ имѣть для христіанъ самыя печальныя послѣдствія. Каинъ ненавидѣлъ своего брата и убилъ его; міръ также ненавидитъ христіанъ и преслѣдуетъ ихъ: не окончится ли ненависть міра къ христіанамъ такъ же печально для послѣднихъ, какъ ненависть Каина—для Авеля? Но на самомъ дѣлѣ получается обратное. Въ своемъ сознаніи христіанинъ носитъ убѣжденіе, что въ его жизни, въ противоположность космосу, господствуетъ совершенно иной порядокъ: ἡμεῖς οἴδαμεν. Ἡμεῖς должно принимать въ самомъ широкомъ смыслѣ, не ограничивая его объема одними Апостолами: всѣ христіане на основаніи внутренняго опыта обладаютъ этимъ знаніемъ. Содержаніе этого знанія указываетъ на то высочайшее преимущество, которымъ обладаютъ христіане и которое даетъ имъ безопасность среди свирѣпыхъ волнъ вражды ненавидящаго ихъ міра: ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν. Основной фактъ христіанскаго сознанія тотъ, что мы перешли изъ смерти въ жизнь и пребываемъ въ послѣдней—perf. μεταβεβήκαμεν. Въ вѣрѣ во Христа, Который есть вѣчная жизнь (I, 2) и въ Которомъ вѣрующіе имѣютъ жизнь (II, 25; V, 11), они сдѣлались дѣтьми Божіими и изъ смерти, составляющей достояніе міра и дѣтей діавола, перешли къ жизни (Ін. V, 24) и сдѣлались побѣдителями надъ міромъ, смертью и діаволомъ. Такимъ образомъ, выступаютъ двѣ новыя абсолютныя противопо-

---

[708] *Winer*, Grammatik des neutest. Sprachidioms, § 42, 2, S. 285—286; ср. *Jelf*, A Grammar, § 804, 2 (объ употребленіи εἰ вм. ὅτι при глаголахъ θαυμάζειν, ἄχθεσθαι, αἰσχύνεσθαι и под.).

ложности: ὁ θάνατος и ἡ ζωή, отвѣчающія прежде указаннымъ Апостоломъ—ἡ σκοτία и τὸ φῶς. Ὁ θάνατος и ἡ ζωή разсматриваются, какъ сферы, въ которыхъ пребываетъ человѣкъ въ своихъ двухъ абсолютно противоположныхъ состояніяхъ. Апостолъ беретъ эти понятія во всей полнотѣ и строгой опредѣленности значенія обоихъ терминовъ, на что указываетъ членъ при обоихъ. Какъ уже было изъяснено (стр. 271—272), ζωή есть блаженное, полное высшаго счастія и удовлетворенія, состояніе, въ которомъ человѣкъ, освобожденный отъ власти грѣха и соединенныхъ съ этимъ осужденія, богоотчужденія и бѣдствій, въ общеніи съ Богомъ чрезъ Христа получаетъ силу не оскудѣвающаго и не прекращающагося бытія. Θάνατος есть состояніе человѣка, подпавшаго власти грѣха и соединенному съ этимъ осужденію и удаленію отъ общенія съ Богомъ. Дѣти Божіи нѣкогда принадлежали къ міру, къ области смерти, и только чрезъ возрожденіе сдѣлался возможнымъ переходъ ихъ отъ смерти къ жизни, которая открылась именно, какъ вѣчная, во Христѣ (I, 2) и, согласно обѣтованію, дѣлается достояніемъ вѣрующихъ уже въ настоящей земной жизни, а не составляетъ только предмета надежды въ будущемъ. Какъ совершается нравственное возрожденіе человѣка, которое Апостолъ называетъ переходомъ отъ смерти къ жизни, не сказано; но несомнѣнно, что оно совпадаетъ съ тѣмъ моментомъ, когда человѣкъ умираетъ для міра и дѣлается причастникомъ вѣчной жизни во Христѣ, когда изъ чада міра или діавола дѣлается чадомъ Божіимъ, слѣдовательно, въ самомъ началѣ христіанской жизни. Христіане нѣкогда были ἐν τῷ θανάτῳ и не были τέκνα τοῦ Θεοῦ,—таково ученіе Апостола, и этимъ опровергаются измышленія критиковъ отрицательнаго направленія, будто Апостолъ усвоилъ гностическое воззрѣніе на означенное метафизическое различіе людей по двумъ классамъ. Обладаніе истинною жизнію проявляется прежде всего въ любви къ братьямъ. Апостолъ и присоединяетъ далѣе: ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς. Предложеніе несомнѣнно служитъ основаніемъ предшествующаго: ὅτι—потому что; но что обосновываетъ предложеніе съ ὅτι? По ученію Апостола Іоанна любовь есть слѣдствіе рожденія отъ Бога, дарованія божественной жизни, а потому отношеніе между ζωή и ἀγαπᾶν состоитъ не въ томъ, что послѣднее является причиною первой, но, связанное неразрывно съ ζωή, ἀγαπᾶν служитъ показателемъ ея дѣйствительнаго существованія въ данной личности: ζωή есть

состояніе, а ἀγάπη—дѣятельность вѣрующаго, непремѣнно изъ него вытекающая. Гдѣ есть истинная жизнь, тамъ она всегда обнаруживается въ любви къ брату; гдѣ же нѣтъ любви къ брату, тамъ, очевидно, нѣтъ источника, изъ котораго она проистекаетъ, нѣтъ истинной жизни; тамъ—смерть. Такимъ образомъ, любовь есть проявленіе истинной божественной жизни, и на основаніи этого признака можно установить различіе между тѣми, которые перешли изъ смерти въ жизнь, и тѣми, которые пребываютъ въ смерти. Если такъ, то предложеніе ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς является обоснованіемъ не того, что мы перешли изъ смерти въ жизнь а того, что мы знаемъ объ этомъ, слѣдовательно, обосновываетъ ἡμεῖς οἴδαμεν. Такое отношеніе межу ζωή и ἀγάπη подтверждаетъ и слѣдующее ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. Кто не любитъ своего брата, тотъ, хотя бы и назывался христіаниномъ, показываетъ этимъ самымъ, что онъ не имѣетъ въ себѣ истинной жизни, онъ пребываетъ въ той области, гдѣ царитъ ὁ θάνατος, т. е. пребываетъ въ смерти, какъ и міръ, къ которому онъ принадлежитъ. Μένει, какъ и вездѣ, отмѣчаетъ устойчивость этого несчастнаго положенія: смерть его естественное состояніе, которое можетъ продолжиться неопредѣленное время. Но почему состояніе отсутствія братской любви есть состояніе смерти?

III, 15. Отвѣтъ на этотъ вопросъ данъ въ 15 стихѣ: всякій, ненавидящій брата своего, есть человѣкоубійца; а читатели знаютъ, что человѣкоубійца не имѣетъ жизни вѣчной, въ немъ пребывающей. Вмѣсто ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν предыдущаго стиха Апостолъ ставитъ πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, не полагая никакого различія между μὴ ἀγαπᾷν и μισεῖν, какъ это подтверждаетъ и IV, 20. Христіанинъ можетъ или любить или ненавидѣть; о чемъ либо среднемъ, въ смыслѣ безразличнаго отношенія къ ближнему, не можетъ быть и рѣчи. Это воззрѣніе имѣетъ свое основаніе въ самомъ существѣ нравственной жизни. Отсутствіе любви можетъ представляться намъ самимъ безразличнымъ отношеніемъ къ кому либо только до тѣхъ поръ, пока не произошло никакого соприкосновенія или столкновенія личныхъ интересовъ; но разъ это случилось, недостатокъ любви предстаетъ въ своемъ истинномъ свѣтѣ и непремѣнно обнаруживается, какъ ненависть (ср. II, 9—11). Апостолъ остается неизмѣнно вѣрнымъ себѣ въ установленіи противоположностей; вся сила его увѣщанія

основывается именно на томъ, что нелюбовь есть ненависть, равно какъ и дальше, что ненависть есть человѣкоубійство. Πᾶς устанавливаетъ всеобщность положенія: всякій, ненавидящій брата своего, есть человѣкоубійца. Ἀνθρωποκτόνος употребляется Спасителемъ въ Евангеліи въ приложеніи къ діаволу (VIII, 44); больше въ Новомъ Завѣтѣ это слово не встрѣчается. Но какъ понимать отношеніе между ненавистью и человѣкоубійствомъ? Очевидно, нельзя понимать этого отношенія такъ, что въ ненависти лежитъ зерно убійства: въ такомъ случаѣ можно было бы только сказать, что всякій убійца ненавидитъ брата, но не наоборотъ, а между тѣмъ—по теченію рѣчи—требуется именно послѣднее. Смыслъ выраженія заключается въ томъ, что въ ненависти даны всѣ существенные моменты, которые заключаются въ убійствѣ; по существу, мысли, одушевляющія ненавидящаго брата и убивающаго его, однѣ и тѣ же: какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ существованіе брата является противнымъ интересамъ не любящаго его, и послѣдній имѣетъ желаніе устранить его,—въ одномъ случаѣ внутренно, въ другомъ—самымъ дѣломъ; но для оцѣнки нравственнаго состоянія человѣка это совершенно безразлично. Мотивы—на лицо; во внутреннемъ существѣ человѣка дано все для совершенія братоубійства, и только внѣшнія какія-либо обстоятельства и соображенія могутъ воспрепятствовать осуществленію внутренняго намѣренія (ср. Мѳ. V, 21. 22). Упомянутая исторія Каина именно и показываетъ, что братская ненависть есть ни что иное, какъ человѣкоубійство; эта исторія и дала Апостолу поводъ представить недостатокъ братской любви въ его ужасномъ существѣ. А если ненавидящій брата есть человѣкоубійца, то этимъ осязательно доказывается мысль конца 14-го стиха, что не любящій брата пребываетъ въ смерти. И потому Апостолъ продолжаетъ: καὶ οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Человѣкоубійца пребываетъ въ смерти, какъ и его князь, который искони есть ἀνθρωποκτόνος; нѣкоторое время можетъ казаться, что онъ имѣетъ жизнь вѣчную, но ненависть выдаетъ его истинную природу. Апостолъ обращается къ сознанію самихъ вѣрующихъ, какъ обладающихъ полнымъ вѣдѣніемъ всего необходимаго,—οἴδατε, а не γινώσκετε: не опытомъ и постепенно пріобрѣтаемое знаніе, но знаніе, составляющее существенную часть ихъ христіанскаго сознанія. Истинно живымъ можетъ быть только тотъ, кто не только перешелъ изъ смерти

въ жизнь и пребываетъ въ ней, но кто воспринялъ жизнь въ свое собственное существо, самъ сдѣлался сферою, въ которой ζωὴ αἰώνιος имѣетъ устойчивое бытіе и соотвѣтствующее этому дѣйствіе. Это рѣшительно отрицается у человѣкоубійцы. Онъ не имѣетъ жизни вѣчной ἐν αὐτῷ μένουσαν: онъ принадлежитъ міру и по своему нравственному состоянію можетъ быть охарактеризованъ: ὁ θάνατος μένει ἐν αὐτῷ. Истинная жизнь можетъ производить только жизнь; съ нею совершенно несовмѣстимо настроеніе, обнаруживающееся въ стремленіи разрушить жизнь другого. Но если во внутреннемъ существѣ человѣка нѣтъ истинной жизни,—въ немъ царитъ смерть, а потому и его дѣятельность направлена на человѣкоубійство. Этимъ правильно построеннымъ силлогизмомъ, сила убѣдительности котораго получаетъ подкрѣпленіе въ глубинѣ христіанскаго сознанія читателей, Апостолъ усиливаетъ обязательность для нихъ заповѣди о взаимной любви.

III, 16. Характеръ и силу этой истинно христіанской любви Апостолъ выразительно опредѣляетъ въ ст. 16-мъ: мы не только не должны отнимать жизни у брата, но нравственно обязаны полагать за него собственную жизнь, если желаемъ сообразоваться съ требованіемъ нашего идеала, который для насъ—христіанъ исторически осуществленъ во Христѣ.

Ἐν τούτῳ, какъ это ясно по ходу рѣчи, указываетъ на слѣдующее предложеніе съ ὅτι; поэтому ὅτι значитъ не „потому что“, но „что“. Ἐγνώκαμεν въ отличіе отъ οἴδαμεν (οἴδατε) имѣетъ въ виду знаніе, достигнутое опытомъ, а не созерцательное, и правильнѣе было бы перевести его чрезъ „уразумѣли“ (какъ въ II, 29), т. е. проникли въ истинное существо предмета, о которомъ идетъ рѣчь. Этотъ предметъ есть ἡ ἀγάπη—безъ всякихъ дальнѣйшихъ опредѣленій: не любовь Бога къ намъ и не наша любовь къ Богу, но любовь въ себѣ, любовь вообще, въ ея полномъ объемѣ и въ ея истинномъ существѣ и характерѣ. Ἡ ἀγάπη открылась и сдѣлалась предметомъ нашего уразумѣнія въ томъ, что (ὅτι) Онъ (ἐκεῖνος)—Іисусъ Христосъ—такъ необходимо понимать ἐκεῖνος по употребленію этого мѣстоименія у Апостола Іоанна и по ходу рѣчи,—положилъ за насъ душу Свою. Фактически совершенное Христомъ пожертвованіе Своей жизни для блага человѣчества нашему познанію является какъ объективное представленіе того, что̀ есть любовь въ собственномъ смыслѣ. Ψυχή у LXX обозначаетъ дыханіе въ человѣкѣ и во всякомъ живомъ

существѣ, какъ признакъ жизни, непосредственное начало жизнедѣятельности, источникъ всѣхъ жизненныхъ отправленій, а отсюда уже ψυχή—цѣлая жизнь человѣка (Исх. XXI, 23; Быт. IX, 5; Исх. IV, 19; 1 Цар. XXIV, 10; Пс. LXIII, 2). Съ тѣмъ же значеніемъ ψυχή выступаетъ и въ Новомъ Завѣтѣ (ср. Мѳ. II, 20; XX, 28; Лк. XII, 20 и др.) [709]. Выраженіе τιθέναι τὴν ψυχήν принадлежитъ исключительно Апостолу Іоанну и, кромѣ разсматриваемаго мѣста, встрѣчается часто въ Евангеліи (X, 11. 15. 17. 18; XIII, 37. 38; XV, 13; ср. Рим. XVI, 4) и всюду обозначаетъ пожертвованіе жизни, смерть. Смерть Іисуса Христа разсматривается, какъ проявленіе высочайшей любви Его къ намъ (Гал. II, 20; Еф. V, 2); объ этой именно смерти Господа идетъ рѣчь и въ настоящемъ случаѣ. При разсмотрѣніи смерти Спасителя прежде всего открывается, что Онъ Самъ положилъ Свою душу; это—жертва добровольная, обусловленная единственно любовію къ намъ, а не какими-либо сторонними соображеніями. *Никто же возметъ ю* (душу) *отъ Мене: но Азъ полагаю ю о Себѣ* (ἀλλ᾽ ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ). *Область имамъ положити ю и область имамъ паки пріяти ю* (Ін. X, 18). Въ данномъ мѣстѣ на это самопожертвованіе указываетъ и ἔθηκε. Онъ положилъ жизнь не въ своихъ собственныхъ интересахъ, но ὑπὲρ ἡμῶν—для нашего блага. Ὑπέρ не равно ἀντί; однако представленіе о замѣстительствѣ лежитъ въ самомъ существѣ дѣла, какъ необходимое. Добрый пастырь полагаетъ душу свою ὑπὲρ τῶν προβάτων, чтобы онѣ остались живыми, тогда какъ самъ онъ умираетъ въ борьбѣ съ волками (Ін. X, 11). Другъ спасаетъ жизнь своего друга, жертвуя своею (Ін. XV, 13). Такъ и Христосъ умеръ за насъ, чтобы мы чрезъ Его смерть получили жизнь (IV, 9; Ін. III, 16). Отсюда, сами по себѣ безъ сомнѣнія различныя представленія ὑπὲρ ἡμῶν и ἀντὶ ἡμῶν оказываются въ нераздѣльномъ соотношеніи. Поэтому на основаніи ὑπὲρ ἡμῶν ни въ какомъ случаѣ нельзя устранять представленія о замѣстительномъ значеніи страданій и смерти Господа (ср. Кор. V, 21; Гал. III, 13; 1 Птр. II, 24; Мѳ. XX, 28). Такимъ образомъ, въ дѣлѣ Христа открылась любовь во всей своей чистотѣ и величіи. Посему Христосъ поставленъ какъ образецъ идеальнѣй-

[709] Подробн. см. у проф. *И. Корсунскаго,* Переводъ LXX, стрн. 354—356; *Cremer,* Bibl.-theolog. Wörterb. S. 999—1003.

шей любви; въ то время какъ Каинъ является олицетвореніемъ братоубійственной ненависти. Несомнѣнно, что эта противоположность предносилась уму Апостола и побудила его характеризовать существо любви, которая должна быть отличительнымъ признакомъ истинной жизни, какъ пожертвованіе собственною жизнію для блага другихъ. Да и по самому существу дѣла, если имѣть въ виду высочайшую степень энергіи братской любви, нельзя выбрать болѣе сильнаго и удобнаго выраженія: любовь дѣлится тѣмъ, что имѣетъ наилучшаго, наивысшаго и дорогого—τιθέναι τὴν ψυχὴν (ср. Еф. V, 2); это—пожертвованіе самимъ собою, своею собственною личностію. Такова должна быть любовь тѣхъ, которые, благодаря этой высочайшей любви Спасителя, сдѣлались дѣтьми Божіими: καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθέναι. Если въ отношеніи къ намъ можетъ быть приложено: ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην—въ полномъ значеніи этого выраженія, то въ этомъ уразумѣніи или познаніи уже данъ и нравственный долгъ нашъ (ὀφείλειν; ср. II, 6). Καὶ ἡμεῖς очень выразительно оттѣняетъ этотъ долгъ. Обязательство основывается именно на пониманіи всей силы любви Христовой и возникающаго изъ нея нашего отношенія другъ къ другу и ко Христу. Въ 14 и 15 стихахъ Апостолъ твердо установилъ неразрывную связь между ἡ ζωή и ἡ ἀγάπη; если же вѣрующіе перешли изъ смерти въ жизнь и имѣютъ жизнь вѣчную пребывающею въ нихъ, то получили они ее не изъ другого какого источника, но изъ абсолютной ἡ ζωή, т. е. Христа Спасителя, и получили не вслѣдствіе какихъ либо своихъ собственныхъ заслугъ, но единственно благодаря Его любви до самопожертвованія. Отсюда: если они, именно благодаря этой любви, сдѣлались дѣтьми Божіими и обладаютъ вѣчною жизнію, то они нравственно обязаны проникнуться тѣмъ же духомъ любви къ братьямъ и служить жизни другихъ, полагая каждый свою душу (τὰς ψυχάς) за брата. Только такая любовь можетъ показать, что христіане дѣйствительно перешли изъ смерти въ жизнь и суть дѣти Божіи. Но всюду, гдѣ рѣчь идетъ о Господѣ, какъ образцѣ для вѣрующихъ, необходимо помнить, что такое отношеніе основывается на реальномъ обращеніи вѣрующихъ съ Господомъ; нигдѣ Господь не представляется примѣромъ нравственнаго поведенія въ смыслѣ внѣшняго образца, или формальной нормы. Существо любви уразумѣваетъ только тотъ, кто въ себѣ самомъ опытно—согласно значенію глагола γινώσκειν—познаетъ

дѣло любви Христовой. Апостолъ и обращается къ тѣмъ, которыхъ онъ назвалъ дѣтьми Божіими (III, 1), рожденными отъ Бога (II, 29), и которые чрезъ Христа, и особенно чрезъ Его смерть, получили вѣчную жизнь. На томъ именно и основывается нравственная обязательность самоотверженной любви, что въ общеніи съ Отцемъ и Его Сыномъ мы находимъ всѣ потребныя средства для осуществленія этого требованія.

III, 17. Долгу христіанина—полагать жизнь свою для блага брата, въ чемъ открывается истинное существо любви, Апостолъ противопоставляетъ совершенно противоположное отношеніе къ ближнему. Если истинная братская любовь простирается до пожертвованія собственною жизнію для блага ближняго, то какъ можетъ любовь Божія пребывать въ томъ, кто такъ очерствѣлъ, что, обладая въ избыткѣ средствами къ жизни, не подаетъ нуждающемуся ближнему куска хлѣба? Какъ можетъ въ немъ пребывать вѣчная жизнь? Какъ онъ можетъ быть чадомъ Бога, Который есть любовь? Адверсативное δέ отмѣчаетъ переходъ отъ обозначеннаго величія нашего нравственнаго долга къ самому незначительному требованію, которое представляетъ намъ обыденная жизнь: не всегда отъ насъ требуется умирать для другихъ,—отъ насъ могутъ потребовать самой малой жертвы—удѣлить незначительную долю изъ внѣшнихъ матеріальныхъ благъ. Въ какомъ свѣтѣ представится наше существо, если мы вполнѣ сознательно уклонимся отъ этого незначительнаго проявленія братской любви?—Ὅς δ' ἄν, съ особеннымъ ударѐніемъ поставленное въ самомъ началѣ стиха и вводящее относительное предложеніе, заступаетъ мѣсто nominat. absol., который въ концѣ стиха воспринимается въ ἐν αὐτῷ. Βίος обозначаетъ не только жизнь, но и средства къ жизни (ср. II, 16), „достатокъ", а τοῦ κόσμου указываетъ не на богопротивный міръ, какъ этическое понятіе, но на созданный Богомъ міръ, который однако со всѣмъ находящимся въ немъ имѣетъ временное, скоропреходящее значеніе. Поэтому блага міра представляются совершенно ничтожными въ сравненіи съ ψυχή, пожертвованія которою для брата требуетъ истинно христіанская любовь. Слѣдующее предложеніе, поставленное рядомъ, какъ самостоятельное—καί—еще въ большей степени выдвигаетъ неестественность безсердечія: καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα. Ἔχειν χρείαν не должно быть ослаблено переводомъ „въ нуждѣ": оно отвѣчаетъ ἔχειν βίον τοῦ

κόσμου и обозначаетъ дѣйствительную и настоятельную нужду, какъ бы обладаніе нуждой. Не много нужно вниманія, чтобы замѣтить ее,—θεωρεῖν и указываетъ, что эта нужда хорошо извѣстна обладателю земныхъ благъ. Необходимо принять во вниманіе, что глаголъ θεωρεῖν означаетъ не бѣглый, случайный взглядъ на предметъ, но продолжительное и тщательное разсматриваніе его (1п. II, 23; IV, 19 и др.; Мѳ. XXVII, 55; Мрк. XV, 40. 47; XII, 41; Лк. XXI, 6; XXIII, 35),—τὸν ἀδελφόν онъ видитъ предъ собою, какъ картину, которую расматриваетъ въ спокойномъ состояніи. Такимъ образомъ, и средства есть, есть и нужда и замѣчается она. Но этого мало: Апостолъ далѣе указываетъ, что со стороны имѣющаго возможность помогать не требуется и особенныхъ усилій для того, чтобы побудить себя помочь имѣющему нужду,—сердце само открывается для сочувствія къ страждущему брату, и помощь явилась бы дѣломъ вполнѣ естественнымъ, легкимъ и непринужденнымъ. Основаніе любви и заключается въ томъ, чтобы имѣть открытое сердце: гдѣ сердце открыто, тамъ рука не можетъ быть заключенною. Но человѣкъ употребляетъ даже нѣкоторое усиліе, чтобы подавить доброе движеніе сердца: καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ. Не помогая брату, онъ не только нарушаетъ принципъ христіанства, но насилуетъ даже и движенія своей собственной природы, быть можетъ, усыпляя свою совѣсть доводами подозрительнаго нравственнаго достоинства. Τὰ σπλάχνα какъ въ ветхозавѣтномъ, такъ и въ новозавѣтномъ словоупотребленіи указываетъ на главное сѣдалище чувствованій (Быт. XLIII, 30; 3 Цр. III, 26; Іерем. XXXI, 20) и равносильно по значенію καρδία. При этомъ важно замѣтить, что, тогда какъ σπλάγχνον у греческихъ писателей означаетъ сильныя движенія гнѣва и любви, у свящ. писателей Новаго Завѣта оно употребляется для выраженія болѣе нѣжныхъ чувствъ, особенно благорасположенія, благоволенія, милосердія (2 Кор. VI, 12; Филипп. II, 1; Лк. I, 78: σπλάγχνα ἐλέους; Кол. III, 12: σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ; Филипп. I, 8: ἐπιποθῶ ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ; Филим. 7. 12. 20 и др. [710]). Выраженіе книги Притчей: τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα (XII, 10) можетъ быть разсматриваемо,

[710] *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 406; проф. *И. Корсунскій*, Переводъ LXX, стрн. 292.

какъ прекрасная параллель къ словамъ Апостола Іоанна. Ἀπ' αὐτοῦ еще усиливаетъ преступность дѣянія: онъ отвращается отъ брата, чтобы видъ нужды брата противъ его воли не побудилъ его къ какой либо жертвѣ. Но если кто либо, располагая всѣми внѣшними и внутренними средствами для обнаруженія братской любви въ столь незначительной жертвѣ частію внѣшнихъ тлѣнныхъ благъ сего міра, съ такимъ жестокосердіемъ отвращается отъ брата, то что̀ сказать объ его нравственномъ состояніи? Можетъ ли онъ быть названъ истиннымъ христіаниномъ? Вмѣсто прямо отрицательнаго отвѣта, Апостолъ ставитъ вопросъ, который съ замѣчательною выразительностію оттѣняетъ несовмѣстимость поведенія указаннаго человѣка съ тѣмъ, что долженъ обнаруживать истинный христіанинъ въ силу одушевляющаго его принципа божественной жизни: πῶς ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ? Ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, какъ II, 5, означаетъ любовь, которая составляетъ существо Бога, чрезъ Сына Его изливается въ наши сердца, дѣлается принципомъ нашей жизни и обнаруживается въ нашей дѣятельности. Пребываніе божественной любви есть знакъ рожденія отъ Бога (IV, 7. 12. 16; V, 1) и составляетъ преимущество дѣтей Божіихъ. Поэтому πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ по силѣ мысли равняется выраженію 15 стиха: οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Если этого жестокосерднаго и коснулась когда-либо божественная любовь, то она не сдѣлалась въ немъ совершенною (ср. IV, 12); а потому онъ не можетъ притязать на званіе τέκνον τοῦ Θεοῦ: такой не имѣетъ въ себѣ истинной жизни, и имя христіанина и рѣчи о братской любви являются пустыми словами, которыя столь разительнымъ образомъ опровергаются совершенно нехристіанскимъ и даже противоестественнымъ отношеніемъ къ брату (ср. Іак. II, 15. 16).

III, 18. Въ виду возможности существованія и такого рода неестественной, безсодержательной и ложной любви. Апостолъ обращается съ особеннымъ увѣщаніемъ къ читателямъ: Τεκνία μοῦ, μὴ ἀγαπῶπεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. Въ быстромъ переходѣ къ увѣщанію: μὴ ἀγαπῶμεν, въ связи съ сердечнымъ τεκνία, выражается задушевность и ревность Апостола. Установленный раньше принципъ христіанской этики получаетъ теперь практическое приложеніе. Отеческое обращеніе τεκνία μοῦ, какъ и въ другихъ мѣстахъ, отмѣчаетъ серьезность увѣщанія и предостерегаетъ отъ опасности, угрожающей

при неправильномъ пониманіи предлагаемой истины, быть можетъ, незамѣтно для самихъ читателей утвердившемся въ ихъ жизни. Общій смыслъ увѣщанія Апостола совершенно понятенъ: христіанская любовь должна быть дѣятельною и строго соотвѣтствующею своему истинному существу; но частности представляютъ нѣкоторыя затрудненія. Ложную любовь, которой не должно быть у христіанъ, Апостолъ описываетъ такимъ образомъ: μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, а истинную: ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ, и ставитъ ихъ въ исключительную противоположность другъ къ другу. Возникаетъ вопросъ: какъ относится одна часть выраженій къ другой? Какіе члены этихъ частей являются соотвѣтствующими другъ другу? И далѣе: какъ члены каждой части относятся другъ къ другу? Необходимо обратить вниманіе и на то, что въ первой части стоитъ простой dativ., во второй—съ предл. ἐν. Различіе между дат. безъ предлога и дат. съ предлогомъ ἐν заключается въ томъ, что λόγῳ и τῇ γλώσσῃ представляютъ собою простой dativus instrumentalis, обозначая орудіе, которымъ пользуется ложная любовь; тогда какъ ἐν ἔργῳ и (ἐν) ἀληθείᾳ указываютъ болѣе тѣсное отношеніе между средствами и тѣмъ, что чрезъ нихъ обнаруживается, такъ что средство какъ бы полагаетъ свой отпечатокъ на характеръ явленія, въ данномъ случаѣ любви. Ср. προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Ін. IV, 23), λαλεῖν ἐν παροιμίαις (XVI, 25), διδάσκειν ἐν παραβολαῖς (Мрк. IV, 2; ср. Лк. IV, 56; Дн. XVII, 31; 1 Кор. XIV, 21 и др.). Что же касается отношенія членовъ каждой части между собою, то совершенно неправильно отожествлять по смыслу λόγῳ съ τῇ γλώσσῃ и ἐν ἔργῳ съ (ἐν) ἀληθείᾳ; противъ этого рѣшительно говоритъ μηδέ между λόγῳ и τῇ γλώσσῃ. Смыслъ выраженій Апостола можно представить въ такомъ видѣ. Любовь λόγῳ можетъ быть выраженіемъ дѣйствительнаго чувства, но она не идетъ далѣе сочувственныхъ *словъ*; ей противоположна любовь ἐν ἔργῳ, которая обнаруживается *въ дѣйствіяхъ*. Τῇ γλώσσῃ указываетъ на любовь, которая доказывается *только языкомъ*, т. е. пустыми словами, для которыхъ въ душѣ нѣтъ совершенно никакого соотвѣтствующаго чувства: здѣсь одно наглое лицемѣріе. Такой любви противоположна любовь (ἐν) ἀληθείᾳ—*истинная*, всецѣло согласная съ существомъ любви, какъ она открылась во Христѣ [711]. Отсюда понятно и отношеніе ἐν ἔργῳ и (ἐν) ἀληθείᾳ:

[711] Ср. *Plummer*—въ комментаріи.

и дѣло можетъ быть не совсѣмъ соотвѣтствующимъ истинному характеру христіанской любви, именно въ силу одной любви, готовой на самопожертвованіе для блага ближняго. Слѣдовательно, каждый второй членъ обѣихъ частей стиха не только изъясняетъ, но и усиливаетъ мысль перваго. Христіанская любовь, имѣя основаніе въ совершенно безкорыстномъ, глубокомъ внутреннемъ чувствѣ расположенности къ ближнему, должна обнаруживаться въ соотвѣтствующей дѣятельности, не останавливающейся даже предъ пожертвованіемъ жизнію ради брата. Такая любовь составляетъ долгъ (ὀφείλομεν) всѣхъ христіанъ безъ всякаго исключенія, почему Апостолъ включаетъ и самого себя (ἀγαπῶμεν), смягчая тѣмъ рѣзкость увѣщанія.

III, 19. Дѣятельная, истинная любовь къ братьямъ, а не любовь только словомъ и языкомъ, имѣетъ величайшее значеніе въ нравственной жизни человѣка въ томъ постоянномъ процессѣ, конецъ котораго есть „радость совершенна“ въ живомъ общеніи съ Отцемъ чрезъ Сына. Плоды такой братской любви Апостолъ изображаетъ въ остальныхъ стихахъ III-й главы и прежде всего въ стихѣ 19.

Ἐν τούτῳ несомнѣнно здѣсь указываетъ на предыдущее и именно ближайшимъ образомъ на 18 ст., который, собственно говоря, обнимаетъ все сказанное Апостоломъ о любви, какъ особенномъ проявленіи ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην. Этимъ устанавливается самая тѣсная связь 19 стиха не только съ 18-мъ, но и со всѣми предыдущими. На эту же связь указываетъ и καί. Кромѣ того, ἐν τούτῳ, указывающее на послѣдующее, обыкновенно соединяется въ посланіи съ ὅτι, ἐάν или ταν (II, 3; III, 16. 24; IV, 2. 9. 10. 13; V, 2). [712] Мысль представляется въ такомъ видѣ: если мы любимъ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ, то уразумѣваемъ (въ собственномъ личномъ опытѣ, а не созерцательно, теоретически), ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν. Εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας не можетъ быть истолковано въ смыслѣ ἀληθεύειν

[712] Кажется искусственною связь ἐν τούτῳ съ ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία (проф. *А. А. Некрасовъ*, Чтеніе греческаго текста Дѣяній и посланій апостольскихъ, стр. 28): *Что мы отъ истины и что должны смирять предъ нимъ сердца наши, узнаемъ потому, если станетъ зазирать насъ сердце наше, потому что Богъ больше сердца нашего и знаетъ все.* Какое же значеніе при этомъ объясненіи имѣетъ ὅτι въ началѣ 20 стиха?

(Гал. IV, 16; Еф. IV, 15), т. е. согласія между словомъ и дѣломъ любви; съ другой стороны оно не тожественно и съ εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ. Выраженіе обозначаетъ: имѣть истину источникомъ, изъ котораго проистекаютъ вліянія, руководящія и образующія мысли и поведеніе (ср. II, 21; Ін. III, 31; VIII, 47). Подъ ἀλήθεια, какъ извѣстно, Апостолъ Іоаннъ разумѣетъ истину, возвѣщенную и осуществленную Христомъ; эта истина—въ Немъ, и Онъ Самъ истина. На истину наставляетъ вѣрующихъ Духъ Святый, Духъ истины, которая дѣлаетъ ихъ свободными (ср. Ін. XVIII, 37; XVI, 13; XIV, 6 и друг.) и которая осуществляется вѣрующими во всемъ ихъ поведеніи. Она есть объективное, реальное, божественное содержаніе Евангелія. Поэтому, кто принимаетъ Евангеліе, тотъ принимаетъ саму истину; кто пребываетъ въ томъ, что слышалъ отъ начала, тотъ пребываетъ въ истинѣ, во Христѣ, въ Богѣ, или истина, жизнь, Христосъ, Богъ пребываютъ въ немъ. Поэтому на основаніи одного и того же признака мы познаемъ, что мы отъ Бога и что мы отъ истины. Предлогъ ἐκ долженъ удержать всю силу своего значенія: бытіе отъ истины означаетъ не искренность или истинность, но возрожденіемъ установленную тѣсную связь съ вѣчною божественною истиной, которая проистекаетъ отъ Бога, сообщена Христомъ и питаетъ и опредѣляетъ все направленіе жизни чадъ Божіихъ. Выраженіе избрано Апостоломъ несомнѣнно въ соотвѣтствіе съ предшествующимъ (ἐν) ἀληθείᾳ (ст. 18). Исполненіе заповѣди объ истинной братской любви, по примѣру показанной Имъ любви, приводитъ насъ къ уразумѣванію опытному, основанному на положительныхъ данныхъ и потому исключающему возможность самообмана, что мы—истинныя дѣти Божіи. А если такъ, то изъ этого сознанія, основаннаго именно на фактѣ любви ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ (=ἐν τούτῳ), само собою вытекаетъ и второе слѣдствіе, которое Апостолъ ставитъ рядомъ съ первымъ (καί), какъ самостоятельное и имѣющее важное значеніе для нравственной жизни христіанъ: καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν. Ἡ καρδία, по употребленію въ Свящ. Писаніи, означаетъ центръ всей личной жизни человѣка, какъ по ея внутреннему состоянію, такъ и по обнаруженіямъ,—всю сознательную нравственную природу его (Еф. IV, 18; III, 17; 1 Птр. III, 4; Дн. IV, 12; Филип. IV, и друг.). У LXX сердце „является не только источникомъ помышленій, желаній, чувствованій и дѣйствій, по слову

Спасителя: *отъ сердца исходятъ помышленія злая, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы* (Мѳ. XV, 19), но и хранилищемъ естественнаго и сверхъестественнаго, чрезвычайными откровеніями даннаго, закона Божія, вмѣстилищемъ совѣсти, средствомъ для провѣрки чистоты и истинности мыслей, чувствъ, желаній и дѣйствій человѣка, органомъ души, съ которымъ ближе всего соприкасается Самъ Богъ въ Своемъ воздѣйствіи на человѣка..." [713] У Апостола Іоанна καρδία обозначаетъ внутреннѣйшее сѣдалище чувствованій, страха (Ін. XIV, 1. 27), печали (XVI, 6), радости (XVI, 22). Вообще καρδία обнимаетъ собою всѣ силы, способности и дѣятельность человѣческаго духа, включая сюда и совѣсть, какъ способность (συνείδησις, ср. 2 Цар. XXIV, 10; 1 Цар. XXIX, 6), которая, принадлежа къ человѣческому духу, ставитъ его дѣятельность предъ лицемъ божественнаго закона и отмѣчаетъ малѣйшее уклоненіе отъ него; поэтому въ здоровомъ состояніи совѣсть по справедливости называется голосомъ Божіимъ въ человѣкѣ, нелицепріятнымъ судьею, показателемъ нравственнаго состоянія человѣка. Апостолъ Іоаннъ не выдѣляетъ совѣсть, какъ особенную силу, но беретъ нравственное чувство человѣка, нравственную чуткость его души нераздѣльно отъ всего его нравственнаго сознанія и полагаетъ въ καρδία. Исходя изъ того положенія, что вѣрующіе получили помазаніе отъ Бога, которое учитъ ихъ всему истинному, и потому съ полною увѣренностію могутъ отличать ложь отъ истины, онъ не рѣдко обращается къ ихъ христіанскому сознанію (II, 5. 9—11. 20—21. 29; III, 1—2. 14. 17; V, 9), находя въ немъ твердую основу какъ для признанія истинности его собственной рѣчи и ложности ученія еретиковъ, такъ и для опредѣленія ихъ собственнаго нравственнаго состоянія и степени совершенства въ христіанской жизни. Но какимъ образомъ возможно послѣднее? Очевидно, Апостолъ полагаетъ, что въ нравственномъ сознаніи христіанина отражаются всѣ движенія нравственной жизни, всякое ея усовершенствованіе и всѣ колебанія. Согласіе жизни съ богоустановленною нормой и отмѣчается какъ такое, доставляя удовлетвореніе нравственному сознанію и увѣряя, что въ нравственной жизни даннаго лица все

---

[713] Проф. *И. Корсунскій*, Переводъ LXX, стрн. 360; ср. *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 522—529.

обстоитъ благополучно (ср. Рим. VIII, 16); нравственное чувство—καρδία—успокаивается. Въ противномъ случаѣ, его καρδία констатируетъ отступленіе отъ нормы, какъ явленіе, нарушающее правильное теченіе нравственной жизни. Покой καρδία возмущается, и оно выступаетъ въ качествѣ обвинителя за нарушеніе или, какъ прекрасно выражаетъ эту мысль славянскій переводъ, *зазираетъ*. Обращаясь къ καρδία, христіанинъ въ его свидѣтельствѣ находитъ указаніе на дѣйствительное нравственное состояніе и по его состоянію узнаетъ, насколько приложимо къ нему εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας. Если мы исполнили законъ о братской любви, то мы по внутреннему опыту узнаёмъ, что мы истинные христіане; наше поведеніе стоитъ въ согласіи съ нравственнымъ закономъ, и потому внутреннее раздвоеніе, возникающее изъ сознанія несогласія между нравственнымъ закономъ и нашею дѣятельностью, не имѣетъ мѣста; наше сердце вслѣдствіе этого будетъ наслаждаться покоемъ, миромъ. Но Апостолъ выражаетъ эту мысль особеннымъ образомъ: καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν. Глаголъ πείθειν означаетъ или уговаривать кого-либо къ чему-либо, такъ чтобы онъ дѣйствовалъ согласно съ нашими желаніями и убѣжденіями, или убѣждать кого-либо, чтобы онъ согласился съ извѣстнымъ мнѣніемъ. Въ данномъ случаѣ строго выдержать это значеніе нѣтъ возможности, такъ какъ не указано, что̀ служитъ предметомъ убѣжденія или уговариванія. Нельзя, конечно, считать такимъ предметомъ увѣщаніе къ истинной любви, ибо это составляетъ спеціальный предметъ 18 стиха, и здѣсь Апостолъ указываетъ слѣдствія исполненія этого увѣщанія. Тѣмъ болѣе не можетъ служить содержаніемъ πείθειν слѣдующее въ 20 стихѣ: μείζων ἐστὶν ὁ Θεὸς κτλ, такъ какъ для христіанъ это несомнѣнная истина. Безъ указанія объекта глаголъ πείθειν имѣетъ еще особенное значеніе: иногда въ немъ выдвигается на первый планъ смягченіе гнѣва или другого какого-либо аффекта, что̀ и составляетъ цѣль убѣжденія; тогда глаголъ πείθειν можетъ означать: „усмирять, успокаивать“, хотя при этомъ необходимо помнить, что самъ по себѣ глаголъ такого значенія не имѣетъ, а выводится оно только изъ связи рѣчи. Такой смыслъ глаголъ πείθειν имѣетъ у Мѳ. XXVIII, 14: ἡμεῖς πείσομεν αὐτὸν καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν (ср. Дн. XII, 20). Несомнѣнно, это же значеніе онъ имѣетъ и въ настоящемъ случаѣ, такъ какъ слѣдующее καταγινώσκῃ показываетъ, что Апостолъ

представляетъ сердце въ состояніи аффекта, направленнаго противъ насъ. Кромѣ того, такъ какъ первому члену ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία 20-го стиха соотвѣтствуетъ въ 21-мъ стихѣ ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, то и πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν (ст. 19) должно соотвѣтствовать παῤῥησίαν ἔχομεν 21 стиха, т. е. состояніе, предполагающее предварительное устраненіе всего смущающаго. Успокоеніе, умиротвореніе сердца представляется какъ наше собственное дѣло, потому что создается нашими собственными усиліями, которыя Апостолъ здѣсь главнымъ образомъ и имѣетъ въ виду: καρδία представляется, какъ нѣчто отдѣльное отъ насъ (субъектъ въ πείσομεν) и стоящее въ относительной противоположности къ намъ, въ качествѣ наблюдающаго за нашею дѣятельностію. Съ нашей стороны должны быть представлены достаточныя доказательства законосообразности нашей дѣятельности, чтобы сердце получило удовлетвореніе по своему запросу и успокоилось. Если мы творимъ правду, и въ особенности, если любимъ братьевъ не словомъ и языкомъ, но дѣломъ и истиною, мы тѣмъ самымъ доказываемъ, что мы отъ истины, даемъ должное удовлетвореніе требованіямъ, нравственнаго чувства и успокаиваемъ наше сердце, такъ что оно больше не зазираетъ намъ. И это умиротвореніе нравственнаго сознанія, внутренній душевный покой, не самообманъ, который дѣлаетъ возможнымъ спокойствіе совѣсти и у ходящаго во тьмѣ и ненавидящаго брата, потому что тьма ослѣпила его очи, но дѣйствительно истинное спокойствіе, такъ какъ мы убѣждаемъ (успокаиваемъ) наши сердца ἔμπροσθεν αὐτοῦ, т. е. предъ лицемъ Самого Бога. Ст. 21 и 22, развивающіе мысль 19-го стиха, исключаютъ возможность разумѣть предстояніе предъ лицемъ Бога въ послѣдній день: уже здѣсь на землѣ мы постоянно должны представлять себя предъ лицемъ Бога, судить о нашемъ нравственномъ состояніи не по нашей ограниченной и неизбѣжно пристрастной мѣркѣ, но съ торчки зрѣнія высшаго, божественнаго суда. Апостолъ особенно оттѣняетъ эту сторону, почему ἔμπροσθεν αὐτοῦ и поставлено въ самомъ началѣ предложенія. Слова ἔμπροσθεν αὐτοῦ имѣютъ важное значеніе: они отмѣчаютъ присутствіе Бога, предъ Которымъ открыто наше сердце; предъ Его лицемъ, должно происходить успокоеніе сердца. Таковъ плодъ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην καὶ ἀγαπᾷν τοὺς ἀδελφούς (ст. 10). Но это еще не все. Апостолъ выводитъ изъ этого болѣе осязательные—

при условіи настоящаго нашего состоянія—результаты: 21 и 22 стихи.

III, 20. Апостолъ, по своему обыкновенію останавливаться на послѣднемъ положеніи предыдущаго стиха, указываетъ случай, противоположный ему, часто встрѣчающійся въ дѣйствительности. Ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ Θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα. Простого чтенія этихъ словъ достаточно, чтобы видѣть, что понять этотъ стихъ не совсѣмъ легко, такъ какъ представляется въ высшей степени затруднительнымъ установить его точный смыслъ и опредѣлить его отношеніе къ предшествующему и послѣдующему. Экзегеты до сихъ поръ, не смотря на всѣ усилія, не дали сколько-нибудь удовлетворительнаго разрѣшенія представляющихся трудностей: спорятъ о значеніи ὅτι предъ ἐάν, ὅτι предъ μείζων, о смыслѣ самаго μείζων и о смыслѣ всего стиха. Несомнѣннымъ представляется здѣсь слѣдующее: 1) Сочетаніе ὅτι ἐάν нельзя понимать въ смыслѣ мѣстоименія ὅ, τι ἐάν (и будемъ успокаивать предъ Нимъ сердце наше, въ чемъ бы оно насъ ни осуждало),[714] уже по тому одному, что ἐὰν καταγινώσκῃ (20 ст.) и ἐὰν μὴ καταγινώσκῃ (21 ст.)—оба стоятъ въ первой части условнаго предложенія и, очевидно, находятся въ строгомъ соотвѣтствіи другъ съ другомъ; посему и въ первомъ случаѣ ἐάν должно имѣть соотвѣтственное значеніе. Кромѣ того, и повтореніе ἡ καρδία въ относительномъ предложеніи было бы совершенно излишнимъ. По тѣмъ же основаніямъ нельзя изъяснять ὅτι ἐάν въ смыслѣ ὅτε ἄν или ὅταν; еще менѣе можно допустить, что ὅτι стоитъ вмѣсто ἔτι. Поэтому ὅτι—союзъ, а съ ἐάν начинается условное предложеніе.

