Серия «Классика библеистики»
Золотой фонд русской библеистики

Николай Никанорович
ГЛУБОКОВСКИЙ

О ПАСХАЛЬНОЙ ВЕЧЕРИ ХРИСТОВОЙ
И ОБ ОТНОШЕНИЯХ К ГОСПОДУ СОВРЕМЕННОГО ЕМУ ЕВРЕЙСТВА

© Сканирование и создание электронного варианта: Кафедра библеистики Московской духовной академии (www.bible-mda.ru) и Региональный фонд поддержки православного образования и просвещения «Серафим» (www.seraphim.ru), 2005.

Кафедра библеистики МДА

Фонд «Серафим»

Москва
2005

ПРОФЕССОР НИКОЛАЙ НИКАНОРОВИЧ ГЛУБОКОВСКИЙ (1863–1937)

Николай Никанорович Глубоковский родился 6 (19 по новому стилю) декабря 1863 года в селе Кичменгский городок Никольского уезда Вологодской губернии в семье бедного сельского священника Никанора Петровича Глубоковского. Фамилия Глубоковский происходила от названия озера Глубокое, на берегу которого стояла Глубоковская Спасо-Преображенская церковь — в ней более 70 лет дед и прадед Николая Никаноровича служили дьячками.

В большой семье, насчитывавшей пять братьев и две сестры, Николай был седьмым, самым младшим ребенком. В 1866 году, когда ему было два года, отец умер и семья оказалась в трудном положении: старший брат Петр учился на 5 курсе семинарии, сестры были не пристроены. К счастью, вскоре старшая сестра Анна вышла замуж; новый зять, священник Василий Михалович Попов, проявил сострадание и вся семья переехала к нему.

Мать Николая Никаноровича понимала, что учеба является единственным средством для сына найти дорогу в жизни и старалась способствовать этому. Первоначальное образование он получил под руководством сестры и зятя, посещал занятия в местной церковно-приходской школе. Подготовка оказалась достаточно слабой, поэтому в 1873 году, по поступлению в Никольское духовное училище, его определили в подготовительный класс. В училище он занимался усердно и окончил его в 1878 году первым учеником, а в 1884 году — с отличием Вологодскую духовную семинарию, после чего был направлен за казенный счет в Московскую духовную академию. В академии он проучился пять лет, поскольку на четвертом курсе из-за досадного недоразумения с руководством он был уволен, но на следующий год восстановился. В июне 1889 года Н. Н. Глубоковский окончил МДА первым в своем выпуске, имея отличные оценки по всем предметам, со званием кандидата богословия, и оставлен стипендиатом для подготовки к профессуре на кафедре общецерковной истории.

С 16 августа 1889 года по 15 августа 1890 года под руководством известного церковного историка профессора Алексея Петровича Лебедева (1845−1908) молодой ученый работал над магистерской диссертацией о блаженном Феодорите, епископе Киррском [12]. Она принесла автору известность: сочинение вызвало широкий отклик и высокую оценку российских и зарубежных патрологов и историков Церкви.

Осенью 1890 года в судьбе Н. Н. Глубоковского произошел неприятный поворот: из-за случившегося при его обучении на четвертом курсе МДА инцидента, он не был удостоен профессуры и был направлен, в соответствии с общепринятой практикой того времени, преподавателем провинциальной духовной семинарии — Воронежской. Это было нелегким испытанием для молодого ученого. Пережив на собственном опыте трагедию временного расставания с академической средой, Николай Никанорович впоследствии много сил потратил на то, чтобы исключить ситуацию, когда молодые ученые, окончившие академию и полностью построившие свою жизнь в видах дальнейших научных исследований, вдруг оказывались выброшенными за борт духовных академий всего лишь по причине отсутствия свободных преподавательских мест. В позднейшей записке «К вопросу о нуждах духовно-академического образования» [89] он предлагал вводить в рас-

писание академий специальные дополнительные часы, дабы удержать подготовленные перспективные молодые кадры в рамках академических структур путем удобной для них возможности приобретать преподавательский опыт, читая спецкурсы.

Целый год (с 18 октября 1890 по 21 октября 1891) провел Николай Никанорович в Воронежской духовной семинарии в качестве преподавателя Священного Писания. Здесь на него обратил внимание правящий Воронежский епископ Анастасий (Добрадин, +1913), посещавший его занятия в семинарии, и летом 1891 года порекомендовал молодого ученого ректору Санкт-Петербургской духовной академии епископу Выбогскому Антонию (Вадковскому).

В результате осенью того же года Николай Никанорович был приглашен на кафедру Священного Писания Нового Завета в СПбДА, на которой трудился сначала в должности доцента, далее с 1894 по 1898 год — экстраординарного профессора, а затем — в качестве ординарного профессора вплоть до 1919 г., когда ему пришлось перейти в Петроградский богословский институт в связи с закрытием академии.

Момент занятия им кафедры Нового Завета в СПбДА в 1891 году был не лишен драматизма: в качестве претендента на эту кафедру влиятельный профессор Василий Васильевич Болотов рекомендовал Александра Петровича Рождественского (1854 − 1930), который и был избран большинством голосов Ученого совета (9 против 4). Но на том же заседании ректор епископ Антоний (Вадковский) предложил кандидатуру Н. Н. Глубоковского, и через 10 дней митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский Исидор (Никольский, 1799−1892) утвердил его своей резолюцией.

Возможные шероховатости первоначального вхождения Н. Н Глубоковского в профессорско-преподавательскую корпорацию СПбДА были изглажены блестящей деятельностью ученого на ниве библеистики. Это подтверждает и то, насколько высоко ценил Николай Никанорович свое положение профессора в СПбДА, не допуская никаких служебных совмещений и отказываясь от многократных приглашений в его адрес на профессорские кафедры в Санкт-Петербургском и Московском университетах.

К петербургскому периоду деятельности относится не только интенсивная научная деятельность, но и последовавшее признание

Николая Никаноровича как ученого. В 1897 году Московской духовной академией Николаю Никаноровичу была присуждена степень доктора богословия за его сочинение «Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу» [6]–[8], которое было удостоены Св. Синодом полной Макарьевской премии. В 1909 году он был избран членом-корреспондентом Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. Он становится также почетным членом Киевской, Казанской и Московской духовных академий, Московского и Петроградского археологических институтов, действительным членом Императорского православного палестинского общества и ряда других научных обществ и братств. В 1904 году ему (после скончавшегося профессора СПбДА А. П. Лопухина) было доверено руководство Православной богословской энциклопедией.