2) Второе ὅτι не можетъ быть опущено, такъ какъ твердо засвидѣтельствовано ℵBCKL, громаднымъ большинствомъ минускульныхъ и переводами.

3) Нельзя принимать это ὅτι предъ μείζων въ смыслѣ повторенія ὅτι, стоящаго въ началѣ, какъ бы послѣ вводнаго условнаго предложенія, во-первыхъ потому, что въ такомъ повтореніи послѣ четырехъ вводныхъ словъ нѣтъ никакой надобности (поэтому ссылка на Еф. II, 11. 12 ничего не доказываетъ), и во-вторыхъ потому, что условное предложеніе ἐὰν καταγινώσκῃ логически стояло бы въ совсѣмъ неподходящемъ мѣстѣ. Если условное пред-

[714] *Bengel, Huther, Haupt.*

ложеніе поставить за ὅτι, то неизбѣжно получится такой смыслъ: мы будемъ успокаивать наше сердце, потому что Богъ, если сердце осуждаетъ насъ, больше нашего сердца. Сколько бы ни вставляли: „я говорю“ и т. п., указанный смыслъ отъ этого не измѣнится; величіе Божіе такимъ образомъ поставляется какъ бы въ зависимость отъ осужденія нашего сердца.

3) По вопросу о томъ, какъ понимать величіе Божіе—μείζων ὁ Θεός—экзегеты раздѣлились на двѣ группы. Одни и при томъ большинство понимаютъ эти слова въ смыслѣ утѣшенія читателямъ;—въ случаѣ особенной тревоги нашихъ сердецъ, иногда слишкомъ скрупулезныхъ, должно полагаться на Бога, Который больше нашего сердца и знаетъ все, знаетъ, слѣдовательно, лучше, чѣмъ мы сами, и оцѣнитъ нашу любовь къ Нему и наши стремленія къ совершенству, омрачаемыя сознаніемъ общей грѣховности и недостоинства. Другіе, напротивъ, усиливаютъ рѣзкость осужденія: если сердце наше осуждаетъ насъ, то мы не должны забывать, что всевѣдущій Богъ больше, чѣмъ наше, способное къ самообману, сердце, и, слѣдовательно, предъ Нимъ мы тѣмъ болѣе не можемъ устоять. Ближе къ истинѣ стоятъ вторые и безусловно неправы первые, которые полагаютъ въ основу мысль, что христіанинъ на самомъ дѣлѣ, предъ судомъ Божіимъ, оказывается добродѣтельнѣе, чѣмъ онъ самъ думаетъ о себѣ. Подобная мысль не можетъ быть принята, ибо она противорѣчитъ всему ходу мысли и возрѣніямъ Апостола Іоанна. Апостолъ во всемъ посланіи неоднократно обращается къ голосу внутренняго сознанія при рѣшеніи существенныхъ вопросовъ христіанской жизни. Въ виду этого является совершенно невозможнымъ ни на одинъ моментъ предположить, что Апостолъ, въ противорѣчіе съ самимъ собою, говоритъ, что если наше сердце обвиняетъ насъ въ нарушеніи закона любви, мы можемъ успокоиться на той мысли, что Богъ, Который знаетъ насъ лучше, чѣмъ мы сами знаемъ себя, устранитъ это осужденіе нашего сознанія и, въ противоположность ему, увѣритъ насъ, что мы все-таки остаемся въ общеніи съ Нимъ. Такимъ образомъ, внутреннее сознаніе уже оказывается способнымъ ошибаться и потому не можетъ быть надежнымъ руководителемъ въ христіанской жизни. Особенно это толкованіе кажется невозможнымъ въ виду того, что въ 21-мъ стихѣ Апостолъ говоритъ, что мы имѣемъ дерзновеніе къ Богу въ томъ случаѣ, если сердце не зазритъ намъ,

Не ясно ли отсюда, что мы не можемъ обладать παῤῥησία, которая составляетъ преимущество истинныхъ христіанъ (II, 29; IV, 17; V, 14), если сердце осуждаетъ насъ; слѣдовательно, внутренній голосъ опять возстановляется въ своихъ правахъ. Нельзя принять въ полномъ видѣ и второго мнѣнія. Кромѣ того, что оно представляетъ свободное толкованіе текста и вводитъ идею, которая ходомъ рѣчи совершенно не намѣчена, оно имѣетъ и ту неблагопріятную сторону, что, если строго держаться указываемой имъ идеи, тогда никто не устоитъ предъ судомъ Божіимъ; даже тотъ, кто успокаиваетъ предъ Нимъ свое сердце, не можетъ быть увѣреннымъ въ своемъ истинно христіанскомъ состояніи.

5) Ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία стоитъ въ первой части условнаго предложенія и требуетъ второй части, которой наличныя предложенія стиха не представляютъ; поэтому восполненіе необходимо. [715]) Что же можно дополнить? Для этого необходимо предварительно рѣшить

6) вопросъ, въ какомъ значеніи употреблены первое и второе ὅτι. Что касается второго ὅτι, то почти всѣми изслѣдователями оно принимается въ значеніи причиннаго союза „потому что“. И это вполнѣ естественно, такъ какъ положеніе, что „болій есть Богъ сердца нашего и вѣсть вся“, не можетъ быть ни предметомъ убѣжденія, ибо для христіанина это—самоочевидная истина, ни выводомъ изъ поставленной въ условномъ предложеніи посылки. Но относительно перваго ὅτι нѣтъ столь твердыхъ данныхъ. Не это ли заставляетъ значительное большинство толкователей понимать его въ смыслѣ мѣстоименія? Впрочемъ, и относительно него можно сказать, что ὅτι въ значеніи „что“ не имѣетъ въ данномъ случаѣ никакого смысла и основанія, а потому и первое ὅτι вѣроятнѣе принимать въ значеніи „потому что“.

Разсмотримъ еще остальныя понятія, входящія въ составъ стиха. Καταγινώσκειν, которое у Апостола Іоанна, кромѣ 20 и 21 ст., больше не встрѣчается (ср. Гал. II, 11), въ своемъ значеніи лучше всего опредѣляется по сравненію съ глаголомъ κατακρίνειν—осуждать. Κατακρίνειν заключаетъ въ себѣ судебное опредѣленіе о наказаніи (Ін. VIII, 10, ср. 4), тогда какъ καταγινώσκειν

---

[715]) Необходимость дополненія признана и русскимъ переводомъ (ср. Труды митрополита.... Филарета по переложенію Новаго Завѣта на русскій языкъ, стрн. 159—160).

указываетъ только на имѣющееся противъ обвиняемаго знаніе чего либо предосудительнаго, относительно котораго еще не произнесенъ судебный приговоръ. Такое значеніе καταγινώσκειν особенно ясно выступаетъ во Второзак. XXV, 1. 2 (по LXX), гдѣ сначала требуется предъявленіе вины (καταγινώσκειν), а затѣмъ уже опредѣляется наказаніе. Но при этомъ все таки въ καταγινώσκειν заключается указаніе на вину, за которую необходимо должно быть положено наказаніе. Въ параллель къ нашему мѣсту ср. Сир. XIV, 2: μακάριος οὗ οὐ κατέγνω ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. Обыкновенно καταγινώσκειν соединяется съ родит. лица и винит. вины; поэтому ἡμῶν правильнѣе понимать не въ смыслѣ опредѣленія къ ἡ καρδία, но въ смыслѣ дополненія къ καταγινώσκειν; тѣмъ болѣе, что въ другихъ случаяхъ стоитъ τὰς καρδίας ἡμῶν. Объектомъ къ καταγινώσκειν можетъ быть ни что иное, какъ объектъ γινώσκομεν 19 стиха; на это указываетъ и связь и измѣненіе выраженія γινώσκειν въ καταγινώσκειν: знанію, что мы отъ истины, т. е. дѣти Божіи, Апостолъ противопоставляетъ осуждающее насъ знаніе сердца, которымъ отнимается то блаженное сознаніе и причиняется безпокойство. Слово μείζων Апостолъ Іоаннъ употребляетъ очень часто; онъ обозначаетъ имъ обыкновенно (ср. Ін. I, 51; V, 20; XIV, 12; XV, 13; 3 Ін. 4) высшее достоинство и большій авторитетъ, напримѣръ, какъ свидѣтеля (V, 9; Ін. V, 36), преимущественное положеніе и значеніе кого-либо (Ін. IV, 12; VIII, 53; XIII, 16; XV, 20) и безусловное величіе Бога въ сравненіи со всѣми (Ін. V, 29; XIV, 28). Но вообще ближайшее значеніе его опредѣляется ходомъ рѣчи. Въ данномъ случаѣ для опредѣленія его смысла важно предыдущее ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία. Весь образъ выраженія Апостола показываатъ, что Богъ сравнивается съ нашимъ сердцемъ; послѣднее разсматривается въ качествѣ обвинителя, поэтому необходимо признать, что μείζων указываетъ на величіе Бога, какъ Судіи. Καὶ γινώσκει πάντα уже не относится къ сравненію, но изъясняетъ его, показывая, что ὃς πάντα γινώσκει долженъ быть бо́льшимъ, чѣмъ наше сердце, и въ καταγινώσκειν.

Теперь можно рѣшить вопросъ и о томъ, что̀ нужно поставить въ качествѣ второй части условнаго предложенія при ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία. Само собою очевидно, что καταγινώσκῃ составляетъ противоположность къ предыдущему πείσομεν. Отсюда съ необходимостію слѣдуетъ, что и въ основаніи ихъ

должно быть соотвѣтствіе, и если πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν обусловлено чрезъ γινώσκομεν, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, то и καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία должно быть показателемъ совершенно противоположнаго состоянія: γινώσκομεν, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἐσμέν; послѣднее и составитъ вторую часть условнаго предложенія. Такимъ образомъ, смыслъ стиха можно представить въ слѣдующемъ видѣ: дѣло между нами и нашимъ сердцемъ происходитъ ἔμπροσθεν αὐτοῦ, т. ѣ. τοῦ Θεοῦ, и поэтому именно результаты его являются несомнѣнными и столь важными для насъ. Мы будемъ или должны (если будущее признать за выраженіе повелительнаго) убѣждать, успокаивать наше сердце предъ лицемъ Бога, и это ясный знакъ, что мы дѣйствительно стоимъ въ согласіи съ волею Божіею, что мы отъ истины и поистинѣ дѣти Божіи. Но если сердце наше на этомъ же судѣ осуждаетъ насъ, если наши доводы не убѣждаютъ внутренній голосъ прекратить обвиненіе, то несомнѣнно, что его обвиненія справедливы: мы должны уразумѣть, что мы не отъ истины и не можемъ назваться истинными дѣтьми Божіими, и это несомнѣнно именно потому, что судъ происходитъ предъ лицемъ Бога. Окончательный судъ какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ принадлежитъ Богу (ἔμπροσθεν Θεοῦ), и если сердце наше осуждаетъ насъ, и именно предъ лицемъ Бога, то этотъ судъ уже не его только, но и Бога; а какъ таковой, этотъ судъ несомнѣненъ, потому что конечный Судія—Богъ болѣе сердца нашего, взятаго самого по себѣ, и знаетъ все.

III, 21. Апостолъ принимаетъ, какъ возможный, противоположный случай, когда сердце не зазираетъ намъ, когда во внутреннемъ существѣ человѣка наступаютъ полный миръ и гармонія, и указываетъ слѣдствія такого счастливаго состоянія христіанина. Апостолъ не ставитъ адверсативнаго δέ и вообще внѣшнимъ образомъ не отмѣчаетъ противоположности мысли; но и выразительное обращеніе ἀγαπητοί и содержаніе дальнѣйшаго дѣлаютъ это несомнѣннымъ. Апостолъ предполагаетъ случай, что труды апостольской проповѣди увѣнчались успѣхомъ, что наступила полная увѣренность въ спасеніи, и, слѣдовательно, общеніе съ Отцемъ и Сыномъ Его является безспорнымъ фактомъ. Тогда христіане находятся въ самой тѣсной внутренней связи съ Апостоломъ: его сердце согрѣто самою горячею любовію къ нимъ, и онъ предпосылаетъ обращеніе ἀγαπητοί. Измѣненіе порядка словъ въ услов-

помъ предложеніи, сравнительно съ 20 стихомъ, указываетъ на измѣненіе оттѣнка въ мысли: тамъ сила выраженія лежитъ на фактѣ осужденія (ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία), а здѣсь— на нравственномъ сознаніи, которое не произноситъ осужденія (ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ). Апостолъ беретъ высшую ступень совершенства христіанской жизни, когда между дѣятельностію человѣка и требованіями божественной воли находитъ мѣсто полное согласіе. Въ такомъ случаѣ и нравственное сознаніе совершенно спокойно: оно не имѣетъ ничего сказать противъ нашего поведенія, ибо нѣтъ поводовъ зазирать. Общеніе между нами и Богомъ утверждено самымъ несомнѣннымъ образомъ, и мы вполнѣ увѣрены, что мы отъ истины и неизмѣнно остаемся дѣтьми Божіими. А если такъ, то прямое слѣдствіе этого то, что мы имѣемъ дерзновеніе къ Богу: παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν. Естественно, что здѣсь рѣчь идетъ не о дерзновеніи, которое мы будемъ имѣть въ день послѣдняго суда (II, 28), но о дерзновеніи, которымъ мы въ отношеніи къ Богу обладаемъ уже теперь, такъ какъ увѣрены, что находимся въ нормальныхъ отношеніяхъ къ Нему. Мы приближаемся къ Нему, какъ дѣти къ Отцу, а не какъ виновные къ судьѣ (ср. Рим. VIII, 16). Такого пониманія требуетъ и содержаніе слѣдующаго стиха. Но, съ другой стороны, нельзя ограничивать объемъ παῤῥησία дерзновеніемъ только въ молитвѣ, на которое указываетъ 22 стихъ: παῤῥησία стоитъ въ непосредственной связи съ ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ и потому обнимаетъ собою все отношеніе вѣрующаго къ Богу, преисполненнаго сознаніемъ своего богосыновства.

III, 22. Изъ общаго понятія παῤῥησία, обнимающаго собою всѣ стороны духовной жизни человѣка, Апостолъ выдвигаетъ самый непосредственный и для всѣхъ понятный моментъ, съ которымъ истиннымъ христіанамъ приходится имѣть дѣло ежедневно и ежечасно,—именно дерзновеніе въ молитвѣ: καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ. Καί оттѣняетъ этотъ новый моментъ, уже заключающійся въ общемъ положеніи 21-го стиха, но здѣсь получающій самостоятельное значеніе. Praes. αἰτῶμεν и λαμβάνομεν сохраняютъ свое значеніе (не вмѣсто futur.) и придаютъ мысли особенную выразительность: какъ молитва есть постоянное выраженіе дерзновеннаго отношенія къ Богу, такъ исполненіе ея всегда слѣдуетъ за нею. Ὃ ἐάν указываетъ на всеобщность, безъ всякихъ произвольныхъ ограниченій: „о чемъ мы ни просимъ."

Посему спрашивать о родѣ молитвы и ея предметѣ, значитъ, только упражняться въ напрасной изобрѣтательности (ср. Ін. XIV, 13; XVI, 23. 24; Мѳ. VII, 7. 8). Дѣти, у которыхъ сыновнее отношеніе къ Отцу не нарушено, съ дѣтскимъ довѣріемъ могутъ просить его обо всемъ; такъ и вѣрующіе, которыхъ жизнь отъ истины, которые находятъ одобреніе своему поведенію во внутреннемъ голосѣ сердца, свободно обращаются къ Богу съ молитвою. Дитя напередъ знаетъ, что отецъ исполнитъ все, что служитъ ему во благо, и вѣрующіе, которыхъ сердце не зазираетъ, увѣрены, что ихъ просьба не останется не услышанною, что за молитвою послѣдуетъ и исполненіе ея [716]. Основаніе для этого Апостолъ полагаетъ въ томъ, что мы соблюдаемъ Его заповѣди и творимъ угодное предъ Нимъ: ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν [717]. Ὅτι— потому что. Но къ чему собствено относится это обоснованіе и какимъ образомъ? Къ тому ли, что мы имѣемъ дерзновеніе молиться, или къ тому, что мы получаемъ? Παῤῥησίαν ἔχομεν и αἰτῶμεν имѣютъ свое основаніе въ условномъ предложеніи 21 стиха. Поэтому ὅτι относится къ непосредственно предшествующему λαμβάνομεν: мы получаемъ, потому что соблюдаемъ и т. д.; Но далѣе: слова ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν могутъ указывать или основаніе, почему наши молитвы будутъ исполнены, т. е. что наше дѣланіе того, что̀ Богъ заповѣдуетъ, можетъ удостовѣрять насъ, что мы получимъ то, о чемъ мы просимъ; или же они могутъ указывать, какими средствами мы можемъ достигнуть того, чтобы получать просимое. Въ дѣйствительности обѣ эти точки зрѣнія соединяются неразрывно. Но въ данномъ случаѣ несомнѣнно имѣется въ виду то, что и соблюденіемъ заповѣдей Божіихъ, и дѣланіемъ угоднаго предъ Нимъ свидѣтельствуется и вмѣстѣ съ тѣмъ создается такое состояніе вѣрующаго, при которомъ онъ не только для себя самого дѣлаетъ возможнымъ дерзновеніе, но и со стороны Бога признается чадомъ, какъ воплощающій въ своей жизни Его волю и всецѣло проникнутый стремленіемъ творить угодное предъ Нимъ. Конечно, о воздаяніи (ἀντιδιδόναι) со стороны Бога за добрыя дѣла человѣка

[716] Ср. *бл. Августинъ:* caritas ipsa gemit, caritas ipsa orat; contra hanc aures claudere non novit, qui illam dedit.

[717] Ср. Исх. XV, 16: ἐὰν τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιήσῃς καὶ ἐνωτίσῃ ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ.

здѣсь не можетъ быть и рѣчи: Апостолъ никогда не становится на такую формальную точку зрѣнія, но всюду имѣетъ въ виду внутреннее нравственное состояніе христіанина. Это есть божественный отвѣтъ на осуществленіе нами условій общенія съ Нимъ (ср. I, 5; Ін. XIV, 13; XV, 7; XVI, 23). Τηρεῖν τὰς ἐντολάς и ποιεῖν τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ различаются между собою тѣмъ, что второе показываетъ высшую ступень преданности волѣ Божіей: соблюденіе заповѣдей, какъ отдѣльныхъ предписаній, можетъ не обнимать собою всей жизни; между тѣмъ, какъ „творить угодное предъ Нимъ“, не только обнимаетъ всѣ требованія божественной воли въ полномъ объемѣ и единствѣ, но указываетъ, что это „дѣланіе“ имѣетъ свое глубокое основаніе во внутреннемъ чувствѣ человѣка; христіанинъ любитъ Бога и движимый этимъ святымъ чувствомъ старается узнать не только то, что выражается Имъ, какъ заповѣдь человѣку, но и все то, что вообще предъ лицемъ Его представляется, какъ благо. Стремленіе благоугодить Богу проникаетъ всѣ помышленія человѣка, всѣ его дѣйствія, отпечатлѣвается на всей его жизни. Ἔμπροσθεν αὐτοῦ и ἐνώπιον αὐτοῦ заключаютъ нѣкоторые оттѣнки въ значеніи: первое значитъ: „въ Его присутствіи“,—второе: „предъ Его взоромъ“ (ср. Ін. XII, 37 и XX, 30).

Послѣ этого понятно, почему Апостолъ говоритъ: ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβανόμεν παρ' αὐτοῦ—безъ всякаго ограниченія. У человѣка, соблюдающаго заповѣди Божіи и творящаго угодное предъ Богомъ, молитва не представляетъ собою чего-либо отдѣльнаго, но стоитъ въ тѣсной связи со всѣмъ направленіемъ, которое господствуетъ надъ всею жизнію и управляетъ ею. Это направленіе опредѣляется, какъ всецѣлая преданность Богу, согласіе между человѣческою и божественною волею,—согласіе, основанное на любви. Въ такомъ случаѣ молитва можетъ простираться только на богоугодное.

III, 23. Апостолъ раньше съ особенною силой настаивалъ на исполненіи заповѣди о братской любви; но это не значитъ, что ею одною ограничивается весь кругъ богоугоднаго, дѣланіе котораго характеризуетъ истиннаго христіанина. Необходима еще вѣра во имя Іисуса Христа Сына Божія, какъ основаніе всей христіанской жизни: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. Между двумя заповѣдями,

которыя составляютъ основныя требованія христіанства, между вѣрою въ Іисуса Христа Сына Божія и дѣятельною любовію не можетъ быть никакого раздѣленія: онѣ обѣ составляютъ одну заповѣдь. На этомъ основываются истинное единство и цѣлостность христіанской жизни. Этимъ совершенно исключаются односторонніе направленія, которыя такъ часто повторялись и повторяются въ исторіи, когда или отрицается безусловная необходимость вѣры при нравственной дѣятельности, или подавляется нравственная дѣятельность—при вѣрѣ. Ни одно изъ этихъ требованій не можетъ быть оставляемо безъ того, чтобы не отразиться роковымъ образомъ на жизненности и устойчивости другого. Любовь къ братьямъ, какъ ее заповѣдалъ Спаситель, невозможна безъ искренней и полной вѣры въ Него; но разъ въ любви обнаруживается вѣра, и любовь имѣетъ свой источникъ въ чистой вѣрѣ, то съ истинною живою вѣрою любовь дана сама собою, какъ съ солнцемъ свѣтъ. Вотъ почему Апостолъ, вмѣсто множеств. числа предшествующаго стиха (τὰς ἐντολάς), ставитъ единственное—ἡ ἐντολή. Καὶ—простая связка, и αὕτη указываетъ на слѣдующее предложеніе съ ἵνα; послѣднее ни въ какомъ случаѣ не можетъ удержать значенія союза цѣли: предложеніе даетъ содержаніе ἡ ἐντολή, но съ ἵνα (а не ὅτι), какъ и при ἀγγελία въ ст. 11-мъ. Ἵνα вмѣсто ὅτι употребляется при понятіяхъ желанія, приказанія и выражаетъ долженствованіе, а не бытіе. [718] Замѣчательно выраженіе: πιστεύειν τῷ ὀνόματι,—оно встрѣчается только здѣсь. Обыкновенно при ὄνομα Апостолъ употребляетъ глаголъ πιστεύειν съ предлогомъ εἰς (ср. V, 13; Ін. I, 12; II, 23; III, 18). Конструкція πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα представляетъ ὄνομα просто, какъ объектъ вѣры, на который, какъ на цѣль, направлена дѣятельность вѣры; но dativis ὀνόματι отмѣчаетъ ὄνομα не какъ чисто пассивный объектъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ на исходящее отъ ὄνομα воздѣйствіе на вѣрующаго: ὄνομα само является дающимъ о себѣ свидѣтельство, открывающимъ себя, чтобы вызвать къ себѣ полное довѣріе (ср. Ін. II, 22; V, 47; XII, 38; IV, 21; V, 46; VIII, 45; X, 38; X, 24). [719] Отсюда πιστεύειν τινὶ—значитъ: быть убѣжденнымъ, что то, что кто-либо говоритъ, истинно (Ін. IV, 21; V, 24. 26; VIII, 45 и др.); а πιστεύειν τῷ ὀνόματι значитъ: быть убѣжденнымъ, что то, что выражаетъ

[718] *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 44, 8, S. 317.
[719] Ср. *Düsterdieck*—въ комментаріи.

имя о лицѣ, которое носитъ его, истинно (ср. IV, 12). А имя Υἱὸς αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) Ἰησοῦς Χριστός выражаетъ въ совершенствѣ, что̀ Онъ есть по Своему лицу и дѣлу, указываетъ на Его божество, Его сыновство, Его служеніе какъ Посредника, Ходатая и Спасителя. Вѣра во имя Сына Его Іисуса Христа называется ἐντολή, потому что вѣра во Христа есть отъ Бога заповѣданное дѣло (Ін. VI, 29), и Самъ Спаситель прямо называетъ грѣхомъ *„яко не вѣруютъ въ Мя“* (Ін. XVI, 9; ср. VI, 40). Вѣра эта есть и дѣло человѣка, почему и можетъ быть заповѣдана. Но если вѣра составляетъ главное условіе христіанской жизни, то дѣятельная любовь неразрывно связана съ нею какъ доказательство ея жизненности; поэтому καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Взаимная братская любовь, любовь каждаго ко всѣмъ и всѣхъ къ каждому, должна быть плодомъ искренней и живой вѣры въ Іисуса Христа и отличительнымъ признакомъ Его истинныхъ послѣдователей. Вѣра есть предположеніе и корень ἀγάπη; въ послѣдней обнаруживается первая (I Тим. I, 5: ἀγάπη—ἐκ πίστεως; Гал. V, 5: πίστις ἐν ἀγάπῃ ἐνεργουμένη). Πιστεύσωμεν—aorist., тогда какъ ἀγαπῶμεν—praes. потому, что вѣра есть непремѣнное предположеніе постоянной наличности любви. Но любовь должна быть истинною христіанскою любовію, какую заповѣдалъ самъ Іисусъ Христосъ: καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. Послѣднее выраженіе, свойственное Апостолу Іоанну (ср. Ін. XI, 57; XII, 43; XIII, 34), относится несомнѣнно только къ заповѣди о любви, такъ какъ о различныхъ свойствахъ вѣры Апостолъ нигдѣ не говоритъ. Въ связи съ этимъ и субъектъ послѣдняго предложенія—Христосъ, Который далъ Апостоламъ, а чрезъ нихъ и всѣмъ вѣрующимъ заповѣдь о любви (Ін. III, 34; XV, 12. 17). Καθώς—„сообразно съ тѣмъ, какъ“, указываетъ на свойство исполненія заповѣди; а πιστεύομεν и ἀγαπῶμεν—форма praes. указываетъ, что вѣра и любовь должны быть постояннымъ принципомъ христіанской жизни (ср. 1 Кор. XIII, 13). Понятіе вѣры въ Іисуса Христа Сына Божія выступаетъ здѣсь въ первый разъ; но Апостолъ не останавливается на немъ подробно и только уже въ пятой главѣ неоднократно повторяетъ его. Здѣсь указаніе на вѣру во имя Іисуса Христа Сына Божія является какъ бы случайнымъ, вводнымъ, какъ и весь 23 ст.: Апостолъ говоритъ о вѣрѣ, какъ неразрывно связанной съ любовью и дающей основу для послѣдней потому, что въ этомъ мѣстѣ ученіе о любви, какъ

отличительномъ признакѣ дѣтей Божіихъ, достигаетъ своего высшаго пункта, и потому необходимо было отмѣтить ея связь съ вѣрою въ виду могущихъ возникнуть недоумѣній въ пользу ея полной самостоятельности и исключительной значимости.

III, 24a. Изъяснивши взаимное отношеніе заповѣдей о вѣрѣ и любви, какъ составляющихъ одну нераздѣльную заповѣдь, Апостолъ возвращается къ τηρεῖν τὰς ἐντολάς 22 стиха, конечно, разумѣя при этомъ и связанное съ нимъ καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιεῖν; но вмѣстѣ съ тѣмъ, заключая все сказанное въ этой части посланія, онъ вновь поднимаетъ главныя нити своей рѣчи и говоритъ, что наличность соблюденія заповѣдей и дѣланія благоугоднаго предъ Богомъ свидѣтельствуютъ о высшей степени христіанскаго совершенства, которая составляетъ цѣль ихъ христіанскаго теченія: καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ. Καί простая связка. Plural. τὰς ἐντολάς взято изъ 22 стиха, поэтому и αὐτοῦ—τοῦ Θεοῦ, а не Χριστοῦ; ὁ Θεός разумѣется и въ слѣдующихъ ἐν αὐτῷ и αὐτός; второе ἐν αὐτῷ указываетъ на ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς. Какъ у Христа Его бытіе во Отцѣ соединено съ бытіемъ Отца въ Немъ (Ін. XIV, 10 слѣд., ср. X, 38), чѣмъ выражается совершенное общеніе Сына съ Отцемъ (I, 3; ср. Ін. XVII, 21); такъ и тотъ, кто соблюдаетъ заповѣди Божіи, не только пребываетъ въ Богѣ, но и Богъ въ немъ пребываетъ. Это взаимное пребываніе выражаетъ мысль о самомъ тѣсномъ общеніи (ср. IV, 13. 16; Ін VI, 56; XV, 45). Естественно, что соблюденіе заповѣдей не производитъ описаннаго Апостоломъ состоянія, но само является слѣдствіемъ, а отсюда и показателемъ послѣдняго. Однако и соблюденіе заповѣдей не остается безъ вліянія на внутреннюю жизнь христіанина, ибо укрѣпляетъ его: связь между ними неразрывная, и взаимное воздѣйствіе ихъ неотрицаемо. Въ 23 ст. Апостолъ указалъ мѣсто заповѣди о любви и вообще о дѣланіи правды въ ея отношеніи къ вѣрѣ въ Іисуса Христа Сына Божія; но, какъ по состоянію вѣрующихъ, такъ и въ виду еретиковъ онъ продолжаетъ настаивать на томъ, что нравственная дѣятельность, опредѣляемая божественными заповѣдями, не безразлична, а имѣетъ весьма важное значеніе (ср. I, 6; II, 4. 6. 29; III, 6. 7. 9). Только при соблюденіи обѣихъ заповѣдей—о вѣрѣ въ Іисуса Христа Сына Божія и братской любви—въ ихъ неразрывной связи возможно богообщеніе.

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ (III, 24б—IV, 21).

Свидѣтель и залогъ богообщенія—Духъ отъ Бога. Необходимость испытывать духовъ. Отличительные признаки Духа отъ Бога и духа антихриста. Происхожденіе любви отъ Бога. Обнаруженіе ея въ посольствѣ Сына Божія въ міръ. Обязанность христіанъ любить Бога и братьевъ и исповѣдывать, что Іисусъ есть Сынъ Божій. Совершенство христіанской любви въ дерзновеніи въ день суда. Неразрывная связь между любовью къ Богу и къ братьямъ.

Пребываніе Бога въ насъ, свидѣтельствуя о высшей степени богообщенія, въ III, 24*а* въ первый разъ выступаетъ въ посланіи наряду съ нашимъ пребываніемъ въ Богѣ. Поэтому Апостолъ особенно останавливается на немъ и доказываетъ его реальность. Отличительный признакъ, свидѣтель и залогъ нашего богообщенія—Духъ отъ Бога, котораго Онъ далъ намъ. Апостолъ здѣсь восходитъ ступенью выше, когда отъ поведенія христіанина переходитъ къ лежащему въ основѣ этого поведенія принципу—πνεῦμα—и показываетъ въ IV, 1—21, какъ πνεῦμα отъ Бога отличается отъ πνεῦμα антихриста,—именно Духъ отъ Бога исповѣдуетъ Іисуса, какъ во плоти пришедшаго Христа, и проявляется въ любви къ братьямъ.

III, 24*б*. Рѣчь Апостола о Духѣ отъ Бога имѣетъ основаніе въ личномъ опытѣ каждаго вѣрующаго: καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν. Наше пребываніе въ Богѣ, наше богосыновство не мечта: доказательство его—въ обладаніи Духомъ, Котораго Онъ далъ намъ. Ἐν τούτῳ указываетъ на послѣдующее, а не на предыдущее, такъ какъ въ противномъ случаѣ слова ἐκ τοῦ πνεύματος κτλ. остаются внѣ связи. Измѣненіе конструкціи ἐν τούτῳ въ ἐκ τοῦ πνεύματος съ особенною выразительностію указываетъ на Духа—основаніе и залогъ нашего общенія съ Богомъ, какъ на источникъ нашего личнаго опытнаго познанія о пребываніи Бога въ насъ: не только чрезъ существованіе Духа (ἐν), но отъ Него Самого (ἐκ) мы

уразумѣваемъ, постигаемъ (γινώσκομεν) о пребываніи Бога въ насъ. Апостолъ какъ бы комбинируетъ двѣ конструкціи: а) ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι.... ἔδωκεν и б) γινώσκομεν ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ.... ἔδωκεν. Οὗ произошло вслѣдствіе аттракціи, вмѣсто ὃ ἡμῖν ἔδωκεν, и не можетъ быть истолковано въ смыслѣ genitivus partitivus, такъ какъ Духъ есть личность и не можетъ пребывать по частямъ. Аог. ἔδωκεν указываетъ на опредѣленный моментъ прошедшаго, когда Богъ далъ и вѣрующіе приняли Св. Духа. Это отсылаетъ насъ къ упомянутому раньше у Апостола τὸ χρίσμα, которое приняли читатели посланія при крещеніи. Сообщеніе Св. Духа и его благодатныхъ даровъ служитъ источникомъ новой жизни, которая въ истинномъ христіанинѣ и получаетъ успѣшное развитіе, такъ что для него становится совершенно очевиднымъ, что онъ живетъ иною жизнію, чѣмъ прежде жилъ. Отыскивая причины этого явленія, вѣрующій приходитъ къ источнику его въ благодати Св. Духа, сообщенной ему отъ Бога; это и служитъ яснымъ признакомъ, что въ немъ пребываетъ самъ Богъ, Которому христіанинъ обязанъ этою перемѣной въ своей жизни. Духъ Божій называется признакомъ пребыванія Бога въ насъ не въ томъ же смыслѣ, какъ дѣланіе правды, на основаніи котораго мы уразумѣваемъ, что мы рождены отъ Бога; но Духъ Самъ свидѣтельствуетъ о Себѣ (V, 6). По Рим. VIII, 9. 16 и 2 Кор. I, 22 обладаніе Духомъ есть вѣрнѣйшее ручательство въ дѣйствительности общенія между Богомъ и человѣкомъ. Данный намъ отъ Бога Духъ есть источникъ нашей вѣры и любви, божественный учитель, открывающій намъ истинное познаніе (II, 20. 27). Если мы имѣемъ Духа, то мы имѣемъ истину, вѣру, любовь, жизнь,—мы дѣти Божіи, мы стали въ общеніе съ Отцемъ и Его Сыномъ и имѣемъ вѣчную жизнь. Нѣтъ сомнѣнія, что эта точка зрѣнія, именно личный внутренній опытъ каждаго, въ высшей степени опасна; печальные результаты ея сказывались уже во время жизни Апостола Іоанна въ гностическихъ сектахъ: и ложный духъ можетъ быть принятъ за истинный. Поэтому необходимъ осязательный критерій для различія ложныхъ духовъ отъ истиннаго. Такой критерій Апостолъ даетъ въ первыхъ стихахъ четвертой главы.

IV, 1. Начало четвертой главы переноситъ насъ въ первый вѣкъ христіанства—время высочайшаго одушевленія вѣрующихъ, такъ сказать, осязательнаго проявленія дарованій Святаго Духа,

которыми обладали вѣрующіе. *Комужде дается явленіе Духа на пользу: овому бо Духомъ дается слово премудрости, иному же слово разума, о томъ же Дусѣ: другому же вѣра, тѣмъ же Духомъ: иному же дарованія исцѣленій о томъ же Дусѣ: другому же дѣйствія силъ, иному же пророчество, другому же разсужденія духовомъ, иному же роди языковъ, другому же сказанія языковъ. Вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію коемуждо, якоже хощетъ* (1 Кор. XII, 7—11). Такъ описываетъ состояніе первенствующихъ христіанъ Апостолъ Павелъ. Но если гдѣ либо, то въ Малой Азіи и въ Ефесѣ въ особенности [720] скорѣе всего могли явиться, и какъ свидѣтельствуетъ здѣсь Апостолъ, дѣйствительно явились пагубныя для христіанъ злоупотребленія этимъ божественнымъ даромъ. Злоупотребленія здѣсь были совершенно иного рода, чѣмъ какія обличалъ Апостолъ Павелъ въ Коринѳской церкви (1 Кор. XIV). Въ истинныхъ христіанахъ, которые пребываютъ въ Богѣ и въ которыхъ пребываетъ Богъ, дѣйствуетъ πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ. Но и человѣкоубійца искони, князь міра сего, не остается въ бездѣйствіи: его духъ продолжаетъ дѣйствовать въ сынахъ тьмы, которыхъ еще не коснулся свѣтъ Христовъ, и даже въ тѣхъ, которые хотя и носятъ имя христіанъ, но ходятъ во тьмѣ. Соотвѣтственно особеннымъ проявленіямъ πνεύματος ἐκ τοῦ Θεοῦ, и проявленія πνεύματος ἐκ τοῦ κόσμου (τοῦ ἀντιχρίστου) бываютъ необычайными, обнаруживаясь въ пророчествахъ, чудесахъ и т. п., и притязая быть проявленіемъ божественнаго Духа, чѣмъ вводятъ въ заблужденіе и обольщаютъ легковѣрныхъ и нетвердыхъ членовъ христіанской общины. Понятіе πνεύμα здѣсь стоитъ въ тѣсной связи съ понятіемъ ψευδοπροφῆται, въ которыхъ Апостолъ видитъ проявленія духа антихриста. Греческое προφήτης (πρόφημι), равно какъ русское и славянское „пророкъ“, выражаютъ только одну сторону ветхозавѣтнаго пророчества и не исчерпываютъ всего понятія, заключающагося въ евр. נביא, обозначающемъ пророковъ въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ. נביא (отъ נבא) указываетъ собственно на человѣка, не только предсказывающаго будущее, но одушевленнаго Богомъ носителя и органа Св. Духа, которому Богъ открываетъ Свои тайны, чрезъ котораго говоритъ

[72] Ср. пророчество Апостола Павла въ 1 Тим. IV, 1.

Самъ Богъ. Понятіе рѣчи въ экстазѣ несомнѣнно дано въ этомъ терминѣ, какъ это ясно изъ многихъ мѣстъ (I Цр. X, 5. 10; XIX, 20; 1 Парал. XXV, 2. 3; Іерем. XXIX, 26). Пророкъ называется „человѣкомъ, Духомъ носимымъ“ (Ос. IX, 7); онъ получаетъ слова изъ устъ Божіихъ (Числ. XXIII, 5. 12. 16; Втор. XVIII, 18; Іезек. XXXIII, 7), такъ что онъ говоритъ Божіе слово (Ам. II, 11. 16; Мих. IV, 6; V, 9; Ис. XXI, 1. 2. 11. 13; XXII, 1; Іезек. III, 11. 27; 1 Цр. II, 27; X, 18 и др.).[721] Пророки говорили ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι (2 Птр. I, 21), или, какъ переводитъ это выраженіе Вульгата, „Spiritu sancto inspirati“. Этотъ πνεῦμα ἅγιον или πνεῦμα τοῦ Θεοῦ не принадлежность человѣческой души, но отличная отъ человѣка, одушевляющая и опредѣляющая его, божественная сила; πνεῦμα ἅγιον проникаетъ въ πνεῦμα человѣка и дѣлается въ немъ источникомъ новой жизни и чрезвычайныхъ дарованій и сообщаетъ истину. Вслѣдствіе этого πνεῦμα пророковъ называется πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ. Но такъ какъ каждый пророкъ имѣетъ свои особенныя дарованія, то хотя πνεῦμα ἅγιον одинъ, бываетъ множество пророческихъ духовъ—πνεύματα. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ πνεῦμα ἅγιον было удѣломъ немногихъ избранниковъ, то въ Новомъ Завѣтѣ обладателями его являются всѣ христіане (1 Кор. XII); поэтому всякій христіанинъ имѣетъ πνεῦμα ὃ ἔδωκεν ὁ Θεός. Нѣчто подобное встрѣчается и на противоположной сторонѣ у лжепророковъ. Тамъ господствуетъ съ своимъ вліяніемъ духъ, который ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν, или πνεῦμα τῆς πλάνης. И этотъ духъ также одинъ; но когда онъ проникаетъ лжепророковъ и дѣлаетъ ихъ подобными себѣ, то проявленія его бываютъ разнообразны, почему и здѣсь не πνεῦμα только, но и πνεύματα. Такимъ образомъ, всѣ πνεύματα распадаются на два класса, смотря по тому, носятъ ли они на себѣ печать Духа божественнаго или противобожественнаго. Поэтому о каждомъ изъ этихъ классовъ можетъ быть сказано не только πνεύματα, но въ коллективномъ смыслѣ и πνεῦμα. За тѣмъ и другимъ πνεῦμα Апостолъ признаетъ самостоятельную реальность: ложныхъ пророковъ онъ разсматриваетъ, какъ орудія воодушевляющаго ихъ и побуждающаго къ дѣятель-

---

[721] Ср. *Schultz*, Alttestamentliche Theologie, S. 239. 240; *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 979—980; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 385.

ности духа лжи, подобно тому какъ и сущіе отъ Бога служатъ носителями Духа истины. Хотя всѣ воодушевлены тѣмъ или другимъ духомъ, но во всѣ времена какъ съ той, такъ и съ другой стороны выступаютъ лица, чрезвычайно одаренные духомъ или только притязающіе на это, и выступаютъ учителями и руководителями въ качествѣ провозвѣстниковъ высочайшей истины. Такое явленіе, какъ несомнѣнно существующее, а не только предполагаемое ими ожидаемое, констатируетъ Апостолъ Іоаннъ: въ мірѣ появилось много лжепророковъ—πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς κόσμον. Понятіе προφήτης, какъ сказали мы, означаетъ человѣка ὑπο πνεύματος ἁγίου φερόμενον и потому говорящаго божественнымъ языкомъ, т. е. возвѣщающаго абсолютную истину. Ни того, ни другого у лжепророковъ нѣтъ. Если несомнѣнно, что они проявляютъ необычайную силу, то это не сила отъ Бога, но сила противника Его. Это духъ діавола, который во истинѣ не стоитъ и есть отецъ лжи; а потому и вдохновляемые имъ пророки говорятъ одну ложь и угрожаютъ серьезною опасностію для нетвердо стоящихъ въ истинѣ. Здѣсь соединяется и ложное притязаніе на званіе истиннаго пророка, и проповѣдь ложнаго ученія; въ первомъ случаѣ ψευδοπροφήτης=ὃς προφήτην ψεύδεται и во второмъ—ὃς ψευδὲς προφητεύει. Оба момента понятія ψευδοπροφήτης приложимы къ лжеучителямъ тогдашняго времени: въ нихъ дѣйствуетъ сила необычайная, но противобожественная, хотя они и выдаютъ себя за истинныхъ пророковъ. Поэтому ихъ ученіе несомнѣнно ложно и опасно для истинныхъ христіанъ, тѣмъ болѣе, что сопровождается знаками какъ бы истиннаго ученія (ср. II, 15. 19; Апк. XVI, 13; XIX, 20; XX, 10). Ложный пророкъ не просто только ложный учитель (2 Птр. IV, 1: ψευδοπροφῆται, ψευδοδιδάσκαλοι) но ложный учитель, который поддерживаетъ свои притязанія обнаруженіемъ духовной силы (Мѳ. XXIV, 24: δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα; Дн. XIII, 6: ἄνδρα τινα μάγον. Апк. XIX, 20: ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα).

Опасность увеличивается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что лжепророковъ появилось множество—πολλοί. Πολλοί не можетъ быть понято въ смыслѣ многихъ представителей одного и того же толка, но παντὶ πνεύματι указываетъ на многочисленныхъ и разнообразныхъ учителей, которые сходились въ томъ, что всѣ выдавали себя за провозвѣстниковъ истиннаго ученія, одушевленныхъ божественнымъ Духомъ, съ цѣлью увлечь истинныхъ христіанъ

въ сѣти своего лжеученія. Предикатъ, употребленный Апостоломъ ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον ставитъ экзегетовъ въ нѣкоторое затрудненіе. Откуда (ἐξ) вышли лжепророки? Нельзя понимать въ смыслѣ II, 19—вышли изъ лона Церкви, и κόσμος въ смыслѣ царства тьмы, такъ какъ въ этомъ случаѣ было бы совершенно непонятно, какимъ образомъ это выдѣленіе ихъ можетъ служить основаніемъ для требованія δοκιμάζειν τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν: въ силу явнаго выдѣленія изъ Церкви такихъ лжепророковъ уже не нужно было испытанія; если бы это было фактомъ (а предлож. съ ὅτι и устанавливаетъ именно фактъ), тогда въ немъ не лежало бы побужденія для δοκιμάζειν. Нѣтъ указанія также на посольство (missio) отъ злой силы, вдохновляющей ихъ: тогда скорѣе было бы ἀπεσταλμένοι εἰσιν. Несомнѣнно, что κόσμος здѣсь не богопротивный міръ, какъ этическое понятіе, потому что въ такомъ случаѣ у него не было бы никакихъ точекъ соприкосновенія съ христіанами: въ настоящемъ случаѣ κόσμος есть „міръ“, въ которомъ живутъ люди, какъ христіане, такъ и нехристіане (ср. Ін. I, 9). И если ближайшимъ образомъ имѣть въ виду предметъ, на который простирается дѣятельность лжепророковъ, то κόσμος можетъ быть еще понимаемъ въ смыслѣ Ін. XII, 19: *фарисее убо рѣша въ себѣ: видите, яко никая же польза есть: се міръ по немъ идетъ.* Ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον въ существенномъ означаетъ то же, что̀ γεγόνασι II, 18, и хотя въ ἐξέρχεσθαι обычно дается представленіе о мѣстѣ, откуда кто-либо отправляется (ср. Ін. VIII, 42; XIII, 3; XVI, 27. 28; Мѳ. XVII, 3. 49; XXVI, 55; Мрк. I, 35; VIII, 11; Дѣ. VII, 7), однако въ данномъ случаѣ это точно не отмѣчено, и ἐξεληλύθασιν указываетъ не на опредѣленный исходный пунктъ, но вообще говоритъ о выступленіи лжепророковъ на поприще дѣятельности, соотвѣтствующей побужденіямъ пребывающаго въ нихъ духа. Лжепророки выступили въ міръ со своимъ пагубнымъ ученіемъ и выдаютъ себя за провозвѣстниковъ истины, и потому въ отношеніи къ нимъ христіане должны быть особенно осторожны. Perfect. (ср. ἐξῆλθον II, 19) выражаетъ продолжительность ихъ дѣйствія: это историческій фактъ, который еще находится предъ глазами всѣхъ. Таково положеніе вещей, которымъ вызвана рѣчь Апостола о πνεύματα и увѣщаніе къ христіанамъ остерегаться увлеченія ихъ ложныхъ ученіемъ (ср. 1 Тим. IV, 1).

Исходя изъ присущаго всѣмъ христіанамъ состоянія богосыновства, свидѣтельствуемаго Духомъ, Котораго Богъ далъ намъ, Апостолъ, въ виду указанныхъ опасныхъ явленій, въ духѣ любви увѣщаваетъ христіанъ къ непрестанному бодрствованію. Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε. Πιστεύειν τινί, какъ и въ III, 23, значитъ быть убѣжденнымъ, что истинно то, что кто либо говоритъ о себѣ, довѣряться, полагаться на кого либо. Духовныя силы дѣйствуютъ среди людей, и первое побужденіе человѣка вѣрить имъ и повиноваться имъ. Но въ этомъ именно инстинктивномъ и безотчетномъ движеніи кроется серьезнѣйшая опасность для христіанина. Не всѣ духи отъ Бога, хотя и всѣ притязаютъ быть таковыми. Это истина, на которой основываетъ свое увѣщаніе Апостолъ, и которая должна быть извѣстна и читателямъ. Слова ложныхъ пророковъ и даже чудесныя знаменія не представляютъ достаточнаго доказательства ихъ происхожденія отъ Бога. Поэтому христіанинъ не долженъ безотчетно довѣряться всякому духу, который выдаетъ себя за божественный: ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Δοκιμάζειν—испытывать, изслѣдовать; въ Свящ. Писаніи этотъ глаголъ употребляется въ отношеніи къ испытанію достоинства металловъ (ср. 1 Птр. I, 7: χρισίου διὰ πυρὸς δοκιμαζομένου; ср. Іерем. IX, 7; Притч. VIII, 10; XVII, 3: ὥσμερ δοκιμάζετο ἐν καμίνῳ ἄργυρος); отсюда онъ означаетъ—испытывать, изслѣдовать природу какой либо вещи, ея силу и свойство (Лк. XIV, 19; 2 Кор. VIII, 5. 8; XIII, 5; Гал. VI, 4; Евр. V, 10; 1 Θессал. V, 21). Различіе между δοκιμάζειν и синонимичнымъ ему πειράζειν, повидимому, заключается въ томъ, что цѣль дѣйствія δοκιμάζειν—*выдѣлить* дурное, негодное и возможно яснѣе выставить доброе; тогда какъ цѣль πειράζειν—только *опредѣлить* доброе и дурное [722]). Получается такой смыслъ словъ Апостола: не всякому духу довѣряйтесь, не увлекайтесь словами и притязаніями на божественное вдохновеніе и даже чудесными дѣяніями лжепророковъ, но тщательно проникайте въ самыя глубины духа, въ его существо, и на основаніи этого опредѣляйте, отъ Бога ли онъ происходитъ, и если нѣтъ, то отвергайте. „Старайтесь различать и знать,

[722]) *Gerh. Heine*, Synonymik des Neutestentlichen Griechisch, S. 188. Необходимо, впрочемъ, замѣтить, что Апостолъ Іоаннъ какъ будто не полагаетъ различія между этими двумя глаголами: ср. Апк. II, 2, гдѣ та же мысль выражена посредствомъ ἐπείρασεν.

кто говоритъ отъ Духа чистаго и кто отъ нечистаго; кто подлинно пророчествуетъ и кто лжетъ, ибо нечистый духъ вредитъ пророчествующимъ, возстановляя лжепророковъ.[723] Результатомъ этого изслѣдованія должно явиться разцѣленіе духовъ на два класса: духовъ отъ Бога и духовъ отъ міра. Первыхъ должно принимать и повиноваться имъ; вторыхъ отвергать и остерегаться, чтобы какимъ либо образомъ не поддаться ихъ обольщенію. Испытаніе духовъ является обязанностію всѣхъ христіанъ, такъ какъ увѣщаніе направлено ко всѣмъ членамъ общины. Правда, по 1 Кор. XII, 11, χάρισμα τῆς διακρίσεως πνευμάτων принадлежитъ только нѣкоторымъ и зависитъ отъ воли Св. Духа, но χάρισμα или χρίσμα вообще обладаетъ всякій христіанинъ,—въ этомъ потенціально заключается возможность для всякаго христіанина испытывать духовъ; а при такихъ обстоятельствахъ, каковы обстоятельства малоазійскихъ христіанъ, διάκρισις πνευμάτων является прямою обязанностью всякаго христіанина. Указаніе на эти обстоятельства и вмѣстѣ на ближайшій поводъ своего увѣщанія Апостолъ даетъ въ слѣдующемъ причинномъ предложеніи: ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

IV, 2. Но, чтобы увѣщаніе достигло своей цѣли, Апостолу необходимо было указать твердый и надежный критерій для распознанія духовъ, дать характеристику духа ἐκ τοῦ Θεοῦ и ἐκ τοῦ κόσμου. Поэтому на естественно представляющійся вопросъ, по какимъ признакамъ можно узнать πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ, Апостолъ отвѣчаетъ: Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Эти слова Апостола Іоанна представляютъ собою подробнѣйшее раскрытіе простого критерія, указаннаго Апостоломъ Павломъ въ 1 Кор. XII, 3.

Ἐν τούτῳ указываетъ на πᾶν πνεῦμα κτλ. Форма γινώσκετε обыкновенно толкуется въ смыслѣ изъявительнаго или повелительнаго. Но въ связи съ предыдущими πιστεύετε и δοκιμάζετε можетъ быть принято только послѣднее; ссылка на usus loquendi Апостола, который ἐν τούτῳ нѣсколько разъ соединяетъ съ положительнымъ утвержденіемъ (изъявит.—ср. II, 5; III, 10. 24 и

---

[723] *Св. Іоаннъ Златоустъ*, на 1 Кор., ч. II, стр. 122. Русск. перев. Спб. 1858. Ср. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, XI, 8: οὐ πᾶς ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν.

друг.), ничего не говоритъ противъ этого, такъ какъ связь ἐν τούτῳ съ изъявительнымъ не представляетъ безусловной необходимости. Апостолъ указываетъ (напоминаетъ) читателямъ критерій, руководясь которымъ они могутъ отличить духа Божія и духа антихристова. Γιγώσκετε—уразумѣвайте на основаніи опытнаго познаванія; это познаніе должно являться результатомъ предшествующаго δοκιμάζειν и выслушаннаго исповѣданія—ὁμολογεῖν. Πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ, вдохновляющій истинныхъ христіанъ, на основаніи обладанія которымъ они узнаютъ, что Богъ въ нихъ пребываетъ, данъ имъ отъ Бога, поэтому онъ есть πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Различіе между выраженіями πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ и πνεῦμα τοῦ Θεοῦ заключается въ томъ что первое имѣетъ въ виду указать на источникъ бытія духа, чтобы тѣмъ рельефнѣе отмѣтить его существо; тогда какъ послѣднее отмѣчаетъ именно этотъ второй моментъ, какъ слѣдствіе ἐκ τοῦ Θεοῦ. Отношеніе между ними такое, какъ между γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ и τέκνον τοῦ Θεοῦ. То же нужно сказать объ отношеніи πνεῦμα ἐκ τοῦ κόσμου къ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου.

Изъ чего же слагаются отличительные признаки πνεῦμα τοῦ Θεοῦ? Πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе то, что Апостолъ говоритъ не πιστεύει, но ὁμολογεῖ. Апостолъ имѣетъ въ виду указать осязательный признакъ для различенія духовъ, между тѣмъ какъ πίστις есть актъ внутренней, сокровенной жизни, для познанія другихъ недоступный, и потому такимъ признакомъ не можетъ служить. Для послѣдней цѣли пригодно только ὁμολογία—внѣшнее исповѣданіе живой и сердечной вѣры, стоящее въ неразрывной связи съ нею и необходимо вытекающее изъ нея: ὁμολογία можетъ сдѣлаться предметомъ познанія для другихъ и въ то же время отражаетъ въ себѣ внутреннее состояніе изслѣдуемаго. Исповѣданіе, какъ выраженіе внутренняго убѣжденія (Ін. IX, 22; XII, 42) въ коренной истинѣ христіанства, имѣетъ свое основаніе въ помазаніи (χρίσμα II, 20), которое получаютъ вѣрующіе и которое учитъ ихъ всему истинному; поэтому и приписывается оно духу: πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ. Предметъ исповѣданія выражается въ слѣдующихъ многозначительныхъ словахъ: ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Конструкція этихъ словъ представляется не совсѣмъ ясною. Возможны три способа пониманія ихъ: 1) прямое допод-

неніе къ ὁμολογεῖ будетъ Ἰησοῦν и Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα относится къ сказуемому: исповѣдуетъ Іисуса, какъ пришедшаго во плоти Христа; 2) прямое дополненіе Ἰησοῦν Χριστὸν, а ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα относится къ сказуемому: исповѣдуетъ Іисуса Христа пришедшаго во плоти; 3) вся фраза представляетъ сложное прямое дополненіе: исповѣдуетъ Іисуса Христа пришедшаго во плоти, гдѣ и лице Іисуса Христа и Его пришествіе во плоти представляются какъ единое цѣльное понятіе. Какой изъ этихъ трехъ способовъ толкованія долженъ быть принятъ, какъ вѣроятнѣйшій? Слова Апостола, взятыя сами по себѣ, не даютъ ключа къ разгадкѣ ихъ конструкціи. Поэтому необходимо обратиться къ параллельнымъ мѣстамъ, чтобы на основаніи ихъ опредѣлить способъ выраженія Апостоломъ основной христіанской истины. *Кто есть лживый, точію отметаяйся, яко Іисусъ нѣсть Христосъ* (II, 22). *Иже аще исповѣсть, яко Іисусъ есть Сынъ Божій* (IV, 15). *Всякъ вѣруяй, яко Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ есть* (V, 1). *Кто есть побѣждаяй міръ, токмо вѣруяй, яко Іисусъ есть Сынъ Божій* (V, 5). *Сія же писана быша, да вѣруете, яко Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій* (Ін. XX, 31). Во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ, цѣль которыхъ—выразить сущность христіанскаго ученія, имя Іисусъ составляетъ подлежащее, а Христосъ Сынъ Божій—сказуемое; въ этомъ обнаруживается неотрицаемое стремленіе Апостола доказать, что человѣкъ Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, единая богочеловѣческая ипостась. Что эту именно цѣль преслѣдовалъ Апостолъ во всемъ своемъ Евангеліи, это онъ ясно указалъ въ XX, 31; а приведенныя мѣста изъ посланія доказываютъ, что та же истина составляетъ основаніе и средоточный пунктъ и посланія. На основаніи этого съ полнымъ правомъ можно утверждать, что и въ разбираемомъ важнѣйшемъ мѣстѣ посланія преслѣдуется именно указанная цѣль; почему первый способъ толкованія должно признать болѣе отвѣчающимъ истиннымъ намѣреніямъ священнаго писателя: исповѣдуетъ Іисуса, какъ пришедшаго во плоти Христа. Такимъ образомъ, при глаголѣ ὁμολογεῖν получается двойной винительный падежъ (ср. Ін. IX, 22) [724]. Такой способъ рѣшенія вопроса вполнѣ согласенъ и съ условіями происхожденія посланія, какъ

[724] *Blass*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, § 73. 5.

направленнаго противъ различнаго рода гностическихъ сектъ, которыя сходились въ отрицаніи возможности соединенія Божества съ матеріальнымъ тѣломъ и полагали различіе между Христомъ и человѣкомъ Іисусомъ. Посему Апостолу Іоанну вполнѣ естественно и необходимо было показать, что, 1) Іисусъ и Христосъ—единое нераздѣльное лицо, и 2) что Христосъ дѣйствительно явился во плоти. Эта цѣль и достигается формулой ὁμολογεῖν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Необходимо помнить, какое соотношеніе между Χριστός и Υἱὸς τοῦ Θεοῦ неизмѣнно мыслитъ Апостолъ Іоаннъ. Particip ἐληλυθότα, отмѣчаетъ реальность факта пришествія во плоти, въ отличіе отъ infinitivi, которое употребляется тогда, когда писатель не опредѣляетъ, дѣйствительно ли существовалъ или существуетъ подлежащій разсмотрѣнію фактъ [725]. При томъ здѣсь particip. не aorist. (ἐλθόντα), но perfect., которое показываетъ, что Апостолъ мыслитъ здѣсь пришествіе во плоти не какъ исключительно историческій фактъ (ср. V, 6), но главнымъ образомъ по его непреходящему значенію: Онъ пришелъ и пребываетъ во плоти. Σάρξ въ Свящ. Писаніи часто употребляется для обозначенія всего существа человѣка, какъ евр. בָּשָׂר (Быт. VI, 13; Іов. XII, 10; Иса. XL, 5; Іоил. II, 28), и потому=ἄνθρωπος, указывая на полную человѣческую природу (а не человѣческое тѣло только—σῶμα), одушевленную плоть, и душа этой плоти есть носительница не только физической, но и духовной жизни въ человѣкѣ, [726] съ необходимымъ предположеніемъ ψυχή (Ін. XII, 27) и πνεῦμα (Ін. XI, 33; XIII, 21; XIX, 30). При этомъ оттѣняется все таки матеріальность человѣческой природы въ противоположность духовной божественной природѣ (Ін. I, 14; Лк. III, 6; Дн. II, 17; Рим. III, 20; 1 Кор. I, 29; 1 Тим. III, 16; 1 Птр. I, 24) [727]. Эта именно σάρξ и служила камнемъ преткновенія для мудрствующихъ еретиковъ. Замѣчательно также ἐν σαρκί, а не εἰς σάρκα: Христосъ не сошелъ на существовав-

---

[725] *Jelf*, A Grammar § 681, 5.

[726] *B. Weiss*, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, S. 613.

[727] *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 871; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 397; проф. *И. Корсунскій*, Переводъ LXX, стрн. 483; проф. *В. Мышцынъ*, Ученіе Апостола Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры, стрн. 25—30.

шаго уже человѣка, какъ училъ, напр., Киринеъ, но Онъ пришелъ въ человѣческой природѣ. Ἔρχεσθαι ἐν обозначаетъ способъ, образъ пришествія, который для даннаго служенія имѣетъ характерное значеніе (ср. Лк. II, 27; Мѳ. VII, 15), какъ ближайшее опредѣленіе явленія (Мѳ. XXI, 32; 1 Кор. IV, 21; 1 Ін. V, 6): Христосъ не только жилъ на землѣ, училъ и дѣйствовалъ, какъ человѣкъ, но Онъ и пришелъ во плоти. Плоть—необходимое условіе Его мессіанскаго служенія, и ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι столь существенный моментъ въ христіанской вѣрѣ, что съ отрицаніемъ его теряется все. Поэтому исповѣдающій, что Іисусъ есть Христосъ, пришедшій во плоти, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, имѣетъ источникъ своего бытія въ Богѣ (ср. 1 Кор. XII, 3). Собственно главный тонъ разсматриваемаго мѣста лежитъ въ констатированіи истиннаго человѣчества Христа, воплощенія Его въ лицѣ историческаго Іисуса. Исповѣданіе Богочеловѣка составляетъ существо христіанства, главный членъ христіанскаго ученія; на немъ утверждается и съ нимъ падаетъ все христіанство. Эта истина въ дѣйствительности обнимаетъ всѣ прочія христіанскія истины, частію какъ предположеніе, частью какъ слѣдствіе, и Апостолъ Іоаннъ нѣсколько разъ возвращается къ ней (IV, 15; V, 5; V, 23). Поэтому, если о комъ либо извѣстно, что онъ проникнутъ этою истиной, то не можетъ быть больше сомнѣнія въ его правовѣріи,—такой охотно приметъ и всякое ученіе, которое вытекаетъ изъ этой главной истины, какъ необходимое слѣдствіе. Кто можетъ послѣ этого сомнѣваться, что такой имѣетъ πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ или πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Кромѣ того, это именно исповѣданіе Апостолъ поставилъ въ качествѣ отличительнаго признака истиннаго духа потому, что современныя еретическія движенія преимущественно подвергали искаженію выражаемую имъ истину и тѣмъ нарушали миръ Церкви.

IV, 3. Теперь Апостоль переходитъ къ характеристикѣ духа противоположнаго происхожденія и направленія, посредствомъ parallelismus antitheticus. Первая половина 3-го стиха повторяетъ вторую половину предыдущаго стиха въ отрицательной формѣ. Но Апостолъ по обыкновенію не останавливается на простомъ обращеніи положительной мысли въ отрицательную: онъ идетъ далѣе и, чтобы усилить впечатлѣніе своего увѣщанія, опредѣляетъ духа, не исповѣдующаго Іисуса, какъ во плоти пришедшаго Христа, въ качествѣ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου, страшный

образъ котораго всегда предносился сознанію христіанъ, какъ образъ врага ихъ спасенія. Что касается первой половины стиха, то здѣсь обращаетъ на себя вниманіе отрицаніе μή вмѣсто οὐκ и членъ τόν предъ именемъ Ἰησοῦν. Μή выражаетъ болѣе сильное отрицаніе, почему греки употребляютъ его главнымъ образомъ при противоположеніи, чтобы оттѣнить отрицаніе не какъ недостатокъ только, но и сознательное упорное отрицаніе или упорное противорѣчіе истинному исповѣданію [728]. Членъ τὸν предъ Ἰησοῦν объясняется тѣмъ, что во 2 стихѣ Апостолъ уже говорилъ объ Іисусѣ, Который есть Христосъ, пришедшій во плоти, и въ 3 ст. онъ говоритъ о Немъ же, сейчасъ упомянутомъ. Исповѣдующій Іисуса, какъ пришедшаго во плоти Христа, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστί; въ соотвѣтствіе съ этимъ Апостолъ говоритъ, что отрицающій эту основную истину христіанства ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι.

Дальнѣйшая характеристика противобожественнаго духа замѣчательна. Апостолъ не противополагаетъ прямо: ἀλλ' ἐκ τοῦ ἀντιχρίστου, но καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. Καί, вмѣсто ожидаемаго ἀλλά,—особенность языка Апостола Іоанна, и она придаетъ присоединяемой мысли значительную долю самостоятельности. Τοῦτο и τό несомнѣнно указываютъ на πνεῦμα, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, а не на отвлеченное μὴ ὁμολογεῖν и τὸ τοῦ ἀντιχρίστου (антихристіанское существо). Πνεῦμα—не ἐκ τοῦ ἀντιχρίστου, но просто τοῦ ἀντιχρίστου въ параллель τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ (2 ст.)—духъ антихриста, свойственный антихристу и отъ него получающій характерныя опредѣленія своей дѣятельности. Объ ἀντίχριστος см. II, 18. Предъ ἀντιχρίστου стоитъ членъ, какъ указаніе на опредѣленное и извѣстное читателямъ лицо. Но Апостолъ твердо держитъ въ мысли главный предметъ рѣчи и, опредѣливши духъ, какъ по существу своему антихристіанскій, онъ въ ὅ опять воспринимаетъ πνεῦμα и говоритъ, что сообщеніе о духѣ не составляетъ новости для читателей: они слышали о немъ (отъ него или отъ другихъ Апостоловъ), и вѣсть эта какъ бы и до сихъ поръ раздается въ ушахъ (ἀκηκόατε, а не ἠκούσατε), слышали они, что этотъ духъ придетъ: ὅτι ἔρχεται (ср. II, 18). Ὅ несомнѣнно перенесено изъ придаточнаго предложенія съ ὅτι и составило прямое дополненіе къ

[728] *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 55, 5, S. 453.

ἀκηκόατε. Въ соотвѣтствіе съ καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν (II, 18), Апостолъ продолжаетъ и здѣсь: καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη. Если πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον и проникнуты духомъ антихриста, то само собою понятно, что этотъ духъ уже есть въ мірѣ. Отсюда ясно, что κόσμος понимается не въ смыслѣ богопротивнаго міра, но въ физическомъ смыслѣ, какъ мѣсто обитанія людей, и затѣмъ въ смыслѣ человѣчества. Ἤδη не усиливаетъ только νῦν, но, въ противоположность имѣющему быть явленію личнаго антихриста, говоритъ, что путь для него уготованъ: его духъ уже дѣйствуетъ въ мірѣ (ср. 2 Θεσσαλ. II, 7).

IV, 4. Послѣднее хорошо извѣстно читателямъ, такъ какъ они на самихъ себѣ испытали антихристіанское коварство лжеучителей. Они видѣли, что эти лжеучители дѣйствуютъ какъ одушевленные какою-то необычайною силою; но ихъ дѣятельность изобличала, что это была не божественная сила. Среди такой опасности, на которую съ особенною настойчивостію указываетъ и Апостолъ, читатели могли придти въ уныніе и серіезно безпокоиться на счетъ будущаго. Поэтому Апостолъ отъ лжеучителей внезапно обращается къ читателямъ и находитъ основанія для ихъ утѣшенія и ободренія въ ихъ же собственномъ внутреннемъ сознаніи: ихъ спасеніе покоится на такихъ прочныхъ устояхъ, которыхъ не въ силахъ ниспровергнуть всѣ коварныя ухищренія лжеучителей. Нѣжное отеческое обращеніе—τεκνία—вынуждается самымъ ходомъ рѣчи, а ὑμεῖς, безъ всякой внѣшней связи съ предыдущимъ, рѣзко отмѣчаетъ противоположность между лжепророками и читателями. Употребленіе второго лица мѣстоименія, а не перваго, также отвѣчаетъ настроенію читателей: необходимо было прямое и непосредственное обращеніе къ нимъ именно, какъ борющимся съ лжепророками, чтобы успокоить ихъ и увѣрить въ несокрушимости ихъ вѣры и на будущее время. Ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστέ—въ этомъ самый твердый оплотъ противъ всѣхъ усилій слугъ антихриста: начало своей духовной жизни они получили отъ Бога; σπέρμα τοῦ Θεοῦ пребываетъ въ нихъ, и на этомъ основывается самое тѣсное жизненное общеніе, родство съ Богомъ по естеству. Изъ этого естественнаго родства для дѣтей Божіихъ проистекаетъ та сила, которая дѣлаетъ ихъ крѣпкими противъ всякаго врага ихъ спасенія и, слѣдовательно, противъ лжепророковъ,—сила, которую они уже и доказали въ борьбѣ съ

ними: νενικήκατε αὐτούς. Αὐτούς—τοὺς ψευδοπροφήτας, которые служатъ органами духа заблужденія и съ которыми поэтому христіане принуждены вести непосредственную и упорную борьбу. Изъ этой борьбы христіане вышли побѣдителями: враги сломлены, побѣда совершена, но плодами ея они пользуются и доселѣ (perfect., а не aorist.): и теперь при всякомъ столкновеніи они остаются побѣдителями. „Духомъ созерцая совершающуюся въ мірѣ или въ Церкви Божіей великую борьбу свѣта со тьмою, добра со зломъ, истины съ ложью, Бога и Христа съ діаволомъ, борьбу, имѣющую прекратиться только съ окончательнымъ пораженіемъ сатаны въ лицѣ антихриста и представителей антихристіанскаго духа, борьбу, совершающуюся въ сынахъ Божіихъ и сынахъ діавола, Апостолъ выражаетъ какъ бы уже раздавшійся побѣдный кликъ окружающихъ: вы побѣдили! Этотъ побѣдный кликъ есть какъ бы откликъ на побѣдное великое восклицаніе Побѣдителя міра: дерзайте, ибо Я побѣдилъ міръ (Ін. XVI, 33)“ (Еп. Михаилъ).

Въ чемъ состоитъ побѣда читателей, Апостолъ не указываетъ въ этомъ мѣстѣ; разъясненіе по этому вопросу даетъ V, 4. 5: *Всякъ рожденный отъ Бога побѣждаетъ міръ: и сія есть побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша. Кто есть побѣждаяй міръ, токмо вѣруяй, яко Іисусъ есть Сынъ Божій.* Въ настоящей борьбѣ противъ антихриста побѣда уже настолько достигнута, насколько Христосъ дѣйствительно побѣдилъ міръ и его князя (Ін. XVI, 33); такъ что всякое нападеніе, которое дѣлаетъ духъ антихриста, обнаруживаетъ только его безсиліе: вѣра въ Іисуса, воплотившагося Христа Сына Божія, является реальнымъ основаніемъ побѣды вѣрующихъ надъ міромъ и лжепророками, сущими отъ міра. Но отсюда само собою понятно, что постоянная побѣда возможна только при твердомъ сохраненіи этой истины, на которой покоится и самая возможность ея; и разъ вѣра въ Іисуса Христа подвергается нападенію, то уже твердое сохраненіе ея является побѣдою надъ противниками; и именно, по ходу рѣчи, это пребываніе Бога въ нихъ, опредѣляя всю духовную жизнь ихъ, прежде всего твердо удерживаетъ ихъ въ вѣрѣ въ Іисуса, какъ пришедшаго во плоти Христа. Быть можетъ, эта твердость христіанъ въ вѣрѣ и заставила лжеучителей обнаружить свое истинное существо и открыто отдѣлиться отъ Церкви (II, 19).

Въ лжепророкахъ дѣйствуетъ духъ антихриста, въ христіанахъ—Духъ, котораго далъ Богъ. Борьба между лжепророками и христіанами, такимъ образомъ, сводится къ борьбѣ началъ, одушевляющихъ тѣхъ и другихъ. Побѣда необходимо должна принадлежать сторонѣ сильнѣйшей, и христіане побѣдили лжепророковъ потому, что дѣйствующій въ нихъ могущественнѣе того, кто дѣйствуетъ въ лжепророкахъ: ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. Такъ какъ христіане названы предъ этимъ сущими ἐκ τοῦ Θεοῦ, то ὁ ἐν ὑμῖν несомнѣнно ὁ Θεός, а не Χριστός; Θεός именно и далъ имъ отъ Духа Своего. Ὁ ἐν τῷ κόσμῳ есть ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Ін. XII, 31; XIV, 30; XVI, 11), діаволъ, отецъ лжи и ложныхъ учителей (Ін. VIII, 44; 1 Ін. III, 10). Въ истинныхъ христіанахъ пребываетъ Богъ, даетъ имъ отъ Духа Своего, дѣйствуетъ въ нихъ, производитъ новое начало жизни и въ нихъ и чрезъ нихъ побѣждаетъ духа антихриста, дѣйствующаго въ лжепророкахъ. Апостолъ не говоритъ ὁ ἐν αὐτοῖς, какъ слѣдовало бы ожидать послѣ ὁ ἐν ὑμῖν, но ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. Этимъ, съ одной стороны и главнымъ образомъ, онъ имѣетъ въ виду указать на тѣсную связь между лжепророками и міромъ вмѣстѣ съ его княземъ: если эти лжепророки когда-либо принадлежали къ христіанской церкви, то эта принадлежность была чисто внѣшняя; въ дѣйствительности они никогда не прерывали своей тѣсной связи съ міромъ. Князь міра сего былъ и ихъ княземъ; они—слуги антихриста, который и дѣйствуетъ въ нихъ. Но отсюда же, съ другой стороны, выраженіе ὁ ἐν τὸ κόσμῳ увѣряетъ читателей, что ихъ побѣда надъ лжепророками есть вмѣстѣ съ тѣмъ и побѣда надъ княземъ міра сего и надъ міромъ (ср. II, 13—14).

IV, 5. Такую тѣсную связь лжепророковъ съ міромъ, которая уже намѣчена Апостоломъ въ разсмотрѣнныхъ стихахъ, онъ прямо устанавливаетъ въ слѣдующемъ стихѣ: αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν. Между лжепророками (αὐτοί—ψευδοπροφῆται) и міромъ въ смыслѣ этическомъ самая тѣсная жизненная связь: они дѣти міра, преслѣдующіе тѣ же тенденціи, какія преслѣдуетъ міръ, движутся тѣми же мотивами, какіе царятъ въ мірѣ; словомъ, въ нихъ воплощается духъ міра. Такому жизненному принципу соотвѣтствуютъ и ихъ жизненныя обнаруженія. Въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ объ учительствѣ; послѣднее вполнѣ отвѣчаетъ сущности и характеру лжеучителей. Διὰ τοῦτο—продолжаетъ Апостолъ,—

ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι: по причинѣ того, что ихъ существо вполнѣ опредѣляется существомъ міра, сущность и духъ ихъ рѣчей, ихъ ученія, проистекаетъ изъ того же міра. Міръ имѣетъ свою собственную мудрость, отвѣчающую его существу и духу, мудрость—противобожественную; изъ нея то и почерпаютъ свое ученіе лжепророки. Такимъ образомъ, въ мірѣ и источникъ ихъ ученія, изъ него же проистекаетъ и его духъ. Соотвѣтственно имени ψευδοπροφῆται Апостолъ употребляетъ и глаголъ λαλεῖν, который у древнихъ употреблялся для обозначенія преимущественно звука и формы рѣчи; отсюда значеніе—болтать, говорить безсвязно, въ противоположность λέγειν—говорить разумно. Дн. II, 4 λαλέω обозначаетъ говоръ на разныхъ языкахъ (ср. Мѳ. IX, 39). Евр. I, 1 λαλέω (о Богѣ) обозначаетъ рѣчь, непостижимую, непонятную для простого разумѣнія, для ума, непросвѣтленнаго вѣрою [729]).

Трудно, конечно, на основаніи употребленія глагола судить о характерѣ возвѣщенія лжепророками своего ученія, но несомнѣнно, что ихъ ученіе находитъ для себя и соотвѣтствующихъ слушателей: καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. Ἀκούειν τινός выражаетъ больше, чѣмъ только внѣшнее воспріятіе посредствомъ органа слуха; глаголъ означаетъ: слушать съ удовольствіемъ или, по крайней мѣрѣ, охотно, потому что рѣчь и понятна и нравится; поэтому ἀκούειν значитъ: слушать рѣчь, усвоять ея содержаніе (Ін. VIII, 43. 47; X, 38; ср. Мѳ. XVIII, 5; Дн. III, 22; 2 Кор. X, 5). Лжепророки предлагаютъ своимъ слушателямъ мудрость, содержаніе и характеръ которой заимствованы отъ міра; и сочувствіе къ своему ученію они находятъ въ томъ же мірѣ, т. е. въ людяхъ, проникнутыхъ духомъ міра, имъ одушевленныхъ. Выводы изъ этихъ словъ въ отношеніи къ читателямъ таковы, что кто изъ христіанъ слушаетъ лжепророковъ, тотъ тѣмъ самымъ обнаруживаетъ, что онъ въ дѣйствительности не принадлежитъ къ Христовой Церкви, не ἐκ τοῦ Θεοῦ, но ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.

IV, 6. Дерзкія притязанія лжепророковъ, этихъ исчадій космоса, объявляющихъ себя провозвѣстниками божественной истины,

---

[729]) Прот. *С. К. Смирновъ*, Особен. нов. греч. языка, стрн. 26. 27; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 256; *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 275.

и вытекающая отсюда серьезная опасность или, по крайней мѣрѣ, тревога для истинныхъ христіанъ, вынуждаютъ Апостола рѣшительно выставить свой авторитетъ противъ обольстителей. Ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν. Кого нужно разумѣть подъ ἡμεῖς,—всѣхъ ли вѣрующихъ, или же Апостола съ истинными провозвѣстниками Евангелія? О вѣрующихъ уже сказано было (въ 4 ст.): ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστέ, съ указаніемъ на побѣдоносное противодѣйствіе ихъ ложнымъ учителямъ; и было бы только повтореніемъ, если бы и въ 6 ст. еще разъ о вѣрующихъ вообще было сказано: ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν. Кромѣ того, ὁ γινώσκων τὸν Θεὸν ἀκούει ἡμῶν указываетъ, что ἡμεῖς приписывается ученіе, противоположное λαλεῖν лжепророковъ, въ то время какъ, по связи рѣчи, вѣрующимъ вообще должно принадлежать слушаніе истинныхъ учителей и испытаніе духовъ. Поэтому, вѣроятнѣе, что въ ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν Апостолъ рѣзко противопоставляетъ лжепророкамъ (αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν) самого себя и другихъ истинныхъ учителей, подобно ему исповѣдающихъ Іисуса, какъ пришедшаго во плоти Христа. Они—истинныя дѣти Божіи; вся ихъ духовно-нравственная жизнь со всѣми ея обнаруженіями имѣетъ свой источникъ въ Богѣ. Въ соотвѣтствіи съ характеристикой лжепророковъ, о нихъ, какъ учителяхъ, можетъ быть сказано: καὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ λέγομεν (λέγουσιν). Ученіе ихъ—непререкаемая истина, какъ происходящая отъ Бога и Духа Божія, Духа истины; посему слушать и понимать ихъ ученіе могутъ только тѣ, которые вкусили уже божественной истины, у кого въ душѣ апостольское слово находитъ отзвукъ и родственныя начала: ὁ γινώσκων τὸν Θεὸν ἀκούει ἡμῶν. Не разъ уже приходилось говорить, что у Апостола Іоанна γινώσκειν τὸν Θεόν никогда не обозначаетъ простого теоретическаго богопознанія, но знаніе жизненное, отпечатлѣвающееся на всей жизни христіанина, всецѣлое погруженіе всѣхъ силъ души въ Божество, проникновеніе имъ; такъ что γινώσκειν τὸν Θεόν почти совпадаетъ съ ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι и съ κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ. Praes. указываетъ на познаніе, какъ прогрессивное, а не законченное,—познаніе, которое отвѣчаетъ процессу жизни (ср. ст 7; V, 20; Іп. XVII, 3; противоп. II, 3 слѣд., 13 слѣд.; III, 1). Ὁ γινώσκων τὸν Θεόν стоитъ здѣсь какъ противоположность къ ὁ κόσμος 5 стиха. Если послѣдній характеризуется, какъ стоящій подъ властію отца лжи, врага Божія, и самъ въ своемъ существѣ есть отрицаніе

Бога и его законовъ, то ὁ γινώσκων τὸν Θεόν въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ его Апостолъ Іоаннъ, представляетъ прямую противоположность космосу. Вмѣстѣ съ этимъ Апостолъ отмѣчаетъ, что истинный христіанинъ всегда стремится все къ большему и большему познанію Бога, но въ этомъ своемъ стремленіи онъ можетъ найти удовлетвореніе только у тѣхъ, которые ἐκ τοῦ Θεοῦ εἰσίν и посему ἐκ τοῦ Θεοῦ λέγουσιν. Какъ обладающій уже въ извѣстной степени истиною, христіанинъ охотно слушаетъ и воспринимаетъ истинное ученіе, возвѣщаемое Апостоломъ (ср. Ін. XVIII, 37: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μοῦ τῆς φωνῆς). Само собою понятно, что кто не проникнутъ истиннымъ богопознаніемъ, кто не находится въ общеніи съ Богомъ и не чадо Божіе, тотъ не слушаетъ и Апостола; божественная истина чужда его существу и не понятна: *странна нѣкая влагаеши во ушеса наша* (Дп. XVII, 20),—могутъ сказать они Апостолу. Поэтому ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.

Указавши ученіе объ Іисусѣ Христѣ, какое должны исповѣдывать истинные христіане, и противоположное ему заблужденіе, опредѣливши характеръ тѣхъ, которые отвергаютъ его и слѣдуютъ за лжепророками, Апостолъ возвращается къ поставленному въ началѣ 1-го стиха увѣщанію: *возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи*, и „какъ бы прилагаетъ печать къ сказанному: посему то узнаемъ, кто имѣетъ Духа истины, а кто—духа заблужденія“ (Θеофилактъ): ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. Эти слова содержатъ, такъ сказать, запечатлѣніе предшествующаго (Икуменій) и на основаніи его совершенно понятны. Ἐκ τούτου отличается отъ ἐν τούτῳ тѣмъ, что послѣднее отмѣчаетъ фактъ, который самъ въ себѣ есть прямое указаніе того, что воспринимается; тогда какъ ἐκ τούτου предполагаетъ нѣкоторый дальнѣйшій процессъ, которымъ достигается заключеніе (ср. Ін. X, 3—5). Γινώσκομεν—не только Апостолы, но и всѣ вѣрующіе, такъ какъ и увѣщаніе и вся дальнѣйшая рѣчь предназначены именно для читателей. Апостолъ даетъ общій критерій для распознанія духа истины и духа заблужденія и потому ставитъ не личное γινώσκετε, но всеобщее γινώσκομεν. Genitiv. τῆς ἀληθείας и τῆς πλάνης при τὸ πνεῦμα указываетъ на существо πνεύματα, которымъ опредѣляется и ихъ обнаруженіе въ дѣятельности: одинъ есть духъ истинный въ самомъ себѣ, какъ проистекающій отъ Бога, и учитъ

онъ истинѣ (Ін. XVI, 13), другой имѣетъ своимъ источникомъ отца лжи, весь ложь и другихъ совращаетъ съ истиннаго пути. Что понятію ἀλήθεια противополагается πλάνη, а не ψεῦδος, это имѣетъ свое основаніе въ характерѣ дѣятельности лжеучителей, противъ которыхъ Апостолъ предостерегаетъ читателей: τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς (III, 7), или: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς (II, 26). Духу антихриста свойственно πλανᾶν, которое онъ и осуществляетъ чрезъ посредство ложныхъ пророковъ—πλανῶντες (ср. 2 Ін. 8; Ін. VII, 2; 2 Θессал. II, 11; 1 Тим. IV, 1).

IV, 7. Переходъ отъ 6 стиха къ 7-му кажется совершенно неожиданнымъ, и поэтому совершенно естественны многочисленныя попытки экзегетовъ установить здѣсь ясную связь между предыдущимъ и послѣдующимъ. Начало 7-го стиха: ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, какъ будто даетъ основаніе думать, что Апостолъ намѣренъ предложить и далѣе увѣщанія читателямъ ко взаимной братской любви; но это не болѣе, какъ формула перехода отъ прежней рѣчи къ новой. Въ ближайшихъ стихахъ Апостолъ имѣетъ въ виду указать существо любви, ея источникъ; онъ хочетъ закрѣпить въ сознаніи читателей ту истину, что если они рождены отъ Бога, то въ нихъ жизнь отъ Бога; а въ такомъ случаѣ эта божественная по существу жизнь необходимо должна обнаруживаться въ любви къ Богу и къ братьямъ. Недостатокъ любви свидѣтельствуетъ, что они не отъ Бога, что жизни Божіей въ нихъ нѣтъ. Но 14, 15 и 16 стихи ясно показываютъ, что рѣчь о любви въ 4-й главѣ имѣетъ особенное назначеніе: въ связи съ исповѣданіемъ, что Іисусъ есть Сынъ Божій, любовь разсматривается, какъ коренящаяся въ фактѣ посольства Сына Божія въ міръ; а 12 и 13 стихи обнаруживаютъ намѣреніе писателя указать читателямъ, что любовь, какъ она представлена Апостоломъ въ 7—21 стихахъ 4-й главы, есть знакъ Духа отъ Бога. Такимъ образомъ, получаетъ свое объясненіе возобновленіе Апостоломъ рѣчи о любви, а также и связь изложеннаго въ 7—21 стихахъ съ тѣмъ, что сказано имъ въ III, 24*б*—IV, 6.

Обращеніе ἀγαπητοί, какъ обычно, съ особенною силой оттѣняетъ дальнѣйшую рѣчь Апостола, на которую онъ хочетъ обратить вниманіе читателей. Оно здѣсь тѣмъ естественнѣе, что сердце Апостола полно святой любви, и онъ хочетъ, чтобы его

чада преисполнены были любовію же. Рѣчь идетъ не о любви вообще, но о взаимной братской любви членовъ христіанской общины: ἀγαπῶμεν (conjunct. adhort.) ἀλλήλους. Хотя этимъ Апостолъ, конечно, не исключаетъ универсальной любви, но она здѣсь не имѣется въ виду. Основаніе того, почему христіане должны любить другъ друга, Апостолъ указываетъ въ томъ, что любовь отъ Бога: ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Любовь въ цѣломъ объемѣ (безъ всякаго опредѣленія) по своему существу имѣетъ источникъ (ἐκ) въ Богѣ, но такимъ образомъ, что связь ея съ источникомъ остается постоянною и непрерывающеюся (ἐστίν). Какимъ же образомъ въ томъ, что любовь отъ Бога, лежитъ основаніе необходимости для христіанъ любить другъ друга? О христіанахъ Апостолъ сказалъ: ὑμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστέ и потому любовь, которая ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, оказывается одного происхожденія съ ними и одного существа, и если, далѣе, Богъ есть любовь (ст. 8), то любовь же должна быть характернымъ признакомъ и тѣхъ, которые суть причастники божественной природы. Отсюда, и наоборотъ, любовь дѣлается признакомъ дѣйствительнаго участія въ божественной природѣ: καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. Такъ какъ любовь, происходитъ отъ Бога, изъ самаго существа, то присутствіе ея въ человѣкѣ указываетъ, что въ немъ пребываетъ сѣмя божественной жизни, что онъ самъ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, потому что ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. Онъ дѣйствительно и истинно получилъ божественную жизнь, которая и доселѣ продолжаетъ дѣйствовать въ немъ (γεγέννηται perfect.), являясь источникомъ постоянной любви, сдѣлавшейся отличительнымъ признакомъ его (ὁ ἀγαπῶν). На этомъ же основывается дальнѣйшее: καὶ γινώσκει τὸν Θεόν. Всякое познаніе, имѣющее своимъ предметомъ личное существо, предполагаетъ духовное родство познающаго съ познаваемымъ; и знаніе божественнаго должно основываться на обладаніи божественнымъ. Поэтому „любящій“ тѣмъ самымъ показываетъ, что онъ обладаетъ этимъ необходимымъ условіемъ для познанія Бога; онъ—истинный гностикъ, ибо о немъ можно сказать: καὶ γινώσκει τὸν Θεόν. Praesens γινώσκει, въ рѣзкой противоположности съ аог. ἔγνω, обозначаетъ познаніе въ его живомъ процессѣ: разъ положено основаніе, познаніе Бога въ каждый моментъ присуще христіанину, все болѣе и болѣе открывая ему тайны боговѣдѣнія. Такимъ образомъ, аргументація Апостола здѣсь, какъ и всюду, основы-

вается на томъ, что кто рожденъ отъ Бога, тотъ дѣйствительно и поистинѣ получилъ божественную жизнь и, въ силу этого жизненнаго общенія съ Богомъ, знаетъ Его. Отсюда, если любовь отъ Бога, или иначе, если собственное существо Бога—любовь (ст. 10. 16), то любовь должна быть и у тѣхъ, которые чрезъ рожденіе отъ Бога сдѣлались причастниками божественной жизни. Изъ этого же видно, что отношеніе γινώσκειν τὸν Θεόν къ γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ опредѣляется такъ, что второе представляетъ собою необходимое условіе перваго: безъ рожденія отъ Бога невозможно познаніе Бога. Но γινώσκειν τὸν Θεόν и γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ вмѣстѣ составляютъ основанія для ἡ ἀγάπη или ἀγαπᾷν. Весь процессъ можетъ быть представленъ въ такомъ видѣ: 1) рожденіе отъ Бога; 2) на немъ основывается познаніе Бога; 3) на этомъ послѣднемъ непосредственно—любовь, хотя посредственно послѣдняя стоитъ въ зависимости и отъ „рожденія отъ Бога“, какъ общей основы христіанской жизни. Поэтому наличность любви служитъ несомнѣннымъ признакомъ дѣйствительности рожденія отъ Бога и познанія Его. Что любовь стоитъ въ ближайшемъ и непосредственномъ отношеніи къ познанію Бога, показываетъ первая половина восьмого стиха:

IV, 8. ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν. Любовь служитъ признакомъ наличности богопознанія. Если у кого либо нѣтъ въ себѣ этого внѣшняго признака (μή, а не οὐκ), то это доказываетъ, что онъ не имѣетъ истиннаго познанія о Богѣ. Замѣчательно, что Апостолъ употребилъ aorist., а не praes., какъ въ предшествующемъ стихѣ, и такимъ образомъ возможность познанія относитъ къ опредѣленному пункту прошедшаго времени. Любящій самою любовію своею обнаруживаетъ, что онъ знаетъ Бога и постоянно возрастаетъ въ этомъ познаніи. Кто не любитъ, тотъ несомнѣнно въ настоящее время не только не увеличиваетъ своихъ познаній о Богѣ, но и не имѣетъ ихъ вовсе, такъ какъ иначе это познаніе обнаруживалось бы въ любви; даже болѣе того: онъ и никогда не зналъ Его, въ частности даже тогда, когда самъ думалъ и другимъ говорилъ, что знаетъ,—когда при крещеніи произносилъ исповѣданіе своей вѣры. И все это потому, что если бы онъ когда либо зналъ Бога, то несомнѣнно любилъ бы: ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Ὅτι—потому что; Апостолъ даетъ основаніе, а не содержаніе οὐκ ἔγνω κτλ., такъ какъ въ противномъ случаѣ или въ главномъ предложеніи не было бы

τὸν Θεόν, или въ придаточномъ предложеніи стояло бы просто: ὅτι ἀγάπη ἐστίν безъ ὁ Θεός. Въ этихъ словахъ высказано существенное основаніе, почему любовь отъ Бога (ст. 7) и почему Богъ обнаруживается въ отношеніи къ намъ, какъ любовь (10. 11. 19). Предикатъ ἀγάπη поставленъ безъ члена и выражаетъ не качество только, которымъ Богъ обладаетъ, но качество, которое обнимаетъ все, что Богъ есть: Богъ не только имѣетъ любовь, но Онъ есть любовь, Онъ всецѣло любовь, любовь и ничто болѣе; Его существо—любовь. Любовь есть не только опредѣленіе божественной воли, но является именемъ для нравственной природы Бога въ ея существенномъ и неизмѣнномъ характерѣ; и богословіе никогда не могло создать болѣе высокаго и болѣе отвѣчающаго христіанскому понятію о Богѣ опредѣленія нравственнаго совершенства Его существа, какъ апостольское: *Богъ любы есть*. „Если бы у насъ кто спросилъ: что мы чествуемъ и чему покланяемся? Отвѣтъ готовъ: мы чтимъ любовь. Ибо, по изрѣченію Св. Духа, Богъ нашъ любы есть, и наименованіе сіе благоугоднѣе Богу всякаго другого имени“. [730] Что Богъ есть духъ (Ін. IV, 24), это признавали и ложные гностики; въ нѣкоторой степени они признавали и то, что Богъ есть свѣтъ (1 Ін. I, 5), такъ какъ они учили о Богѣ, какъ о существѣ нематеріальномъ, высочайшемъ разумѣ; но еретики не постигали христіанскаго ученія, что Богъ есть любовь. Если бы любовь обозначала только одну сторону Божества, какъ это бываетъ у человѣка, тогда о томъ, кто не любитъ, можно было бы только сказать, что онъ не имѣетъ полнаго совершеннаго познанія о Богѣ; но если Богъ есть любовь, если все существо Его—любовь, тогда всякое познаніе Бога, стоящее даже на низшей ступени, должно включать въ себя познаніе Его, какъ любви и, слѣдовательно, обнаруживаться въ любви. Поэтому, гдѣ нѣтъ любви, тамъ совершенно нѣтъ и не было познанія Бога. Апостолъ употребляетъ глаголъ γινώσκειν, а не εἰδέναι: познаніе Бога достигается опытнымъ путемъ, а не чрезъ созерцаніе, потому что и основаніе его лежитъ во внутреннемъ опытѣ, во внутреннемъ сознаніи рожденія отъ Бога, присутствія въ насъ божественной жизни; на этомъ же основывается постоянный ростъ богопознанія.