Николай Никанорович постоянно привлекался высшей церковной властью к работе в различных комиссиях, создаваемых при Св. Синоде. Он готовил материалы, посвященные вопросам поводов к разводу (1895) [48], права евреев именоваться христианскими именами (1911) [96], исправления славянского перевода богослужебных книг, устройства русского богословского института в Париже и другие. Он принял активное участие в Предсоборном присутствии 1906 года, где обсуждались разнообразные вопросы преобразования церковной жизни.

Непросто складывалась семейная жизнь Николая Никаноровича. С 1890 года «спутницей его земного странствования», как выражался он сам [74], была Анастасия Васильевна, урожденная Николо-Толмачевская, но их церковный брак был оформлен лишь 27 ноября 1920 года, поскольку с 1877 по 1890 год она была замужем за учителем Николая Никаноровича — профессором МДА Алексеем Петровичем Лебедевым (+1908)...

После закрытия в 1918 году большевиками всех богословских школ, в том числе — Санкт-Петербургской духовной академии, Николай Никанорович был одним из тех, кто пытался спасти академию путем ее объединения с университетом. Несмотря на положительное решение Совета университета этому не суждено было сбыться из-за противодействия большевистского режима. И вот тогда «жить стало физически невозможно, — вспоминал Н. Н. Глубоковский, — просто нечего было есть и негде взять» [74]. В сентябре−декабре 1918 года

он был приглашен читать лекции, посвященные проблемам объединения церквей, в Упсале (Швеция). [34] После возвращения из Швеции Николай Никанорович преподавал на восточном факультете Петроградского университета и в Петроградском богословском институте, а также состоял архивариусом Четвертой секции Второго отделения Единого государственного архивного фонда (бывший Архив и библиотека Св. Синода). В это время был убит его родной брат, а племянник пропал без вести. Бедствия Николая Никаноровича увеличивались: «от ежедневного физического изнеможения меня самого стали оставлять последние силы, а у жены их уже совсем не было и она выглядела погибающей былинкой. Кругом буйствовал террор и каждый звук автомобиля мог предвещать конец». [74]

В этих условиях 16 (29) августа 1921 году Н. Н. Глубоковский вместе с женой был вынужден эмигрировать в Финляндию, оттуда в Германию, некоторое время занимал кафедру Священного Писания Нового Завета в Праге, в 1922−1923 годах читал лекции в Белградском университете.

В мае 1923 года он принял предложение занять кафедру Священного Писания Нового Завета и должность ординарного профессора богословского факультета Софийского университете. Николай Никанорович прибыл в столицу Болгарского Царства 11 июля и остался там до самой кончины, получив возможность продолжить научную работу. Вместе с ним в Софии работали и многие его бывшие ученики. В 1929 году он стал дописным членом Болгарской академии наук. Он читал также лекции в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже, являлся куратором Русского христианского студенческого движения в Болгарии.

Всего за свою жизнь Н. Н. Глубоковский написал около сорока крупных работ и множество статей. Великий русский библеист скоропостижно скончался 18 марта 1937 года от болезни почек. Отпевавший его в Софийском кафедральном соборе митрополит Софийский Стефан в прощальном слове назвал Н. Н. Глубоковского «величайшим экзегетом, ‹...› любящим и верным сыном Церкви, могучим столпом Православия».

***

К концу XIX – началу XX века русская библеистика достигла наивысшего развития. Изучение Священного Писания было направлено на органичное сочетание церковной и святоотеческой методологии в исследовании библейского текста, с одной стороны, и в привлечении в русле этой методологии новейших западных фактологических разработок. Однако наряду с положительным раскрытием библейско-богословского учения русским ученым пришлось решать проблему апологетического плана, выражая свое отношение к ставшему популярным к концу XIX столетия на Западе «историко-критическому методу». Этот метод получил в русской науке название «отрицательной библейской критики», поскольку предполагал изучение Священного Писания на основе ряда нецерковных предпосылок, первой из которых было отрицание богодухновенности библейского текста и изучение Библии как обыкновенного человеческого литературного произведения. Задачей метода было выделение «подлинных» и «неподлинных» текстов Писания, их датировка и оценка. Аргументируя свои построения, отрицательные библейские критики выдвигали смелые (хотя зачастую — нелепые) гипотезы и предположения, но при этом делали попытку досконально рассмотреть библейский текст в историческом, филологическом, археологическом и других контекстах, что выставляло их исследования привлекательными в научном плане. К концу XIX века «историко-критический метод» пополнился еще одним априорным постулатом — что библейская история как Ветхого, так и Нового Завета развивается по гегелевской схеме: «тезис — антитезис — синтез».

В области Ветхого Завета появилась теория Графа-Велльгаузена, утверждавшая, что «истинная» история израильского народа была эволюцией от язычества, как и у прочих народов («тезис»), через выступление пророков, учивших о Господе (Ягве) как Едином Боге («антитезис»), до появления в период вавилонского плена священников, предложивших монотеистический культ Господа-Ягве («синтез»). Во второй половине XIX–начале XX века в русской библейской науке появились серьезные аналитические труды профессоров епископа Михаила (Лузина; 1830–1887), протоиерея Николая Елеонского (1843−1910), Владимира Петровича Рыбинского (1867−1944), Павла Александровича Юнгерова (1856−1921), а также Дмитрия Сергеевича Леонардова (1871−1915), в которых выявлялись как ложные пред-

посылки, так и несостоятельные выводы этой и подобных теорий.

В области Нового Завета отрицательную критическую теорию предложила новотюбингенская (баурова) богословская школа в лице Ф. Х. Баура (1792−1860), Д. Ф. Штрауса (1808−1874), А. Ричля (1822−1889) и А. фон Гарнака (1851−1930), которые попытались перенести гегелевскую схему на почву истории ранней церкви. В результате их построений представлялось, что изначальному органическому христианству, видевшему во Иисусе из Назарета только Мессию («петринизму»), стало противостоять движение, возглавляемое св. апостолом Павлом («паулизм»), исповедавшее Христа как Сына Божия. Результатом «борьбы» стал синтез этих учений в лице св. ап. Иоанна Богослова. В данной схеме св. ап. Павел представлялся не верным учеником Христовым, а исказителем Его учения, сделавшим крайние выводы из Его проповеди под влиянием разного рода иудейских и эллинистических воззрений.

Деятельность Н. Н. Глубоковского по изучению богословия св. ап. Павла была направлена как на положительное раскрытие павлова учения по существу, так и на апологетическое выявление несостоятельности указанных отрицательных воззрений.