IV, 9. Апостолъ Іоаннъ нигдѣ не даетъ точнаго опредѣленія

730) Св. *Григорій Богословъ*, слов. 23; русск. перев. т. II, стрн. 231.

любви, и, по самому существу дѣла, формальное опредѣленіе ея немыслимо. Но изъ тѣхъ свойствъ, которыя принадлежать истинной любви, и дѣйствій, какія изъ нея проистекаютъ, можно заключать о его взглядѣ на этотъ предметъ. Любовь есть личное отношеніе общенія или, по крайней мѣрѣ, имѣетъ въ виду установленіе такого отношенія. Внутреннее отношеніе Отца и Сына есть воплощеніе высшей формы любви. Это совершенное общеніе Спаситель представляетъ, какъ образецъ любви среди людей (XV, 9. 12); любовь Отца къ Сыну есть норма любви Сына къ ученикамъ, а эта послѣдняя есть мѣра всякой истинной любви среди братьевъ. Любовь заключаетъ въ себѣ извѣстное единство тѣхъ, кого она объединяетъ: каждый изъ любящихъ взаимно другъ друга въ одно и то же время есть и объектъ и субъектъ любви. Въ отношеніи къ любящему въ любви важна та черта, что любящій субъектъ выступаетъ изъ самого себя, сообщаетъ самого себя другому, любимому имъ объекту; онъ жертвуетъ своими интересами въ пользу другого въ цѣляхъ принести ему благо. Если Богъ въ своемъ существѣ есть любовь, то отъ Его существа неотдѣлимы самооткровеніе и самосообщеніе. Вѣчнымъ, абсолютнымъ предметомъ божественной любви является единородный Сынъ Божій. Но эта же любовь побудила Его отъ полноты Своего бытія и блаженства дать жизнь міру, каждое существо котораго было особымъ откровеніемъ божественной любви. Но еще въ большей степени величіе божественной любви открылось въ попеченіи о согрѣшившемъ и отпадшемъ отъ Бога человѣческомъ родѣ. На проявленіе этой особенной любви и указываетъ Апостолъ читателямъ въ 9 и 10 стихахъ. Какъ любовь вѣрующихъ обнаруживается въ дѣлахъ любви, такъ и божественная любовь открылась въ высочайшемъ актѣ любви. Апостолъ опускаетъ всѣ другія проявленія божественной любви къ человѣческому роду и останавливается на фактѣ, въ которомъ она открылась высочайшимъ и совершеннѣйшимъ образомъ. Это—любовь Божія къ тѣмъ, которые, бывъ созданы по образу Божію для постояннаго общенія съ Богомъ и вѣчной блаженной жизни, по своей собственной винѣ сдѣлались недостойными этой любви. Такая любовь Божія проявилась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Своего Сына единороднаго, чтобы чрезъ Него сообщить людямъ ту вѣчную и блаженную жизнь, для которой они были предназначены и которою уже обладали, но чрезъ преступленіе потеряли, чрезъ грѣхъ

умерли и пребываютъ въ смерти. Ἐν τούτῳ указываетъ на слѣдующее ὅτι: обнаруженіе любви лежитъ въ фактѣ посольства единороднаго Сына (τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν) и цѣли его (ἵνα ζήσωμεν). Любовь, которая составляетъ внутреннѣйшее существо Божіе, фактически обнаружилась—ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ (genit. subject., а не objectiv.)—„въ насъ“. Ἐν ἡμῖν по ходу мысли посланія относится не къ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, но къ ἐφανερώθη, такъ какъ рѣчь идетъ не объ откровеніи божественной любви къ намъ, но объ откровеніи Бога какъ любви вообще; въ противномъ случаѣ предъ ἐν ἡμῖν былъ бы повторенъ членъ ἡ и вмѣсто ἐν ἡμῖν стояло бы εἰς ἡμᾶς: ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἡ ἐν ἡμῖν (εἰς ἡμᾶς). Но этимъ еще не разъясняется смыслъ выраженія ἐν ἡμῖν, которому экзегеты придаютъ различныя значенія: „между нами“, „у насъ“, „намъ“, „къ намъ“. Первое—„между нами“, повидимому, ближе всего подходитъ къ истинному значенію (ср. Ін. I, 14). Противъ этого рѣшительно говоритъ смыслъ ἐν ἡμῖν въ IV, 16: ἡ ἀγάπη ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Если въ послѣднемъ выраженіи ἐν ἡμῖν понимать въ смыслѣ „между нами“, то все оно могло бы обозначать только любовь, которую Богъ находитъ среди вѣрующихъ; но понимать такъ совершенно невозможно въ виду предшествующаго πεπιστεύκαμεν, такъ какъ наша любовь къ Богу или братьямъ не можетъ быть предметомъ вѣры для насъ. Поэтому въ IV, 16 ἡ ἀγάπη есть любовь, которую имѣетъ Богъ, и предлогъ ἐν (предъ ἡμῖν) долженъ удержать свое значеніе. То же необходимо сказать и относительно разсматриваемаго стиха. Предлогъ ἐν указываетъ на сферу, въ которой обнаруживается энергія, обозначаемая глаголомъ (ср. Ін. IX, 3). Ἡμῖν—не какъ общество, но какъ индивидуумы (ср. 10 ст. περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν)—является средою, въ которой открывается любовь Божія, какъ дѣйствующая сила, [731] вслѣдствіе чего ея присутствіе является для нашего внутренняго сознанія несомнѣннымъ фактомъ, реально даннымъ, а не только субъективнымъ. Такое пониманіе подтверждается и дальнѣйшимъ ἵνα ζήσωμεν, которое является прекраснымъ толкованіемъ ἐν ἡμῖν. Какимъ образомъ откровеніе божественной любви въ насъ дѣлается для насъ фактомъ, указываютъ слѣдующія слова стиха: ὅτι τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς, ἵνα ζήσωμεν δι'

[731] *Jelf*, A Grammar § 622. 3*e*.

αὐτοῦ. Слова τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ и ихъ расположеніе имѣютъ въ виду оттѣнить особенное величіе божественной любви. Богъ послалъ своего Сына, Свой вѣчный образъ, въ Которомъ Онъ отъ вѣчности созерцалъ самого Себя, и при томъ Сына единороднаго—τὸν μονογενῆ. Это свойство Сына оттѣнено съ особенною силой (членъ τὸν; ср. I, 2 τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον). Μονογενής—терминъ, который Апостолъ Іоаннъ въ Евангеліи четыре раза прилагаетъ ко Христу (I, 14. 18; III, 16. 18)—отвѣчаетъ евр. יָחִיד и указываетъ на единственное отношеніе Сына къ Отцу. Онъ есть только одинъ Сынъ, одинъ, которому принадлежитъ этотъ титулъ въ его полномъ смыслѣ и объемѣ. Центромъ мысли, заключающейся въ этомъ словѣ, является личное существо Сына, а не Его рожденіе. И хотя LXX иногда переводятъ его чрезъ ἀγαπητός (Быт. XXII, 2. 12. 16; Суд. XI, 34; Іер. VI, 26; Амос. VIII, 10; Зах. XII, 10), однако идея любви вытекаетъ изъ единственности отношенія Сына къ Отцу, а не идея единственности изъ любви. [732] На Немъ, какъ единородномъ, сосредоточена вся сила божественной любви, и Его Богъ послалъ въ міръ—ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον. Κόσμος лучше понимать въ смыслѣ Ін. XVI, 28 (ср. XVII, 36; VIII, 1), т. е. обозначенія мѣста жизни и дѣятельности человѣчества, земли вмѣстѣ съ порядкомъ и строемъ земной жизни (ср. стрн. 398—399). Это посольство Апостолъ отмѣчаетъ, какъ совершившійся фактъ, который для насъ есть и остается откровеніемъ божественной любви: въ своемъ дѣйствіи онъ продолжается и донынѣ (perfect., ср. ст. 14). Центральная идея здѣсь—идея божественнаго величія Сына, а не того особеннаго отношенія, въ которомъ Отецъ стоитъ къ Сыну и чрезъ Него къ людямъ; поэтому ὁ Θεός, а не ὁ Πατήρ (ср. напротивъ ст. 14). Но величіе любви божественной дѣлается яснымъ для насъ потому, что она открывается въ насъ—ἐν ἡμῖν, именно благодаря той цѣли, какая имѣлась въ виду при посольствѣ въ міръ единороднаго Сына Божія: ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ,—чтобы мы жили истинною жизнію, свободною отъ пагубныхъ слѣдствій грѣха, который привелъ насъ въ состояніе смерти. [733] Въ этомъ ζήσωμεν Апостолъ обнимаетъ все

[732] *Westcott*, The Epistles of St. John, Additional Note on IV, 9; p. 169—172; *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 230; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 290.

[733] *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 428.

искупительное дѣло Спасителя со всѣми благодатными послѣдствіями его для человѣчества. Дѣйствующею причиной (δι' αὐτοῦ-διά съ род. пад.), производящею въ насъ эту истинную жизнь, является Онъ, единородный Сынъ Божій, посланный Богомъ въ міръ, Который есть ὁ λόγος τῆς ζωῆς и ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος (I, 1. 2): божественная жизнь сдѣлалась въ насъ началомъ новой, истинной жизни, и эта жизнь есть плодъ божественной любви. Такимъ образомъ, ἐν ἡμῖν открылась божественная любовь, и по своему новому состоянію мы познаемъ ее, какъ реальный фактъ, познаемъ ее во всемъ ея величіи, потому что, благодаря только ей, мы перешли изъ смерти въ жизнь. Съ этимъ совершенно тожественна мысль Ін. III. 16.

IV, 10. Отъ проявленія божественной любви, открывающаго ея величіе, Апостолъ переходитъ къ существу любви, опредѣленіе котораго еще яснѣе представляетъ ея неизреченное величіе: ст. 10. Ἐν τούτῳ имѣетъ въ виду слѣдующее предложеніе съ ὅτι, и ἀγάπη должно понимать въ совершенно общемъ смыслѣ безъ ближайшаго опредѣленія чрезъ τοῦ Θεοῦ или ἡμῶν. Въ данномъ случаѣ ἡ ἀγάπη по смыслу соотвѣтствуетъ infinit. τὸ ἀγαπᾶν, такъ какъ рѣчь идетъ о существѣ любви вообще, всякой любви, которая можетъ быть у Бога и у людей, а не только о любви Божіей къ намъ, или о нашей любви къ Богу. Въ чемъ же состоитъ существо истинной любви? Апостолъ прямо не отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, а опять указываетъ собственно на обнаруженіе ея въ конкретномъ фактѣ; но при этомъ онъ такъ выражаетъ свою мысль, что читатель легко можетъ заключить къ тому абстрактному понятію, которое Апостолъ имѣлъ въ виду. Сущность любви состоитъ не въ томъ, что мы возлюбили Бога, но что Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умилостивленіе за грѣхи наши. Апостолъ рѣзко противопоставляетъ ἡμεῖς и αὐτός и дѣлаетъ особенное удареніе на томъ, что причина и источникъ любви не въ насъ—людяхъ, но въ Богѣ. Первая мысль, вытекающая изъ словъ Апостола, та, что любовь Бога къ намъ, открывшаяся столь чрезвычайнымъ образомъ въ посольствѣ Сына въ качествѣ умилостивительной жертвы за наши грѣхи, не была обусловлена и вызвана нашею любовію къ Богу,—она явилась совершенно самостоятельнымъ, добровольнымъ божественнымъ актомъ: Онъ первый возлюбилъ насъ, независимо отъ нашего чувства въ отношеніи къ Нему. Это—первая черта истинной любви. Она

не есть только отвѣтъ на любовь къ намъ другихъ, любовь, такъ сказать, въ благодарность за любовь. Нѣтъ сомнѣнія, что и эта послѣдняя по существу принадлежитъ къ любви; но если любовь имѣетъ своимъ источникомъ только благодарность, то она уже не совсѣмъ свободна отъ самолюбія; такая любовь не чужда и естественному человѣку и, хотя взятая сама въ себѣ, очень почтенна и желательна (первая ступень въ развитіи истинной любви), однако въ сравненіи съ истинною любовію имѣетъ мало цѣны: *Аще любите любящихъ вы, кую мзду имате: не и мытари ли тожде творятъ?*—говоритъ Спаситель (Мѳ. V, 46). Истинная и чистая любовь не предполагаетъ полученнаго благодѣянія. Вотъ почему любовь ко врагамъ ставится идеаломъ для людей и пробнымъ камнемъ истинной любви, свидѣтельствующей объ истинномъ богосыновствѣ (Мѳ. V, 44—45). Если принять во вниманіе, въ какомъ состояніи мыслитъ Апостолъ Іоаннъ ἡμεῖς до появленія божественной любви въ дѣлѣ искупленія, то едва ли можно отрицать точную параллель между настоящимъ стихомъ и словами Апостола Павла въ Рим, V, 8: *составляетъ свою любовь къ намъ Богъ, яко еще грѣшникомъ сущымъ намъ Христосъ за ны умре.* Богъ послалъ Своего Сына въ міръ, добровольно отпадшій отъ Него, для его спасенія чрезъ умилостивительную жертву Посланнаго. Но, далѣе, Богъ проявляетъ истинную чистую любовь, имѣющую свой источникъ только въ Его свободной волѣ, потому что Его существо есть любовь: Богъ любы есть. Отсюда всякая любовь, отвѣчающая истинному существу любви, имѣетъ свой первоисточникъ въ Богѣ и ея дѣйствіе въ людяхъ есть новое рожденіе отъ Бога чрезъ Св. Духа, Которымъ *любы Божія изліяся въ сердца наша* (Рим. V, 5). Посему только рожденный отъ Бога и знающій Бога любитъ истинною любовію, ибо любовь Божія ἐφανερώθη ἐν αὐτῷ (ἐν ἡμῖν). Это вторая черта истинной любви—ея божественное происхожденіе. Самъ человѣкъ не можетъ быть источникомъ ея: наша любовь не что иное, какъ плодъ и отобразъ божественной любви; эта любовь открылась и, такъ сказать, воплотилась въ посольствѣ единороднаго Сына. Кто не позналъ этого центральнаго дѣла любви Божіей и не испыталъ его въ себѣ, тотъ еще не согрѣтъ пламенемъ божественной любви и въ существѣ любви не имѣетъ еще никакого участія. Впрочемъ, послѣдняя мысль составляетъ дальнѣйшій выводъ изъ словъ Апостола; но собственно удареніе стоитъ на

первой мысли, какъ показываетъ слѣдующій стихъ. Лучшимъ доказательствомъ свободной божественной любви, не обусловленной никакими заслугами съ нашей стороны, служитъ уже упомянутый фактъ посольства Сына Божія въ міръ: въ этомъ фактѣ она раскрылась во всемъ своемъ необъятномъ величіи и именно въ своемъ существѣ истинной любви, потому что единородный Сынъ Божій явился въ міръ не для славнаго царствованія надъ нимъ, но какъ умилостивительная жертва за наши грѣхи: καὶ ἀπέστειλεν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Богъ послалъ Своего единороднаго Сына въ міръ и предалъ Его на смерть, вслѣдствіе чего Сынъ явился Спасителемъ міра и умилостивленіемъ за его грѣхи. Смерть Сына есть свободная жертва божественной любви въ отношеніи къ отчужденному отъ Бога міру въ то время, какъ послѣдній проявлялъ совершенно противоположное. Апостолъ указываетъ на этотъ актъ божественной любви не со стороны его плодовъ для вѣрующихъ, которыми вѣрующіе пользуются и доселѣ, но со стороны его дѣйствительности, какъ историческаго факта, въ которомъ дѣйствительно обнаружилось истинное существо божественной любви. Поэтому ἠγάπησεν, ἀπέστειλεν—аог., а не прош. совер., какъ въ 9 стихѣ. Объ ἱλασμός см. II, 2 (стрн. 350—354).

Конецъ 9 и 10 стиха параллельны между собою, и послѣдній даетъ основаніе и необходимое условіе перваго.

IV, 11. Указаніемъ на источникъ истинной любви въ Богѣ и ея сущность Апостолъ имѣлъ въ виду обосновать высказанное имъ въ 7 стихѣ увѣщаніе: ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Теперь въ 11 стихѣ онъ воспринимаетъ увѣщаніе 7 стиха съ тѣмъ же любвеобильнымъ обращеніемъ, но на основаніи сказаннаго въ 7—10 стихахъ о любви онъ уже имѣетъ право утверждать, что исполненіе этого увѣщанія составляетъ нравственный долгъ, внутреннюю необходимость всякаго истиннаго христіанина. Аог. ἠγάπησεν показываетъ, что Апостолъ полагаетъ силу на частномъ обнаруженіи божественной любви въ указанномъ фактѣ посольства Сына Божія. Событіе это несомнѣнно, ибо εἰ cum indicat., всегда отмѣчающее реальный фактъ (ср. Ін. VII, 23; X, 35; XIII, 14. 17. 32; 1 Птр. II, 17; Лк. XI, 13; XII, 28), [734] и въ данномъ случаѣ еще съ большею силой оттѣняетъ необходимость

[734] Ср. *Jelf*, A Grammar § 853. 1.

указываемаго слѣдствія: для читателей „если“ равносильно „такъ какъ“. А это слѣдствіе состоитъ въ нравственной обязательности (ὀφείλομεν, ср. II, 6) самой полной взаимной любви: ἀλλήλους ἀγαπᾶν. Въ чемъ лежитъ основаніе этой нравственной внутренней необходимости взаимной любви? Несомнѣнно, что въ первой части условнаго предложенія удареніе падаетъ на οὕτως, такъ выразительно поставленное непосредственно послѣ союза и указывающее на два предшествующіе стиха (9 и 10). Но каковъ смыслъ этого οὕτως ? Указываетъ ли оно на величіе любви, какъ Ін. III, 16, или же на ея существо и образъ проявленія? Правильнѣе изъяснять въ томъ смыслѣ, что οὕτως объединяетъ собою все сказанное Апостоломъ о проявленіи божественной любви и объ ея сущности (9 и 10 ст.): въ немъ заключается указаніе и на образъ откровенія божественной любви, равно какъ и на неизреченное величіе и глубину ея. На фактѣ, что Богъ *такъ* возлюбилъ насъ, Апостолъ обосновываетъ нашу нравственную обязанность любить другъ друга, и, хотя онъ точно и опредѣленно не отмѣчаетъ, какая необходимая связь существуетъ между обоими положеніями, однако она легко можетъ быть выведена на основаніи всего сказаннаго Апостоломъ съ 7—10 стиха, такъ какъ вся рѣчь Апостола, которая основывается на реальности ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι или γεγεννῆσθαι вѣрующихъ, говоритъ о непосредственной связи нашей обязанности любить другъ друга съ нашимъ опытомъ объ откровеніи божественной любви въ насъ. Въ Своемъ существѣ Богъ есть любовь; это существо открылось въ томъ, что Онъ послалъ въ міръ Своего единороднаго Сына въ качествѣ умилостивительной жертвы за наши грѣха, чтобы въ немъ мы имѣли источникъ истинной жизни. Такимъ образомъ, любовь Божія открылась въ насъ, сдѣлалась предметомъ нашего внутренняго опыта: мы познали ее по той жизни, которой раньше не имѣли и которою теперь обладаемъ. Мы знаемъ существо Божіе, знаемъ Бога, рождены отъ Него (ст. 7). И если мы желаемъ сохранить за собой преимущества нашего положенія, дарованныя намъ единственно вслѣдствіе любви Божіей къ намъ, то для сего нашею нравственною обязанностію, такъ сказать, внутреннею необходимостію должно быть такое поведеніе, которое во всѣхъ своихъ сторонахъ обнаруживало бы наше родство съ Богомъ, Который есть любовь; въ противномъ случаѣ мы не дѣти Божіи, и на таковыхъ требованіе Апостола не простирается. Слѣдовательно

ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν является естественнымъ требованіемъ, какое можетъ быть предъявлено христіанскимъ читателямъ. Изъ факта божественной любви Апостолъ выводитъ требованіе „любить другъ друга“, а не любить Бога, какъ слѣдовало бы ожидать. Почему такъ? Потому, что о любви къ Богу въ этомъ отдѣлѣ совершенно нѣтъ рѣчи, и любовь къ Богу въ христіанинѣ предполагается сама собою; иначе христіанское имя, которое онъ носитъ, будетъ пустымъ звукомъ.

IV, 12. Но послѣ этого Апостолъ какъ будто совершенно неожиданно для читателя и безъ всякой связи съ предыдущимъ продолжаетъ: Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν. Ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους совершенно ясно воспринимаетъ конецъ 11 стиха: ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν и, слѣдовательно, во второй половинѣ 12 стиха несомнѣнно выступаетъ связь съ предыдущимъ. Не менѣе ясна связь второй половины 12 стиха и съ 13 стихомъ: ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει воспринимается и изъясняется въ ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν. Такимъ образомъ, вопросъ сводится къ тому, что̀ означаютъ начальныя слова 12 ст. и какой смыслъ ихъ въ связи рѣчи? Всѣми признается, что они стоятъ въ ближайшемъ отношеніи къ понятію ἀγαπᾶν ἀλλήλους. Но этимъ, кажется, и оканчивается согласіе экзегетовъ,—въ дальнѣйшемъ каждый остается при особомъ мнѣніи. Какъ и въ другихъ случаяхъ, мы не станемъ перечислять различныхъ рѣшеній этого вопроса и остановимся только на одномъ обычномъ изъясненіи, что невидимаго Бога мы не можемъ любить непосредственно, но только чрезъ посредство любви къ братьямъ. Такое изъясненіе противорѣчитъ воззрѣніямъ Апостола Іоанна, а также и связи рѣчи, и не находитъ для себя никакой поддержки въ IV, 20, который обыкновенно привлекаютъ на помощь. Что мы можемъ и должны любить Бога, хотя Онъ невидимъ, это ясно само собою, и въ Св. Писаніи нельзя указать и слѣда той мысли, что Бога мы можемъ любить только въ братьяхъ. 20 стихъ не только не подтверждаетъ указаннаго толкованія, но даже основанъ на совершенно противоположномъ. Любовь къ Богу предполагается у христіанъ, какъ несомнѣнный фактъ, и Апостолъ опровергаетъ то ложное воззрѣніе, что можно любить Бога и въ то же время ненавидѣть своего брата: въ комъ есть любовь къ Богу, тотъ необходимо долженъ любить брата,

ибо совершенно невозможно, чтобы преспавшій до нелюбви къ брату могъ оказаться способнымъ къ возвышенной любви къ невидимому Богу. Съ точки зрѣнія правильнаго нравственнаго развитія и особенностей человѣческой природы это совершенно немыслимо. Слѣдовательно, въ 20 ст. совершенно нѣтъ рѣчи о возможности или невозможности для человѣка любить невидимаго Бога; вмѣстѣ съ этимъ исчезаетъ даже кажущееся основаніе для противоположенія невидимаго Бога и видимыхъ братьевъ—Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται и ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Правильнѣе устанавливать противоположность между Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται и ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει и изъяснять въ томъ смыслѣ, что 12 стихъ указываетъ высочайшій плодъ исполненія нравтсвеннаго обязательства ко взаимной любви, вытекающаго изъ понятія объ истинной любви, ея сущности и источникѣ. Хотя Бога никто никогда не видитъ и видимое общеніе съ Нимъ невозможно, однако, не смотря на это, мы можемъ имѣть самое тѣсное общеніе съ Нимъ: Онъ пребываетъ въ насъ и мы въ Немъ (ср. 13 ст.). Но это общеніе имѣетъ мѣсто только тогда, когда наша дѣятельность, наши отношенія къ ближнимъ всецѣло проникнуты любовію, составляющею существо Божіе.

Уяснивши связь общей мысли стиха съ предыдущимъ, обратимся теперь къ подробностямъ. Начало и конецъ богословія Апостола Іоанна есть общеніе съ Богомъ, и Апостолъ всюду оттѣняетъ его; о богообщеніи онъ говоритъ и въ разбираемомъ стихѣ, именно поэтому онъ съ особенною выразительностію ставитъ дополненіе Θεόν въ началѣ предложенія. При этомъ обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что Θεόν стоитъ безъ члена тогда какъ далѣе стоитъ—ὁ Θεός. Различіе между ними заключается въ томъ, что безъ члена Θεός употребляется тогда, когда говорится о Богѣ, какъ Онъ есть, о Богѣ Самомъ въ Себѣ (Ін. I, 18); а съ членомъ,—когда мыслится о Немъ въ Его отношеніи къ намъ, какъ Онъ представляется въ нашемъ сознаніи [735]). Первое представляетъ объективную, а второе—субъективную идею Бога. Бога Самого въ Себѣ, въ Его существѣ, никто никогда не видѣлъ—οὐδεὶς πώποτε τεθέαται. Какъ по ходу рѣчи такъ и по общему употребленію у Апостола, глаголъ τεθέαται долженъ удержать свое собственное значеніе—внимательно разсматривать что либо чувственными глазами съ намѣреніемъ проникнуть въ

[735]) *Westcott*—въ комментаріи.

его сущность, постигнуть, его внутреннее значеніе. Пониманіе τεθέαται въ смыслѣ духовнаго созерцанія, духовнаго уразумѣнія, противорѣчитъ воззрѣнію Апостола Іоанна на возможность познанія Бога и требовало бы поясненій, въ родѣ: „собственно естественными силами“, „какъ Онъ есть“, „непосредственно и по Его безконечному существу и т. п. Πώποτε τεθέαται указываетъ на опыты прошедшаго времени. „Апостолъ какъ бы призываетъ весь сонмъ святыхъ: какъ ни тѣсно было ихъ общеніе съ Богомъ, однако никто изъ нихъ не видѣлъ Бога“.[736] Но perf. выдвигаетъ еще ту сторону, что и въ настоящемъ никто не достигаетъ познанія Бога такимъ путемъ; при условіяхъ настоящаго бытія, оно совершенно невозможно (ср. 1 Тим. VI, 16). Однако въ будущемъ мы „узримъ Его, якоже есть“ (III, 2; Мѳ. V, 8). Если же мы любимъ другъ друга, то невидимый Богъ не только близокъ къ намъ, но и въ насъ пребываетъ, становится душею нашей жизни: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει. Какъ и въ другихъ мѣстахъ, такъ и здѣсь, любовь является не условіемъ или причиною пребыванія въ насъ Бога и не сопровождаетъ только пребыванія въ насъ Бога, какъ нѣчто независимое, а вытекаетъ изъ послѣдняго и потому служитъ вѣрнымъ знакомъ пребыванія въ насъ Бога. Апостолъ ставитъ ἐν ἡμῖν предъ μένει, чтобы тѣмъ сильнѣе оттѣнить общеніе Бога именно съ нами. Что таково именно отношеніе между любовію къ ближнимъ и пребываніемъ въ насъ Бога, доказываютъ и слѣдующія слова стиха. Къ общему положенію, что Богъ въ насъ пребываетъ, Апостолъ, сообразно съ сказаннымъ доселѣ о существѣ Бога, прибавляетъ, въ чемъ ближайшимъ образомъ состоитъ это пребываніе Бога въ насъ: καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν. Какъ и въ II, 5, толкователи спорятъ о томъ, какъ понимать ἡ ἀγάπη αὐτοῦ,—„Его любовь къ намъ“, „наша любовь къ нему“, и даже „взаимное отношеніе любви между Богомъ и нами“. Но въ цѣломъ отдѣлѣ нѣтъ и рѣчи о нашей любви къ Богу; поэтому αὐτοῦ genitiv. не objectiv., но subjectiv.—любовь Божія безъ ближайшаго опредѣленія ея объекта: любовь, которую имѣетъ Богъ, которая отвѣчаетъ Его природѣ и которую Онъ далъ намъ (ср. II, 5). Рожденный отъ Бога получаетъ эту любовь и дѣлаетъ ее своею; она становится дѣйствующимъ и

[736] *Westcott*—въ комментаріи.

заправляющимъ принципомъ жизни христіанина, проявляясь въ неизмѣнной любви къ братьямъ; чѣмъ больше жизнь христіанина проникается любовію, тѣмъ эта любовь становится совершеннѣе именно въ немъ. Но въ существѣ своемъ и въ своемъ источникѣ она есть ἡ ἀγάπη αὐτοῦ; и чѣмъ болѣе человѣкъ усвояетъ ее, тѣмъ ближе она къ цѣли, для которой дана человѣку. На высшей ступени его нравственнаго совершенства, характеризуемомъ постоянною любовію къ ближнему, о ней можно сказать, что она вполнѣ достигла своей цѣли (τέλος), совершилась въ немъ: τετελειωμένη ἐν αὐτῷ ἐστίν.

IV, 13. Какъ въ III, 24*a*, сказавши о достиженіи христіанами высшей цѣли жизни—тѣснѣйшаго общенія съ Богомъ, Апостолъ спѣшитъ удостовѣрить, что пребываніе Бога въ насъ и наше пребываніе въ Богѣ дѣйствительный фактъ, твердо удостовѣряемый нашимъ внутреннимъ сознаніемъ (способъ доказательства, столько разъ примѣняемый Апостоломъ Іоанномъ); такъ и здѣсь онъ съ особенною выразительностію присоединяетъ: ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. Что мы пребываемъ въ Богѣ и Онъ въ насъ, мы уразумѣваемъ на основаніи того, что Онъ далъ намъ отъ Духа Своего: фактъ внутренней жизни, на который Апостолъ могъ сослаться, только будучи вполнѣ увѣреннымъ, что онъ пишетъ истиннымъ христіанамъ. Ἐν τούτῳ указываетъ на предложеніе съ ὅτι (второе, первое же стоитъ послѣ γινώσκομεν). Познаніе, основанное на опытѣ (γινώσκομεν), хотя и внутреннемъ, удостовѣряетъ самое тѣсное жизненное общеніе наше съ Богомъ: ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν. Экзегеты останавливаются на выраженіи ἐκ τοῦ πνεύματος и склонны видѣть въ немъ указаніе на различіе дарованій Святаго Духа по мѣрѣ вѣры и всей жизни христіанина, въ противоположность Іисусу Христу, Которому одному Богъ οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα (Ін. III, 34); такимъ образомъ, ἐκ понимается въ смыслѣ partitivi. Но едва ли въ данномъ мѣстѣ и въ посланіи вообще можно найти хоть малѣйшее указаніе на ученіе Апостола Іоанна о раздѣленіи даровъ Св. Духа, какое находимъ у Апостола Павла (1 Кор. XII, 4. 11). Кажется, правильнѣе удержать обычное значеніе предлога ἐξ—въ смыслѣ происхожденія: Богъ далъ намъ то, что имѣетъ свой источникъ въ Духѣ Божіемъ, отъ Него происходитъ. Апостолъ не опредѣляетъ, что̀ Богъ далъ намъ: онъ

имѣетъ въ виду только отмѣтить, что Онъ далъ намъ именно отъ Духа Своего, такъ какъ только это можетъ служить цѣли Апостола—удостовѣтить фактъ пребыванія Бога въ насъ и нашего пребыванія въ Богѣ. Духъ, отъ Котораго Богъ намъ даетъ, есть Его собственный Духъ—πνεῦμα αὐτοῦ, и, какъ таковой, Духъ даетъ несомнѣнное свидѣтельство, что мы дѣти Божіи, рождены отъ Бога: гдѣ Духъ Божій, тамъ несомнѣнно и Самъ Богъ. Но дарованное отъ Духа дѣлается принципомъ нашей жизни, направляющимъ ее туда, откуда Самъ Духъ происходитъ: Онъ есть Духъ Божій и насъ ведетъ къ Богу; центръ нашей жизни переносится въ Бога,—мы въ немъ живемъ. Такимъ образомъ, сознаніе присутствія даннаго Богомъ Святаго Духа въ себѣ удостовѣряетъ христіанина, что въ немъ пребываетъ Богъ и онъ въ Богѣ. Это сознаніе не есть что либо готовое въ христіанинѣ, но добывается его работою надъ своимъ внутреннимъ содержаніемъ, изслѣдованіемъ и уразумѣніемъ его—γινώσκομεν; и если онъ истинный христіанинъ, то онъ дѣйствительно находитъ въ себѣ то, что не принадлежитъ его собственной природѣ, но дано ему въ постоянное обладаніе (δέδωκεν—perfect.) отъ Духа Божія; это и удостовѣряетъ христіанина въ фактическомъ тѣснѣйшемъ общеніи его съ Богомъ.

IV, 14. Благодатное состояніе общенія съ Богомъ стоитъ въ тѣсной связи съ нашей любовію къ братьямъ; а наша любовь къ братьямъ въ свою очередь имѣетъ глубокое основаніе въ томъ, что Богъ есть любовь. Но, какъ любовь, Богъ открылся намъ и въ насъ чрезъ посольство въ міръ Своего единороднаго Сына для нашего спасенія. Такимъ образомъ, явленіе Сына оказывается рѣшающимъ въ дѣлѣ нашего спасенія; поэтому пока фактъ посольства Сына не утвержденъ съ надлежащею прочностію и основательностію, до тѣхъ поръ всѣ рѣчи Апостола о нашемъ тѣсномъ общеніи съ Богомъ и всѣ увѣщанія ко взаимной братской любви останутся безъ надлежащей почвы. На эту сторону дѣла Апостолъ теперь и обращаетъ свое вниманіе. Но какимъ способомъ онъ удостовѣряетъ этотъ фактъ? Изъ 1 Ін. I, 1—3 и Ін. XIX, 35; XXI, 24 видно, какое важное значеніе въ отношеніи къ основнымъ положеніямъ христіанства Апостолъ придаетъ свидѣтельству самовидцевъ Господа; и теперь объ обращается къ тому же способу аргументаціи. Θεασάμεθα обозначаетъ непосредственное чувственное воспріятіе, не пассивное, но соединенное съ напряжен-

ною дѣятельностію, направленною на уясненіе внутренняго смысла воспринимаемаго (ср. I, 1). Непосредственность воспріятія, обозначаемаго глаголомъ, даетъ полное основаніе видѣть въ ἡμεῖς только Апостоловъ—самовидцевъ, а не всѣхъ членовъ общества, и прежде всего самого Апостола Іоанна. Разсматриваніе, соединенное съ пониманіемъ разсматриваемаго, сдѣлалось постояннымъ достояніемъ Апостоловъ, и потому они съ полнымъ убѣжденіемъ въ истинности воспринятаго свидѣтельствуютъ о Немъ предъ другими, готовые доказать его истинность, чѣмъ угодно, даже смертію,—отсюда: καὶ μαρτυροῦμεν (ср. I, 2). Объектомъ къ обоимъ глаголамъ является одно и то же: ὅτι ὁ Πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν Υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. Не ὁ Θεός, а ὁ Πατήρ (ср. 10 ст.), потому что, какъ показываетъ слѣдущій стихъ, Апостолъ имѣетъ въ виду оттѣнить сыновнія отношенія Спасителя къ Богу, чтобы тѣмъ съ большею силою выступила божественная любовь къ намъ. О посольствѣ Апостолъ говоритъ не какъ о завершившемся историческомъ фактѣ, но имѣетъ въ виду его важныя послѣдствія для міра, какими онъ продолжаетъ пользоваться и доселѣ (ἀπέσταλκεν, а не ἀπέστειλεν). Accusativ. σωτῆρα—какъ Спасителя, въ качествѣ Спасителя, Спасителемъ—также очень выразителенъ: онъ указываетъ, что Сынъ дѣйствительно есть Спаситель міра, а не назначенъ только быть имъ (ср. ст. 10: ἀπέστειλεν ἱλασμόν); Онъ—Спаситель, потому что чрезъ Него міръ получилъ жизнь (ст. 9), и явился Онъ, да спасется Имъ міръ (Ін. III, 18). Сынъ—Спаситель не одного народа, не отдѣльныхъ только личностей, но всего поврежденнаго грѣхомъ міра—τοῦ κόσμου. Чрезъ Спасителя для всѣхъ открытъ доступъ къ общенію съ Богомъ и, слѣдовательно, къ истинной, вѣчной жизни, обезпечены свобода отъ смерти и истинное спасеніе; на эту всеобщность указываетъ и слѣдующая затѣмъ формула: ὃς ἂν ὁμολογήσῃ, которая представляетъ объективно возможный случай безъ всякаго ограниченія.

IV, 15. Апостолъ не безъ основанія избралъ глаголъ не ἑωράκαμεν, означающій собственно пассивное воспріятіе впечатлѣнія посредствомъ органа зрѣнія. Не такъ смотрѣли Апостолы на Того, съ Кѣмъ, они близко соприкасались въ теченіе Его земной жизни: они смотрѣли на Іисуса, о Которомъ всѣ думали что Онъ сынъ плотника Іосифа, но τὸ θεᾶσθαι привело ихъ къ убѣжденію, что это есть Сынъ Божій, посланный Отцемъ спасти міръ, что Онъ есть Вѣчное Слово, бывшее у Отца: καὶ ἐθεασά-

μεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (τοῦ λόγου), δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός (Ін. I 14). На этомъ именно и основывается все домостроительство нашего спасенія, что Посланный былъ ни кто иной, какъ единородный Сынъ Божій, сущій въ лонѣ Отчи (Ін. I, 18). Только Онъ—Сынъ Божій могъ открыть намъ во всей полнотѣ божественную любовь къ намъ, открыть, что существо Бога—любовь; а эта любовь и служитъ основою нашего спасенія. Отсюда естественный выводъ, что спасеніе получаетъ только тотъ, кто вѣруетъ свидѣтельству Апостоловъ, что человѣкъ Іисусъ есть единородный Сынъ Божій; при этомъ несомнѣнно разумѣется и высказанная въ 15 ст. мысль, что Онъ есть Спаситель міра—σωτὴρ τοῦ κόσμου. Условіемъ спасенія въ общеніи съ Богомъ, такимъ образомъ, является только вѣра, согласная съ апостольскимъ свидѣтельствомъ, и твердое исповѣданіе ея, разумѣется, не устами только, но всею жизнію и ближайшимъ образомъ братскою любовью (ср. 20 ст.).

IV, 16. 15 стихъ является въ нѣкоторомъ смыслѣ внѣ связи съ послѣдующимъ; онъ вытекаетъ изъ 14 стиха и составляетъ завершеніе высказанной въ немъ мысли, вызванное, быть можетъ, посягательствомъ лжеучителей на эту истину. Но 16 стихъ представляетъ собственно продолженіе 14 стиха; на этотъ параллелизмъ указываетъ уже и сходное начало. Καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Καὶ ἡμεῖς имѣетъ тотъ же смыслъ, что и въ 14 стихѣ, и указываетъ на Іоанна и другихъ Апостоловъ—самовидцевъ. Они не только видѣли и свидѣтельствуютъ, что Отецъ послалъ Сына Спасителемъ міра, но познали и увѣровали, что въ этомъ фактѣ дѣйствительно открылась божественная любовь къ намъ. Они это сами видѣли (τεθεάμεθα 14 ст.) и потому опытно познали и уразумѣли предлежащій имъ фактъ,—уразумѣли (ἐγνώκαμεν), что онъ есть именно выраженіе божественной любви. Это познаніе представляется уже законченнымъ, но составляетъ ихъ достояніе и въ настоящее время (perfect.). На основаніи этого познанія у нихъ явилось твердое убѣжденіе, что результаты познанія истинны; Апостолы не только познали, но и увѣровали, и эта вѣра, какъ и познаніе, и донынѣ остается у нихъ во всей твердости. Въ общемъ γινώσκειν и πιστεύειν указываютъ на твердое убѣжденіе въ истинности чего либо, основанное не на довѣріи къ чьему либо слову, но на собственномъ изслѣдованіи факта; а оба

глагола вмѣстѣ отмѣчаютъ полное жизненное обладаніе христіанскою истиной. Такое отношеніе и значеніе πιστεύειν и γινώσκειν исключаютъ самую возможность спора, какое изъ нихъ предыдущее и какое послѣдующее: этотъ вопросъ настоящимъ мѣстомъ совершенно не вызывается. Кромѣ того, забываютъ, что у Апостола Іоанна γινώσκειν и πιστεύειν не абстрактныя понятія, но полныя жизни воззрѣнія. У Апостолла Іоанна истинная вѣра есть познающая и испытующая, и истинное познаніе—вѣрующее. Вѣра, т. е. покорное принятіе божественной истины, по своему существу, есть воспріятіе божественной жизни, которая въ истинѣ; но въ вѣрѣ уже заключается и познаніе, такъ какъ въ обоихъ одинаковымъ образомъ уже заключается дѣйствительное общеніе съ Богомъ, обладаніе, Богомъ. Объектомъ къ глаголамъ ἐγνώκαμεν и πεπιστεύκαμεν Апостолъ ставитъ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Изъ контекста совершенно ясно, что рѣчь идетъ о любви, которую имѣетъ Богъ и обнаруживаетъ въ насъ (ср. 9 ст.). Любовь есть собственность Бога, потому что составляетъ Его существо: она открылась въ посольствѣ Сына Божія въ качествѣ Спасителя міра, открылась именно въ насъ, какъ сила дѣйствующая въ насъ,—ἐν ἡμῖν, ибо Сынъ сдѣлался умилостивленіемъ за наши грѣхи, и, благодаря Ему, мы получили истинную жизнь (ст. 9 и 10). Вслѣдствіе этой осуществленной божественной любви въ насъ, Апостолы и познали и увѣровали въ эту божественную любовь, которая однако и теперь и всегда составляетъ божественную собственность; поэтому ὁ Θεὸς ἔχει ἐν ἡμῖν.

Апостолъ, такимъ образомъ, твердо установилъ, что такое любовь по своему происхожденію и существу. Богъ любы есть и потому любы отъ Бога есть; она открылась намъ и въ насъ и обязательна для всякаго христіанина. Основу всей рѣчи составляетъ положеніе: „Богъ любы есть“; посему Апостолъ, закончивши указанный кругъ мыслей, выведенныхъ изъ этого положенія, снова возвращается къ нему, чтобы на немъ построить дальнѣйшее развитіе ученія о любви, заключающееся въ стихахъ 17—18 и 19—21: Ὁ Θεὸς ἡ ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. Если Богъ есть любовь (ср. ст. 8), то изъ этого прямо слѣдуетъ, что, кто пребываетъ въ любви, какъ въ постоянной сферѣ (ἐν) своей жизнедѣятельности, тотъ пребываетъ въ Самомъ Богѣ, существо Котораго составляетъ любовь. Но изъ того же положенія, что

Богъ есть любовь и что всякая истинная любовь отъ Бога, слѣдуетъ, что для человѣка возможна любовь только въ такомъ случаѣ, если въ немъ пребываетъ Самъ Богъ, Который есть любовь; отсюда и наоборотъ: если кто пребываетъ въ любви, то это несомнѣнный знакъ, что не только онъ пребываетъ въ Богѣ, но и Богъ пребываетъ въ немъ: καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.

IV, 17. Мысль слѣдующихъ стиховъ (17—18) и ихъ связь съ предыдущимъ совершенно ясна, хотя въ экзегетической литературѣ она затемнена споромъ о томъ, къ чему отнести ἐν τούτῳ—къ предыдущему или къ послѣдующему. Одни изъ экзегетовъ [737] находятъ въ немъ указаніе на конецъ 16 стиха—на общеніе съ Богомъ чрезъ любовь; другіе [738] понимаютъ его, какъ указаніе на слѣдующее предложеніе съ ἵνα. Мы совершенно оставляемъ въ сторонѣ конструкцію [739] ἐν τούτῳ—ὅτι καθὼς ἐκεῖνος ἐστὶν κτλ., какъ совершенно неестественную въ виду стоящаго между ними предложенія ἵνα παῤῥησίαν ἔχομεν κτλ., и остановимся на двухъ указанныхъ толкованіяхъ. Которое же изъ нихъ несомнѣнно правильное? Необходимо замѣтить, что какъ синтаксически, такъ и по употребленію ἐν τούτῳ у Апостола Іоанна, допустимо то и другое и потому рѣшающій голосъ долженъ быть предоставленъ контексту. Хотя защитники перваго мнѣнія ссылаются на контекстъ въ свою пользу, однако намъ кажется, что онъ свидѣтельствуетъ о совершенно противномъ. Всѣ согласны въ томъ, что Апостолъ Іоаннъ παῤῥησία противопоставляетъ φόβος; а если такъ, то мы имѣемъ полное право считать 18 стихъ рѣшительнымъ возраженіемъ противъ разсматриваемаго мнѣнія. Ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον.... ὁ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ,—эти слова Апостола говорятъ о томъ, что, по его представленію, любовь и страхъ—несовмѣстимыя, взаимно исключающія другъ друга понятія: въ совершенной любви совсѣмъ не можетъ быть страха. Но что̀ же въ ней можетъ быть? Несомнѣнно, это ἡ παῤῥησία, какъ противоположное ὁ φόβος. На этой противоположности совершенной любви и страха и свойствѣ совершенной любви—изгонять страхъ зиждутся 17 и 18 стихи; несомнѣнна также и ясна необходимая связь между τελεία

737) *Rothe*, *Lias*, *Alexander*, *Haupt*, *Westcott*, *B. Weiss*—въ комментаріяхъ.

738) *Düsterdieck*, *Huther*—въ комментаріяхъ.

739) Предлагаемую *Безой*, *Гроціемъ* и другими.

ἀγάπη и παῤῥησία. Отсюда уже не трудно видѣть отношеніе между ἐν τούτῳ τετελείωται ктл. и ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν. Вмѣстѣ съ этимъ для насъ твердо устанавливается то положеніе, что контекстъ совершенно не дозволяетъ относить ἐν τούτῳ къ предыдущему. Поэтому конструкція 17 стиха представляется въ такомъ видѣ: ἐν τούτῳ соединяется съ ἵνα, а слѣдующее предложеніе съ ὅτι служитъ обоснованіемъ всей предшествующей части 17 стиха. Правда, конструкція ἐν τούτῳ—ἵνα (вм. ὅτι ст. 9. 10 и др.) кажется необычною, однако у Апостола Іоанна она совершенно возможна (ср. Ін. XV, 8), и покоится на томъ же основаніи, какъ и выраженія въ родѣ: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία—ἵνα (III, 11), αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ—ἵνα (III, 23), αὕτη ἐστὶν ἡ ζωὴ αἰώνιος, ἵνα (Ін. XVII, 3). Не ὅτι ἔχομεν, но ἵνα ἔχωμεν пишетъ Апостолъ потому, что τελείωσις τῆς ἀγάπης въ объективной дѣйствительности не дано; ἵνα отмѣчаетъ ее, какъ поставленную предъ нами цѣль, отвѣчающую тому идеальному моменту, который лежитъ въ τετελείωται и въ обосновывающемъ его ὅτι καθὼς ктл. При такой конструкціи стиха и въ частности—при такомъ пониманіи значенія ἐν τούτῳ, связь съ предыдущимъ нисколько не разрывается, такъ какъ Апостолъ неуклонно продолжаетъ развивать ученіе о любви, которая находитъ свое завершеніе въ παῤῥησία ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως.

Ближайшее опредѣленіе смысла стиха стоитъ въ зависимости отъ установки смысла частностей, которыя также представляютъ нѣкоторыя трудности. Апостолъ полагаетъ силу на τετελείωται, которое по смыслу тожественно съ τετελειωμένη ἐστίν ст. 12 и воспринимается въ τελεία ἀγάπη 18 стиха. Perf. означаетъ, что выраженное въ предложеніи съ ἵνα осуществляется при томъ условіи, если совершенство любви сдѣлается дѣйствительнымъ фактомъ, имѣющимъ прочныя и постоянныя послѣдствія въ его обладателѣ. Ἡ ἀγάπη стоитъ безъ всякаго ближайшаго опредѣленія объекта или субъекта, и сопоставленіе съ предшествующимъ и послѣдующимъ показываетъ, что въ восполненіи такого опредѣленія не представляется никакой надобности. Въ 16 ст. (ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ, ср. 7. 8. 10) мы имѣемъ всеобщее понятіе любви въ себѣ, безъ всякаго опредѣленнаго объекта; точно также и въ 18 стихѣ всеобщее понятіе любви противопоставлено всеобщему понятію страха; въ этомъ же смыслѣ должно принимать ἡ ἀγάπη и въ 17 стихѣ: это—любовь вообще, какъ она

есть въ Богѣ, потому что Богъ Самъ есть любовь, и какъ она открылась чрезъ воплотившагося Сына Божія въ насъ. По ходу рѣчи здѣсь мыслится любовь, какъ она ближайшимъ образомъ открылась и совершается въ насъ. Слѣдующее за ἡ ἀγάπη—μεθ' ἡμῶν—у насъ, въ нашихъ кругахъ (ср. XV, 4: ὅσα ἐποίησε ὁ Θεὸς μεθ' ἡμῶν) [740] должно относить къ глаголу τετελείωται, а не къ ἡ ἀγάπη, какъ потому, что въ противномъ случаѣ предъ μεθ' ἡμῶν былъ бы повторенъ членъ ἡ, такъ и по общему требованію построенія мыслей настоящаго стиха. Предлогъ μετά съ родит. всегда означаетъ связь, сосуществованіе, совокупное дѣйствіе, выражаемое глаголомъ [741]. Такимъ образомъ, и мы (ἡμεῖς)—христіане—являемся дѣятельными въ выраженіи энергіи глагола τετελείωται. Любовь не просто сдѣлана совершенною въ насъ актомъ божественной силы; но въ достиженіи этого результата Богъ дѣйствуетъ съ нами. Выраженіемъ и вмѣстѣ конечною цѣлію этого совершенства любви является дерзновеніе въ день суда: ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Ἡμέρα τῆς κρίσεως несомнѣнно указываетъ на день суда, когда явится Господь Іисусъ Христосъ (II, 28). Это выраженіе у Апостола Іоанна больше не встрѣчается (въ Евангеліи: ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ—VI, 39. 40. 44. 54; XI, 24; XII, 48). Но какимъ образомъ παῤῥησία ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως совпадаетъ съ совершенствомъ любви? На основаніи предыдущаго это совершенно понятно. Пребываніе въ любви тожественно съ пребываніемъ въ Богѣ (ст. 16); поэтому совершенство любви въ насъ совпадаетъ съ совершенствомъ нашего общенія съ Богомъ во Христѣ и съ совершенствомъ нашего богосыновства; а если такъ, то естественно, что въ совершенной любви не можетъ быть никакого страха, но совершенное дерзновеніе (ср. Ін. V, 24: εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται). Какъ основаніе, почему совершенство любви въ насъ завершается дерзновеніемъ въ день суда, Апостолъ указываетъ: ὅτι καθὼς ἐκεῖνος ἐστὶν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. Точный смыслъ этихъ словъ довольно теменъ. Для выясненія его необходимо предварительно признать, какъ несомнѣнное, что ἐκεῖνος относится къ Іисусу Христу, на котораго

[740] Ни въ какомъ случаѣ μεθ' ἡμῶν не можетъ означать: между Господомъ и Его послѣдователями (проф. *А. А. Некрасовъ*, Чтеніе греческаго текста Дѣяній и посланій Апостольскихъ, стрн. 28).

[741] *Jelf*, A Grammar § 636. 1*b*; ср. *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 47*h*, S. 352—353.

указываетъ уже и ἡμέρα τῆς κρίσεως (ср. II, 6; III, 3. 5. 7. 16); ἐστίν удерживаетъ свое значеніе praesentis, и заключительныя слова: ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ относятся только къ ἐσμέν, а не обнимаютъ также и ἐκεῖνος ἐστίν, ибо въ противномъ случаѣ не было бы нужды ставить ἐστίν, и, кромѣ того, выходило бы, что Христосъ и до сихъ поръ находится въ этомъ мірѣ такимъ же образомъ, какъ и мы. Поэтому сравненіе καθώς относится не къ εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ (какое основаніе для παῤῥησία въ день суда лежитъ въ томъ, что мы въ этомъ мірѣ?); но καθὼς—καί скорѣе указываетъ на сходство въ какомъ либо свойствѣ, качествѣ; хотя необходимо замѣтить, что опредѣлить tertium comparationis въ виду крайней общности выраженія въ высшей степени трудно. Указывали на страданія Іисуса Христа, богосыновство, праведность, на пребываніе Его въ мірѣ, но не отъ міра, на Его любовь; послѣднее, повидимому, больше всего отвѣчаетъ контексту. Но все это высказывается безъ всякаго обоснованія. Руководящею нитью въ данномъ случаѣ можетъ послужить ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. Христосъ былъ въ мірѣ, но прешелъ отъ него (XIII, 1); ученики же Его еще въ мірѣ (XVII, 11); они посланы въ міръ совершить Его дѣло (XVII, 18); въ исполненіи этого Іисусъ Христосъ идеалъ для нихъ (1 Ін. II, 6); сообразоваться съ этимъ идеаломъ—постоянное правило дѣятельности учениковъ. Это уподобленіе христіанъ Христу есть уподобленіе Его образу, какъ Онъ существуетъ въ настоящее время и въ вѣчности: καθὼς ἐκεῖνος ἐστίν,—а не въ частной формѣ, въ которой Онъ обнаруживался исторически (καθὼς ἐκεῖνος ἦν). При этомъ разумѣется уподобленіе не частному свойству Его образа—любви, праведности или чистотѣ, но всему цѣльному идеальному образу. Потому, что мы совершенно подобны Христу, мы въ нашей любви имѣемъ полное дерзновеніе предъ Нимъ въ день суда. Въ существенномъ Апостолъ обосновываетъ здѣсь наше дерзновеніе, какъ въ III, 21—22 онъ обосновываетъ другого рода παῤῥησία тѣмъ, что мы соблюдаетъ Его заповѣди и творимъ благоугодное предъ Нимъ. Но какъ совершеннѣйшее откровеніе божественной любви, Христосъ отпечатлѣваетъ на Себѣ высочайшую любовь и требуетъ ея и отъ своихъ учениковъ въ качествѣ отличительнаго признака ихъ (XIII, 34. 35; XV, 12. 13. 17); и по контексту эта черта образа Іисуса Христа какъ нельзя болѣе подходитъ въ настоящемъ мѣстѣ; но утверждать съ

рѣшительностью такое значеніе καθὼς ἐκεῖνος ἐστίν нѣтъ достаточныхъ основаній.

Καί по смыслу равносильно οὕτως (II, 6. 18; Ін. XVII, 18; XX, 21; иногда опускается II, 27). Οὗτος κόσμος—не боговрaждебный міръ; выраженіе просто означаетъ этотъ міръ, какъ сферу обычнаго земного бытія, а не этическое понятіе. Такимъ образомъ, мысль разобраннаго стиха, въ связи съ предыдущимъ, представляется въ такомъ видѣ: Богъ есть любовь и пребывающій въ любви въ Богѣ пребываетъ, и Богъ въ немъ; но высшая степень совершенства любви состоитъ въ томъ, чтобы смѣло и безъ боязни мы могли предстать въ день суда предъ престоломъ Господа, и это потому, что совершенная любовь возводитъ насъ на такую высоту нравственнаго совершенства, что мы въ этомъ мірѣ дѣлаемся подобными Ему, нашему будущему Судіи. Между нами и Христомъ нравственное родство; за что же Онъ можетъ осудить насъ и чего намъ бояться на томъ нелицепріятномъ судѣ?

Затрудненіе, что признакомъ совершенной любви въ настоящемъ (τετελείωται) ставится будущее событіе, устраняется тѣмъ, что состояніе παῤῥησία уже и теперь испытываетъ христіанинъ, который долженъ дѣлать и дѣлаетъ все, какъ бы находясь постоянно предъ лицемъ Божіимъ.

IV, 18. Дерзновеніе въ день суда необходимо обусловливается высочайшимъ нравственнымъ совершенствомъ, до степени подобія идеалу христіанъ Самому Христу. Но необходимо помнить, что дерзновеніе предъ престоломъ Судіи не составляетъ главнаго предмета рѣчи Апостола; онъ занятъ вопросомъ о любви и, опредѣляя высшій результатъ совершенной любви, тѣмъ самымъ хочетъ показать отличительный признакъ, по которому можно узнать о совершенствѣ ея. Съ этой точки зрѣнія 18 стихъ представляетъ собою не новую какую либо мысль, присоединяемую къ прежде раскрытой, но болѣе подробное развитіе мысли предыдущаго стиха; при этомъ опять таки главная цѣль Апостола показать различіе между совершенною и несовершенною любовію,—различіе, которое каждый христіанинъ можетъ опредѣлить на основаніи собственнаго внутренняго опыта. Если дерзновеніе обусловливается совершенною любовію, то ясно, что съ нею несовмѣстимъ страхъ; иначе не было бы и дерзновенія. Апостолъ высказываетъ совершенно всеобщія положенія: φόβος есть страхъ вообще, по его понятію и существу, а не страхъ предъ Богомъ; равно какъ и

ἀγάπη есть любовь вообще, а не любовь къ Богу. Φόβος и ἀγάπη противопоставлены другъ другу какъ противоположные принципы, и Апостолъ утверждаетъ, что въ любви нѣтъ мѣста для страха. Даже болѣе того: не только въ ней самой нѣтъ страха, но и во всей области, въ которой она дѣйствуетъ или которую наполняетъ, любовь не терпитъ страха наряду съ собою, но постоянно изгоняетъ его вонъ: ἔξω βάλλει—сильнѣе, чѣмъ ἐκβάλλει,—оно даетъ представленіе объ опредѣленныхъ границахъ духовной дѣятельности, въ которыхъ владычествуетъ любовь, расширяя ихъ по мѣрѣ своего совершенствованія на счетъ царства страха. Но совершенное изгнаніе страха возможно только тогда, если сама любовь есть τελεία—совершенная. Въ отличіе отъ τετελειωμένη, τελεία даетъ мысль о любви, совершенной во всѣхъ своихъ частяхъ, въ силу достиженія ею своего полнаго развитія: она есть совершенная, а не дѣлается такою. Апостолъ беретъ любовь на той ступени ея совершенства, когда уже какъ будто нѣтъ никакихъ слѣдовъ того, что она прежде была несовершенною и достигла настоящаго своего состоянія только долгимъ путемъ развитія. Въ этой любви не только нѣтъ страха, но и не можетъ быть по самой природѣ любви: постоянное ея свойство и стремленіе—исключать всякій страхъ. Основаніе, почему совершенная любовь и страхъ несовмѣстимы, Апостолъ указываетъ такимъ образомъ: ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει. Выраженіе краткое и по смыслу темное; и можно положительно сказать, что существуетъ столько различныхъ толкованій его, сколько экзегетовъ. Трудность представляетъ κόλασις, которое по общепринятому пониманію, означаетъ „наказаніе“, „кару“, или „муку“, „мученіе“, какъ внутреннее состояніе. При этомъ остается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ такъ понимаемое κόλασις можетъ устанавливать указанное отношеніе между ἀγάπη и φόβος. Ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ экзегетовъ, по нашему мнѣнію, не далъ удовлетворительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Намъ кажется болѣе согласнымъ съ контекстомъ иное разрѣшеніе этого труднаго мѣста. [742]) Предварительно устанавливаемъ слѣдующія

---

[742]) Мы сознаемъ что не имѣемъ данныхъ для него въ библейскомъ словоупотребленіи и потому предлагаемъ его, какъ попытку только къ устраненію той неувѣренности въ пониманіи этого мѣста, которая, повидимому, чувствуется всѣми экзегетами.

положенія. 1) Глаголъ ἔχει указываетъ, что κόλασις принадлежитъ τῷ φόβῳ, какъ его постоянная собственность: во всякое время φόβος имѣетъ κόλασιν и, пожалуй, немыслимъ безъ него. 2) Ἀγάπη и φόβος означаютъ внутреннія духовныя состоянія; поэтому и κόλαις должно быть отнесено къ той же области. 3) Κόλασις происходитъ отъ глагола κολάζω, который дѣйствительно значитъ: карать, наказывать, взыскивать, и отличается отъ τιμωρέομαι тѣмъ, что послѣдній имѣетъ въ виду удовлетвореніе оскорбленнаго (будетъ ли это личность или законъ), а первый — исправленіе оскорбителя, преступника, и такимъ образомъ указываетъ на дисциплинарныя взысканія. Отсюда и κόλασις получаетъ значеніе: мука, мученіе, страданіе (ср. Мѳ. XXV, 46), а также: кара, наказаніе. Но дѣло въ томъ, что это производное и второстепенное значеніе глагола κολάζειν; первоначальное же значеніе его: обрѣзывать, напр., вѣтви дерева, чтобы онѣ не разростались въ ширь, далѣе — сдерживать, удерживать въ извѣстныхъ предѣлахъ, не давать воли, обуздывать, укрощать, умѣрять: κεκολασμένος περί τι — воздержный отъ чего либо; τὸ κεκολασμένον — воздержаніе. [743] Намъ кажется, что гораздо цѣлесообразнѣе остановиться именно на этомъ первоначальномъ значеніи глагола κολάζω и отъ него произвести значеніе существительнаго κόλασις, долженствующаго обозначать внутреннее состояніе, какъ стремленіе заключиться въ строго ограниченныхъ предѣлахъ. Ἡ ἀγάπη въ основѣ своей совершенно исключаетъ эгоизмъ, замкнутость. Любовь предполагаетъ объектъ для котораго любящій готовъ жертвовать всѣмъ, что принадлежитъ ему; онъ живетъ интересами другого, въ него переноситъ центръ своей жизни; этотъ другой имѣетъ свободный доступъ въ душу любящаго: для него она открыта. Ἡ τελεία ἀγάπη означаетъ не только высшую степень интенсивности чувства въ отношеніи къ другому опредѣленному объекту, но вмѣстѣ съ этимъ расширяетъ и кругъ объектовъ до самыхъ широкихъ предѣловъ. Любящій совершенною любовію самъ всецѣло проникнутъ ею, и она кладетъ глубокій отпечатокъ на всѣ его жизненныя проявленія. Въ этомъ имѣетъ свое основаніе и παῤῥησία — такое отношеніе къ другому, въ силу котораго мы обращаемся съ нимъ совершенно свободно: ничто не удерживаетъ насъ сказать другому все, что у насъ на сердцѣ; во всѣхъ отно-

[743] Ср. *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 246.

шеніяхъ мы обращаемся къ нему съ полнымъ довѣріемъ. Напротивъ, чѣмъ менѣе совершенна любовь, тѣмъ болѣе уменьшается какъ кругъ объектовъ любви, такъ и интенсивность самой любви. Человѣкъ ставитъ предѣлы, внутри которыхъ онъ полный хозяинъ и куда онъ не позволяетъ проникать никому стороннему; онъ рѣзко различаетъ свои интересы отъ чужихъ, ревниво оберегаетъ ихъ, опасаясь ихъ нарушенія. Несоразмѣрность его собственныхъ силъ съ безконечно великими силами окружающаго міра служитъ постояннымъ источникомъ страха за свое благогостояніе; но чѣмъ больше онъ боится, тѣмъ больше обособляется отъ всего міра, замыкается въ своемъ собственномъ „я“. Въ этомъ самозаключенномъ и самолюбивомъ уединеніи, окруженный міромъ, въ которомъ онъ видитъ своего постояннаго врага, не любящій проводитъ жизнь въ постоянномъ страхѣ. Поэтому со страхомъ неразрывно соединена и ненависть; они взаимно укрѣпляютъ другъ друга. На этомъ основывается жизненная правда изрѣченія: oderint, dum metuant. Такимъ образомъ, дѣйствительно любовь и страхъ оказываются понятіями, взаимно исключающими другъ друга: если совершенная любовь обнаруживается въ παῤῥησία и съ нею неразрывна, то φόβος всегда соединенъ съ самозаключенностію—κόλασις, и эта самозаключенность, дающая устойчивость страху, и составляетъ то коренное свойство, по которому онъ несовмѣстимъ съ совершенною любовію. Изъ сказаннаго ясно также и то, что отношеніе между ἀγάπη и φόβος обратно пропорціональное: чѣмъ болѣе совершенна любовь, тѣмъ меньше κόλασις и, слѣдовательно,—страха; и чѣмъ больше страха, тѣмъ больше самозамкнутости и, слѣдовательно, тѣмъ менѣе совершенна любовь. Въ этомъ заключается вѣрный знакъ совершенства или несовершенства любви и, такъ сказать, масштабъ для измѣренія состоянія ея.

Прямымъ слѣдствіемъ изъ раскрытыхъ положеній является то, что, гдѣ есть страхъ, тамъ любовь еще не достигла совершенства. Апостолъ Іоаннъ и высказываетъ эту мысль, но—по свойственному ему образу рѣчи—не какъ слѣдствіе изъ сказаннаго, а по противоположности съ мыслію главнаго предложенія, замѣняя при этомъ абстрактную форму выраженія конкретною: ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. Противоположность здѣсь, какъ само собою понятно, не придаточному предложенію, но главному или—лучше сказать—двумъ первымъ предложеніямъ: φόβος οὐκ ἔστιν

ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον. Замѣчательно здѣсь различіе ἀλλ' и δέ: первое устанавливаетъ рѣзкую противоположность, второе имѣетъ дѣло съ ограниченіемъ или возраженіемъ. [744] Praes. ὁ φοβούμενος указываетъ на постоянное состояніе: въ комъ страхъ есть постоянное свойство, въ томъ развитіе любви не достигло своей конечной цѣли—οὐ τετελείωται. Предлогъ ἐν (τῇ ἀγάπῃ), какъ и всегда, указываетъ сферу, въ которой проявляется энергія глагола.

IV, 19. Если страхъ свидѣтельствуетъ о несовершенствѣ любви и зависитъ отъ этого и если это несовершенство несовмѣстимо съ тѣмъ высочайшимъ состояніемъ истинныхъ христіанъ, которое разрѣшается въ благодатное παῤῥησία, то для истинныхъ христіанъ, каковыми должны быть читатели апостольскаго посланія, нравственно обязательно совершенно иное состояніе: κόλασις должно потерять свою силу, и ихъ душа въ любви должна быть открыта для другихъ. Эту противоположность, какъ нравственно обязательную, и отмѣчаетъ Апостолъ въ 19—21 стихахъ. Ἡμεῖς въ началѣ 19 стиха рѣзко противопоставляетъ истинныхъ христіанъ несовершенному въ любви—ὁ φοβούμενος. Первымъ предметомъ любви христіанина долженъ быть Тотъ, Кто Своею любовію возжегъ въ душѣ человѣка пламень горячей истинной любви и Кто явилъ столько знаковъ Своей безконечной любви къ человѣческому роду: Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. Αὐτόν—τὸν Θεόν,—присоединеніе его къ ἀγαπῶμεν отмѣчаетъ переходъ отъ разсужденія о свойствахъ любви вообще къ любви спеціальной, имѣющей опредѣленный объектъ. Принимая ἀγαπῶμεν въ общемъ смыслѣ, безо всякаго объекта, экзегеты опускающіе αὐτόν, видимо затрудняются объяснить появленіе въ слѣдующихъ стихахъ ученія о любви къ Богу, тѣмъ болѣе, что раньше объ этомъ не было сказано ни слова. Мы не можемъ согласиться съ большинствомъ экзегетовъ въ пониманіи ἀγαπῶμεν въ смыслѣ indicativi, какъ указанія Апостола на фактическое состояніе истинныхъ христіанъ. Отсутствіе обращенія ἀγαπητοί не можетъ доказывать, что ἀγαπῶμεν должно понимать иначе, чѣмъ въ стихѣ 7-мъ; напротивъ, сопоставленіе съ этимъ стихомъ, слѣдующее обоснованіе: ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς (ср. ст. 11), и дальнѣйшіе стихи, которые прямо говорятъ объ обязанности христіанъ и проникнуты духомъ увѣщанія, —все это свидѣтель-

[744] *Westcott*—въ комментаріи.

ствуетъ о томъ, что ἀγαπῶμεν—не indicativus, а conjunctivus adhortativus. Основаніе для исполненія своего увѣщанія Апостолъ даетъ въ томъ, что Онъ (Богъ) первый возлюбилъ насъ: ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. Логическое удареніе лежитъ на πρῶτος и получается мысль 9 и 10 стиховъ: Богъ первый, когда мы еще не знали Его или даже одушевлены были чувствомъ вражды къ Нему и пребывали въ смерти, возлюбилъ насъ, послалъ Своего единороднаго Сына въ умилостивленіе за наши грѣхи, и чрезъ Него далъ намъ вѣчную жизнь и сдѣлалъ возможнымъ даже дерзновеніе предъ престоломъ Высочайшаго Судіи. Здѣсь дано больше, чѣмъ достаточно, чтобы нашу любовь къ Богу сдѣлать нашимъ нравственнымъ долгомъ (ὀφείλομεν—11 ст.). Различіе между 9—10 и 19 стихами то, что тамъ удареніе лежитъ на величіи любви какъ въ ея существѣ, такъ и въ проявленіи, а здѣсь на томъ, что эта любовь совершенно незаслужена нами: Богъ первый возлюбилъ насъ, слѣдовательно, причина ея въ самомъ Богѣ, въ его любви къ намъ, за которую мы должны воздать любовію же. Это первая и существенная сторона нравственнаго долга христіанина, освободившагося отъ κόλασις и раскрывшаго свое сердце для любви къ другимъ. Аор. ἠγάπησεν, очевидно, имѣетъ въ виду опредѣленный историческій фактъ, въ которомъ проявилась божественная любовь—ст. 9. 10.

IV, 20. Но любовь къ Богу, если она дѣйствительно есть, должна проникать все существо человѣка, отражаться во всѣхъ его дѣйствіяхъ и главнымъ образомъ въ отношеніи къ братьямъ. Только in abstracto любовь къ Богу можетъ быть отдѣлена отъ любви къ ближнему; въ жизни такого раздѣленія не должно быть, по скольку жизнь одушевляется и управляется однимъ принципомъ. И если въ фактическомъ проявленіи обнаруживается двойственность, то это вѣрный знакъ, что въ жизни или совершенно нѣтъ устойчиваго принципа или, скорѣе всего, не тотъ, какой провозглашается на словахъ. Такъ и въ данномъ случаѣ. Если кто говоритъ: я люблю Бога,—а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ; ибо не любящій брата своего, котораго видитъ (собств. видѣлъ и теперь видитъ—perf. ἑώρακε), какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ (не видѣлъ и теперь не видитъ)—οὐχ ἑώρακε? Апостолъ возвращается къ формѣ выраженія, употребленной въ началѣ посланія. Ἐάν τις εἴπῃ—совершенно общее выраженіе: всякій кто говоритъ.... есть лжецъ, хотя, съ другой стороны, нельзя не видѣть въ немъ указанія на опредѣленныя

личности, повинныя въ такой лжи. Ὅτι стоитъ въ началѣ прямой рѣчи, какъ recitativum и равняется двоеточію. Апостолъ предполагаетъ самое рѣзкое раздвоеніе въ душѣ человѣка: онъ говоритъ, что любитъ Бога, а въ то же время ненавидитъ своего брата. Сама по себѣ ненависть въ душѣ христіанина неестественна; еще неестественнѣе она выступаетъ въ сопоставленіи съ заявленіемъ о любви къ Богу. Такого противуестественнаго соединенія не можетъ быть; а такъ какъ ненависть къ брату—фактъ несомнѣнный, дѣйствительный, подлежащій наблюденію, то очевидно, что въ его заявленіи о любви къ Богу—ложь. Но Апостолъ выражаетъ свою мысль гораздо рѣзче: онъ ψεύστης ἐστίν, ибо утверждаетъ такую несообразную вещь, что приходится заключать, что онъ не только лжетъ въ настоящемъ случаѣ, но что онъ вообще изолгался; весь Его характеръ отпечатлѣваетъ на себѣ его лживость, и нѣтъ ему иного наименованія, какъ ψεύστης. Для доказательства своей мысли Апостолъ употребляетъ простой argumentum ad hominem: ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ὃν ἑώρακεν, τὸν Θεὸν, ὃν οὐχ ἑώρακεν πῶς δύναται ἀγαπᾶν? Послѣдній вопросъ съ особенною выразительностію отмѣчаетъ невозможность совмѣщенія μισεῖν τὸν ἀδελφόν и ἀγαπᾶν τὸν Θεόν. Онъ не значитъ: какимъ образомъ еще, или: какъ можно достигнуть, но: какъ это мыслимо, чтобы.... Ὃν ἑώρακεν и ὃν οὐχ ἑώρακεν показываютъ, что въ нихъ лежитъ основаніе рѣшительнаго οὐ δύναται. Perfect. ἑώρακεν въ обоихъ случаяхъ должно сохранить свою полную силу: брата видѣлъ и въ настоящее время видитъ; Бога не видѣлъ и въ настоящее не видитъ. Такимъ образомъ, удареніе полагается на чувственномъ воспріятіи, обусловленномъ доступностію или недоступностію для него предмета. Изъ этого ясно, что Апостолъ совершенно не говоритъ о возможности или невозможности любить Бога вообще, иначе какъ только чрезъ братьевъ, напротивъ, онъ прямо предполагаетъ какъ несомнѣнное въ христіанинѣ, что онъ любитъ Бога. Апостолъ только говоритъ, что любовь къ Богу неразрывно соединена съ любовію къ брату и даже предполагаетъ ее, какъ низшую ступень, которую необходимо долженъ пройти всякій, или лучше сказать, какъ низшую часть зданія, которое возглавляется любовію къ Богу, но изъ котораго нельзя вынуть ни одного камня, иначе обрушится все зданіе. Апостолъ несомнѣнно исходитъ изъ того предположенія, что любить видимое, доступное непосредственному созерцанію и воспріятію, несравненно

легче, чѣмъ любить Бога, Котораго никогда не видѣлъ (ср. 1 Птр. I, 8). Ср. латинскую пословицу: oculi sunt in amore duces. Отсюда само собою понятно, что кто не способенъ къ болѣе легкому, которое подсказывается и требуется ежедневными жизненными отношеніями, тотъ неспособенъ къ любви, которая требуетъ возвышенія сердца надъ всѣмъ земнымъ, чувственнымъ, требуетъ особеннаго высшаго совершенства, духовнаго сродства не съ подобными намъ братьями, но съ Высочайшимъ Богомъ.

IV, 21. Къ этому argumentum ad hominem, которое во всякомъ случаѣ не заключаетъ въ себѣ принудительной обязательности, какъ очевидность чисто внутренняго, духовнаго свойства, Апостолъ присоединяетъ (καί) новый аргументъ, который подтверждаетъ высказанное имъ положеніе и въ тоже время не допускаетъ никакихъ произвольныхъ толкованій. Необходимая, неразрывная связь между любовью къ Богу и къ ближнему прямо заповѣдана Богомъ. Ἐντολή—заповѣдь въ собственномъ смыслѣ, а не ученіе вообще, и потому содержаніе ея тѣмъ болѣе обязательно для христіанина даже съ обычной человѣческой точки зрѣнія. Эта заповѣдь извѣстна всѣмъ христіанамъ: она составляетъ общее достояніе—ἔχομεν. Божественное лицо, давшее заповѣдь, точно не обозначено и, повидимому, естественнѣе всего было относить ἀπ' αὐτοῦ къ Богу, Который только передъ этимъ былъ названъ; но далѣе опять стоитъ ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεόν. Изъ этого вытекаетъ, что въ ἀπ' αὐτοῦ Апостолъ мыслитъ иной субъектъ, чѣмъ Богъ; это—Іисусъ Христосъ, къ Которому онъ обыкновенно возводитъ ἐντολή, ἀγγελία и ἐπαγγελία. Содержаніе заповѣди Апостолъ даетъ въ предложеніи съ ἵνα, какъ обычно послѣ понятій приказанія, запрещенія и т. п., при чемъ осуществленіе заповѣди несомнѣнно предполагается, какъ цѣль ея объявленія. Заповѣдь состоитъ въ томъ, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего—ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Это есть существенный признакъ христіанской этики, основное предположеніе ея. Хотя мы и не находимъ точнаго выраженія этой заповѣди въ Евангеліи, но можно указать на Мѳ. XXII, 36 слѣд. и прощальную бесѣду Іисуса Христа въ Евангеліи Іоанна. Послѣ такого рѣшительнаго утвержденія нераздѣльности любви къ Богу и къ ближнему, всякій разрушающій эту связь на дѣлѣ оказывается дѣйствительнымъ лжецомъ.

ПЯТАЯ ЧАСТЬ (V, 1—17).

Основаніе богообщенія—вѣра въ Іисуса Христа Сына Божія. Вѣрующій рожденъ отъ Бога и любитъ братьевъ. Вѣра даетъ силу исполнять заповѣди; вѣра побѣждаетъ міръ. Вѣра, утверждающаяся на троякомъ свидѣтельствѣ Бога о Своемъ Сынѣ чрезъ воду, кровь и Духа, даетъ увѣренность въ вѣчной жизни въ Его Сынѣ. Эта вѣра даетъ дерзновеніе въ молитвѣ за братьевъ, согрѣшающихъ грѣхомъ не къ смерти.

Истинная любовь въ ея существѣ, источникѣ и характерѣ открылась только съ явленіемъ въ міръ единороднаго Сына Божія, какъ обѣтованнаго Искупителя, давшаго Себя въ умилостивленіе за грѣхи всего міра. Въ этомъ актѣ божественной воли проявилась высочайшая любовь Божія не только намъ и для насъ, но и въ насъ—ἐν ἡμῖν. Она является въ насъ силою, преобразующею и возраждающею, постепенно переводящею насъ изъ состоянія смерти въ жизнь, потому что вмѣстѣ съ откровеніемъ любви вводится въ насъ сѣмя божественной жизни (σπέρμα), которое, развиваясь, изгоняетъ все чуждое нашей природѣ, боговраждебное. Какъ воспріявшіе сѣмя Божіе, мы дѣлаемся рожденными отъ Бога, дѣтьми Божіими, родственными божественной природѣ, причастниками ея. Все это дается намъ отъ Бога, какъ и самая любовь (ср. III, 1). Но чтобы быть обладателями этихъ благодатныхъ даровъ божественной любви, мы не должны быть пассивною средой, совершенно безучастною къ тому, что въ ней совершается стороннею силой. Съ нашей стороны требуется дѣятельность высокаго и важнаго достоинства,—это вѣра во Христа Мессію, явившагося въ лицѣ Іисуса; она есть непремѣнное условіе богосыновства: πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. Въ 5 стихѣ (ср. III, 23) Апостолъ вмѣсто ὁ Χριστός ставитъ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ; изъ этого однако не слѣдуетъ, что ὁ Χριστός и ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ непосредственно тожественныя понятія, но, какъ уже было сказано (II, 22, стрн. 442—445), для Апостола Іоанна Христомъ въ истин-

номъ и полномъ смыслѣ слова можетъ быть только тотъ, кто вмѣстѣ съ тѣмъ есть и Сынъ Божій. Посему Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός есть кратчайшая формула для выраженія христіанской вѣры, заключающая въ себѣ все высшее, что можно сказать объ Іисусѣ, въ противоположность отрицанію антихристовъ. Слѣдствіемъ этой вѣры является рожденіе отъ Бога, изъ существа Божія—ἐκ τοῦ Θεοῦ: въ комъ вѣра въ Іисуса какъ Христа является постояннымъ и неизмѣннымъ свойствомъ (praes. ὁ πιστεύων), тотъ отъ Бога получилъ начало, сѣмя новой жизни, какъ постоянно пребывающее въ немъ (perfect. γεγέννηται); онъ есть поэтому τέκνον τοῦ Θεοῦ (ст. 2). Такимъ образомъ, вѣровать, быть рожденнымъ отъ Бога и быть чадомъ Божіимъ у Апостола Іоанна суть идеи, неотдѣлимыя одна отъ другой (ср. Ін. I, 12). Но почему Апостолъ устанавливаетъ такую необходимую связь между вѣрою въ то, что Іисусъ есть Христосъ и рожденіемъ отъ Бога? Πιστεύειν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός значитъ прежде всего быть убѣжденнымъ, принять за несомнѣнную истину, что въ исторической личности всѣмъ извѣстнаго Учителя изъ Назарета—Іисуса явился обѣтованный и всѣмъ извѣстный Мессія—ὁ Χριστός, Который вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ быть и Сыномъ Божіимъ. Если признать этотъ фактъ, то должны быть признаны и всѣ его послѣдствія. Средостѣніе между Богомъ и человѣкомъ разрушено божественною любовію: единородный Сынъ Божій явился въ міръ, какъ умилостивительная жертва за грѣхи всего міра, и далъ міру истинную божественную жизнь, которую послѣдній потерялъ своимъ отпаденіемъ отъ Бога. Объективно спасеніе человѣческаго рода совершено: всѣмъ дана возможность быть причастниками божественной жизни, называться и быть дѣтьми Божіими. Все это заключаетъ въ себѣ Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός. Признавать все это, какъ непреложную истину,—это первый моментъ понятія πιστεύειν. Но этимъ не исчерпывается все содержаніе его. Если Апостолъ говоритъ, что ὁ πιστεύων ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, или ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε (V, 13; Ін. XX, 31), то ясно, что онъ разумѣетъ не одно холодное признаніе историческаго факта, безъ всякаго отношенія его къ внутренней жизни, не одно содержаніе въ памяти извѣстнаго положенія вѣры, которое остается на поверхности, какъ чисто интеллектуальное обладаніе евангельскою истиной (ср. Іак. II, 19). Нѣтъ, Апостолъ Іоаннъ мыслитъ вѣру, какъ живое личное отношеніе къ

предмету вѣры, когда послѣдній овладѣваетъ всѣмъ сознаніемъ человѣка; содержаніе вѣры не только признается за истинное, но и усвояется во всемъ своемъ объемѣ всѣмъ существомъ человѣка; оно входитъ въ самую глубину человѣческаго существа, и вѣрующій въ свою очередь всецѣло переносится въ предметъ вѣры (ср. Ін. I, 12; III, 19; V, 46; VI, 29. 30; VIII, 31; IX, 27. 30. 31. 36. 38; X, 26. 27; XI, 48; XVI, 31) [745]. Вступивши въ такое тѣсное единеніе съ единороднымъ Сыномъ Божіимъ, Словомъ жизни, вѣрующій усвояетъ себѣ плоды объективно совершеннаго искупленія и спасенія, дѣлается причастникомъ божественной жизни. Сѣмя Божіе пребываетъ въ немъ; такой уже не отчужденъ отъ Бога, но ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγεννημένος, τέκνον τοῦ Θεοῦ. Какъ сынъ чрезъ плотское рожденіе получаетъ бытіе отъ отца и представляетъ образъ отца, такъ и вѣрующій въ Іисуса Христа Сына Божія, получаетъ источникъ своего новаго бытія отъ Бога, по своей внутренней жизни раждается отъ Бога и такимъ образомъ имѣетъ въ себѣ новую божественную жизнь, общую съ Богомъ Отцемъ, и въ силу этой божественной жизни въ себѣ носитъ образъ Отца, отъ Котораго происходитъ. На этомъ Апостолъ Іоаннъ и основываетъ ученіе о нераздѣльности любви къ Богу и къ братьямъ. Отсюда само собою ясно, что безъ вѣры въ то, что Іисусъ есть Сынъ Божій, не можетъ быть рожденія отъ Бога, не можетъ быть любви къ Тому, Кто насъ родилъ, и къ тѣмъ, которые подобно намъ рождены отъ Бога, не можетъ быть соблюденія заповѣдей и побѣды надъ міромъ. Отъ этой вѣры Апостолъ исходитъ (I, 1 слѣд.), ею же и оканчиваетъ свое посланіе (V, 20). Дальнѣйшія слова Апостола: καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον—показываютъ, что между ними необходимо восполнить посредствующій членъ, что всякій рожденный любитъ родившаго: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἀγαπᾷ γεννήσαντα αὐτόν. Но Апостолъ опускаетъ его, какъ самъ собою понятный съ точки зрѣнія обычныхъ отношеній рожденнаго къ родившему. Но не менѣе естественно и то положеніе, что всякій любящій родившаго любитъ и рожденнаго отъ него. Въ этомъ послѣднемъ находятся существо и образъ того же родителя; рож-

---

[745] Ср. *Cremer*, Bibl.-theol. Wörtb. S. 801—805; *Grimm*, Lexicon graeco-latinum, p. 356; *Er. v. Schrenk*, Die Johanneische Anschauung vom „Leben“, S. 117 ff.

денный близокъ къ другому рожденному отъ того же лица, и психологически совершенно невозможно, чтобы любящій родившаго не любилъ того, въ комъ онъ видитъ существо и образъ того самаго родителя, котораго онъ любитъ.

V, 2. Теперь Апостолъ изъ этого общаго положенія второй половины перваго стиха дѣлаетъ ближайшее приложеніе къ христіанамъ; поэтому вмѣсто третьяго лица, выступаетъ первое множественнаго числа: ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Обычно, какъ показываетъ и русскій переводъ, въ ἐν τούτῳ находятъ указаніе на слѣдующее предложеніе съ ὅταν; получается та мысль, что любовь къ Богу и исполненіе заповѣдей Его служатъ признакомъ любви къ дѣтямъ Божіимъ. Но при этомъ, прежде всего, ὅταν незамѣтно и безъ всякаго права подмѣняется ἐάν. Между тѣмъ оба союза, какъ ни близки по значенію, однако не тожественны: первый выражаетъ условіе, объективно возможное и ожидаемое, при которомъ осуществляется дѣйствіе главнаго предложенія,—между условіемъ и слѣдствіемъ устанавливается связь самая тѣсная и необходимая, какъ между причиною и слѣдствіемъ; второй—есть временный союзъ и указываетъ на случай или обстоятельства, при которыхъ наступаетъ дѣйствіе главнаго предложенія. [746] Кромѣ того, такая мысль совершенно не согласуется съ способомъ доказательства, употребительнымъ у Апостола Іоанна, и противорѣчила бы высказанному имъ ранѣе—IV, 20 (ср. II, 3—6. 9—11. 29; III, 18). III, 17 показываетъ, что Апостолъ Іоаннъ при доказательствѣ отправляется отъ болѣе легкаго, такъ сказать, осязаемаго, къ болѣе трудному, недоступному для непосредственнаго воспріятія; на основаніи этого въ IV, 20 онъ рѣшительно утверждаетъ, что отсутствіе любви къ братьямъ есть явный знакъ того, что и заявленіе о любви къ Богу есть чистая ложь. И вдругъ непосредственно послѣ этого онъ же говоритъ, что въ любви къ Богу (и соблюденіи заповѣдей) мы имѣемъ вѣрный знакъ того, что мы дѣйствительно любимъ братьевъ. Раньше слѣдствіе служило признакомъ наличности основанія, что совершенно естественно; а теперь основаніе служитъ знакомъ наличности слѣдствія. И далѣе вѣдь Апостолъ

[746] *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 41,2, S. 273 сл.; *Jelf*, A Grammar, § 841,1.2; § 854,1.