В 1897 Н. Н. Глубоковским была защищена докторская диссертация «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу» [5], которая стала ядром громадного одноименного исследования в трех книгах общим объемом 2350 страниц [6]–[8]. В этом капитальном труде Н. Н. Глубоковский, полемизируя с бауровой школой, показывает, что учение ап. Павла, расщепленное отрицательными критиками на множество якобы различных идей, на самом деле представляет собой целостную систему и имеет своим источником учение Господа Иисуса Христа. По каждому спорному пункту русский ученый излагает точку зрения отрицательной критики, и демонстрирует, что для объяснения учения апостола Павла как «исключительно человеческого» критике приходится или преувеличивать смысл и значение тех текстов и выражений из иудаизма или эллинизма, которые приводятся как основа павловых писаний, или преуменьшать достоинство и содержание посланий апостола. Путем всесторонней экзегезы Н. Н. Глубоковский доказывает, что в большинстве случаев приводимые в качестве «исходных» тексты поняты в источниках неправильно и имеют иной смысл. Систематизировав учение апостола Павла,

он показывает, что между богословием апостола и его мнимыми «источниками» лежит глубокая пропасть. Однако основная ценность этого труда — не в его полемической части. На каждой странице труда автор раскрывает перед читателем тонкости и нюансы богословия св. ап. Павла, показывает исторический, религиозный и философский контекст не только деятельности святого апостола, но и жизни ранней Церкви. По обилию фактического материала этот труд представляет собой богатейшую сокровищницу и до сих пор остается актуальным и востребованным.

В последующие годы Н. Н. Глубоковский продолжил изучение богословия св. ап. Павла в рамках христианской трилогии: «Благовестие христианской свободы в Послании св. ап. Павла к Галатам» [10], «Благовестие христианской святости в Послании св. ап. Павла к Евреям» (рукопись объемом 3000 стр., до сих пор не издана) и «Благовестие христианской славы в Апокалипсисе» [11].

Н. Н. Глубоковский занимался также исследованиями Евангелий и книги Деяний. Кроме дореволюционных лекций по Новому Завету в СПбДА (они сейчас готовятся к публикации в Издательстве Свято-Владимирского братства в Москве), его перу принадлежат две работы, написанные в эмиграции: «Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле» (1932) [23], где он он решает синоптическую проблему, и «Святой Лука, евангелист и дееписатель» (1932) [32], в которой он видит в спутнике апостола Павла Луке автора Евангелия и книги Деяний.

Другим направлением деятельности ученого было составление подробного текстологического комментария на церковно-славянский и русский переводы Евангелий. Поводом к этому послужило обращение в 1892 году обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева к ректорам духовных академий с просьбой дать анализ неточностей славянского и русского переводов Нового Завета; в СПбДА это было поручено сделать Н. Н. Глубоковскому. С 1892 по 1897 год он подавал замечания и поправки на тексты всех четырех евангелий. Рукописный объем труда составил более тысячи страниц, причем в особом экземпляре Нового Завета с широкими полями поправки были сделаны почти к каждому стиху Евангелий.

Уважительное отношение Н. Н. Глубоковского к Славянской Библии выражено в одноименной статье, написанной в 1932 в эмигра-

ции в Софии [56]. Он особо останавливается на достоинстве древнегреческого текста Септуагинты, с которого был сделан перевод на церковнославянский язык. Ученый высказывает смелую по тем временам мысль о том, что разночтения греческого перевода Семидесяти и традиционного масоретского текста обусловлены не переводческими проблемами первого и не текстологическими погрешностями второго, а могут быть объяснены тем, что они восходят к двум различным редакциям древнееврейского текста. Поэтому-то в Септуагинте находит явное выражение «персоналистический универсальный мессианизм», столь хорошо соответствовавший проповеди об Иисусе Христе в ранней Церкви, тогда как в масоретском тексте ученый видит уже «националистически-мессианскую» окраску. Отсюда Н. Н. Глубоковский делает вывод об «особой религиозно-научной важности» Славянской Библии как «почтенного свидетеля византийско-греческого оригинала» текста Ветхого Завета. Предположение Н. Н. Глубоковского о разных «текстуальных типах» подтвердилось текстологическим анализом кумранских библейских рукописей (найденных в 1947–1952 годах и датируемых III–I веками до Р. Х.). Указанный анализ позволил Ф. М. Кроссу и еще ряду исследователей выделить по крайней мере три редакции древнееврейского текста (палестинскую, александрийскую, вавилонскую), существовавших до Рождества Христова.

Кроме трудов исследовательского характера Н. Н. Глубоковскому принадлежит целый ряд обзоров русской и иностранной богословской литературы [110]–[116]. Ему же принадлежит интереснейший труд «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» [49], в котором он описывает основные тенденции развития, а также вопросы и проблемы русской богословской науки XIX–начала XX века.

Особой сферой деятельности ученого была забота об улучшениях в сфере духовного образования. В 1895 году он разработал новую программу по Священному Писанию Нового Завета для семинарий и направил в Учебный комитет при Св. Синоде записку [88], которая стала основой для пересмотра Учебным комитетом семинарской программы по Священному Писанию. В ней он отмечал необходимость для преподавателя «говорить не столько о фактах во всех их подробностях, ‹...› сколько извлекать мысли из фактов». В следующем году он пишет в записке в Комиссию по внесению изменений в Устав

академий при СПбДА, что богословские дисциплины сильно взаимосвязаны между собой, поэтому введение специализации, понимаемой в привычном для светских наук смысле, невозможно. Первые несколько лет занятий в богословских школах необходимо изучать систему богословских дисциплин в целом. Однако позже, при занятиях в академии, необходима, по выражению Н. Н. Глубоковского, «сосредоточенность» студента на одной конкретной сфере богословских дисциплин. Такая сосредоточенность «ничуть не мешает основательному знанию, а только объединяет его и потому созидается на нем. Она заботится только о том, чтобы свои научные занятия каждый студент мог свести к одному знаменателю и располагал их с осмысленной и понятной для него систематичностью» [88]. В противном случае творческие силы студента гибнут, задавленные потоком разнопрофильной информации. Достичь сосредоточенности можно путем самостоятельного написания студентами специальных работ, прежде всего — кандидатских диссертаций. Полезна будет, с точки зрения, ученого, и возможность выбора студентом интересующих его предметов из ряда альтернативных.