опять останавливается на любви къ Богу, какъ главномъ и основномъ положеніи. Поэтому ἐν τούτῳ необходимо относить къ предшествующему, именно ко второй половинѣ 1 стиха: на основаніи высказаннаго всеобщаго закона мы познаемъ, въ какомъ случаѣ (когда) наступаетъ (имѣетъ мѣсто) любовь къ дѣтямъ Божіимъ. Изъ указаннаго естественнаго закона, что любовь къ родившему имѣетъ необходимымъ слѣдствіемъ и любовь къ рожденнымъ отъ него, т. е. нашимъ братьямъ, мы уразумѣваемъ, что, когда мы любимъ Бога, мы (непремѣнно) любимъ и дѣтей Божіихъ, рожденныхъ отъ Него. Τὰ τέκνα воспринимаетъ изъ общаго закона τὸν γεγεννημένον, и τὸν Θεόν выразительно оттѣняетъ предыдущее τοῦ Θεοῦ. Такимъ образомъ, Апостолъ, продолжая развитіе своей мысли, настойчиво утверждаетъ неразрывность любви къ Богу и къ ближнему и, оставаясь вѣрнымъ своему ученію, что любовь къ Богу необходимо порождаетъ любовь къ брату, доказываетъ, что послѣдняя необходимо должна обнаруживаться тамъ, гдѣ есть первая. Любовь къ Богу Апостолъ Іоаннъ мыслитъ не какъ одно чувство, само въ себѣ заключающее и послѣднюю цѣль, но любовь дѣятельную, выражающуюся въ дѣятельномъ исполненіи Его воли, въ осуществленіи Его заповѣдей, почему съ любовію къ Богу непосредственно соединяетъ: καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν (о τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν см. замѣчанія къ II, 3, стрн. 359).

V, 3. Апостолъ далѣе указываетъ основаніе, почему наряду съ любовію къ Богу онъ поставилъ исполненіе заповѣдей Его: αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Соблюденіе и исполненіе божественныхъ заповѣдей составляетъ содержаніе (αὕτη ἐστίν) и вмѣстѣ съ тѣмъ цѣль стремленія (ἵνα) любви къ Богу. Это совершенно естественно: кого мы любимъ, волю того мы стараемся исполнить самымъ тщательнымъ образомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ даемъ доказательство искренности нашей любви. Апостолъ высказалъ это уже въ II, 6. Самъ Іисусъ Христосъ ставитъ исполненіе заповѣдей въ тѣсную связь съ любовію къ Богу Отцу (Ін. XIV, 31), и ученикамъ своимъ Онъ сказалъ: *Аще любите Мя, заповѣди Моя соблюдите. Имѣяй заповѣди Моя и соблюдаяй ихъ, той есть любяй Мя* (XIV, 15. 21).

Καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν,—прибавляетъ Апостолъ и этимъ устраняетъ всякій предлогъ къ несоблюденію за-

повѣдей Божіихъ: заповѣди Божіи не тягостны, не таковы, чтобы ихъ нельзя было исполнить. Какъ показываетъ данное въ слѣдующемъ стихѣ обоснованіе этой мысли, Апостолъ этимъ выраженіемъ хочетъ обозначить не легкость заповѣдей самихъ въ себѣ, но легкость ихъ въ отношеніи къ силамъ, которыми обладаетъ христіанинъ. Не смотря на всеобщность выраженій, рѣчь идетъ собственно о рожденныхъ отъ Бога; для нихъ заповѣди Божіи не являются чѣмъ либо чуждымъ, налагаемымъ на нихъ извнѣ; исполненіе ихъ составляетъ внутреннюю потребность. Для любящаго Бога исполнять его волю есть дѣло не только не тягостное, но даже пріятное и потому легкое (ср. Мѳ. XI, 30; Лк. XI, 46); тѣмъ болѣе, что и непреодолимыхъ препятствій для осуществленія этого внутренняго влеченія не можетъ быть, такъ какъ вѣрующіе обладаютъ силою, препобѣждающею всѣ возможныя въ такомъ случаѣ затрудненія и искушенія, источникомъ которыхъ является враждебный Богу и всему угодному Ему космосъ. Побѣда надъ нимъ пролагаетъ безпрепятственный путь къ непрестанному и неуклонному исполненію божественныхъ заповѣдей.

V, 4. Заповѣди Божіи тяжки не сами по себѣ, но тяжки для того, кто принадлежитъ не къ царству Божію, царству свѣта, гдѣ исполненіе воли Божіей составляетъ сущность и потребность жизни, а къ царству тьмы, къ боговраждебному космосу, гдѣ господствуетъ похоть плоти, похоть очей и гордость житейская; все это не отъ Отца и потому несогласно съ заповѣдями Божіими и отрицаетъ всякое значеніе ихъ. Естественно, что тому, надъ кѣмъ господствуетъ міръ, и кто проникнутъ и удушевленъ его началами, исполненіе заповѣдей Божіихъ равносильно отреченію отъ самого себя: заповѣди налагаютъ на него то, что совершенно чуждо его существу, и при такомъ состояніи исполненіе ихъ является непосильнымъ бременемъ. Но христіане освободились изъ подъ власти міра, препобѣдили дѣйствовавшія въ нихъ его начала, изгнали ихъ изъ себя, сдѣлались причастниками новой божественной жизни, при которой требованія заповѣдей Божіихъ согласуются съ ихъ внутреннимъ существомъ, почему исполненіе заповѣдей оказывается не тягостнымъ. Силу для этой побѣды надъ космосомъ христіанинъ получаетъ не изъ своего собственнаго существа, но изъ того божественнаго начала, которое обусловливаетъ собою и характеризуетъ новое направленіе жизни

возрожденнаго. Отсюда и особенность въ обоснованіи положенія, что заповѣди Божіи не тяжки: ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον. Neutrum, которое Апостолъ Іоаннъ употребляетъ и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ исключительно о лицахъ (Ін. III, 6; VI, 37, 39; XVII, 2). не тожественно съ πάντες οἱ γεγεννημένοι. Различіе состоитъ въ томъ, что въ послѣднемъ случаѣ выдвигается на первый планъ дѣятельность лицъ, которыя обладаютъ силою побѣждать міръ, тогда какъ πᾶν τὸ γεγεννημένον, приписываетъ побѣду преимущественно силѣ, дѣйствующей въ нихъ; человѣкъ участвуетъ въ побѣдѣ постольку, поскольку эта сила дѣйствуетъ въ немъ и чрезъ него. Neutrum, такимъ образомъ, здѣсь лучше выражаетъ существо дѣла и гораздо рѣзче отмѣчаетъ всеобщность выраженія. Но членъ τό все таки индивидуализируетъ абстрактное понятіе, выраженное среднимъ родомъ безъ члена, и какъ бы указываетъ на личное реальное существованіе. [747] Рожденный отъ Бога вступаетъ въ самое тѣсное живое общеніе съ Богомъ; въ немъ пребываетъ Богъ, Который больше того, кто въ мірѣ; μείζων ἐστὶν ὁ ἐν αὐτοῖς, ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ (IV, 4). Такъ какъ въ рожденномъ отъ Бога (ἐν τῷ γεγεννημένῳ) постоянно дѣйствуетъ Богъ (perfect.), то и побѣда надъ міромъ принадлежитъ ему во всякій данный моментъ—νικᾷ (praes.): Κόσμος, само собою понятно, должно принимать въ смыслѣ II, 15. 16,—это этическое понятіе, подъ которое подходитъ все противное божественной волѣ какъ въ самомъ человѣкѣ, такъ и внѣ его. Побѣда надъ этимъ міромъ состоитъ въ твердомъ противодѣйствіи искушеніямъ и соблазнамъ, идущимъ отъ міра Но тамъ нѣтъ побѣды, гдѣ вопреки нападеніямъ врага только непоколебимо удерживаютъ позицію: побѣда тамъ, гдѣ врагъ дѣйствительно сокрушенъ и лишенъ возможности дѣлать новыя нападенія; такой побѣды достигаетъ рожденный отъ Бога. Но рожденіе отъ Бога, какъ сказалъ уже Апостолъ въ V, 1, обусловливается, вѣрою въ Іисуса, какъ Христа; почему въ концѣ концовъ силою побѣждающею міръ, является вѣра. Эту мысль постепенно и послѣдовательно Апостолъ развиваетъ въ 4 и 5 стихахъ. Сначала онъ говоритъ, что побѣждающая сила заключается въ рожденіи отъ Бога; затѣмъ,—что эта побѣда есть вѣра; наконецъ, что эта вѣра есть именно вѣра въ Іисуса Христа, Сына Божія. Такимъ образомъ, Апостолъ пере-

[747] *Jelf*, A Grammar § 436. 2 *d*.

ходитъ къ темѣ, которая составляетъ основаніе всего и на которой онъ теперь останавливается подробно: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη, ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. Мѣстоименіе αὕτη указываетъ на πίστις ἡμῶν, содержаніе которой дается въ слѣдующемъ стихѣ. Наша христіанская вѣра въ своемъ существѣ носитъ побѣду надъ міромъ; гдѣ она есть, тамъ она необходимо заявляетъ о себѣ этою побѣдою; она не только побѣдоносна, но воплощаетъ въ себѣ побѣду: она есть νίκη (ср. Ін. XI, 25), неизмѣнно побѣждающая, — отсюда ἡ νικήσασα (дѣйствительный залогъ). Но если вѣра въ своемъ существѣ носитъ побѣду, есть сама побѣда, то она проявляетъ побѣдоносную дѣятельность при самомъ возникновеніи въ насъ. На эту первую и основоположительную побѣду вѣры надъ міромъ чрезъ насъ и въ насъ и указываетъ particip. aoristi ἡ νικήσασα. Въ жизни каждаго христіанина побѣда совершается въ опредѣленный моментъ времени, составляетъ въ ней важное звено. Правда, наша вѣра безъ связи съ прошлымъ фактомъ побѣды, совершенной Христомъ (Ін. XVI, 33), была бы недѣйствительна, такъ какъ нуждается въ постоянномъ источникѣ, и съ этой стороны есть нѣкоторое основаніе относить aorist. νικήσασα къ прошедшему историческому факту побѣды, совершенной Спасителемъ, [748] но не нужно опускать изъ вида того, что рѣчь идетъ не объ объективномъ фактѣ, а объ усвоеніи его христіанами, почему подлежащимъ является ἡ πίστις ἡμῶν; а это обязываетъ насъ искать мѣсто для νικήσασα въ предѣлахъ жизни вѣрующаго.

V, 5. Апостолъ продолжаетъ раскрывать содержаніе и сущность силы христіанъ, побѣждающей міръ: отвлеченныя τὸ γεγεννημένον и πίστις обращаются въ личное ὁ νικῶν. Апостолъ кратко и смѣло обращается къ личному сознанію и опыту вѣрующихъ съ вопросомъ: τίς ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ? Особенно выразительно εἰ μή, которое въ данномъ вопросительномъ предложеніи показываетъ, что вѣра въ Іисуса Христа есть единственная сила, побѣждающая міръ: кто иной побѣждаетъ міръ, кромѣ того, кто вѣруетъ, что Іисусъ есть Сынъ Божій? Это—вопросъ торжествующей увѣренности въ неопровержимости утвержденія; онъ имѣетъ тонъ побѣдной пѣсни. Никто, кромѣ христіанина, не

[748] *Westcott, Lias*—въ комментаріяхъ.

можетъ выступить съ притязаніями на побѣду надъ міромъ, потому что всѣ, кромѣ христіанъ, находятся подъ владычествомъ міра, суть его покорные рабы, которымъ трудно и подумать о противодѣйствіи, тѣмъ болѣе, что это владычество имъ пріятно. Но Христосъ разрушилъ дѣла діавола, господствующаго въ мірѣ (III, 9), изгналъ князя міра сего и въ прощальной бесѣдѣ торжественно сказалъ ученикамъ: *дерзайте, яко Азъ побѣдихъ міръ* (XVI, 33). Христосъ побѣдилъ міръ потому, что Онъ не отъ міра сего: Онъ самъ единородный Сынъ Божій; и если бы Іисусъ былъ простой человѣкъ, хотя бы одаренный силою свыше, этого не случилось бы. И для всякаго, кто хочетъ вступить въ борьбу съ міромъ и побѣдить его, существуетъ только одинъ путь сдѣлаться причастникомъ этой побѣды—усвоить ее чрезъ вѣру, что Іисусъ есть дѣйствительно Сынъ Божій. Апостолъ во Христѣ признаетъ вѣчнаго богоравнаго Сына, Который только какъ таковой можетъ быть совершителемъ нашего спасенія; посему ни одинъ изъ эоновъ лжеучителей не можетъ притязать на совершеніе этого величайшаго дѣла, требующаго божественныхъ силъ. Только вѣрующій, что Іисусъ есть Сынъ Божій, тѣмъ самымъ признаетъ несомнѣннымъ фактъ побѣды надъ міромъ и чрезъ вѣру усвояетъ послѣднюю себѣ. Только вѣра въ Іисуса, какъ воплотившагося единороднаго Сына Божія, дѣлаетъ насъ дѣтьми Божіими и причастниками божественной силы, побѣждающей міръ. (ср. 1 Кор. XV, 57). Praes. νικῶν и πιστεύων отмѣчаетъ постоянство въ причинѣ и слѣдствіи.

V, 6. Такимъ образомъ, вѣра, что Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, является единственною основой богосыновства и ручательствомъ того, что и на будущее время это состояніе обезпечено для насъ, такъ какъ эта вѣра побѣждаетъ боговраждебный космосъ и въ немъ все, что стремится разрушить наше общеніе съ Богомъ. Эта вѣра есть фундаментъ, на которомъ зиждется все христіанство; противъ нея поэтому и направляютъ всѣ свои силы представители антихристова духа—лжепророки. Въ виду этого Апостолъ чувствуетъ особенное побужденіе установить твердыя, незыблемыя основанія, на которыхъ покоится эта вѣра, что и дѣлаетъ въ слѣдующихъ стихахъ. Достаточно одного бѣглаго и поверхностнаго взгляда на эту часть посланія, чтобы видѣть, что центральное мѣсто въ ней занимаетъ μαρτυρεῖν и μαρτυρία, которыя повторяются здѣсь десять разъ. Этимъ

повтореніемъ Апостолъ, очевидно, имѣетъ въ виду утвердить въ умѣ читателей, что христіанская вѣра покоится на фактахъ, которые возводятъ ее на степень непререкаемой, абсолютной истины. Вѣра утверждается на свидѣтельствѣ самихъ очевидцевъ— Апостоловъ (I, 1—3), на божественномъ свидѣтельствѣ (ст. 9) и, наконецъ, на свидѣтельствѣ собственнаго внутренняго опыта каждаго истиннаго христіанина (ст. 10). Отсюда эта часть посланія получаетъ особенно важное значеніе въ послѣдовательномъ развитіи мыслей посланія; но отсюда же объясняется и та многочисленность толкованій, какую представляетъ наличная экзегетическая литература. Разнообразіе толкованій въ значительной степени зависитъ также и отъ текстуально-критическихъ трудностей, поддерживаемыхъ догматическими соображеніями; особенно это должно сказать о 7-мъ стихѣ. Основанія вѣры устанавливаются Апостоломъ кратко, но сильно и своеобразно.

Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι· καὶ τό πνεῦμα ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια.

Чтобы постигнуть способъ аргументаціи Апостола Іоанна въ данномъ мѣстѣ, необходимо припомнить изложенное въ изъясненіи II, 22 (стр. 442—445) ученіе Апостола Іоанна объ отношеніи между Ἰησοῦς, Χριστός и Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Только принимая во вниманіе сказанное тамъ, мы поймемъ, почему Апостолъ Іоаннъ, поставивши въ 5-мъ стихѣ положеніе, что Іисусъ есть Сынъ Божій, въ слѣдующихъ стихахъ доказываетъ, что Іисусъ есть Христосъ, Мессія, Искупитель, и затѣмъ въ 9 стихѣ опять говоритъ, что это есть свидѣтельство, которымъ Богъ свидѣтельствовалъ о Сынѣ Своемъ: доказывая, что Іисусъ есть Христосъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ доказываетъ и Его божество. Путь доказательства и самый естественный и самый убѣдительный, потому что основывается на фактахъ исторіи. Такимъ образомъ, задача 6—9 стиховъ прежде всего сводится къ тому, чтобы доказать, что Іисусъ дѣйствительно есть Мессія—Христосъ, Сынъ Божій. Въ предложеніи οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν κτλ., подлежащее—οὗτος, сказуемое—ἐστὶν ὁ ἐλθών. Къ чему же относится οὗτος? Можно понимать въ смыслѣ указанія на Ἰησοῦς. Но если Ἰησοῦς есть обозначеніе человѣческой природы, то при этомъ пониманіи словами ἐστὶν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος утверждался бы фактъ, который

не былъ оспариваемъ никѣмъ, даже гностиками-лжеучителями, которые для человѣка Іисуса не отрицали ни крещенія, ни крестной смерти, хотя за смертію Его не признавали того важнаго значенія, какое приписывали Его крещенію въ водахъ Іордана. Нельзя относить οὗτος и къ непосредственно предшествующему ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, потому что послѣднее относительно Іисуса только доказывается, а не дано напередъ. Кажется, правильнѣе видѣть въ οὗτος указаніе на Ἰησοῦς, относительно Котораго христіане вѣруютъ, что Онъ—ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Этому пониманію отвѣчаетъ дальнѣйшее наименованіе Его—Ἰησοῦς Χριστός: вѣра, что Іисусъ есть Сынъ Божій, въ послѣдующемъ получаетъ такое обоснованіе, въ которомъ должно видѣть характерные признаки мессіанскаго достоинства Іисуса. [749] Ἐστὶν ὁ ἐλθών не равно ἔρχεται, ἐστὶν ἐρχόμενος или ἐληλυθώς,—форма аориста должна быть строго удержана: она указываетъ на совершившійся историческій фактъ, безъ ближайшаго опредѣленія его значенія для настоящаго времени. Съ другой стороны, нельзя опускать изъ вида и того, что при ἐλθών стоитъ членъ, который отмѣчаетъ его отношеніе къ субъекту иное, чѣмъ если бы стояло просто ἦλθε или ἐστὶν ἐλθών: причастіе съ членомъ даетъ уже не глагольное понятіе, но скорѣе существительное (ср. Ін. I, 15. 18. 29. 33; III, 13. 31. 36; VI, 44 и др.). Поэтому ἐστὶν ὁ ἐλθών указываетъ не только то, что̀ субъектъ сдѣлалъ, но главнымъ образомъ отмѣчаетъ этотъ субъектъ, какъ опредѣленную личность, которой принадлежитъ предикатъ, какъ ея специфическій признакъ (ср. Ін. I, 33: οὗτος ἐστὶν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ; III, 13: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς). Что ἔρχεσθαι въ отношеніи къ Іисусу Христу у Апостола Іоанна всегда есть vox solemnis, т. е. глаголъ, всегда указывающій на *пришествіе* Іисуса въ качествѣ Мессіи, [750] это не можетъ быть принято безъ ограниченія въ виду Ін. III, 22; IV, 5. 46. 54; VI, 17 и др.; однако ἔρχεσθαι очень часто употребляется въ отношеніи къ явленію предсказанныхъ и ожидаемыхъ событій. (Мѳ. VI, 10; Мрк. XI, 10; Лк. XI, 2; XVII, 20; XXII, 18; Ін. I, 11; III, 2. 19; IV, 25; V, 24. 43; VI, 14; VII, 27. 31; XI,

[749] Ср. въ „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1900, 3 Heft, статья Prof. *A. Klöpper*'а: 1 Joh., 5, 6—12, S. 380—381.

[750] Какъ полагаетъ *Haupt*—въ комментаріи.

27; XII, 46 и др.), и общій тонъ рѣчи въ разсматриваемомъ мѣстѣ указываетъ, что и здѣсь ἔρχεσθαι можетъ быть принято, какъ техническое выраженіе, сходное по смыслу съ ὁ ἐρχόμενος (Мѳ. XI, 3; Лк. VII, 19; Ін. XI, 27; XII, 13), обычно прилагаемымъ къ ожидаемому Мессіи, къ историческому пришествію Его, какъ спасителя міра. Поэтому ἐλθών не равно по значенію съ εἰσελθὼν εἰς τὸν κόσμον, указывающимъ вообще на пришествіе въ міръ, но отмѣчаетъ служебное вступленіе Іисуса въ міръ въ качествѣ Мессіи, т. е. для осуществленія Имъ мессіанскаго служенія на землѣ. Прибавка Χριστός къ Ἰησοῦς ставитъ это пониманіе внѣ всякаго сомнѣнія. Но ὁ ἐλθών не опредѣляетъ собою одного какого-либо момента въ жизни Іисуса Христа (рожденія, выступленія на общественное служеніе): оно обнимаетъ весь историческій фактъ явленія Іисуса, какъ Христа Сына Божія, безъ разчлененія этого явленія на отдѣльные акты. Это пришествіе ближе опредѣляется чрезъ δι' ὕδατος καὶ αἵματος, которыя тѣснѣйшимъ образомъ соединяются съ ἐλθών, какъ моменты, особенно характерные для послѣдняго. Предлогъ διά съ род. вещи указываетъ на средство, черезъ которое совершается дѣйствіе, заключая тотъ оттѣнокъ, что между дѣйствіемъ и средствомъ устанавливается такая тѣсная связь, что какъ будто безъ этого средства дѣйствіе даже не могло бы совершиться или, по крайней мѣрѣ, не было бы тѣмъ, чѣмъ оно является при немъ (ср. 2 Кор. V, 7: διὰ πίστεως περιπατοῦμεν; Рим. VIII, 25; Евр. XII, 1). [751] Такимъ образомъ, въ δι' ὕδατος καὶ αἵματος утверждается ἔρχεσθαι Іисуса, именно какъ мессіанское, какъ пришествіе Христа Мессіи. Въ δι' ὕδατος καὶ αἵματος и ихъ соединеніи Апостолъ полагаетъ особенную силу; съ этой стороны выразительными являются слѣдующія слова: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что ὕδωρ и αἷμα въ послѣднемъ предложеніи тѣ же, что и въ предыдущемъ, и членъ предъ обоими терминами указываетъ, что они уже были названы раньше. Замѣнѣ διά предлогомъ ἐν нельзя придавать какого либо важнаго значенія, такъ какъ, хотя эти предлоги и не тожественны по значенію, однако и не такъ далеки, чтобы на основаніи допущеннаго Апостоломъ измѣненія можно было строить какія либо предположенія объ особенномъ значеніи ὕδωρ и αἷμα по сравненію съ тѣмъ,

[751] *Jelf*, A Grammar § 627. 3.

какое они имѣли передъ этимъ. Ἐν, какъ и διά, указываетъ на средство, орудіе дѣйствія, при чемъ ставитъ значеніе средства или орудія яснѣе и сильнѣе, чѣмъ простой dativus instrumentalis. [752] Перемѣна предлоговъ можетъ обозначать, что пришествіе водою и кровію было не только событіемъ въ жизни Іисуса, но и средствомъ къ осуществленію Имъ мессіанскаго призванія. Ὕδωρ и αἷμα должны быть взяты въ полномъ своемъ объемѣ, какой они имѣютъ въ отдѣльности другъ отъ друга, и соединены самымъ тѣснымъ и неразрывнымъ образомъ для истинной характеристики мессіанскаго пришествія Іисуса (καί). Но при этомъ логическое ударе-ніе падаетъ на αἷμα.

Что же разумѣетъ Апостолъ подъ ὕδωρ и αἷμα? На что онъ указываетъ въ нихъ? На основаніи сказаннаго правильное рѣшеніе этого вопроса возможно только при томъ условіи, если будутъ приняты во вниманіе слѣдующія положенія: а) аористъ ὁ ἐλθών указываетъ на прошлый историческій фактъ, объективно данное историческое пришествіе Іисуса Христа; поэтому и ὕδωρ и αἷμα, такъ тѣсно связанные съ нимъ и между собою предлогомъ διά, должны быть оба чисто внѣшними историческими моментами, фактами изъ исторической жизни Іисуса Христа; б) оба термина должны обозначать два момента, которые стоятъ въ прямомъ и непосредственномъ отношеніи къ мессіанскому пришествію Іисуса и имѣютъ для него существенно характерное значеніе, и в) оба момента должны быть такими событіями, которые временно не совпадаютъ и въ извѣстной степени самостоятельны, вслѣдствіе чего нѣкоторыми даже отдѣляемы были другъ отъ друга; каждое изъ нихъ представляетъ важное событіе въ жизни Іисуса Христа; но по своему мессіанскому смыслу и содержанію они только въ неразрывномъ соединеніи даютъ правильный образъ Іисуса Мессіи. Если примемъ во вниманіе все это, то въ жизни Іисуса Христа мы находимъ два историческіе момента, которые отвѣчаютъ выраженіямъ ὕδωρ и αἷμα,—именно крещеніе Іисуса отъ Іоанна въ началѣ Его общественнаго служенія и крестную смерть съ пролитіемъ крови—въ концѣ. То и другое событіе

[752] *Jelf*, A Grammar § 622. 3 *b*. Къ замѣнѣ предлога διά предлогомъ ἐν ср. Евр. IX, 12: οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος, и 25 ст.: ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ. Можно полагать, что употребленіе ἐν въ 1 Ін. V, 6, какъ и въ Евр. IX, 25, стоитъ въ зависимости отъ LXX (ср., напр., Лев. XVI, 3).

берется въ полномъ своемъ объемѣ, со всѣми сопровождающими ихъ обстоятельствами, а не только самый актъ крещенія въ водѣ и смерть на крестѣ; но для краткости каждое изъ нихъ обозначается однимъ словомъ, которое вызываетъ представленіе о цѣломъ событіи. Эта терминологія Апостола Іоанна хорошо была извѣстна читателямъ посланія изъ его устныхъ бесѣдъ, равно какъ извѣстно было и то важное значеніе, какое придавалъ Апостолъ этимъ событіямъ въ дѣлѣ мессіанскаго служенія Іисуса. Крещеніе отъ Іоанна есть торжественный актъ вступленія Іисуса въ отправленіе Своего мессіанскаго служенія, первый шагъ въ исполненіи воли Божіей въ качествѣ Мессіи, исполненіе всякой правды; съ этого времени Онъ является уже не тѣмъ, чѣмъ казался прежде: при крещеніи Онъ явленъ былъ Крестителю, а чрезъ него и всему Израилю, какъ божественный Посланникъ, Мессія, Сынъ Божій. „Вода“ въ изображеніи ветхозавѣтными пророками грядущаго мессіанскаго времени составляетъ одинъ изъ существенныхъ признаковъ послѣдняго: Иса. XLIV, 3; LVIII, 11; Іезек. XXXVI, 25. 26; XLVII; Зах. XIV 8,—и ей приписывается очищающая и возрождающая сила. Посему Іоаннъ Предтеча указываетъ на совершаемое имъ крещеніе *водою*, какъ на средство, уготовляющее путь для явленія Мессіи. Увидя Іисуса, идущаго къ нему, Креститель сказалъ: *се Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра: сей есть, о немже азъ рѣхъ: по мнѣ грядетъ мужъ, иже предо мною бысть, яко первѣе мене бѣ: и азъ не вѣдѣхъ Его: но да явится израилеви, сего ради пріидохъ азъ водою крестя* (Іп. I, 29—31). Слѣдовательно, крещеніе водою для Израиля является признакомъ, по которому онъ можетъ узнать грядущаго Мессію. Ср. еще Іп. III, 5; VII, 37. 38. Но крещеніе отъ Іоанна принимали и другіе израильтяне, и потому само собою понятно, что оно одно не могло служить для вѣрующихъ объективнымъ свидѣтельствомъ о мессіанскомъ достоинствѣ Іисуса. Чтобы опредѣлить, почему совершенное надъ Іисусомъ крещеніе разсматривается какъ признакъ мессіанства, необходимо обратить вниманіе на повѣствованіе о крещеніи Господа въ Евангеліи Іоанна: *И свидѣтельствова Іоаннъ, глаголя, яко видѣхъ Духа сходяща яко голубя съ небесе, и пребысть на Немъ: и азъ не вѣдѣхъ Его: но пославый мя крестити водою, той мнѣ рече: надъ Него же узриши Духа сходяща и пре-*

бывающа на Немъ, той есть крестяй Духомъ Святымъ: и азъ видѣхъ и свидѣтельствовахъ, яко сей есть Сынъ Божій (Ін. I, 32—34). Такимъ образомъ, при посредствѣ Святаго Духа, мессіанское достоинство Іисуса поставлено въ самую тѣсную связь съ крещеніемъ водою отъ Іоанна.

Смерть на крестѣ была послѣднимъ актомъ земного служенія Іисуса Христа, какъ Искупителя, крайнимъ пунктомъ самоуничиженія воплотившагося, но вмѣстѣ съ тѣмъ и началомъ Его прославленія; въ Его крови—завершеніе Его искупительнаго дѣла, центръ Его мессіанскаго служенія, такъ какъ *отнюдь вся кровію очищаются по закону, и безъ кровопролитія не бываетъ оставленіе* (Евр. IX, 22; ср. 1 Ін. I, 7; IV, 10; Апк. I, 5; V, 9; VII, 14; 1 Птр. I, 2; Евр. X, 22; XII, 24). И „кровь“ засвидѣтельствована Духомъ, какъ мессіанскій признакъ. Пророчество Исаіи о страждущемъ Мессіи нашло приложеніе къ Іисусу въ наименованіи Его Агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ грѣхи міра (Ін. I, 29), отъ Іоанна, который посланъ былъ отъ Бога, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ. Точно также Духъ Святый открываетъ въ вознесеніи Моисеемъ змія въ пустынѣ для исцѣленія Израильтянъ (Числ. XXI, 9) прообразъ вознесенія на крестъ Іисуса Христа (Сына человѣческаго), *да всякъ вѣруяй вонь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Ін. III, 14—15). Пророчество Захаріи о томъ, что жители Іерусалима *воззрятъ нань, его же прободоша* (XII, 10), а также несокрушеніе костей пасхальнаго агнца (Исх. XII, 46) изъясняются въ смыслѣ признаковъ мессіанскаго характера смерти Іисуса (Ін. XIX, 37. 36). Такимъ образомъ, и кровавая смерть Іисуса Христа свидѣтельствуется Духомъ, на основаніи Писанія, какъ событіе, имѣющее мессіанское значеніе [753].

Слѣдовательно, вѣра въ мессіанское достоинство Іисуса имѣетъ непоколебимое основаніе: она покоится на двухъ основныхъ камняхъ. Крещеніе Господа въ Іорданѣ, со всѣмъ, что существенно принадлежитъ къ этому событію, и смерть на крестѣ съ пролитіемъ крови—это двѣ печати въ началѣ и концѣ книги земного мессіанскаго служенія Іисуса, неразрывно соединенныя между собою. Эти два событія имѣютъ столь выдающееся значеніе въ опредѣленіи Его мессіанскаго служенія, что для полнаго удостовѣренія въ этой истинѣ достаточно сказать: Онъ дѣйствительно

[753] Подробн. см. у Prof. *Klöpper*'а: 1 Joh. 5, 6—12, S. 388—392.

пришелъ водою и кровію. Въ такомъ характерномъ началѣ и въ кровавомъ концѣ Своей жизни Онъ показалъ, доказалъ и явилъ Себя міру, какъ истинный Мессія, поэтому и имя Ему—Ἰησοῦς Χριστός. Въ этомъ имени точно формулируется результатъ цѣлаго предложенія: οὗτος—αἵματος, выражая совокупность того, что о Немъ можно сказать

Οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι—съ особенной энергіей продолжаетъ Апостолъ и этимъ отмѣчаетъ весьма важную мысль, что и кровавая крестная смерть является столь же важною составною частью мессіанскаго дѣла Іисуса Сына Божія, какъ и крещеніе отъ Іоанна. Ни въ какомъ случаѣ нельзя отрицать полемической тенденціи этихъ словъ; они направлены противъ тѣхъ еретиковъ, которые неправильно понимали соединеніе въ лицѣ Іисуса Христа божескаго и человѣческаго естества, не признавали единства Его Богочеловѣческой личности, Его жизни и Его дѣла, разрывали то, что должно быть представлено въ Немъ, какъ единое. Отъ Іисуса, Котораго они во всякомъ случаѣ признавали простымъ человѣкомъ, они отдѣляли Небеснаго, изъ высшаго міра духовъ сшедшаго Христа, высочайшаго эона, истиннаго искупительнаго духа. Соединеніе ихъ было только временное; предѣльными пунктами Его были крещеніе и смерть: Христосъ соединился съ Іисусомъ въ водахъ крещенія и оставилъ Его предъ страданіями; страдалъ только человѣкъ Іисусъ. Распятый Мессія и для нихъ, какъ и для іудеевъ, былъ соблазномъ; они не могли понять тайны страданій Христа; страданія, какъ они учили, не принадлежали къ искупительному мессіанскому дѣлу. Они признавали божественно учащаго и божественно дѣйствующаго, но не страждущаго Мессію. Такимъ образомъ, по ихъ представленію, Χριστός ἐστιν ὁ ἐλθών ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. Въ посланіи, вызванномъ усиленною дѣятельностію еретиковъ, направленною на обольщеніе вѣрующихъ, Апостолъ, излагая истинное ученіе объ Іисусѣ, какъ Мессіи, не могъ не коснуться этого ложнаго воззрѣнія, разрушающаго самыя основы христіанства, энергично оттѣнилъ его и противопоставилъ истинное ученіе о лицѣ и дѣлѣ Мессіи. Читатели посланія должны помнить, что признавать пришествіе Іисуса Христа ἐν τῷ ὕδατι μόνον—значитъ мыслить по-еретически, ниспровергать основной догматъ христіанства и лишать себя всѣхъ благодатныхъ плодовъ искупительнаго дѣла, такъ какъ умилостиви-

тельная жертва составляетъ центръ мессіанскаго служенія. Іисусъ, пришедшій только въ водахъ крещенія, былъ бы лишь пророкомъ, но не Искупителемъ; таковымъ Онъ является въ крови, изліянной на крестѣ въ умилостивленіе за грѣшный родъ человѣческій.

Καί отмѣчаетъ дальнѣйшее движеніе мысли Апостола и къ предыдущимъ признакамъ истинно-мессіанскаго характера пришествія Іисуса присоединяетъ новое доказательство и подтвержденіе той же истины въ свидѣтельствѣ Духа: καὶ τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια. Понятіе „свидѣтельства“ здѣсь выступаетъ въ первый разъ, пока безъ всякаго обозначенія, что Духъ свидѣтельствуетъ вмѣстѣ съ другими свидѣтелями, а потому несомнѣнно, что въ предшествующей части стиха ὕδωρ и αἷμα мыслятся только какъ отличительные и существенные признаки мессіанскаго пришествія Іисуса. Πνεῦμα съ членомъ и безъ всякихъ дальнѣйшихъ опредѣленій, съ своимъ постояннымъ и существеннымъ признакомъ τὸ μαρτυροῦν (прич. настоящ. вр. и членъ τό; ср. ὁ ἐλθών),—не можетъ быть понимаемо въ смыслѣ внутренней духовной жизни христіанина: объ этомъ свидѣтельствѣ рѣчь впереди (ст. 10. 11). Слѣдующее предложеніе: ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια исключаетъ всякую возможность относить τὸ πνεῦμα къ человѣческому духу, въ какомъ бы значеніи ни принимать ὅτι („что“ или „потому что“), ибо человѣческому духу, какими бы качествами онъ ни обладалъ, не можетъ быть приданъ предикатъ ἡ ἀλήθεια въ абсолютномъ значеніи этого термина, тѣмъ болѣе, если онъ есть πνεῦμα τῆς πλάνης (IV, 6). Въ слѣдующихъ словахъ τὸ πνεῦμα является свидѣтельствующимъ наряду съ ὕδωρ и αἷμα и долженъ быть такъ же объективнымъ, какъ и они. Это Духъ Святый, третья Ипостась Св. Тройцы, безъ Котораго никто не можетъ назвать Іисуса Господомъ (1 Кор. XII, 3). Къ такому пониманію πνεῦμα приводятъ уже тѣ мѣста посланія, въ которыхъ πνεῦμα характеризуется, какъ сообщенный отъ Бога вѣрующимъ и обнаруживающій свою дѣятельность въ дѣтяхъ Божіихъ въ качествѣ животворящаго и просвѣщающаго (III, 24; IV, 2. 6; II, 20. 27). Еще ближе и яснѣе опредѣляется такое пониманіе πνεῦμα въ Евангеліи Іоанна (IV, 16. 26; XV, 26; XVI, 3. 24; ср Рим. VI, 63; VII, 39). Спаситель, обѣщая послать Утѣшителя, Духа истины, говоритъ, что Онъ будетъ свидѣтельствовать о Немъ: *Егда же пріидетъ Утѣшитель, Его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца,*

Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, той свидѣтельствуетъ о Мнѣ (Ін. XV, 26: ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ; ср. XVI, 7—11; 13—15). Глаголъ μαρτυρεῖν всегда заключаетъ въ себѣ мысль о сообщеніи чего либо самопережитаго, самоиспытаннаго, въ истинности котораго сообщающій убѣжденъ, какъ въ собственномъ бытіи (ср. I, 2, стрн. 285). Вотъ почему у Апостола Іоанна въ μαρτυρεῖν мыслится какъ само собою понятное указаніе на несомнѣнную истинность свидѣтельства и требуется только показать, на чемъ она основывается (ср. Ін. XV, 26: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας... ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ; XIX, 35: ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία καὶ ἐκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει). Такъ и здѣсь предложеніе съ ὅτι даетъ обоснованіе того, почему о τὸ πνεῦμα можно сказать ἐστὶ τὸ μαρτυροῦν: ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια. Въ виду такого отношенія послѣдняго предложенія къ предшествующему, ὅτι можетъ значить только „потому что“. Духъ есть ἡ ἀλήθεια (не ἀληθές), истина въ полномъ объемѣ этого понятія, абсолютная истина, какъ и Самъ Христосъ Сынъ Божій (Ін. XIV, 6); поэтому о Духѣ и сказалъ Апостолъ, что Онъ „свидѣтельствуетъ“ именно въ истинномъ смыслѣ этого слова, и свидѣтельствуемая Имъ истина не подлежитъ никакому сомнѣнію. Апостолъ Іоаннъ не только воспринялъ то, что сказалъ о Св. Духѣ Господь (XIV, 17; XV, 26; XVI, 13), но и изъяснилъ сказанное Спасителемъ въ глубочайшемъ значеніи. Genitiv. τῆς ἀληθείας (въ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) обозначаетъ не только то, что Духъ сообщаетъ божественную истину, но и то, что истина составляетъ Его существо, именно истина въ ея объективномъ абсолютномъ смыслѣ. Что служитъ предметомъ свидѣтельства Св. Духа, ясно видно изъ связи: это та же истина, которую удостовѣряютъ ὕδωρ и αἷμα, именно мессіанство Іисуса Но что̀ разумѣется подъ свидѣтельствомъ Духа? Есть ли это опредѣленный фактъ, опредѣленный случай, въ которомъ дано это свидѣтельство? Дальнѣйшее объединеніе Духа, воды и крови въ μαρτυροῦντες (τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα), какъ трехъ свидѣтелей, даетъ основаніе и въ отношеніи къ свидѣтельству Духа мыслить опредѣленный фактъ, который можетъ быть поставленъ рядомъ съ крещеніемъ во Іорданѣ и крестною смертію на Голгоѳѣ. Какой это фактъ, теперь ясно: это сошествіе Св. Духа на Апостоловъ въ день Пятиде-

сятницы. *Уне есть вамъ, да Азъ иду*,—говорилъ Спаситель ученикамъ.—*аще бо не иду Азъ, Утѣшитель, не пріидетъ къ вамъ: аще ли же иду, посмо Его къ вамъ... Егда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину... Онъ Мя прославитъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ... Той свидѣтельствуетъ о Мнѣ* (Ін. XVI, 7. 13. 14; XV, 26; ср. Дн. I, 8). Въ день Пятидесятницы дано человѣчеству свидѣтельство Духа объ Іисусѣ: Онъ засвидѣтельствовалъ Его, какъ истиннаго Мессію, когда сошелъ на учениковъ и даровалъ Его Церкви благодатныя силы. Вмѣстѣ съ тѣмъ это свидѣтельство Духа не есть только прошедшій историческій актъ: для Церкви, въ которой Св. Духъ пребываетъ, одушевляя ее, Его свидѣтельство есть всегда настоящее—τὸ μαρτυροῦν (praes.). Въ смыслѣ свидѣтельства о мессіанствѣ Іисуса Христа изъясняетъ сошествіе Св. Духа и Апостолъ Петръ въ рѣчи къ синедріону: *Богъ Отецъ нашихъ воздвиже Іисуса, Его же вы убисте повѣсивше на древѣ. Сего Богъ начальника и спаса возвыси десницею своею дати покаяніе Израилеви и оставленіе грѣховъ. И мы есмы того свидѣтели глаголъ сихъ, и Духъ Святый, Его же даде Богъ повинующымся Ему* (Дн. V, 30—32). Уже въ прощальной бесѣдѣ Спасителя посольство Духа поставлено въ тѣсную связь съ прославленіемъ Его, какъ Мессіи, Сына Божія; и Апостолъ Іоаннъ, какъ бы комментируя слова божественнаго Учителя, замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ своего Евангелія: *сіе же рече о Дусѣ, его же хотяху пріимати вѣрующіи во имя Его: не убо бѣ Духъ Святый, яко Іисусъ не у бѣ прославленъ* (Ін. VII, 39). Пришелъ Духъ Святый и однимъ своимъ явленіемъ засвидѣтельствовалъ прославленіе Іисуса, какъ истиннаго Мессіи, Сына Божія.

V, 7. 8. Въ пламени языковъ пролитъ Духомъ Святымъ ясный свѣтъ на всю земную жизнь и дѣятельность Іисуса Христа (ср. Дѣян. II, 38—40); наставляющій на всякую истину вмѣстѣ съ тѣмъ явился великимъ комментаторомъ, изъяснившимъ истинный смыслъ двухъ великихъ событій Его исторической жизни, которые хотя уже по самому своему существу указывали на Іисуса, какъ истиннаго Мессію, однако безъ свидѣтельства Духа не могли быть поняты во всемъ своемъ значеніи. Чрезъ свидѣтельство Духа вода и кровь—признаки мессіанскаго достоинства пришествія

Іисуса—уже являются въ качествѣ свидѣтелей наряду съ свидѣтельствомъ самого Духа. Но съ другой стороны, хотя Духъ есть свидѣтель κατ' ἐξοχήν, потому что Онъ есть истина, однако въ данномъ случаѣ, гдѣ рѣчь идетъ объ историческомъ засвидѣтельствованіи факта историческаго явленія Іисуса Христа, Его свидѣтельство непремѣнно должно быть соединено съ историческими событіями, обозначенными терминами ὕδωρ и αἷμα. Такимъ образомъ, на свидѣтельствѣ этихъ трехъ свидѣтелей истина, что Іисусъ есть Сынъ Божій, Мессія, утверждается самымъ непоколебимымъ образомъ: ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Ὅτι, очевидно, можетъ имѣть только значеніе „ибо“, „потому что“. Но что обосновываетъ собою это предложеніе? Непосредственно предшествующее предложеніе не нуждается въ обоснованіи, такъ какъ въ немъ самомъ Апостолъ находитъ послѣдній и самоочевидный критерій истинности свидѣтельства Духа. Вся аргументація Апостола въ разсматриваемой части посланія направлена на доказательство положенія, высказаннаго въ 5 стихѣ: „Іисусъ есть Сынъ Божій“, кратко выраженнаго и точнѣе опредѣленнаго въ Его имени „Іисусъ Христосъ“. И все, что сказано было въ 6-мъ стихѣ, служило подготовленіемъ къ рѣшительному утвержденію этой истины подъ непоколебимымъ ручательствомъ формально имѣющаго законную силу свидѣтельства, такъ что и весь 6 стихъ представляется вводнымъ въ томъ именно смыслѣ, какъ это часто встрѣчается у Апостола Іоанна. Эту истину и обосновываетъ собою предложеніе съ ὅτι. По ветхозавѣтному закону (Второз. XVII, 6; XIX, 15; Мѳ. XVIII, 6; Іи. VIII, 17; 2 Кор. XIII, 1), двухъ или трехъ свидѣтелей вполнѣ достаточно, чтобы дать надежное ручательство за достовѣрность какого либо факта: основываясь на ихъ показаніяхъ, можно побить преступника камнями. Апостолъ съ особенною силой оттѣняетъ, что и въ данномъ случаѣ имѣется полное число свидѣтелей, и, слѣдовательно, истина утверждается прочно; поэтому τρεῖς выразительно поставлено на первомъ планѣ. Mascul. τρεῖς и οἱ μαρτυροῦντες при существительныхъ средняго рода (τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ, τὸ αἷμα) объясняется съ одной стороны тѣмъ, что Духъ Святый представляется не только, какъ сила свидѣтельствующая, но именно какъ лице (ср. Іи. XIV, 26; XV, 26: τὸ πνεῦμα... ὅ... ἐκεῖνος); съ другой стороны, и потому, что вода, кровь и

Духъ принимаются какъ личные свидѣтели: предъ судомъ почитаются достаточными для констатированія сомнительнаго факта три согласные свидѣтеля, а не три момента или основанія въ доказательствѣ. Поэтому и далѣе: καὶ οἱ τρεῖς... Изъ praes. μαρτυροῦντες нельзя выводить, что вода и кровь существуютъ и въ настоящее время субстанціонально и на основаніи этого видѣть въ ὕδωρ и αἷμα указаніе на таинства крещенія и евхаристіи: praesens указываетъ на постоянное ихъ свидѣтельство, и μαρτυροῦντες они могутъ быть названы и въ качествѣ прошлыхъ историческихъ фактовъ. Причастіе μαρτυροῦντες съ членомъ сильнѣе оттѣняетъ свидѣтельскую дѣятельность воды, крови и Духа, чѣмъ простое οἱ μάρτυρες, внося еще тотъ оттѣнокъ мысли, что свидѣтельство принадлежитъ имъ, какъ ихъ существенное опредѣленіе: ихъ задача заключается въ томъ, чтобы постоянно свидѣтельствовать. Между этими свидѣтелями Духъ есть свидѣтель въ собственномъ смыслѣ, потому что Онъ есть абсолютная истина; Онъ главный и вполнѣ самостоятельный свидѣтель, независимый отъ воды и крови. Напротивъ, послѣдніе въ Немъ получаютъ изъясненіе своего важнаго значенія; поэтому въ ряду свидѣтелей Духу отведено первое мѣсто. Изъясненныя свидѣтельствомъ Духа въ своемъ мессіанскомъ значеніи, вода и кровь получаютъ силу и мѣсто свидѣтелей послѣ Духа и въ зависимости отъ Него. Но суть дѣла не въ томъ только, чтобы было на лице три свидѣтеля, а и въ томъ, чтобы они свидѣтельствовали согласно; безъ согласія и ста свидѣтелей не достаточно для утвержденія истины; поэтому сила доказательства 7 - 8 стиховъ лежитъ въ заключительномъ предложеніи: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Членъ предъ τρεῖς указываетъ на опредѣленныхъ, уже названныхъ трехъ свидѣтелей (субъектъ выразительно повторенъ, чтобы сильнѣе оттѣнить единство объекта). Глаголъ εἶναι въ соединеніи съ предлогомъ εἰς получаетъ значеніе идти, направляться, [754] и такимъ образомъ εἰς τὸ ἕν εἰσιν отмѣчаетъ одинъ и тотъ же объектъ или пунктъ, къ которому, такъ сказать, стекаются свидѣтельства: всѣ три свидѣтеля согласно направляютъ свое свидѣтельство къ одной и той же цѣли, на одинъ и тотъ же предметъ, на одну и ту же истину [755]. Τὸ ἕν равно τὸ αὐτό (ср. Филипп. II, 2:

[754] *Buttmann*, Grammatik des neutestamentl. Sprachgebr., § 147. 17.
[755] *Jelf*, A Grammar § 625. 3 *d*.