***

Труды профессора Н. Н. Глубоковского до сих пор практически не утратили свой научной значимости; поднятые и рассмотренные в них библейские вопросы остаются в большинстве своем актуальными. Некоторые работы ученого переизданы или переиздаются в бумажном варианте, но большая часть его научного наследия по-прежнему недоступна для широких кругов библейских исследователей. Учитывая это, Кафедра библеистики Московской духовной академии (http://www.bible-mda.ru) совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим» (http://www.seraphim.ru) подготовили более 30 работ Н. Н. Глубоковского в электронном варианте в рамках проекта по созданию электронных книг по библеистике, включая основной труд профессора — «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу» (объемом 2350 страниц).

Священник Димитрий Юревич

Библиография основных трудов проф. Н. Н. Глубоковского
(**полужирным** выделены книги, электронные издания которых подготовлены Кафедрой библеистики МДА совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим»)

I. Библейско-богословские сочинения

1. **Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета.** К., 1914, 76 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1914. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
2. Благовестие св. Апостола Павла и иудейско-раввинское богословие // ХЧ, 1897, февр., с. 277–316; № 3, с. 323–372; № 4, с. 566–611.
3. Благовестие св. апостола Павла и иудейско-эллинистическое богословие // ХЧ, 1901, февр., с. 266–287.
4. **Благовестие св. апостола Павла и мистерии** // ХЧ, 1909, апр., июнь–июль. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
5. Благовестие св. апостола Павла и теософия Филона Александрийского // ХЧ, 1901, март, с. 402–438; апр., с. 566–603; май, с. 720–759; июнь, с. 902–936.
6. **Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 1:** Введение. Обращение Савла и «Евангелие» св. апостола Павла. «Евангелие» Павлово и иудейско-раввинское богословие, апокрифы и апокалиптика. СПб., 1905, LXX+890 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
7. **Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 2:** «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. Заключение. СПб., 1910, 4+1307 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
8. **Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 3:** Божественность «Евангелия» Павлова и метод обоснования сего в исследовании о нем. Дополнения и указатель содержания первых двух книг. СПб., 1912, 80 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
9. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование, СПб., 1897, XII+290 с.
10. **Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к Галатам:** сжатый обзор апостольского послания со стороны его первоначальных читателей, условий происхождения, по содержанию и догматически-историческому значению. СПб., 1902, 156 с. *То же:* София, 1935. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
11. **Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола**

Иоанна Богослова: сжатый обзор. Джорданвиль, 1966, 115 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
12. Блаженный Феодорит, епископ Киррский: Его жизнь и литературная деятельность: Церковно-историческое исследование. Т. 1–2. М., 1890.
    - Т. 1: Жизнь блаженного Феодорита, епископа Киррского. 349 с.
    - Т. 2: Литературная деятельность блаженного Феодорита, епископа Киррского. 510 с.
13. **Бог-Слово: экзегетический эскиз пролога Иоаннова Евангелия (1:1–18)** // Православная мысль, 1928, 1, с. 29–121. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
14. Был ли допущен Иуда предатель к соучастию в самом Таинстве Евхаристии при установлении его Господом Спасителем на Тайной вечере // ХЧ, 1897, май, с. 812–813.
15. **Вера по учению св. апостола Павла:** по поводу сочинения протоиерея И. Беляева «Учение апостола Павла о вере» (М., 1900) // ХЧ, 1902, май, с. 686–715.
16. **Ветхозаветный закон по его происхождению, предназначению и достоинству** // Путь, 1928, № 10, с. 43–52. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
17. Вновь найденный пурпуровый список Евангелия // ХЧ, 1897, кн. 2.
18. **Греческий рукописный Евангелистарий из собрания проф. И. Е. Троицкого.** СПб., 1897, 256 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
19. Греческий язык Библии — особенно в Новом Завете, по современному состоянию науки. СПб., 1902, 34 с. *Отт. из:* ХЧ, 1902.
20. **Греческий язык Нового Завета в свете современного языкознания.** Пг., 1915, 36 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
21. Дидаскалия и Апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению // ХЧ, 1916, март, с. 339–360; апр., с. 434–456. *То же:* София, 1935, 127 с.
22. Евангелие и Евангелия // ВР, 1896, № 7, с. 417–424. *То же:* Харьков, 1896.
23. **Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле.** София, 1932, 160 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
24. Замечания о 1-м Послании св. апостола Иоанна Богослова // ХЧ, 1904, июнь, с. 857–877.
25. Из лекций по Священному Писанию Нового Завета, читанных студентам СПбДА в 1896–1897 уч. году. СПб., 1897, 493 с.
26. **Искупление и Искупитель (по Евр., гл. 2).** Пг., 1917, 100 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.

27. Историческое положение и значение личности Феодорита, епископа Кирского: речь и библиографический указатель новейшей литературы о блаженном Феодорите. СПб., 1911, 30 с.
28. К вопросу о пасхальной вечере Христовой // ХЧ, 1897, март, с. 508–511.
29. К вопросу о пасхальной вечере Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства: по поводу исследования проф. Д. А. Хвольсона // ХЧ, 1893, июль–авг., с. 84–121; сент.–окт., с. 289–320. *То же:* СПб., 1893, 70 с.
30. Католический Index и римско-католическая цензура // Странник, 1906, № 4, с. 630–634.
31. Конспект по предмету Священного Писания Нового Завета для переходных испытаний гг. студентов 1–2 курсов СПбДА:
    - в 1900 году. СПб., 1900, 5 с.;
    - в 1902 году. СПб., 1902.
    - в 1904 году. СПб., 1904, 8 с.
32. Лекции по Священному Писанию Нового Завета, читанные студентам СПбДА:
    - в 1891–1892 уч. году. СПб., 1892, 365 с.
    - в 1892–1893 уч. году. СПб., 1892, 432 с., литогр.
    - в 1893–1894 уч. году. СПб., 1893, 530+VI с., литогр.
    - в 1894–1895 уч. году. СПб., 1895, 415, XVI с., литогр.
    - в 1897–1898 уч. году. СПб., 1897, 576 с., литогр.
    - в 1898–1899 уч. году. СПб., 1899, 608 с., литогр.
    - в 1899–1900 уч. году. СПб., 1900, 592 с., литогр.
    - в 1900–1901 уч. году. СПб., 1901, 720 с., литогр.
    - в 1901–1902 уч. году. СПб., 1902, 592 с., литогр..
    - в 1902–1903 уч. году. СПб., 1902, 722 с., литогр.
    - в 1903–1904 уч. году. СПб., 1904, 365 с., литогр.
    - в 1905–1906 уч. году. СПб., 1906, 411 с., литогр.
    - в 1906–1907 уч. году. СПб., 1907, 663 с., литогр.
    - в 1911–1912 уч. году. СПб., 1912, 415 с., литогр.
    - в 1914–1915 уч. году. Пг., 1915, 512 с., литогр.
33. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М., 2005 *[в печати]*.
34. Лекции, читанные в Упсальском университете в сентябре и октябре 1918 года. Стокгольм–Упсала, 1921.
35. **О Втором послании св. апостола Павла к фессалоникийцам** // Пг., 1915, 118 с. *Из:* ХЧ, 1915. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
36. **О значении надписания Псалмов** // ЧОЛДП, 1889, № 12, с. 567–601. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
37. **О Квириневой переписи по связи ее с Рождеством Христовым.** К.,

1913, 59 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1913. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.

38. **Обращение Савла и Евангелие св. апостола Павла:** речь, произнесенная на торжественном годичном акте СПбДА 17 февраля 1896 г. СПб., 1896, 150 с. *Из:* ХЧ, 1896. *То же:* Харьков, 1896, 121 с. *То же:* ВР, 1896, № 4–7. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
39. **О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства.** СПб., 1893. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
40. **Опыт русской обработки материала для жизнеописания св. ап. Павла** // ХЧ, 1894, 11. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
41. **Послание к Евреям и историческое предание о нем** // Годишник на Софийский университет, кн. 14, 1936–1937. София, 1937, 62 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
42. **Православие по его существу.** СПб., 1914, 23 с. *Из:* ХЧ, 1914. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
43. Православная пасхалия и общедоступные пособия и руководства по хронологии. СПб., 1892, 22 с. *Из:* ХЧ, 1892.
44. **Преображение Господне: критико-экзегетический очерк.** М., 1888, 91 с. *Отт. из:* ПО, 1888. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
45. Происхождение, характер и значение монархианства: по поводу взглядов А. Гарнака на монархианское движение. М., 1889, 73 с. *Из:* ЧОЛДП, 1889.
46. **Путешествие евреев из Египта в землю Ханаанскую (физико-географический очерк).** М., 1889, 75 с. *Из:* ЧОЛДП, 1889, 1–4. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
47. Разбор учения Гартмана об абсолютном начале как бессознательном. Харьков, 1889, 66 с. *Отт. из:* ВР, 1888.
48. **Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя.** СПб., 1895, 100 с. *Из:* ХЧ, 1895. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
49. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928, 116 с. *То же:* [М.,] 1992, 184 с. *То же:*М., 2002, 192 с.
50. **Св. апостол Лука, Евангелист и дееписатель.** София, 1932, 200 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
51. Св. апостол Павел и неканоническая книга Премудрости Соломоновой // ХЧ, 1902, апр., с. 447–503; авг., с. 129–160.
52. Св. апостол Павел и павлинизм антиохийской школы (в ее экзегетике и догматической деятельности за период I–IV Вселенских Соборов) // Труды V Съезда рус. акад. орг. за границей. Ч. 1 София, 1932, с. 99–132.

53. Св. апостол Павел и Филон Александрийский // ХЧ, 1901, дек.; 1902, янв., февр., авг., нояб., дек.
54. Свобода и необходимость: Против детерминистов. Харьков, 1888, 50 с. *Отт. из:* ВР, 1888.
55. Священное Писание в духовных академиях на рубеже двух столетий // Церковный вестник, 1909, № 50.
56. **Славянская Библия.** София, 1932. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
57. Смысл 34-го апостольского правила // БВ, 1907, июль, с. 731–751; 1908, февр, с. 396–399.
58. Теософическое общество и современная теософия // ВР, 1888, № 8, с. 555–574.
59. **Учение книги Премудрости Соломоновой о Божественной Премудрости или Духе по сравнению с апостольским** // ХЧ, 1904, май, с. 615–659. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
60. Учение св. апостола Павла и апокрифическая иудейская литература // ХЧ, 1900, февр.
61. Учение св. апостола Павла и книги Премудрости Соломоновой о происхождении и характере язычества // ХЧ, 1905, февр.
62. Учение св. апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании //ХЧ, 1898, март, с. 301–343;
апр., с. 471–516; май, с. 629–666; июнь, с. 793–840.
63. Учение св. апостола Павла о добрых и злых духах // ХЧ, 1900, янв.
64. Учение св. апостола Павла о загробной жизни и воскресении мертвых // ХЧ, 1888, янв.
65. **Учение св. апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой** // ХЧ, 1904, июль–авг. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
66. **Учение св. апостола Павла о христианской жизни в «Духе» и его самобытная независимость** // ХЧ, 1904, апр., с. 751–787. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
67. Хвала ученому мудрецу в Книге Иисуса сына Сирахова // ХЧ, 1910, авг., с. 892–910.
68. Хвалебная песнь Иисуса, сына Сирахова, Творцу и Промыслителю Вселенной // ХЧ, нояб., с. 1313–1331.
69. **Ходатай Нового Завета: экзегетический анализ Евр. 1:1–15.** Сергиев Посад, 1915, 47 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
70. **Христово уничижение и наше спасение**: библейско-экзегетический анализ Филип. 2:5–11 // ПМ, 1930, 2, с. 86–101. *То же:* София, 1929. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
71. **Христос и Ангелы**: экзегетический анализ Евр. 1:6–14. Пг., 1915, 43 с.

Из: ХЧ, 1915. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.

72. Экзаменский конспект по предмету Священного Писания Нового Завета для переходных испытаний студентов СПбДА:
    - в 1895 году. СПб., 1895, 6 с.;
    - в 1896 году. СПб., 1896, 5 с.;
    - в 1898 году. СПб., 1898, 5 с.
73. Эллинская образованность апостола Павла // ХЧ, 1906, март–июль; 1907, февр.–март.