τὸ ἓν φρονοῦντες), а не просто ἕν (ср. ἓν εἶναι—Ін. X, 30; XVII, 11. 21. 22; 1 Кор. III, 8; τελειοῦσθαι εἰς ἕν—Ін. XVII, 23; συνάγειν εἰς ἕν—Ін. XI, 52). Членъ τό передъ ἕν отмѣчаетъ согласіе свидѣтелей. И эта истина, о которой такъ согласно свидѣтельствуютъ три свидѣтеля, есть основная тема рѣчи Апостола, что Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій.

V, 9. Такимъ образомъ, христіанская вѣра имѣетъ за себя ручательство трехъ свидѣтелей. Даже съ обычной человѣческой точки зрѣнія ихъ свидѣтельство удовлетворяетъ условіямъ человѣческаго удостовѣренія; но оно имѣетъ гораздо болѣе правъ на принятіе, потому что свидѣтельство, о которомъ говоритъ Апостолъ, есть божественное свидѣтельство, ибо въ немъ Богъ далъ свидѣтельство о Сынѣ Своемъ. Это свидѣтельство, слѣдовательно, имѣетъ несравненно больше авторитета. Слова Апостола въ 9 ст. являются какъ бы отзвукомъ рѣчи Спасителя къ фарисеямъ: „а и въ законѣ вашемъ написано, что двухъ человѣкъ свидѣтельство истинно; Я Самъ свидѣтельствую о Себѣ и свидѣтельствуетъ о Мнѣ Отецъ, пославшій Меня“ (Ін. VIII, 17, 18). Условное предложеніе (εἰ съ изъявительн.) не заключаетъ въ себѣ ни малѣйшаго оттѣнка сомнѣнія, напротивъ, оно указываетъ на фактъ, всюду и необходимо наступающій: въ обычномъ судопроизводствѣ и разбирательствѣ спорныхъ дѣлъ согласіе трехъ свидѣтелей признается достаточной порукой истинности свидѣтельствуемаго ими; поэтому и λαμβάνομεν—принимаемъ, какъ достаточно обоснованное (judicio approbamus; ср. Ін. III, 11. 32. 33). Свидѣтельству человѣческому противопоставляется ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, какъ μείζων. Какъ свидѣтельство человѣческое, такъ и свидѣтельство Божіе берутся совершенно въ общемъ смыслѣ безъ всякаго отношенія къ ихъ содержанію; противопоставляются собственно τῶν ἀνθρώπων и τοῦ Θεοῦ: любое человѣческое свидѣтельство, если оно удовлетворяетъ извѣстнымъ требованіямъ, мы принимаемъ; какъ же не признать свидѣтельства Божія, если оно удовлетворяетъ тѣмъ же требованіямъ? Поэтому и μείζων указываетъ не на содержаніе свидѣтельства, но единственно на его правовую цѣнность, насколько свидѣтель Богъ внушаетъ несравненно большее (абсолютное) довѣріе, чѣмъ свидѣтель человѣкъ. Но самая форма аргументаціи нѣсколько не обычна: не достаетъ заключительнаго предложенія. Полное предложеніе должно быть въ такомъ видѣ: „если мы принимаемъ свидѣтельство человѣческое, то тѣмъ болѣе должны принять сви-

дѣтельство Божіе, потому что оно большее."... Но Апостолъ указываетъ только основаніе, считая выводъ изъ данныхъ посылокъ совершенно простымъ и понятнымъ. Большее, въ смыслѣ несомнѣнной истинности (Ін. V, 36), свидѣтельство Божіе Апостолъ ближе опредѣляетъ со стороны содержанія въ слѣдующихъ двухъ предложеніяхъ: ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ἣν μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. Ὅτι, въ виду совершеннаго отсутствія основаній быть recitativum, можетъ быть принято только въ смыслѣ causale; но опять, какъ и въ 7 ст., оно обосновываетъ не предыдущую мысль—превосходство авторитета божественнаго свидѣтельства, потому что послѣднее не нуждается въ таковомъ обоснованіи, да и содержаніе предложенія съ ὅτι не можетъ служить этой цѣли: здѣсь дѣлается примѣненіе высказаннаго общаго положенія къ данному случаю. Апостолъ указываетъ, что свидѣтельство, о которомъ сказано въ 7—8 стихахъ, и есть именно свидѣтельство Божіе, которое, какъ таковое, больше всякаго человѣческаго свидѣтельства и должно быть принято; поэтому предложеніе съ ὅτι даетъ основаніе для обращенія къ этому свидѣтельству: такое свидѣтельство дано и потому мы обращаемся къ нему. Изъ сказаннаго видно, что αὕτη указываетъ не на послѣдующее предложеніе, но на 7—8 стихи. Предложеніе ἣν μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ ближе опредѣляетъ предшествующее μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, какъ свидѣтельство Бога о Сынѣ Своемъ. Подлежащее въ этомъ предложеніи ὁ Θεός; но Апостолъ опускаетъ его, какъ само собою понятное, и сосредоточиваетъ свое вниманіе на фактѣ свидѣтельства: μεμαρτύρηκεν. Форма глагола не указываетъ на опредѣленное историческое событіе, при которомъ дано было свидѣтельство: perfectum говоритъ, что свидѣтельство Божіе дѣйствительно дано и сохраняетъ свою силу и донынѣ. Смыслъ всего стиха получается такой: если мы принимаемъ свидѣтельство человѣческое, то, такъ какъ свидѣтельство Божіе больше, тѣмъ болѣе должны принять настоящее свидѣтельство троихъ (Духа, воды и крови), потому что это именно есть свидѣтельство Божіе, въ которомъ Богъ далъ свидѣтельство о Сынѣ Своемъ.

Но какимъ образомъ свидѣтельство Духа, воды и крови можетъ быть названо свидѣтельствомъ Божіимъ? Что касается свидѣтельства Духа, то такъ какъ Духъ есть Божій, то и Его свидѣтельство есть свидѣтельство Божіе; свидѣтельство же воды и крови

само по себѣ не можетъ быть названо свидѣтельствомъ Божіимъ. Но необходимо помнить, что вода и кровь являются неотъемлемыми признаками мессіанскаго пришествія Сына Божія не по своей природѣ, но въ силу того значенія, какое по планамъ божественнаго домостроительства они должны имѣть въ дѣлѣ спасенія человѣческаго рода воплотившимся Сыномъ Божіимъ, и потому первое—вода крещенія—соединяется съ голосомъ Бога Отца и свидѣтельствомъ Крестителя (Ін. I, 33), второе—крестная смерть—сопровождается событіями, предсказанными въ Свящ. Писаніи и свидѣтельствующими объ Умершемъ, какъ истинномъ Мессіи, Сынѣ Божіемъ (Ін. XIX, 34—37). Поэтому совершенно законно этихъ свидѣтелей признавать божественными свидѣтелями, тѣмъ болѣе, что необходимую значимость ихъ, какъ вѣрныхъ и очевидныхъ доказательствъ истины, утверждаетъ божественный свидѣтель—Духъ Святый.

V, 10. Свидѣтельство Божіе о Сынѣ, данное чрезъ посредство трехъ свидѣтелей, имѣетъ своею цѣлію вызвать и утвердить въ людяхъ непоколебимую вѣру въ предметъ свидѣтельства. Содержаніе этого свидѣтельства Апостолъ обозначаетъ περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ (9 ст.). Въ этихъ словахъ онъ сокращенно выражаетъ всю истинную христологію, указавъ самое существенное въ ней. Гдѣ свидѣтельство Божіе принимается, тамъ является вѣра въ Іисуса Христа Сына Божія,—вѣра въ смыслѣ живого, тѣснаго взаимообщенія со Христомъ, которая поэтому приноситъ вѣрующему плоды дѣла, совершеннаго Воплотившимся. Увѣровавшій возраждается, преобразуется и въ личномъ опытѣ находитъ твердое свидѣтельство того, что предметъ его вѣры истинно такой, какимъ представляли его свидѣтели; Іисусъ есть Сынъ Божій, такъ какъ въ противномъ случаѣ вѣрующій не могъ бы переживать того, что на самомъ дѣлѣ онъ переживаетъ. Такимъ образомъ, къ свидѣтельству Божію, которое имѣетъ всеобщее значеніе, въ принявшемъ это свидѣтельство и увѣровавшемъ въ Сына Божія присоединяется еще одно свидѣтельство, которому Апостолъ Іоаннъ всегда придаетъ важное значеніе,—свидѣтельство внутренняго личнаго опыта, личнаго самосознанія: „свидѣтельство состоитъ въ томъ, что Богъ даровалъ намъ вѣчную жизнь, и сія жизнь—въ Сынѣ Его“. Отсюда ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔχει μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν

μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. Такъ какъ ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ противополагается далѣе ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ, то ясно, что вѣра въ Сына Божія, о которой говоритъ Апостолъ, есть слѣдствіе принятія свидѣтельства Божія о Сынѣ Своемъ. Вѣра разумѣется самая полная и совершенная. Πιστεύειν εἴς τινα, какъ уже было сказано сильнѣе πιστεύειν τινὶ: первое указываетъ на вѣру, которая направляется на объектъ и успокаивается на немъ, какъ на послѣдней цѣли стремленій человѣка,—вѣра обнимаетъ весь предметъ; тогда какъ второе указываетъ только на вѣру тому, что кто-либо говоритъ, какъ далѣе ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ—именно дающему свидѣтельство о Сынѣ Своемъ. Вступившій въ такое тѣсное общеніе со Христомъ въ вѣрѣ въ себѣ самомъ, въ своемъ внутреннемъ существѣ обладаетъ въ качествѣ своей полной, неотъемлемой и постоянной собственности, свидѣтельствомъ (ἔχει τὴν μαρτυρίαν), разумѣется, о томъ предметѣ, о которомъ свидѣтельствуетъ и Богъ. Подъ τὴν μαρτυρίαν необходимо понимать не то же внѣшнее свидѣтельство Божіе, посредствомъ вѣры сдѣлавшееся внутреннимъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ должно было бы стоять τὴν μαρτυρίαν τοῦ Θεοῦ; членъ предъ μαρτυρίαν указываетъ единственно на то, что рѣчь идетъ не о какомъ либо иномъ свидѣтельствѣ, но о свидѣтельствѣ объ Іисусѣ, какъ Сынѣ Божіемъ. Поэтому здѣсь нужно видѣть свидѣтельство не Божіе, а находящееся во внутреннемъ существѣ человѣка, какимъ послѣднее оказалось послѣ принятія божественнаго свидѣтельства и живого единенія со Христомъ въ вѣрѣ и чрезъ вѣру. Ср. Рим. VIII, 16: „Сей Самый Духъ свидѣтельствуетъ духу нашему, что мы—дѣти Божіи“. Гал. IV, 6: „Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго: Авва, Отче“. Ἐν αὐτῷ наряду съ ἔχει обозначаетъ область μαρτυρία во внутреннемъ существѣ вѣрующаго (ср. Ін. V, 38). Ἐν αὐτῷ—указываетъ именно на вѣрующаго; впрочемъ, и принимающіе чтеніе ἐν αὐτῷ изъясняютъ его въ смыслѣ: *въ немъ самомъ*. Въ чемъ состоитъ это свидѣтельство, Апостолъ пока не опредѣляетъ. Но если вѣрующій въ Сына Божія плодами вѣры еще болѣе утверждается въ вѣрѣ, то не вѣрующій является тягчайшимъ преступникомъ: ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν. Предложеніе берется въ совершенно общемъ смыслѣ и неопредѣленно, съ оттѣнкомъ условности: если кто не вѣруетъ...; при τῷ Θεῷ по связи съ пред-

шествующимъ необходимо подразумѣвается τῷ μεμαρτυρηκότι. Вѣрѣ въ Сына Божія противополагается невѣріе Отцу, потому что первая обусловливается принятіемъ свидѣтельства Отца, на что указываютъ и заключительныя слова 10-го стиха: *яко не вѣрова во свидѣтельство, еже свидѣтельствова Богъ о Сынѣ Своемъ*. Мы не вѣримъ кому либо, если считаемъ слова его ложью; если это невѣріе постоянное (въ дан. случ. praes.), то это имѣетъ свое основаніе въ томъ, что мы считаемъ того, кому не вѣримъ, не только солгавшимъ въ частномъ случаѣ, но и вообще лжецамъ, нравственно извращеннымъ, который поэтому ни въ чемъ не заслуживаетъ довѣрія. То же самое мыслитъ о Богѣ не вѣрующій Его свидѣтельству о Сынѣ: онъ сдѣлалъ и дѣлаетъ (perf.) Бога лжецомъ до тѣхъ поръ, пока продолжается это невѣріе. Онъ повиненъ въ этомъ преступленіи, хотя и не сознаетъ этого, потому что не повѣрилъ (и теперь не вѣритъ) во свидѣтельство, которымъ Богъ свидѣтельствовалъ (и теперь свидѣтельствуетъ) о Сынѣ Своемъ: ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. Отъ условно обозначеннаго ὁ μὴ πιστεύων Апостолъ быстро переходитъ къ дѣйствительному факту—οὐ πεπίστευκεν—какъ бы совершившемуся предъ его глазами.

V, 11. Что же это за свидѣтельство, которое вѣрующій въ Сына Божія имѣетъ въ себѣ самомъ, и какимъ образомъ оно служитъ доказательствомъ истинности христіанской вѣры? Отвѣтъ на эти вопросы Апостолъ даетъ въ слѣдующихъ двухъ стихахъ. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. Эти слова Апостола стоятъ въ тѣсной связи съ первою половиной предыдущаго стиха, такъ какъ вторая его половина составляетъ, собственно говоря, вводную мысль. Αὕτη указываетъ на слѣдующее предложеніе съ ὅτι, въ которомъ раскрывается содержаніе ἡ μαρτυρία. Послѣднее воспринимаетъ τὴν μαρτυρίαν первой половины 10-го стиха и означаетъ свидѣтельство, которое имѣетъ вѣрующій въ самомъ себѣ, въ своемъ внутреннемъ существѣ, какъ отличное отъ ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, хотя и зависящее отъ него. Свидѣтельство это состоитъ въ томъ, что Богъ далъ намъ вѣчную жизнь. Ζωὴν αἰώνιον—поставлено на первомъ мѣстѣ потому, что на немъ сосредоточивается вся мысль Апостола; въ отличіе отъ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος и ἡ αἰώνιος ζωή про-

стое ζωὴ αἰώνιος обозначаетъ общій характеръ этой жизни, какъ вѣчной, не утверждая вмѣстѣ съ тѣмъ, что эта жизнь есть единая истинная жизнь: Апостолъ имѣетъ въ виду доказать не это Эту вѣчную жизнь Богъ далъ намъ; она сдѣлалась нашимъ достояніемъ, вошла во внутреннее наше существо, такъ что мы сознаемъ ея присутствіе въ насъ. Аог. ἔδωκεν указываетъ на опредѣленный историческій фактъ дарованія намъ жизни въ посольствѣ единороднаго Сына (ср. IV, 9. 10; Ін. III, 16). Какъ дарованная намъ Богомъ, вѣчная жизнь можетъ служить доказательствомъ богосыновства; объ этомъ говоритъ слѣдующее предложеніе: καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. Нѣтъ никакого основанія ставить это предложеніе въ зависимость отъ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, какъ будто бы предъ нимъ было повторено ὅτι,—оно сочинено съ главнымъ предложеніемъ и представляетъ дальнѣйшее раскрытіе мысли Апостола о свидѣтельствѣ въ ζωὴ αἰώνιος. Эта жизнь (αὕτη ἡ ζωή) дана намъ въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ, „Начальникѣ жизни“ (Дн. III, 15), и нигдѣ больше нельзя найти ее. Отсюда прямое слѣдствіе, что вѣчная жизнь только тамъ, гдѣ Сынъ Божій. Обладаніе Сыномъ Божіимъ неизмѣнно приноситъ съ собою и обладаніе вѣчною жизнію.

V, 12. Поэтому ὁ ἔχων τὸν Υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. Вѣчная жизнь открылась (ἐφανερώθη) во Христѣ—οὐσιωδῶς (ср. Ін. I, 4; XI, 25; XIV, 6), σωματικῶς (Кол. II, 9), ἐνεργητικῶς (1 Тим. I, 10); она открылась во Христѣ, потому что въ Немъ дѣйствительно была, и вѣрующій имѣетъ жизнь вѣчную, поскольку имѣетъ часть въ Сынѣ Божіемъ—ἔχει τὸν Υἱόν. Но ἔχει τὸν Υἱόν достижимо единственно только чрезъ вѣру, что Сынъ Божій, Слово жизни и вѣчная жизнь, явился намъ въ лицѣ Іисуса, „да живи будемъ Имъ“, т. е. чрезъ вѣру, что Іисусъ есть Сынъ Божій. Твердо усвоивши ту истину, что вѣчная жизнь въ Сынѣ Божіимъ и отъ Него одного можетъ быть получена, мы, сознавая въ себѣ ея присутствіе и видя источникъ ея въ нашей вѣрѣ въ Іисуса, тѣмъ самымъ убѣждаемся, что Іисусъ есть дѣйствительно Сынъ Божій. Разъ это несомнѣнно, то несомнѣнно и то, что не имѣющій Сына, не вѣрующій, что Іисусъ есть Сынъ Божій, не имѣетъ жизни: ὁ μὴ ἔχων τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. Мысль берется условно, почему и отрицаніе μή. Членъ при ζωήν указы-

ваетъ, что это именно та ζωὴ αἰώνιος, о которой была рѣчь. Апостолъ ставитъ τὴν ζωήν впереди, отмѣчая ее, какъ внутреннее свидѣтельство о богосыновствѣ Іисуса, котораго лишаетъ себя не вѣрующій. Въ отрицательномъ предложеніи выразительно сказано τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, потому что обладающіе Имъ знаютъ, что Онъ—Сынъ Божій, тогда какъ не вѣрующимъ должно быть поставлено на видъ, Кого они отвергаютъ.

V, 13. Уже въ 11 и 12 стихахъ Апостолъ какъ будто нѣсколько уклонился отъ прямого хода аргументаціи и поставилъ на первый планъ связь вѣры въ Сына Божія съ обладаніемъ вѣчною жизнію, не дѣлая отсюда вывода въ пользу основанія христіанской вѣры, что Іисусъ есть Сынъ Божій; теперь же въ 13 стихѣ онъ прямо говоритъ, что все, написанное имъ о вѣрѣ въ Іисуса Христа (V, 6—12), имѣло своею цѣлію укрѣпить ихъ сознаніе въ томъ, что, вѣруя во имя Сына Божія, они обладаютъ вѣчною жизнію. Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Содержаніе стиха показываетъ, что ταῦτα ближайшимъ образомъ можетъ указывать только на 6—12 ст., гдѣ говорится о вѣрѣ въ Іисуса Христа Сына Божія, какъ необходимомъ условіи обладанія вѣчною жизнію. Апостолъ, пишетъ посланіе имъ, вѣрующимъ во имя Сына Божія—τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Весь характеръ аргументаціи разсчитанъ именно на читателей, которые чрезъ вѣру въ Іисуса Христа Сына Божія имѣютъ въ самихъ себѣ неоспоримое внутреннее свидѣтельство своего богосыновства. Этимъ читателямъ Апостолъ пишетъ съ тою цѣлію, чтобы оттѣнить для нихъ ту мысль, что, вѣруя во имя Сына Божія, съ полнымъ убѣжденіемъ принимая то, что говоритъ Его имя, они обладаютъ вѣчною жизнію. Но съ другой стороны, остается несомнѣннымъ и то, что ἵνα εἰδῆτε κτλ. указываетъ на намѣреніе Апостола обратить вниманіе читателей на то внутреннее сокровище, которымъ они—вѣрующіе во имя Сына Божія—уже обладаютъ. Сознавши въ достаточной степени всю цѣнность этого благодатнаго дара, они тѣмъ съ большею ревностію станутъ дорожить имъ, и, кромѣ того, что вполнѣ согласно съ теченіемъ мысли, въ этомъ сознаніи они найдутъ твердое доказательство истинности христіанской вѣры вопреки обольщеніямъ еретиковъ. Если вѣра въ Іисуса явилась для нихъ источникомъ вѣчной

жизни, то это возможно только при томъ условіи, что Іисусъ не простой человѣкъ, а обладатель вѣчной истинной жизни, Сынъ Божій, такъ какъ несомнѣнно то, что Искупитель не можетъ дать больше того, чѣмъ сколько имѣетъ Самъ. Въ этомъ сознаніи читатели найдутъ новое основаніе и побужденіе еще болѣе укрѣпляться въ вѣрѣ въ Сына Божія. Отсюда получаетъ свое значеніе и кажущееся излишнимъ заключеніе 13 стиха: καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, являясь въ высшей степени важнымъ по сопоставленію съ наличными условіями жизни христіанъ [756]).

V, 14. Вѣра въ Іисуса Христа Сына Божія служитъ для вѣрующихъ источникомъ вѣчной жизни, такъ какъ приводитъ ихъ въ тѣсное и живое общеніе съ самою Жизнію. Вѣрующій сознаетъ это, сознаетъ, что онъ перешелъ отъ смерти къ жизни: пропасть между Богомъ и людьми уничтожена. Посланіе въ міръ единороднаго Сына Божія въ умилостивленіе за наши грѣхи служитъ проявленіемъ неизреченной божественной любви, въ силу которой мы можемъ назваться дѣтьми Божіими, какъ рожденные отъ Него и обладающіе божественнымъ сѣменемъ. И дѣйствительно, мы, вѣрующіе въ Іисуса Христа Сына Божія, теперь дѣти Божіи; мы не знаемъ, чѣмъ мы будетъ потомъ, но теперь сознаемъ, что мы стоимъ къ Богу въ дѣтски довѣрчивыхъ отношеніяхъ, можемъ обращаться къ Нему, какъ Отцу, открывая Ему все, что лежитъ на сердцѣ. Въ этомъ постоянномъ жизненномъ

---

[756]) Содержаніе 13 стиха, если сопоставить его съ V, 20 и Ін. XX, 31, а также съ содержаніемъ всего посланія, составляетъ сущность цѣлаго посланія и конечную цѣль апостольской проповѣди (ср. Ін. III, 15. 16. 36). Поэтому, если смотрѣть на посланіе не какъ на письмо, а какъ на богословскій трактатъ, то оно должно бы и закончиться этимъ стихомъ, что нѣкоторые экзегеты (напр., Augusti) и дѣлаютъ, считая остальные стихи позднѣйшею прибавкой, писанною не самимъ Апостоломъ. Противъ такого мнѣнія говоритъ уже то, что нѣтъ ни одного манускрипта, ни одного перевода, въ которыхъ бы не было 14—21 стиховъ V главы посланія. Тертулліанъ приводитъ ст. 16. 17. 18 (De pudicitia XIX) и ст. 21 (De corona X), Климентъ Ал.—ст. 16. 17 (Strom. II, XV), и оба писателя при этомъ называютъ имя Апостола Іоанна (см. у *Plummer*'а, The Epistles of St. John, p. 164). Это показываетъ, что 14—21 стихи въ концѣ II и началѣ III в. составляли неотъемлемую часть посланія и признавались принадлежащими Апостолу Іоанну. Мысли и языкъ этихъ стиховъ также говорятъ въ пользу ихъ подлинности.

отношеніи къ Богу, въ этомъ παῤῥησία состоитъ истинное христіанство, какъ дѣло жизни, а не теоретическихъ только разсужденій. Проявленіемъ такого отношенія къ Богу Отцу, единственнымъ средствомъ, при помощи котораго, въ условіяхъ земной жизни, вѣрующій можетъ показать свое дерзновеніе, служитъ молитва—возношеніе ума и сердца къ Богу, бесѣда съ Нимъ, когда человѣкъ мыслитъ себя стоящимъ предъ лицемъ живого Бога, любвеобильнаго Отца. Въ молитвѣ παῤῥησία христіанина находитъ свое выраженіе, чрезъ нее новыя отношенія къ Богу, обусловленныя вѣрою въ Іисуса Христа Сына Божія, становятся фактомъ жизни, доступнымъ для христіанина въ ежедневномъ жизненномъ опытѣ. Эту неразрывную связь вѣры въ Сына Божія, дерзновенія и молитвы, какъ существенныхъ основаній истинной христіанской жизни, Апостолъ и указываетъ въ стихахъ 14 и 15, примѣняя затѣмъ (ст. 16—17) это общее положеніе къ особеннымъ потребностямъ жизни читателей.

Союзъ καί ставитъ настоящій стихъ въ непосредственную связь съ предшествующимъ, но онъ присоединяется не къ πιστεύειν и не къ ζωὴ αἰώνιος, такъ какъ сами по себѣ они не создаютъ παῤῥησία: дерзновеніе коренится въ твердомъ убѣжденіи, что, вѣруя въ Сына Божія, мы обладаемъ вѣчною жизнію. Παῤῥησία, какъ видно по ходу рѣчи, берется въ общемъ смыслѣ безъ отношенія къ послѣднему дню суда (III, 21. 22, ср. II, 28; IV, 17). Πρὸς αὐτόν—πρὸς τὸν Θεόν, такъ какъ Богъ, Который чрезъ Сына даетъ вѣчную жизнь и къ Которому чрезъ Сына мы имѣемъ доступъ, составляетъ главный предметъ рѣчи. Предлогъ πρός указываетъ на самыя близкія личныя отношенія къ Богу (ср. I, 2, стр. 289), обусловленныя тѣмъ, что παῤῥησία составляетъ нашу неотъемлемую собственность—ἣν ἔχομεν. Существо παῤῥησία, на которое указываетъ αὕτη, состоитъ въ томъ, что, чего мы ни просимъ, согласнаго съ волею Бога, Онъ слушаетъ насъ: ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν. Живымъ выраженіемъ дерзновенія вѣрующихъ служитъ молитва, но Апостолъ, раскрывая содержаніе παῤῥησία, говоритъ не о вѣрующихъ, показывающихъ свое дерзновеніе въ молитвѣ, не о томъ, что они убѣждены, что Богъ услышитъ ихъ молитву, а просто дерзновеніе состоитъ въ томъ, что Онъ слушаетъ насъ. Затрудненіе это пытались устранить вставкой предъ ὅτι предложенія: что мы увѣрены (дезновеніе состоитъ въ томъ, что мы увѣрены, что... слы-

шитъ насъ) [757]. Но несомнѣнно, что такою вставкой въ значительной степени ослабляется сила выраженія. Апостолъ выдвигаетъ на первый планъ не нашу субъективную увѣренность, а объективный фактъ, что Богъ приникаетъ ко всякой нашей молитвѣ. Не въ томъ все величіе нашего благодатнаго состоянія, что мы убѣждены, что молитва будетъ услышана и просимое исполнено, а въ томъ, что Богъ дѣйствительно слышитъ нашу молитву и подаетъ просимое. Ἀκούειν, какъ показываетъ слѣдующій стихъ, обозначаетъ не простое слышаніе, но и выслушиваніе молитвы, съ исполненіемъ просимаго (ср. IV, 6; Ін. IX, 31; XI, 41. 42). Κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) опредѣляетъ истинный характеръ и содержаніе τι въ общемъ выраженіи ἔαν τι αἰτώμεθα. Воля Божія, выраженная въ божественныхъ заповѣдяхъ (ср. III, 22), есть правило, съ которымъ должна сообразоваться вся жизнь христіанина по всѣмъ ея сторонамъ: κατά—сообразно съ чѣмъ. [758] Съ волею Божіею должны сообразоваться и всѣ ея потребности, а отсюда и молитва въ своемъ предметѣ не должна выходить за эти предѣлы (ср. Ін. XVI, 24. 23; XV, 7. 16). Эта прибавка весьма важна для христіанина во всякое время и должна служить предохраненіемъ отъ ложнаго истолкованія истиннаго христіанскаго дерзновенія. Если бы Апостолъ имѣлъ въ виду изложеніе „идеальной теоріи“, тогда, само собою понятно, не было бы нужды въ подобной прибавкѣ; но дѣйствительная жизнь вызывала такія ограниченія, ибо не отвѣчала совершенно идеалу даже и во времена Апостола.

V, 15. Таково содержаніе παῤῥησία, взятаго объективно, внѣ сознанія вѣрующаго; но въ дѣйствительности дерзновеніе такъ существовать не можетъ: оно необходимо дѣлается предметомъ сознанія вѣрующаго, и только твердо убѣжденный, что это такъ, послѣдній обращается къ Богу съ дерзновенною молитвой о всѣхъ своихъ нуждахъ. Но если объективное основаніе и вмѣстѣ содержаніе παῤῥησία сдѣлались предметомъ твердаго убѣжденія христіанина (что само собою предполагаетъ вѣру въ Сына Божія и общеніе чрезъ Него съ Богомъ Отцемъ), то съ этимъ для него становится предметомъ убѣжденія и то, что онъ обладаетъ всѣмъ, въ чемъ только онъ, какъ истинное чадо Божіе, имѣемъ нужду.

---

[757] *Lücke, Ebrard*—въ комментаріяхъ.

[758] *Jelf*, A Grammar § 629. 3 *a*.

Καὶ ἐὰν οἴδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἐὰν αἰτώμεθα, οἴδαμεν, ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα, ἃ ἠτήκαμεν παρ' αὐτοῦ. Знаніе объективнаго основанія παῤῥησία берется, какъ несомнѣнно присущее всякому христіанину, что̀ отмѣчаетъ Апостолъ необычнымъ сочетаніемъ ἐάν cum indicativo. [759] Если мы имѣемъ это сознаніе, то намъ необходимо присуще и вѣдѣніе того, что мы несомнѣнно обладаемъ (ἔχομεν) тѣмъ, о чемъ просимъ и что до настоящаго времени составляетъ предметъ нашей потребности и молитвы (ἠτήκαμεν—perf.). Αἰτήματα—res petitae, содержаніе просьбы. Παρ' αὐτοῦ несравненно проще и естественнѣе соединять съ ἠτήκαμεν, чѣмъ съ отдаленнымъ ἔχομεν. Апостолъ съ особенною силой оттѣняетъ ἔχομεν въ противоположность предшествующему молитвѣ недостатку, такъ какъ мы просимъ о томъ, въ чемъ чувствуемъ потребность и недостатокъ. Молитва вѣрующаго превращаетъ это неимѣніе въ имѣніе. Какъ только окончена молитва, мы уже знаемъ (οἴδαμεν), убѣждены, что обладаемъ предметомъ молитвы. Съ такимъ сознаніемъ можетъ обращаться съ просьбою только любимое дитя къ любимому отцу.—Таковы плоды вѣры въ Сына Божія.

V, 16. Съ вѣрою въ Сына Божія Апостолъ всюду соединяетъ заповѣдь о любви къ брату, какъ вытекающую изъ самаго существа вѣры (V, 1). То же самое онъ дѣлаетъ и теперь, только въ особенной формѣ. Вѣра въ Сына Божія приноситъ вѣрующему тотъ благодатный плодъ, что онъ имѣетъ такое дерзновеніе предъ Богомъ, что, о чемъ онъ ни проситъ, Господь исполняетъ его прошеніе; и это такъ несомнѣнно, что въ самый моментъ молитвы, просящій уже обладаетъ просимымъ. „Дерзновеніе"—это великое сокровище, на которомъ созидается блаженство вѣрующаго. Но, обладая этимъ преимуществомъ, онъ не долженъ и не можетъ заключаться въ самого себя и всѣ свои заботы сосредоточивать на устроеніи собственнаго счастья—его сердце должно быть открыто для другихъ. Вѣрующій долженъ жить одною общею жизнію съ братьями, ихъ интересы считать своими, дѣлиться съ ними преимуществами своего положенія, не дожидаясь настойчивыхъ требованій съ ихъ стороны. Только такимъ образомъ, въ

[759] Ср. *Winer*, Grammatik des neutest. Sprachid., § 41, 2 *c*, S. 277; *Buttmann*, Grammatik des neutest. Sprachgebr. § 139, 23; *Blass*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, § 65, 4.

общей дружной работѣ, въ постоянной взаимной поддержѣ, можетъ успѣшно совершаться дѣло спасенія всѣхъ и каждаго. Вѣрующій обладаетъ дерзновеніемъ просить Бога обо всѣхъ своихъ нуждахъ съ твердою увѣренностію, что просимое будетъ исполнено; какъ рожденный отъ Бога, онъ не можетъ не любить своего брата, рожденнаго отъ общаго Отца, не можетъ не считать его нужды своими, не можетъ затворить отъ него своего сердца, и, пользуясь дерзновеніемъ предъ Богомъ, онъ употребляетъ его въ пользу брата, молясь за него и помогая ему въ достиженіи того, что составляетъ цѣль христіанина,—именно въ достиженіи и сохраненіи вѣчной жизни въ общеніи съ Богомъ, которое въ силу присущей даже христіанину грѣховности (I, 8) можетъ быть нарушено во всякій данный моментъ и привести брата къ вѣчной духовной смерти.

Апостолъ предполагаетъ объективно возможный случай (ἐάν), что кто либо (τις),—разумѣется, ближайшимъ образомъ изъ читателей или вообще изъ христіанъ—увидитъ ἴδῃ своего брата, члена христіанской общины (а не вообще ближняго)—τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, согрѣшающаго грѣхомъ не къ смерти—ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον. Съ одной стороны глаголъ ὁρᾷν (ἴδῃ) указываетъ, что грѣхъ брата выражается во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, такъ что можетъ быть предметомъ воспріятія другого и опредѣленъ послѣднимъ, какъ грѣхъ не къ смерти; но съ другой стороны, μή предъ πρὸς θάνατον, а не οὐ (какъ въ 17 ст.) говоритъ за то, что это опредѣленіе во всякомъ случаѣ не можетъ обладать объективною вѣрностію и точностію и, какъ субъективное, можетъ быть даже ошибочнымъ. Во всякомъ случаѣ вѣрующему принадлежитъ хотя субъективная возможность различать между обоими родами грѣховъ. Причастіе ἁμαρτάνοντα не тожественно съ неопредѣленнымъ ἁμαρτάνειν; послѣднее обозначало бы, что вѣрующій видитъ то обстоятельства, что братъ его согрѣшаетъ; тогда какъ первое сильнѣе выражаетъ мысль: совершающій грѣхъ братъ самъ непосредственно стоитъ предъ глазами вѣрующаго, какъ бы совершенно неотдѣлимый отъ грѣха (praes.). Но этотъ грѣхъ μὴ πρὸς θάνατον.

Что̀ нужно разумѣть подъ ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον и ἁμαρτία πρὸς θάνατον? Текстъ даетъ слѣдующія несомнѣнныя положенія для разрѣшенія вопроса. 1) Рѣчь идетъ о грѣхахъ „брата“, слѣдовательно, христіанина, а не язычника или отпадшаго отъ

вѣры. 2) Апостолъ говоритъ не объ одномъ какомъ либо грѣхѣ, составляющемъ нарушеніе опредѣленнаго нравственнаго закона, установленнаго въ Ветхомъ или Новомъ Завѣтѣ, и который есть безусловно πρὸς θάνατον, потому что въ такомъ случаѣ Апостолъ, предостерегая читателей, прямо назвалъ бы его, или по крайней мѣрѣ написалъ бы: ἔστιν ἁμαρτια τὶς или μία ἁμαρτία πρὸς θάνατον. Поэтому подъ ἁμαρτία лучше разумѣть опредѣленный типъ грѣха, родъ согрѣшенія, который можетъ выражаться въ различныхъ актахъ, проистекающихъ изъ одного опредѣленнаго настроенія и направленія. 3) Въ то же время это—грѣхъ, который другой вѣрующій можетъ замѣтить и опредѣлить, къ смерти ли онъ или нѣтъ; слѣдовательно, предполагается конкретное обнаруженіе грѣха, такъ какъ только въ такомъ случаѣ ἁμαρτία можетъ быть и замѣчено вѣрующимъ и сдѣлаться предметомъ молитвы. 4) Примиреніе послѣднихъ двухъ положеній, можетъ быть только таково, что ἁμαρτία есть такое согрѣшеніе, которое характеризуется не объектомъ, на который оно направляется, но внутреннимъ настроеніемъ, изъ котораго оно вытекаетъ; на постоянство этого настроенія указываетъ и participium praesentis. 5) Предлогъ πρός указываетъ, что ἁμαρτία πρὸς θάνατον имѣетъ внутреннюю тенденцію привести согрѣшающаго въ состояніе, опредѣляемое терминомъ θάνατος; смерть есть неизбѣжное слѣдствіе этого грѣха, если только онъ не встрѣтитъ противодѣйствія въ измѣнившемся настроеніи субъекта (ср. Іп. XI, 4 ἀσθένια πρὸς θάνατον. 6) При фактическомъ опредѣленіи содержанія ἁμαρτία πρὸς θάνατον можетъ помочь ветхозавѣтное раздѣленіе между грѣхами простительными и грѣхами смертными. Перваго рода грѣхи, совершенные по слабости, небрежности, вслѣдствіе несчастной случайности и т. п. могутъ быть прощены Богомъ послѣ принесенія жертвы за грѣхъ; такъ согрѣшившій израильтянинъ не прерываетъ еще завѣта съ Богомъ (Лев. IV, 12). Другого рода грѣхъ въ кн. Числъ называется ἁμαρτία θανατήφορος (XVIII, 22, ср. XV, 29—31); совершитель его имѣетъ злой умыселъ. За такіе грѣхи нѣтъ прощенія. Согрѣшившій такимъ грѣхомъ обнаруживаетъ дерзкое возстаніе на Бога и потому исключается изъ народа Божія и подвергается смерти. Такимъ образомъ, уже въ В. З. грѣхъ называется смертоноснымъ потому, что сопровождается лишеніемъ общенія съ Богомъ; но все таки нужно имѣть въ виду, что понятіе о тѣлесной смерти въ выраженіи

ἁμαρτία θανατήφορος является преобладающимъ. Въ разбираемомъ мѣстѣ посланія θάνατος опредѣляется противопоставленнымъ ему ζωή (καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν). Ζωή у Апостола Іоанна всегда имѣетъ духовный, а не тѣлесный смыслъ. Это есть ζωὴ αἰώνιος, которое обусловливается чрезъ τὸ ἔχειν τὸν Υἱόν (V, 11—12). Если жизнь возможна только въ общеніи съ Богомъ, то θάνατος опредѣляетъ собою ни что иное, какъ состояніе отчужденія отъ Бога, принадлежность къ царству тьмы, космоса, гдѣ владычествуетъ исконный человѣкоубійца. Ἁμαρτία πρὸς θάνατον прекращаетъ общеніе человѣка съ Богомъ, отрываетъ его отъ источника жизни и повергаетъ въ состояніе духовной смерти, т. е. въ то состояніе, изъ котораго всѣ вѣрующіе вышли, сдѣлавшись обладателями жизни. III, 14 долженъ послужить ключемъ къ окончательному разрѣшенію вопроса. Переходъ отъ смерти въ жизнь, изъ состоянія рабства міру, грѣху и діаволу, въ состояніе свободы и дѣтскаго дерзновенія передъ Богомъ, побѣды надъ міромъ и зломъ и возможности достигать совершеннаго несогрѣшенія совершился чрезъ Іисуса Христа Сына Божія, чрезъ вѣру въ Него (II, 12 слѣд.; III, 5 слѣд.; IV, 4 слѣд.; V, 3 слѣд., 11 слѣд., 18 слѣд.). Если такъ, то легко опредѣлить и обратный путь отъ жизни къ смерти. Онъ состоитъ въ прекращеніи жизненнаго общенія съ Отцемъ чрезъ Сына и въ Сынѣ. Только вѣрующій во имя Сына Божія рожденъ отъ Бога, побѣждаетъ міръ и имѣетъ жизнь вѣчную. Отпаденіе отъ вѣры, неимѣніе Сына Божія имѣютъ непосредственнымъ слѣдствіемъ прекращеніе общенія съ источникомъ вѣчной жизни, потерю жизни вѣчной, слѣдовательно, то же состояніе смерти, изъ котораго вѣрою въ Іисуса Христа Сына Божія человѣкъ былъ избавленъ. Отвергающій Сына Божія отказывается отъ Того, Кто есть ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Котораго αἷμα καθαρίζει ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, вмѣстѣ съ этимъ онъ лишается данной во Христѣ вѣчной жизни и переходитъ во власть смерти. Такимъ образомъ, ἁμαρτία πρὸς θάνατον есть удаленіе отъ вѣры, что Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, отрицаніе этой основной христіанской истины, полный разрывъ союза со Христомъ, какъ онъ выразился въ антихристіанскомъ отрицаніи, о которомъ говоритъ Апостолъ въ своемъ посланіи. Этотъ разрывъ совершается не вдругъ, но является плодомъ опредѣленнаго внутренняго развитія, настроенія, и если пока не сопровождается совершеннымъ выдѣленіемъ изъ

общества вѣрующихъ, то въ жизни проявляется такъ, что становится очевиднымъ, что „братъ“ вступилъ на тотъ скользкій путь, по которому возможно движеніе внизъ—πρὸς θάνατον, а не вверхъ—πρὸς ζωήν (ср. Мѳ. XII, 31; Мрк. III, 22; Лк. XII, 10). Лжеучители, отпадшіе отъ общества вѣрующихъ, являются сознательными отрицателями мессіанскаго достоинства Іисуса, вопреки свидѣтельству, данному Богомъ о Своемъ Сынѣ (V, 10), вопреки свидѣтельству Духа, Который есть истина (V, 6. 7. 8.); поэтому они и несутъ на себѣ страшный приговоръ Господа (Мѳ. XII, 31. 32). Такое толкованіе выраженія ἁμαρτία πρὸς θάνατον подтверждается характеромъ и цѣлію всего посланія, которое настойчиво предостерегаетъ отъ антихристіанства, отрицанія Іисуса, какъ во плоти пришедшаго Христа и т. п.

Если кто-либо изъ христіанъ видитъ, что братъ согрѣшаетъ не грѣхомъ къ смерти, онъ будетъ молить—αἰτήσει: онъ воспользуется своимъ преимуществомъ „дерзновенія“ и обратится съ молитвою къ Богу за своего согрѣшающаго брата. Futurum стоитъ не вмѣсто imperativi для усиленія послѣдняго: непосредственно за нимъ стоитъ другой глаголъ въ той же формѣ (δώσει), къ которому совершенно не примѣнимо такое заключеніе, такъ какъ δώσει говоритъ о результатѣ молитвы. Futurum выражаетъ увѣренность Апостола, что христіанинъ въ указанномъ случаѣ будетъ молиться за брата. Несомнѣнно, впрочемъ, что вѣрующій съ своей точки зрѣнія можетъ разсматривать слова Апостола и какъ требованіе. На основаніи 14 и 15 стиховъ результатомъ молитвы оказывается исполненіе прошенія. Поэтому съ полною увѣренностію Апостолъ присоединяетъ, καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν. Какое подлежащее при δώσει? Слѣдуя тому воззрѣнію, что жизнь можетъ давать только Богъ, естественнѣе всего дополнить ὁ Θεός. Правда, противъ этого возражаютъ, что αἰτήσει καὶ δώσει такъ тѣсно связаны между собою, что у обоихъ можетъ быть только одинъ субъектъ и именно молящійся христіанинъ. Эту мысль находятъ не чуждою Свящ. Писанію и въ параллель приводятъ Іак. V, 20: *обративый грѣшника отъ заблужденія пути его, спасетъ душу его отъ смерти*; но примѣръ этотъ не совсѣмъ удаченъ, потому что, во первыхъ, тамъ предикатъ σώσει, и, во-вторыхъ, отношеніе понятій „обратить“ и „спасти“ иное, чѣмъ отношеніе „молиться“ и „дать“, такъ какъ въ ἐπιστρέψαι уже заключается σῶσαι и ἐπιστρέψας тѣмъ самымъ оказывается и σώσας.

Съ другой стороны, необходимо имѣть въ виду, что ὁ θεός несомнѣнно является дополненіемъ при αἰτήσει и подлежащимъ при ἀκούει ἡμῶν. Одинаковая глагольная форма—αἰτήσει и δώσει—не можетъ препятствовать такому пониманію (ср. Дн. VI, 6) [760]. Αὐτῷ несомнѣнно—ἁμαρτάνοντι ἀδελφῷ. По молитвѣ вѣрующаго Богъ даетъ ему ζωήν,—именно то, чего ему вслѣдствіе грѣха недостаетъ. Всякій грѣхъ, даже грѣхъ не къ смерти, нарушаетъ общеніе человѣка съ Богомъ, и пока грѣхъ не исповѣданъ и не очищенъ, общеніе какъ бы прерывается, а вмѣстѣ съ этимъ прекращается и постоянное теченіе истинной жизни изъ высочайшаго источника ея, такъ что рѣчь идетъ какъ бы о новомъ дарованіи жизни. Но союзъ со Христомъ и Церковію не нарушенъ, а вмѣстѣ съ этимъ и жизнь не потеряна окончательно и безъ возврата; поэтому заступничество братьевъ не только возможно, но и въ высшей степени желательно, насколько угрожающее окончательное исчезновеніе жизни можетъ быть пріостановлено, и жизнь брата можетъ быть возвышена до полной силы. Послѣ такого рѣшительнаго утвержденія успѣха молитвы за согрѣшающаго Апостолъ съ настойчивостію повторяетъ условіе, при которомъ возможенъ такой рязультатъ: τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον. Dat. plur. въ качествѣ приложенія къ αὐτῷ дѣлаетъ рѣчь совершенно неправильною; но эта неправильность объясняется желаніемъ Апостола возвести указанное условіе во всеобщее правило: такой результатъ находитъ мѣсто только въ томъ случаѣ, если согрѣшаютъ грѣхомъ не къ смерти. Отрицаніе μή, а не οὐ потому, что рѣчь идетъ во всякомъ случаѣ о субъективномъ сужденіи наблюдающаго, а не объ объективномъ положеніи, догматически установленномъ понятіи [761].

Въ дальнѣйшемъ Апостомъ объясняетъ, почему онъ такъ настаиваетъ на этомъ условіи: ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον. Кромѣ грѣховъ, не касающихся основы христіанскаго состоянія и потому, въ силу всеобщей грѣховности, возможныхъ и въ христіанинѣ, существуетъ грѣхъ къ смерти, когда впадшій въ него заключилъ свое сердце отъ вліянія божественной благодати и, удалившись отъ источника жизни, уже объятъ смертію. Ἔστιν поставлено впереди, и этимъ ясно показывается, что грѣхъ къ смерти сущест-

[760] Ср. Труды *Филарета*, стрн. 160. Вульгата даетъ свободный переводъ: petat et dabitur ei vita peccanti non ad mortem.

[761] *Winer*, Grammatik des neutestamentl. Sprachid., § 55, 1, S. 442.

вуетъ среди братьевъ-христіанъ и можетъ быть познанъ. Дальнѣйшія слова Апостола—οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ—вызываютъ пререканія среди экзегетовъ. Для правильнаго пониманія этого предложенія необходимо установить отношеніе составляющихъ его словъ. Οὐ несомнѣнно должно соединяться съ λέγω, а не съ ἐρωτήσῃ, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ стояло бы μή; къ λέγω же относится и περὶ ἐκείνης, т. е. ἁμαρτίας. При этомъ отношеніи составныхъ частей предложенія получается такой смыслъ: не о грѣхѣ къ смерти я говорю, чтобы онъ (вѣрующій) молился. Такъ понимаемое, предложеніе не содержитъ опредѣленнаго запрещенія молиться о согрѣшающемъ грѣхомъ къ смерти: Апостолъ просто объясняетъ, что когда онъ говоритъ о молитвѣ за согрѣшающихъ братьевъ, то совершенно оставляетъ въ сторонѣ грѣхъ къ смерти, и если касается его, то только потому, что это необходимо для опредѣленія молитвы за согрѣшающихъ братьевъ, которая непремѣнно будетъ сопровождаться дарованіемъ жизни согрѣшившимъ. Слѣдовательно, буквальный смыслъ словъ Апостола не даетъ правъ заключать, что онъ запрещаетъ молиться за согрѣшающихъ грѣхомъ къ смерти. Въ этомъ отношеніи не правы тѣ экзегеты, которые находятъ въ словахъ Апостола опредѣленно и настойчиво выраженное запрещеніе молиться за согрѣшающихъ грѣхомъ къ смерти. Апостолъ только не дѣлаетъ обязательною молитву за согрѣшающихъ грѣхомъ къ смерти. Предложеніе οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ могло быть такъ понимаемо читателями посланія только по соображенію съ наличною дѣйствительностію при ясно выразившейся рѣзкости отношеній еретиковъ къ Церкви, какія существовали во время написанія посланія. При такихъ условіяхъ молиться объ обращеніи отпадшаго отъ Христа и Его Церкви значило бы прилагать старанія къ тому, что, по собственному сознанію вѣрующихъ, не принесетъ никакихъ благихъ результатовъ. А между тѣмъ для молящихся это молитвенное общеніе съ еретиками могло бы оказаться даже опаснымъ, такъ какъ вѣрующіе могли незамѣтно для самихъ себя переходить на точку зрѣнія еретиковъ. Это именно современное положеніе вещей и вытекающія изъ него опасности и побудили Апостола Іоанна выразить въ другомъ своемъ посланіи въ очень строгой формѣ запрещеніе вѣрующимъ входить въ близкія и сердечныя отношенія съ еретиками: *аще кто приходитъ къ вамъ и сего ученія* (т. е. ученія Христова) *не приноситъ, не пріи-*

емлите его въ домъ и радоватися ему не глаголите: глаголяй бо ему радоватися сообщается дѣломъ его злымъ (2 Ін. 10—11).

Въ концѣ 16 ст Апостолъ употребилъ глаголъ ἐρωτᾷν, тогда какъ до этого ставилъ αἰτεῖν. Трудно опредѣлить точную разницу оттѣнковъ въ значеніи этихъ глаголовъ [762]); можно только сказать, что αἰτεῖν—болѣе специфическій терминъ и заключаетъ указаніе на испрошеніе какого нибудь опредѣленнаго дара, а ἐρωτᾷν имѣетъ общее значеніе и главнымъ образомъ опредѣляетъ характеръ молитвы, указывая на болѣе мягкое и тонкое выраженіе ея [763]).

V, 17. Въ виду такого значенія для вѣрующихъ различія грѣховъ Апостолъ еще разъ останавливается на этомъ вопросѣ: πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον. Область грѣха очень широка: всякая неправда—грѣхъ Въ III, 4 ἁμαρτία поставлено предъ судомъ откровенной воли Божіей; теперь Апостолъ ставитъ ἀδικία въ отношеніе къ ἁμαρτία и тѣмъ показываетъ, что ἀδικία есть такое явленіе въ нравственной жизни, наличность котораго свидѣтельствуютъ о противорѣчіи съ нравственнымъ закономъ. Ἀδικία, по классическому словоупотребленію, а также и по употребленію у LXX, есть прежде всего нарушеніе обычая, какъ установленной нормы поведенія, нарушеніе правовыхъ гражданскихъ и соціальныхъ отношеній (Притч. VIII, 13; XI, 5; Иса. XXXIII, 15; LVII, 1; LVIII, 6 и др.)[764]). Но у LXX ἀδικία получило преимущественно религіозный характеръ въ виду того, что у евреевъ нравственной нормой вообще служили не государственные законы, или установившіеся обычаи, а законъ, какъ выраженіе божественной воли; посему ἀδικία здѣсь обозначаетъ то, что имѣетъ противъ себя судъ Бога, какъ хранителя священнаго порядка (Іерем. III, 13; XI, 10; XIII, 22; XIV, 10. 20; XVI, 10; XVIII, 23; XXXI, 34; XXXIII, 8;

---

762) Ср. *Trench*, Synonyms of the N. T., p. 144—145; *Cremer*, Bibl.-theolog. Wörterb. S. 415.

763) *G. B. Stevens*, The Johannine Theologie p. 296 – 297. Ср. впрочемъ, *Bengel*, Gnomon N. T. къ 1 Ін. V, 15 16: Hic non modo non αἰτεῖν, sed ne ἐρωτᾷν quidem praecipitur; ἐρωτᾷν est ut genus, αἰτεῖν species quasi humilior, in victum quasi et reum convenit.

764) Ср. *Xenophon.*, Cyr. 8, 8. 4: περὶ θεοὺς ἀσέβειαν, περὶ δὲ ἀνθρώπους ἀδικίαν (у *Cremer*'а въ Bibl.-theolog. Wörterb. S. 320).

XXXVI, 3; L, 20; LI, 6; Iезек. III, 18. 19; IV, 4—6; VII, 16. 19; IX, 9; XIV. 3. 4. 7. 10; XVIII, 17. 20; Дан. IX, 13. 16. 24 и др.). Такой же двоякій характеръ ἀδικία имѣетъ и въ новозавѣтныхъ писаніяхъ (ср. *а)* Лк. XVI, 8. 9; XVIII, 6; Дн. I, 18; Рим I, 29; 1 Кор. XIII, 6; Еф. IV, 15 и др.; *б)* 2 Птр. II, 15; Рим. I, 18; II, 8; 2 Θесс. II, 10. 12 и др.). Необходимо замѣтить, что ἀδικία можетъ обозначать и одно внутреннее состояніе, съ характеромъ неправды, и обнаруженіе его во внѣшнихъ актахъ Нравственный законъ, нарушаемый тѣмъ, кто допускаетъ ἀδικία, не мыслится непремѣнно писаннымъ или выраженнымъ въ опредѣленномъ законѣ или заповѣди. Такимъ образомъ, получается мыслъ, что всякое уклоненіе человѣка отъ богоустановленной нормы поведенія, всякое нарушеніе божественной воли является уклоненіемъ отъ опредѣленной Богомъ цѣли для жизнедѣятельности человѣка, которое уже подведено Апостоломъ подъ понятіе ἀνομία, т. е. подъ понятіе нарушенія опредѣленно выраженнаго Богомъ закона. Поэтому читатели посланія не должны обезцѣнивать встрѣчающіеся въ ихъ жизни случаи ἀδικία. Очевидно, было стремленіе потемнить въ вѣрующихъ присущее имъ сознаніе, что всякая неправда должна быть разсматриваема, какъ уклоненіе отъ Богомъ установленной цѣли хожденія, т. е. какъ ἁμαρτία. Иначе непонятно будетъ столь рѣшительное заявленіе объ этомъ со стороны Апостола Іоанна.

Къ предложенію πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν Апостолъ присоединяетъ: καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον. Отрицаніе здѣсь οὐ, а не μή, какъ въ ст. 16, потому что здѣсь дается объективное утвержденіе, а не субъективное опредѣленіе грѣха братомъ, которому заповѣдуется молиться. Какое же назначеніе этой прибавки въ развитіи мыслей Апостола? Можно полагать, что, въ связи съ предшествующимъ предложеніемъ, выраженіе ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον имѣетъ въ виду яснѣе поставить предъ сознаніемъ читателей ἁμαρτία πρὸς θάνατον, какъ совершенно опредѣленное, въ интересахъ предупрежденія вѣрующихъ отъ обольщенія лжеучителей. Это—съ одной стороны. Но съ другой стороны, логическая связь всего 17 стиха въ отношеніи къ предыдущему можетъ быть опредѣлена и такъ: хотя всякая неправда есть грѣхъ, но есть грѣхъ не къ смерти, и въ этомъ для читателей посланія заключается побужденіе молиться за согрѣшающихъ братьевъ въ надеждѣ способствовать возстановленію въ нихъ жизни.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ (V, 18—21).

Основныя истины христіанскаго сознанія: а) рожденный отъ Бога не согрѣшаетъ и лукавый не касается его; б) вѣрующіе отъ Бога, а міръ весь лежитъ во власти лукаваго, и в) Сынъ Божій пришелъ, просвѣтилъ познаніемъ объ истинномъ Богѣ и открылъ путь къ общенію съ Богомъ.—Увѣщаніе вѣрующимъ хранить себя отъ идоловъ.

Заканчивая посланіе, Апостолъ еще разъ въ краткихъ, но сильныхъ выраженіяхъ повторяетъ основные принципы, раскрытіе которыхъ и укрѣпленіе въ сознаніи вѣрующихъ составляетъ цѣль всего посланія. Легко видѣть, что стихъ 18 представляетъ комбинацію III, 9 съ II, 13; ст. 19 воспроизводитъ соединеніе I, 6, II, 8. 15 и III, 10. 13; ст. 20 выражаетъ сумму сказаннаго Апостоломъ въ IV, 9—V, 12 [765]. Въ началѣ каждаго стиха (18—20) Апостолъ ставитъ οἴδαμεν, которымъ какъ нитью связываетъ ихъ. Это οἴδαμεν носитъ особенно торжественный характеръ, какъ выраженіе истинно апостольскаго, твердаго и яснаго убѣжденія въ достовѣрности основаній христіанской вѣры. Апостолъ Іоаннъ говоритъ какъ человѣкъ, который поставилъ ногу свою на камнѣ и чувствуетъ подъ собою твердую почву; онъ освидѣтельствовалъ и осязалъ всѣ пункты ученія, о которомъ пишетъ, и знаетъ, что они таковы, какими онъ представляетъ ихъ [766]. Это троекратное οἴδαμεν имѣетъ цѣлію установить основанія истиннаго вѣдѣнія вопреки распространяемому ложному гносису.

V, 18. Какъ въ II, 1 Апостолъ, послѣ рѣшительнаго и настойчиваго утвержденія присущей всѣмъ даже христіанамъ грѣховности, а слѣдовательно и возможности совершать грѣховныя дѣянія, спѣшитъ обратиться къ нормальному существу христіанства и заявляетъ, что цѣль его предшествующей рѣчи (I, 8—10) не та, чтобы привести ихъ къ сознанію

765) *Plummer*—въ комментаріи.

766) Prof. *G. G. Findlay*, St. John's Creed, въ „The Expositor" 1899, II, p. 82.

неотвратимой необходимости грѣха, но скорѣе совершенно противоположная (II, 1); такъ и теперь, указавши на необъятно широкую область, гдѣ христіанинъ оказывается повиннымъ въ ἁμαρτία, онъ съ тѣмъ большею рѣшительностію утверждаетъ, что такое состояніе совершенно несогласно съ нормальнымъ состояніемъ христіанина. Христіанинъ рожденъ отъ Бога; но сказать это, значитъ исключить у него всякую возможность общенія со грѣхомъ, такъ какъ между Богомъ и грѣхомъ—безусловная противоположность. Сознаніе этого взаимно-исключающаго отношенія грѣха и рожденія отъ Богу присуще всякому христіанину; необходимо только оживить его и придать ему надлежащую силу. Этому и служитъ οἴδαμεν въ началѣ 18 стиха: οἴδαμεν, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει. Всякій, рожденный отъ Бога, получившій свое духовное бытіе отъ божественнаго существа и пребывающій въ этомъ состояніи (partic. perf.), не согрѣшаетъ. Это утвержденіе, повидимому, стоитъ въ неразрѣшимомъ противорѣчіи съ сказаннымъ въ 16 и 17 стихахъ. Но, какъ уже было замѣчено (ст. III, 9), это кажущееся противорѣчіе въ словахъ Апостола основывается на дѣйствительномъ противорѣчіи между идеальною и дѣйствительною жизнію дѣтей Божіихъ. Οὐχ ἁμαρτάνειν есть конечная цѣль стремленій христіанина, къ которой ведетъ длинный путь борьбы съ грѣхомъ при помощи исповѣданія и очищенія силою крови Христовой; это путь непрерывной борьбы съ родоначальникомъ грѣха, лукавымъ, который въ самой испорченности человѣческой природы находитъ удобные пункты приложенія своей злой дѣятельности. Поэтому даже для рожденнаго отъ Бога необходимо постоянное бодрствованіе надъ самимъ собою, чтобы не дать врагу человѣческаго спасенія коснуться освящаемой души своими вредоносными искушеніями. Эта самодѣятельность христіанина, имѣющая основаніе въ жизненной силѣ, полученной въ рожденіи отъ Бога, составляетъ необходимое условіе достиженія идеальнаго состоянія „несогрѣшенія“. Ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. Предложеніе это не зависитъ отъ οἴδαμεν и представляетъ дальнѣйшее развитіе мысли Апостола, въ рѣзкой противоположности (ἀλλά) къ предносящемуся его сознанію грѣху, какъ обусловленному въ человѣкѣ воздѣйствіемъ на него согрѣшившаго исперва. Само собою понятно, что субъектъ γεννηθείς тотъ же, что и γεγεννημένος, и partic. aoristi γεννηθείς въ отличіе отъ γεγεν-

νημένος указываетъ на опредѣленный историческій фактъ, лежащій въ основѣ новаго состоянія человѣка [767], какъ рожденнаго отъ Бога. Получивши въ этомъ актѣ жизненныя силы, рожденный отъ Бога самъ въ состояніи сохранить себя (τηρεῖ ἑαυτόν; ср. III, 3: ἁγνίζει ἑαυτόν), при помощи божественной благодати, отъ всякихъ внѣшнихъ враждебныхъ вліяній, стремящихся разрушить его благодатное состояніе. Такимъ образомъ, рожденный отъ Бога сознательно и съ настойчивостію проявляетъ энергію возрожденной воли и достигаетъ состоянія γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, на каковой ступени онъ уже οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται (III, 9), καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. Послѣдняя прибавка съ одной стороны указываетъ на ту враждебную силу, въ отношеніи къ которой рожденный отъ Бога блюдетъ себя,—это есть ὁ πονηρός—исконный врагъ человѣческаго рода, родоначальникъ грѣха, вся дѣятельность котораго, сообразно съ его внутреннимъ существомъ, направляется на отклоненіе человѣка отъ истиннаго пути обратно въ царство тьмы и грѣха; съ другой стороны, предложеніе καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ указываетъ и результатъ постояннаго бодрствованія христіанина, соблюденія себя (τηρεῖ ἑαυτόν): ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. Глаголъ ἅπτεσθαι, какъ очевидно по связи, означаетъ болѣе простого прикосновенія: это—тѣсное соприкосновеніе, имѣющее въ виду обнять предметъ для того, чтобы удержать его (напр., Ін. XX, 17; 2 Кор. VI, 17); иногда ἅπτομαι указываетъ на прикосновеніе съ цѣлію принести вредъ, ранить (ср. Пс. CV, 15; 1 Парал. XVI, 22; Быт. XXVI, 10; Іов. I, 11 и друг.). Въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ не объ искушеніяхъ и соблазнахъ, представляемыхъ діаволомъ, такъ какъ искушать—это постоянная дѣятельность діавола и къ ней никогда не можетъ быть примѣнено οὐ. Но лукавый не тогда касается человѣка, когда искушаетъ и стремится соблазнить его, но когда враждебныя намѣренія его достигаютъ цѣли и ему удается соблазнить человѣка на грѣхъ; въ этомъ случаѣ онъ дѣйствительно ранитъ человѣка (ср. Еф. VI, 13 слѣд.). Въ отношеніи къ рожденному отъ Бога, который неизмѣнно и постоянно блюдетъ себя (praes. τηρεῖ), всѣ козни діавола остаются безуспѣшными. Изъ сказаннаго Апостоломъ въ этомъ стихѣ вытекаетъ еще и та мысль, что рожденіе

[767] *Jelf*, A Grammar § 706 *b*. Obs 3.

отъ Бога лишь при самодѣятельности человѣка исключаетъ воздѣйствіе лукаваго, и что γεννηθείς только посредствомъ τηρεῖν ἑαυτόν дѣлается γεγεννημένος. „Однако же, чтобы кто-нибудь не подумалъ, что природа его (возрожденнаго) претворяется и становится уже неуловимою для грѣха, прибавляетъ: хранитъ себя; т. е. если не будетъ хранить и беречь себя отъ лукаваго, то безъ сомнѣнія согрѣшитъ“ (блаж. Θеофилактъ).

V, 19. Высказанное въ 18 стихѣ въ видѣ общаго положенія Апостолъ примѣняетъ теперь къ членамъ христіанской общины, опять ссылаясь на присущее всѣмъ сознаніе истинности указываемаго имъ факта: οἴδαμεν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν. Вмѣсто πᾶς Апостолъ употребляетъ личное ἐσμέν. Необходимо, впрочемъ, обратить вниманіе на отсутствіе ἡμεῖς, что̀ несомнѣнно показываетъ, что не субъектъ предложенія составляетъ главное понятіе приведеннаго предложенія, а скорѣе ἐκ τοῦ Θεοῦ. Послѣднее воспринимаетъ ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ предшествующаго стиха. Ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι есть естественное слѣдствіе ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγεννῆσθαι, обозначая при этомъ указываемое имъ состояніе, какъ вполнѣ устойчивое и завершенное; вмѣстѣ съ этимъ состояніемъ мы владѣемъ всѣми преимуществами, соединенными съ нимъ, въ ихъ полномъ объемѣ и ближайшимъ образомъ указанною въ предшествующемъ стихѣ неуязвимостію отъ лукаваго; съ этимъ даны вѣчная жизнь, побѣда надъ міромъ и его княземъ. Совершенно въ противоположномъ состояніи находится міръ, изъ котораго мы вышли, благодаря рожденію и бытію отъ Бога: καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Предложеніе это, подобно второй половинѣ 18 стиха, стоитъ совершенно самостоятельно, внѣ зависимости отъ ὅτι. Отношеніе обѣихъ частей стиха внѣшнимъ образомъ обозначается соединительнымъ союзомъ καί; но чрезъ это еще рѣзче выдвигается ихъ абсолютная противоположность по содержанію, именно противоположность между ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν и ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Κόσμος обозначаетъ этическое понятіе богопротивнаго міра; ὅλος—весь, цѣлый, во всемъ своемъ объемѣ, со всѣмъ, что̀ въ немъ находится, безъ всякаго малѣйшаго исключенія Ἐν τῷ πονηρῷ, которое славянскій и русскій переводы принимаютъ за средній родъ и передаютъ отвлеченнымъ понятіемъ „зло“, не можетъ быть принято въ такомъ смыслѣ по совершенно достаточнымъ основаніямъ. Въ предшествующемъ стихѣ поставлено ὁ πονηρός, и въ данномъ

случаѣ нѣтъ никакой причины измѣнять его значеніе и предполагать τὸ πονηρόν, тѣмъ болѣе, что ἐν τῷ πονηρῷ противополагается ἐκ τοῦ Θεοῦ первой половины стиха и находитъ соотвѣтствіе въ καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ 20-го ст. Кромѣ того, другія мѣста послапія (IV, 4; III, 8. 10. 12; II, 13. 14; ср. Ін. XVII, 14; XVI, 33; XIV, 30) говорятъ за то, что ἐν τῷ πονηρῷ должно быть masculinum, а не neutrum. Нѣтъ сомнѣнія, что въ такомъ случаѣ представляется довольно затруднительною связь κεῖται ἐν съ личнымъ именемъ, такъ какъ Новый Завѣтъ не представляетъ къ нему ни одной параллели. Но ἐν τινὶ κεῖσθαι— старинный греческій оборотъ и представляетъ сокращеніе еще болѣе древняго и болѣе полнаго выраженія: ἐν γούνασί τινος κεῖσθαι; такъ у Гомера (Иліад. XVII, 514) читаемъ: ἀλλ' ἤτοι μεν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται—„но, впрочемъ, это (т. е. на которой сторонѣ будетъ побѣда) зависитъ отъ боговъ". Отсюда ἐν τινὶ κεῖσθαι значитъ зависѣть отъ кого, полагаться на кого, находиться въ чьей-либо власти. Поэтому ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что весь міръ находится во власти діавола въ полной зависимости отъ него [768]. Κεῖται, по сравненію съ ἐστίν, сильнѣе выдвигаетъ пассивность состоянія міра въ его отношеніи къ діаволу [769]. Если прибавить, что ὅλος (соотвѣтствуетъ лат. totus) указываетъ на всецѣлостность: весь въ полномъ объемѣ,—то выраженіе καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται означаетъ, что міръ—это царство грѣха и смерти—всѣмъ существомъ покоится въ діаволѣ, всецѣло объемлется послѣднимъ; все его существо, именно какъ κόσμος'а, опредѣляется его отношеніемъ къ діаволу (ср. Ін. XII, 31; XIV, 30). Но ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται опредѣляетъ только дѣйствительное положеніе міра въ отношеніи къ діаволу, ничего не говоря о происхожденіи и объ основаніи этого положенія; тогда какъ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν указываетъ на Бога, какъ на источникъ нашего бытія по существу. Это выраженіе Апостола вызываетъ въ памяти обстановку третьяго искушенія Господа, когда діаволъ возвелъ Іисуса Христа на высокую гору, показалъ Ему всѣ царства вселенной во мгновеніе времени и сказалъ Ему: Тебѣ дамъ власть надъ всѣми сими царствами и славу ихъ, *ибо она предана мнѣ, и я, кому*

[768] См. подроб. „Правосл. Собесѣдн." 1895 г. III, 269 (въ ст. *проф. А. А. Некрасова*: По поводу предполагаемаго пересмотра новозавѣтнаго текста).

[769] Ср. *Jelf*, A Grammar § 622, 3. *h*.

хочу, даю ее; и такъ, если Ты поклонишься мнѣ, то все будетъ Твое (Лк. IV, 5—7; Мѳ. IV, 8—9).

V, 20. Міръ весь лежитъ въ лукавомъ, а мы ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν; хотя въ настоящее время еще имѣемъ достаточно грѣховъ, однако надѣемся осуществить идеалъ, кратко выраженный въ словахъ: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει; это составляетъ предметъ нашей несомнѣнной увѣренности. Но на чемъ основывается эта увѣренность? Въ чемъ заключается послѣднее основаніе того поразительнаго факта, что мы, вышедши отъ міра, стоимъ теперь въ такой противоположности къ нему и къ его князю? Апостолъ побуждается еще одинъ и послѣдній въ этомъ посланіи разъ указать на основной фактъ христіанства—пришествія Сына Божія со всѣми его послѣдствіями.

Присоединяя мысль къ непосредственно предшествующему предложенію: καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, Апостолъ рѣзко противополагаетъ ему состояніе христіанъ, обусловленное указаннымъ далѣе фактомъ, и эту противоположность отмѣчаетъ столь рѣдкимъ у него δέ. Фактъ, о которомъ намѣренъ говорить Апостолъ, хорошо извѣстенъ всѣмъ, сдѣлался предметомъ яснаго сознанія читателей; поэтому онъ съ полною увѣренностію говоритъ: οἴδαμεν. Предметомъ вѣдѣнія знанія является основной фактъ христіанства, на которомъ непоколебимо зиждется увѣренность въ спасеніи: ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἥκει. Ἥκει по самой своей формѣ не можетъ быть тожественнымъ съ ἐφανερώθη, но сохраняетъ полное значеніе perfecti, указывая на пришествіе, какъ фактъ, продолжающійся въ своихъ послѣдствіяхъ. Пришелъ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, потому что только единородный Сынъ, сущій въ лонѣ Отчи, можетъ явить міру Бога, Котораго никто никогда не видѣлъ (Ін. I, 18). Онъ совершилъ это великое дѣло: καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν. Опять perfectum долженъ быть взятъ въ полномъ своемъ значеніи. Вопросъ теперь о смыслѣ διάνοια. Во всѣхъ мѣстахъ Новаго Завѣта (ср. 2 Птр. III, 1; Еф. IV, 18; I, 18; Мѳ. XXIII, 37; Лк. I, 51; Еф. II, 3; Кол. I, 21; 1 Птр. I, 13; Евр. VIII, 10; X, 16), гдѣ встрѣчается этотъ терминъ, онъ болѣе или менѣе замѣтно сохраняетъ оттѣнокъ, придаваемый ему предлогомъ διά, въ значеніи мышленія, раздѣляющаго, обособляющаго, способности различенія. А такъ какъ, „способность различенія“ составляетъ основу всякаго познанія, то διάνοια можетъ быть принято въ смыслѣ „способности позна-

вапія“,[770] и по сравненіи съ νοῦς означаетъ не процессъ раціональнаго мышленія, а то, что лежитъ въ основѣ этого процесса; но διάνοια не означаетъ самаго познанія, какъ сложившаго воззрѣнія на извѣстный предметъ. Это—новый духовный смыслъ христіанъ, дарованіе котораго дѣлаетъ ихъ способными къ познанію Бога въ полномъ жизненномъ значеніи этого термина. Такимъ образомъ, кромѣ различія отъ міра во всей нравственной природѣ, въ сферѣ, въ которой живетъ, въ князѣ, которому подвластенъ, христіанинъ отличается еще особеннымъ духовнымъ разумѣніемъ. Сила и способность познанія необходимо направляются на опредѣленный объектъ, уразумѣніе котораго составляетъ цѣль дѣятельности; въ данномъ случаѣ прямая цѣль διάνοια указывается въ предложеніи ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν. Γιγώσκωμεν указываетъ примѣненіе вѣрующими данной имъ силы—διάνοια. Не въ томъ цѣль дара, чтобы они сдѣлались обладателями истиннаго познанія однимъ рѣшительнымъ актомъ—ἵνα γνῶσιν, а въ томъ, чтобы достигали его постояннымъ и прогрессивнымъ проникновеніемъ во внутренній смыслъ объекта до полнаго уразумѣнія его сущности, если это только возможно въ предѣлахъ человѣческой жизни,—поэтому praesens γινώσκωμεν. Предметомъ прогрессивнаго уразумѣнія является не отвлеченная истина, но личное существо—τὸν ἀληθινόν, т. е. Богъ, Который въ полной мѣрѣ отвѣчаетъ понятію „Богъ“, не verax, но qui re vera Deus est, въ противоположность всякому fictitius deus[771], истинный, живый Богъ. Сынъ Божій одинъ могъ дать и дѣйствительно далъ намъ способность познать единаго истиннаго Бога, (ср. Іп. I, 18; XIV, 9). Апостолъ называетъ Бога ὁ ἀληθινός, какъ называетъ Его Спаситель міра (Іп. VII, 3). Этого Бога Іисусъ Христосъ явилъ міру, такъ какъ и цѣлію пришествія Его на землю было прославленіе Отца, а не Себя. Этимъ даромъ мы пользуемся и донынѣ (δεδωκεν perfect.), разумѣется, съ соотвѣтствующими результатами. Но вмѣсто того, чтобы обозначить этотъ результатъ: и мы знаемъ Бога,—Апостолъ дѣлаетъ шагъ впередъ и указываетъ слѣдствіе познанія Бога или—вѣрнѣе сказать—данное въ познаніи и неразрывное съ нимъ (ср. I, 3; II, 3—5) общеніе съ Богомъ: καί ἐσμεν ἐν

[770] Ср. *Cremer*, Bibl.-theol. Wörterb., S. 681—682.
[771] *Luthardt Ern.*—въ комментаріи.

τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. Предложеніе грамматически стоитъ совершенно самостоятельно и не зависитъ ни ни отъ ὅτι, ни отъ ἵνα. Но тѣсная логическая связь этого предложенія съ предыдущимъ говоритъ за то, что ἐν τῷ ἀληθινῷ воспринимаетъ предшествующее τὸν ἀληθινόν и указываетъ на Бога, а не на Сына Его Іисуса Христа,—εἶναι ἐν τῷ Ἰησοῦ Χριστῷ у Апостола Іоанна не употребляется, и въ данномъ мѣстѣ оно оказалось бы совершенно неожиданнымъ; тогда какъ первое пониманіе совершенно согласно съ другими мѣстами посланія (особ. II, 3—5) и даетъ вполнѣ подходящій и хорошій смыслъ: Сынъ Божій пришелъ и далъ намъ силу разумѣнія, чтобы мы познали истиннаго Бога, и мы (дѣйствительно познали и вслѣдствіе этого) есмы въ Истинномъ. Но тогда ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ, какъ показываетъ уже αὐτοῦ, будетъ не приложеніе, отдѣленное отъ ἐν τῷ ἀληθινῷ запятою, но дастъ основаніе, на которомъ утверждается наше живое общеніе съ Истиннымъ; наше общеніе съ Богомъ основывается на внутреннѣйшемъ жизненномъ общеніи съ Его Сыномъ, давшимъ намъ силу познать Бога и сообщившимъ самое познаніе въ качествѣ посредника нашего богообщенія. Ἐν указываетъ именно посредника, чрезъ котораго мы достигаемъ εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ. Мы имѣемъ общеніе съ Истиннымъ (есмы въ Истинномъ) на основаніи и чрезъ посредство общенія съ Его Сыномъ Іисусомъ Христомъ (ср. Ін. XIV, 6).

Опредѣленіе смысла заключительныхъ словъ стиха: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος раздѣлило экзегетовъ на два лагеря, соглашеніе между которыми едва ли возможно, такъ какъ ни одна сторона не можетъ доказать другой съ неотразимою точностію правильности своего пониманія и ошибочности противоположнаго. Вопросъ идетъ о томъ, къ чему отнести мѣстоименіе οὗτος,—къ непосредственно ли предшествующему ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ, или къ τὸν ἀληθινόν и τῷ ἀληθινῷ (если подъ послѣднимъ разумѣть Бога). Вопросъ объ этомъ, повидимому, возникъ впервые во время аріанскихъ споровъ, при чемъ православные Отцы Церкви [772] пользовались этимъ мѣстомъ

[772] *Аѳанасій в.*, Orat. c. arian. III, 24. 4; 25. 16; IV, 9. 1; *Василій в.*, Adv. Eunom., lib. IV; ср. *Дидимъ*, Enarrat. ad h. l.; *Августинъ*, c. Maxim, lib. III; *Иларій*, de Trinit. lib. VI, 43 (см. у *Lücke*, *Düsterdieck*—въ комментаріяхъ).

для доказательства Божества Сына. Аріане возражали имъ, что οὗτος нужно относить къ Богу. Неудивительно поэтому, что и социніане и новѣйшіе раціоналисты послѣдовали примѣру древнихъ аріанъ; между тѣмъ какъ святоотеческое пониманіе утвердилось въ церковной экзегетикѣ. Въ послѣднее время значительное число экзегетовъ [773] не по догматическимъ, конечно, но по чисто филологическимъ и экзегетическимъ соображеніямъ отстаиваютъ пониманіе οὗτος въ отношеніи къ ὁ Θεός. Само мѣстоименіе οὗτος не даетъ основаній для такого или иного разрѣшенія вопроса, такъ какъ оно можетъ относиться и къ ближайшему по мѣсту предмету и къ ближайшему психологически, т. е. къ предмету, которымъ преимущественно занято сознаніе писателя, хотя бы этотъ предметъ по мѣсту и былъ отдѣленъ отъ οὗτος (ср. II, 22; 2 Ін. 7; Дп. IV, 11; VII, 19; VIII, 26). Поэтому рѣшеніе должно принадлежать предикатамъ, словоупотребленію Апостола Іоанна и общей цѣли и предмету посланія; къ разсмотрѣнію этого мы и обратимся.

1) Если οὗτος относить не къ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ, тогда оно необходимо должно быть отнесено къ ὁ ἀληθινός, которое, если Θεός считать позднѣйшею прибавкою, несомнѣнно заключаетъ въ себѣ понятіе Θεός; въ такомъ случаѣ οὗτος= ἀληθινὸς (Θεός) и послѣднее предложеніе должно получить такой видъ: ὁ ἀληθινὸς (Θεός) ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεός. Эта тавтологія, конечно, не устраняется, когда произвольно исключаютъ терминъ ἀληθινός (въ первомъ случаѣ), какъ это обычно дѣлается: этотъ, т. е. Отецъ Іисуса Христа [774], или Богъ, съ Которымъ мы чрезъ Христа находимся въ общеніи [775], Котораго мы въ Немъ познали и имѣемъ [776], въ Которомъ можно быть только, если въ Его Сынѣ пребываютъ [777] и т. п. Такой тавтологіи не получается, если относить οὗτος къ непосредственно предыдущимъ словамъ: ὁ Υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεός.

2) Предикатъ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, по терминологіи Апостола Іоанна вообще и въ настоящемъ посланіи въ частности, прила-

---

[773] *Neander, Lücke, de-Wette, Düsterdieck, Erdmann, Huther, Westcott, H. Holtzmann, K. Grass.*

[774] *Huther.*

[775] *Haupt* и *Westcott.*

[776] *Düsterdieck.*

[777] *Konr, Grass.*

гается только къ Сыну Божію, Слову жизни (I, 2, ср. Ін. XI, 25; XIV, 6). Ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, отъ вѣчности бывшая у Отца, явилась намъ, чтобы быть источникомъ жизни и для насъ (IV, 9); поэтому, дарованная намъ вѣчная жизнь—въ Сынѣ Божіемъ; имѣющій Сына имѣетъ жизнь; не имѣющій Сына Божія не имѣетъ жизни (V, 11. 12). Ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν есть предметъ апостольской проповѣди (I, 2); принятіе этого благовѣстія περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς ведетъ къ общенію съ Отцемъ и Сыномъ Его Іисусомъ Христомъ (I, 3); вѣра въ Сына Божія есть источникъ жизни вѣчной (V, 13, ср. Ін. I, 4). Положеніе, что Іисусъ Христосъ Сынъ Божій есть вѣчная жизнь—ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος—въ Самомъ Себѣ и источникъ ея для человѣчества, составляетъ основу всей христіанской жизни по ученію Апостола Іоанна. Мы перешли изъ смерти въ жизнь (III, 14),—но чѣмъ обусловленъ этотъ переходъ? Несомнѣнно только вѣрою въ Сына Божія, Который есть жизнь вѣчная и въ Которомъ жизнь вѣчная. Послѣ этого было бы странно, если бы Апостолъ къ концу посланія вдругъ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος отнесъ къ Богу—Θεός, тогда какъ цѣлое посланіе не представляетъ для этого никакого повода.

3) Эти соображенія, думаемъ, даютъ намъ достаточное основаніе относить οὗτος къ непосредственно ближайшему ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ Ἰησοῦς Χριστός. Благовѣстіемъ о Словѣ жизни, Которое есть вѣчная жизнь, Апостолъ заканчиваетъ посланіе, присоединяя вопреки всякимъ извращеніямъ христіанской истины, что проповѣданный Апостолами Іисусъ Христосъ Сынъ Божій есть истинный Богъ и животъ вѣчный: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος (ср. Ін. XX, 28: ὁ Κύριος μου καὶ ὁ Θεός μου). Получается мысль, совершенно согласная со всѣмъ содержаніемъ посланія и болѣе всего подходящая для заключенія его, что чрезъ посольство Сына Божія мы получили не только познаніе истиннаго Бога, но и бытіе въ Немъ и обладаніе вѣчною жизнію, поскольку Сынъ Самъ есть истинный Богъ и жизнь вѣчная (ср. περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς и τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον).

V, 21. Это исповѣданіе Іисуса Христа Сына Божія истиннымъ Богомъ и жизнію вѣчною составляетъ завершеніе всего того, что Апостолъ сказалъ въ посланіи какъ относительно истиннаго взгляда на лице Богочеловѣка, такъ и относительно значенія этого исповѣданія для христіанской жизни. Послѣ словъ οὗτός

ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος — оставалось поставить ἀμήν и передать посланіе его читателямъ для руководствованія къ познанію истиннаго Бога и условій обладанія вѣчною жизнію, ибо *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога и Его же послалъ еси Іисусъ Христа* (Ін. XVII, 3). Но, оканчивая посланіе, Апостолъ еще разъ невольно обращаетъ свою мысль къ будущимъ читателямъ его, къ тѣмъ условіямъ, среди которыхъ они живутъ. Онъ видитъ, что опасности, угрожающія его чадамъ, не исчерпываются тѣми, на которыя онъ обратилъ все свое вниманіе въ посланіи и противъ которыхъ предостерегалъ ихъ съ такою настойчивостію. Христіане представляли изъ себя сравнительно небольшую группу, а весь міръ погрязалъ въ язычествѣ. Всякая улица, по которой ходили вѣрующіе, всякій домъ, который имъ приходилось посѣщать, наполнены были идолами въ буквальномъ смыслѣ слова. Всюду устраивались языческія богослуженія; по всѣмъ городамъ были великолѣпные храмы въ честь языческихъ боговъ, и среди нихъ великолѣпнѣйшій храмъ Артемиды Ефесской съ ея обольстительнымъ культомъ. Сюда можно присоединить еще гражданскія и родственныя отношенія, съ которыми вѣрующіе по необходимости должны были считаться. Такимъ образомъ, соблазны снова впасть въ идолопоклонство представлялись вѣрующему на каждомъ шагу, особенно если онъ не твердъ былъ въ христіанскомъ ученіи (ср. 1 Кор. I, 8. 10; X, 7. 14). Эта опасность увеличилась еще отъ положительныхъ преслѣдованій за принятіе христіанства и уклоненіе отъ идолопоклонства. Необходимо припомнить также и то, что нѣкоторые изъ лжеучителей смотрѣли на идолопоклонство, какъ на дѣло совершенно безразличное, и также могли увлекать этою ложною свободой. Представляя все это, Апостолъ съ сердечною болью предостерегаетъ своихъ дорогихъ чадъ и отъ этой опасности. Τεκνία, φυλάξετε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων. Imperat. aoristi и возвратное мѣстоименіе при глаголѣ вмѣсто общаго залога съ особенною силой оттѣняютъ заповѣдь Апостола объ охраненіи себя отъ увлеченія идолами. Все сказанное о положеніи читателей, окруженныхъ идолопоклонниками, говоритъ въ пользу буквальнаго пониманія εἴδωλα; въ Новомъ Завѣтѣ оно неизмѣнно употребляется только буквально (Дн. VII, 41; XV, 20; Рим. II, 22; 1 Кор. VIII, 4. 7; X, 19; XII, 2; 2 Кор. VI, 16; 1 Θессал. I, 9; Апк. IX, 20; XXI, 8). Получается такая

мысль: разъ навсегда сохраните себя отъ идоловъ, чтобы больше не было никакой возможности уклониться на путь служенія имъ!

Ἀμήν, если оно принадлежитъ перу самого св. Іоанна, является апостольскою печатью, утверждающею несомнѣнную достовѣрность всего написаннаго и незыблемость его на всѣ послѣдующія времена; если же ἀμήν составляетъ прибавку, сдѣланную самими христіанами, во всякомъ случаѣ въ очень скоромъ времени, то въ немъ выражено торжественное признаніе ими безусловной обязательности для христіанскаго міра всего сказаннаго Апостоломъ въ посланіи.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стран.
Предисловіе	I—XXII
Отдѣлъ исагогическій . . .	1—260
Глава I. **Подлинность перваго посланія св. Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова**	1—96
а) Внѣшнія доказательства подлинности посланія	2—24
б) Внутреннія основанія въ пользу подлинности посланія	24—44
в) Пребываніе св. Апостола Іоанна въ Малой Азіи	44—67
г) Вопросъ о „пресвитерѣ“ Іоаннѣ . . .	67—96
Глава II. **Обстоятельства происхожденія перваго посланія св. Апостола Іоанна**	97—165
а) Положеніе Церкви Христовой вообще и малоазійскихъ церквей въ частности во время малоазійской дѣятельности Апостола Іоанна	101—127
б) Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи св. Апостола Іоанна	127—149
в) Поводъ и цѣль написанія посланія . .	149—152
г) Время и мѣсто написанія посланія . .	152—159
д) Первые читатели посланія	159—165
Глава III. **Анализъ посланія**	166—178
а) Характеръ посланія и особенности его языка	166—170
б) Планъ посланія	170—178
Глава IV. **Текстъ посланія**	179—260
а) Замѣчанія о греческихъ манускриптахъ, содержащихъ посланіе, и о переводахъ . .	179—183
б) Текстъ посланія	183—202
в) Приложеніе I-е: О чтеніи IV, 3 . . .	203—206
г) Приложеніе II-е: Вопросъ о чтеніи 1 Ін. V, 7. 8.	206—260

	стран.
Отдѣлъ экзегетическій . .	261—640
Введеніе (I, 1—4)	263—299
Первая часть (I, 5—II, 11)	300—386
Вторая часть (II, 12—28)	387—461
Третья часть (II, 29—III, 24*а*)	462—538
Четвертая часть (III, 24*б*—IV, 21) . . .	539—588
Пятая часть (V, 1—17)	589—628
Заключеніе (V, 18—21)	628—640.