II. Исторические, биографические и церковно-публицистические сочинения

74. Академик Борис Александрович Тураев как христианский учитель и ученый // Рус. Мысль, 1923, кн. 9–12, с. 387–398. *То же* // Воскрес. чтение (Варшава), 1929, № 11, с. 169–173, 185–187.
75. Академик Е. Е. Голубинский. Рукопись. РНБ, ф. 194. *Эл. текст:* http://www.golubinski.ru/golubinski/glubokoeg.htm
76. Архиепископ Орловский Смарагд (Крыжановский) и алтайский миссионер архимандрит Макарий (Глухарев): два письма первого ко второму // ХЧ, 1913, янв., с. 118–125.
77. Архиепископ Рязанский Смарагд как педагог и проповедник // ХЧ, 1914, июнь, с. 689–754.
78. Архиепископ Смарагд в своих административных отношениях, иерархическом правлении и личной жизни // ХЧ, 1914, февр, с. 158–174, 299–327.
79. Бакалавры С.-Петербургской Духовной Академии: иеромонах Серафим Азбукин и иеромонах Мартирий Горбачевич. СПб., 1909, 29 с. *Отт. из:* ХЧ, 1909.
80. «Война и мир» в Финляндской Православной Церкви. София, 1929, 16 с.
81. Возрождение папства и его настоящее положение по сравнению с прошлым. Воронеж, 1891, 47 с. *Из:* Воронежские епархиальные ведомости, 1891.
82. Высокопреосвященный архиепископ Смарагд (Крыжановский) на Орловской и Рязанской кафедрах и его кончина // ХЧ, 1913, февр., с. 175–191; март, с. 310–324; апр, с. 526–540.
83. Высокопреосвященный Смарагд (Крыжановский), архиепископ Рязанский: его жизнь и деятельность. СПб., 1914, 558 с.
84. Дело священника Иоанна Сёмова с Орловским епархиальным начальством при архиепископе Орловском Смарагде (Крыжановском) // ХЧ, 1913, апр, с. 526–540, 650–672.
85. Дорогой памяти неутомимого искателя правды писателя и изобретателя врача Матфея Никаноровича Глубоковского. СПб., 1904, 15 с. *Отт. из:* Странник, 1904.

86. За тридцать лет (1884–1914): к столетнему юбилею Императорской Московской духовной академии (1 окт. 1914 г.). М., 1914, 19 с. *Отт. из кн.:* У Троицы в Академии. М., 1914.
87. Из переписки архиепископа Рязанского Смарагда Крыжановского. М., 1913, 46 с.
88. К вопросу о нуждах духовно-академического образования. СПб., 1897, 24 с. [под псевдонимом *Вафинский Н.*] *Из:* Странник, 1897.
89. Киприан, митрополит всея Руси (1374–1406) как писатель // ЧОЛДП, 1892, № 2, с. 358–424.
90. На Никейских торжествах в Англии и на Всемирной христианской конференции в Стокгольме летом 1925 года: впечатления и наблюдения участника // Воскресное чтение (Варшава), 1926, № 35–38.
91. Начало организованной духовной школы: Комитет по усовершенствованию духовных училищ // БВ, 1917, июнь–июль, с. 75–92.
92. О реформе духовной школы. СПб., 1908, 50 с. [Авт.: М. А. Остроумов и Н. Н. Глубоковский]
93. Памяти покойного профессора Алексея Петровича Лебедева: под первым впечатлением тяжелой утраты. СПб., 1908, 31 с. *Отт. из:* Странник, 1908.
94. Первый настоятель Исаакиевского собора протоиерей А. И. Окунев, бакалавр СПбДА //
ЦВ, 1908, № 23, с. 1049–1053; № 24, с. 1103–1107.
95. По вопросам духовной школы и об Учебном комитете при Св. Синоде. СПб., 1907, 8, 148 с.
96. По вопросу о «праве» евреев именоваться христианскими именами: трактат и историческая справка. СПб., 1911, 121 с. *Из:* ЦВ, 1911, № 24, 25.
97. По вопросу о реформе Учебного комитета при Св. Синоде. СПб., 1909, 24 с. *Из:* Странник, 1909.
98. По поводу письма проф. Н. И. Субботина к К. П. Победоносцеву. М., [1914], 19 с.
99. Православное русское белое духовенство по его положению и значению в истории: речь, сказанная 30 октября 1916 г. в собрании учредителей Всероссийского общества попечения мирян о нуждах священнослужителей Православной Церкви и их семей. Пг., 1917, 16 с.
100. Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский, бывший ректор СПбДА // ХЧ, 1909, окт, с. 1332–1351; нояб, с. 1459–1482.
101. Преосвященный Иоанн (Кратиров), бывший епископ Саратовский, ректор СПбДА // ХЧ, 1909, март, с. 421–440.
102. Религиозное образование в английских общественных школах // ЦВ, 1908, № 26, с. 1207–212; № 27, с. 1262–1268.
103. Родословие Смарагда (Крыжановского), архиепископа Рязанского. М.,

1910, 46 с.
104.Санкт-Петербургская духовная академия во времена студенчества там патриарха Варнавы. Сремски Карловцы, 1936.
105.Светлой памяти друга России и русского Православия Ивана Васильевича Биркбека. Киев, 1917, 32 с.
106.Своеобразная защита Учебного комитета при Св. Синоде: по поводу книги о сем ревизора Д. И. Тихомирова и в связи с вопросом о преобразовании Учебного комитета. СПб., 1908, 40 с.
107.Свт. Киприан, митрополит всея России (1374–1406) как писатель. М., 1892, 67 с.
108.Священник Михаил Васильевич Попов: некролог. Вологда, 1910, 54 с.
109.**Христианское единение и богословское просвещение в православной перспективе** // Путь, 1926, № 4, С. 139–144. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.

III. Отзывы, обзоры и рецензии

110.Блаженный Августин в изображении русского светского историка: о книге проф. В. Герье «Блаженный Августин». М., 1910, 38 с.
111.Годичные обзоры русского богословия в газете «Новое время» // Новое время, 1913, 1914, 1915, 1916. № 1.
112.Достопочтенный Майрон Уинслоу Адаме: словарь св. апостола Павла. Св. апостол Павел как словообразователь // ХЧ, 1897, июнь.
113.Отзыв о сочинении Б. В. Титлинова «Духовная школа в России в XIX столетии». Вып. 1–2. Вильна, 1908. СПб., 1911, 32 с.
114.Отзыв о сочинении В. И. Герье «Блаженный Августин». М., 1910. СПб., 1912, 38 с. *Отт. из:* Сб. отчетов о премиях и наградах за 1910 г.: Премии им. М.Н. Ахматова.
115.Отзыв об изданной по-болгарски «Проповеднической энциклопедии» о. Гр. Дьяченко // Мир, 1929, 23 июля.
116.Православие в освещении англиканского ученого. [СПб.. 1914,] 7 с. *Отт. из:* ЦВ, 1914.

IV. Издания и переводы

117.Письма архиепископа Рязанского Смарагда (Крыжановского) к архимандриту Иерофею (Добрицкому) из Орла, С.-Петербурга и Рязани (1847—1863) / Сост. СПб., 1911, 11+120 с.
118.Творения блаженного Феодорита, епископа Киррского: в 4 т. Письма блаженного Феодорита в русском переводе проф. СПбДА Н. Глубоковского. Вып. 1: письма 11–50. Сергиев Посад, 1907, 233 с. Вып. 2: письма 151–268 и введение. Сергиев Посад, 1908, XVI+233–521 с.
119.Хронология Ветхого и Нового Завета / Пер. с англ. с введ. и в ред. обработке // Труды КДА,1910, № 6, с. 239–279; № 8, с. 375–408; 1911, № 3,

с. 365–394; № 6, с. 200–228; № 7, с. 357–377.

Литература о профессоре Н. Н. Глубоковском и его научной деятельности

1. 25-летний юбилей проф. Н. Н. Глубоковского //Странник, 1914, № 6–7.
2. *Андреев И. Д.* Николай Никанорович Глубоковский // Гермес, 1914, № 13–14.
3. *Богданова Т. А.* Н. Н. Глубоковский и В. В. Болотов: к истории взаимоотношения авторов «Феодорита» и «Theodoretian'ы». http://www.mitropolia-spb.ru/rus/conf/bolotov2000/dokladi/bogdanova.html
4. *Богданова Т. А., Клементьев А. К.* Н. Н. Глубоковский и неудавшаяся попытка объединения в 1918 году Петроградской духовной академии и Петроградского университета // Журнал Санкт-Петербургский университет, №7 (3663) от 19.03.2004. http://journal.spbu.ru/2004/07/22.shtml
5. *Глубоковский Н. Н.* Автобиографические воспоминания / МДА. Софийский архив Н. Н. Глубоковского. http://www.bogoslov.ru/bogoslov/publication/glubokovskiy.html
6. Глубоковский Николай Никанорович / Русские писатели-богословы. Библиографический указатель. 2-е изд. Сост. А. С. Чистякова, О. В. Курочкина, Н. С. Степанова. М., 2001, 462 с., сс. 274−285.
7. *Игнатьев А.* Памяти проф. Н. Н. Глубоковского // ЖМП, 1966, № 8, с. 57–76.
8. *Казански Н.* Патриарх православного богословия в Болгарии // Русская газета, 2004, №42 (61) от 14.10.2004.
9. *Лаговский И.* Заслуженный профессор, д-р богословия Н. Н. Глубоковский. Б/м, 1937. *Эл. текст:* http://www.golubinski.ru/akademia/lag.htm
10. *Мелихов В. А.* Н. Н. Глубоковский — профессор СПбДА. Харьков, 1914.
11. *Мелихов В. А.* Николай Никанорович Глубоковский, профессор Императорской Санкт-Петербургской духовной академии (по поводу 25-летия его ученой деятельности). Харьков, 1914, 18 стр. + портрет.
12. *Петр (Еремеев), иером.* Софийский архив Н. Н. Глубоковского. http://www.bogoslov.ru/bogoslov/publication/1415.html
13. *Поснов М. Э.* Библиография: Н. Н. Глубоковский, ординарный профессор Императорской Санкт-Петербургской духовной академии. «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу». [Киев, 1914,] 9 стр.; с. 1.
14. Русский биографический словарь. Интернет-версия, подготовленная на основе выборки статей из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона (1890−1907) и Нового энциклопедического словаря (1911−1916).

http://kolibry.cyberpalm.com
15. *Савич Дм., свящ.* Ординарный профессор Н. Н. Глубоковский и его «Замечания на славяно-русский текст евангелия Матфея, Марка, Луки и Иоанна» (история рукописи) http://www.vitebsk.orthodoxy.ru/publicat/030316publicat.shtml.
16. *Черемисов П.* Профессор Н. Н. Глубоковский и его его труд «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу». Сергиев Посад: МДА, 1972 (рукопись).
17. *Юревич Дм., диак.* Профессор Н. Н. Глубоковский: библеист, опередивший время (к 140-летию со дня рождения) // Санкт-Петербургский церковный вестник, 2003, № 12, с. 29–33; 2004, № 1, с. 43–48. http://www.sinai.spb.ru/cor/glubok/glubokovsky140.html
18. *Юревич Дм., свящ.* Профессор Н. Н. Глубоковский как экзегет Священного Писания / *Глубоковский Н. Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М., 2005 *[в печати].*

Список сокращений

БВ — Богословский вестник
ВР — Вера и разум
ЖМП — Журнал Московской Патриархии
МДА — Московская духовная академия
ПМ — Православная мысль
ПО — Православное обозрение
СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия
Труды КДА — Труды Киевской духовной академии
ХЧ — Христианское чтение
ЦВ — Церковные ведомости
ЧОЛДП — Чтения в Обществе любителей духовного просвещения

Николай Глубоковскій.

О
ПАСХАЛЬНОЙ ВЕЧЕРИ ХРИСТОВОЙ
и
ОБЪ ОТНОШЕНІЯХЪ КЪ ГОСПОДУ
СОВРЕМЕННАГО ЕМУ ЕВРЕЙСТВА.

Из Библіотеки
Саратовской Семинаріи
Инв/№ 8893

БИБЛИОТ
Ми
Православной
Академ
Инв. №-8

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Тип. А. Катанскаго и К°. Невскій просп., д. № 132.
1893.

Изъ «Христ. Чтенія» 1893 г., №№ 7—8 (стрнн. 85—123=1—38) и 9—10 (стрнн. 289—320=39—70).

Къ вопросу о пасхальной вечери Христовой

и объ отношеніяхъ къ Господу современнаго Ему еврейства.

(По поводу нѣмецкаго изслѣдованія проф. Д. А Хвольсона).

Почтенный библеистъ-археологъ Ганебергъ въ 1869 году писалъ: «Въ библейской археологіи не много такихъ предметовъ, которые—съ одной стороны—представляютъ столь всеобщій интересъ, а съ другой,—вслѣдствіе своей трудности, получали столь разнообразныя толкованія, какъ вопросъ о томъ, была ли вечеря Христова собственно израильскою пасхальною вечерію и была ли она совершена вечеромъ 14 го нисана» [1]). Въ виду этого понятна и безъ дальнѣйшихъ словъ высокая важность всѣхъ научныхъ попытокъ—привести это запутанное дѣло къ возможной ясности и разрѣшить сложную проблемму, по крайней мѣрѣ, въ твердую гипотезу. Съ этой стороны невольно обращаетъ на себя вниманіе новое изслѣдованіе заслуженнаго профессора Д. А. Хвольсона, изданное на нѣмецкомъ языкѣ въ «Мемуарахъ с.-петербургской академіи наукъ» [2]). Основныя воззрѣнія по отмѣченному пункту уже давно были высказаны авторомъ на страницахъ «Христіанскаго Чтенія» [3]) и достаточно извѣстны образованной русской публикѣ; въ послѣднемъ трудѣ они только изложены съ большею систематичностію, подкрѣплены дополнительными аргументами и развиты яснѣе, опредѣленнѣе и нѣсколько рѣзче. Посему и намъ нѣтъ нужды раскрывать ихъ подробно и во всѣхъ деталяхъ, которыя иногда имѣютъ лишь косвенное и отдаленное отношеніе къ главному вопросу. Равнымъ образомъ не считаемъ

---

[1]) Die religiose Alterthumer der Bibel, Munchen 1869, S. 635.

[2]) *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St Pétersbourg, VII-e serie, tome XLI, № 1*: Das letzte Passamahl Christi und der Tag Seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis, nebst einem Anhang: Das Verhaltniss der Pharisaer, Sadducaer und der Juden uberhaupt zu Jesus Christus nach den mit Hilfe rabbinischen Quellen erlauterten Berichten der Synoptiker. Von *D. Chwolson* professor emeritus. St.-Pétersbourg 1892, S VIII + 132.

[3]) *1875* г., т II (№ 9—10), стрн. 430 488; *1877* г, т. I (№ 5—6), стрн. 821—876; *1877* г., т II (№ 11—12), стрн 557—610; *1878* г т. I (№ 3—4), стрн 352—419.

необходимымъ указывать и достоинства разсматриваемой работы: имя проф. Хвольсона пользуется такою почетною авторитетностію въ ученомъ мірѣ, что для него совершенно излишни и наши похвалы и наши рекомендаціи. Мы постараемся отмѣтить лишь богословское значеніе выводовъ автора, что̀, кажется, отвѣчаетъ и его собственнымъ намѣреніямъ. Если онъ—подобно Флейшеру—называетъ себя «погибшимъ богословомъ» (S. VIII), но беретъ тему изъ области новозавѣтной экзегетики (S. 1), то—полагаемъ—представителямъ этой дисциплины и должно принадлежать окончательное сужденіе насчетъ существенной цѣнности тезисовъ проф. Хвольсона.

I.

Для выполненія своей цѣли намъ слѣдуетъ напередъ точно опредѣлить истинное положеніе дѣла,—и тогда сама собою выяснится и дѣйствительная сила попытки ученаго гебраиста. Это тѣмъ необходимѣе, что разсматриваемый предметъ доселѣ остается тяжелымъ научнымъ крестомъ, надписи котораго не нашли себѣ даже и приблизительнаго дешифрированія. Не говоря о русской литературѣ, гдѣ еще до нашихъ дней оказываются возможными мнѣнія, странныя до дѣтской наивности,—и на западѣ мы встрѣчаемъ гипотезы, почти невѣроятныя по своей неосновательной смѣлости. Достаточно привести для иллюстраціи два-три примѣра. Такъ, препрославленный проповѣдникъ о. Дидонъ утверждаетъ, что въ годъ смерти Господа—и по Іоанну—пасха совершалась евреями одновременно со Христомъ, почему и никакого вопроса не существуетъ, а наряду съ этимъ допускаетъ, что «Іисусъ праздновалъ ее 14-го числа (нисана), іерусалимляне же имѣли право праздновать ее 15-го» (et les Jerosolymites avaient le droit de le célébrer le 15) [4]), хотя это было бы вопіющимъ безправіемъ и нарушеніемъ всякихъ законовъ. Нѣсколько осторожнѣе выражаются іезуиты Корнели [5]) и Кнабенбауэръ [6]), которые высказываютъ, что по какой-то невѣдомой причинѣ іудеи перенесли пасху съ пятницы на субботу, но Христосъ совершилъ ее—согласно законнымъ требованіямъ—14-го нисана, воспользовавшись агнцемъ изъ мирной жертвы. Здѣсь оригинальность переступаетъ предѣлы уже всякаго правдоподобія и гра-

[4]) Père *Didon*. Jésus Christ, tome second, Paris 1891, p. 402—405, 4.

[5]) Cursus Sripturae Sacrae; libri introductorii. vol. III: Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros *Rudolphi Cornely* S. I., Parisiis 1886, p. 268—273.

[6]) Cursus Scr. Sacrae; commentariorum in Nov. Test. pars I, tom. 1: Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum, auctore *Josepho Knabenbauer* S. I., Parisiis 1893, p. 402—418. Ср. и въ прим. 25 на стр. 13.

ничитъ съ областію мечтаній. Между тѣмъ самые простые факты евангельской исторіи наглядно показываютъ, что употребленіе пріемовъ Александра Македонскаго только болѣе запутываетъ научные узлы.

Дѣло заключается въ слѣдующемъ.

По ясному свидѣтельству первыхъ трехъ Евангелистовъ (Мѳ. XXVI, 17—20; Мрк. XIV, 1. 12—16; Лк. XXII, 1. 7—14), Спаситель совершилъ вечерю въ должное время, т. е. 14-го нисана, и—слѣдовательно—былъ распятъ въ первый день праздника. Въ противовѣсъ этому Ап. Іоаннъ не менѣе рѣшительно удостовѣряетъ, что Христосъ возлежалъ съ учениками «предъ праздникомъ пасхи» (XIII, 1), а утромъ евреи «не вошли (къ Пилату) въ преторію, чтобы не оскверниться, но ѣсть пасху» (XVIII, 28), которая—значитъ—должна была быть еще вечеромъ.

Разнорѣчіе совершенно очевидное и не требующее доказательствъ. Само собою понятно, что допустить его въ Евангеліяхъ относительно столь выдающихся и исключительныхъ событій въ жизни Господа положительно невозможно, если мы не желаемъ разрѣшить всю евангельскую исторію въ продуктъ безсознательнаго миѳическаго творчества, а потому и вполнѣ естестественны попытки установить въ этомъ пунктѣ возможное согласіе. Такъ какъ—затѣмъ—слова синоптиковъ слишкомъ категоричны, то и главнѣйшія усилія гармонистовъ направляются на истолкованіе выраженій св. Іоанна.

Въ числѣ ихъ рѣшающее значеніе, по нашему мнѣнію, принадлежитъ XVIII, 28. Изъ него вытекаетъ, что въ годъ крестныхъ страданій Искупителя пасха падала лишь на день Его смерти и не могла быть совершена наканунѣ, что̀ утверждаютъ первые три Евангелиста. Въ такомъ случаѣ, для цѣлей взаимнаго примиренія, остается одинъ исходъ въ мысли, что свидѣтельство: ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα не относится къ вечери пасхальнаго агнца.

Къ этому именно и обязательно должны сводиться гармонистическія комбинаціи. Онѣ построяются по системѣ отъ non posse къ non esse, чтобы аргументированною невозможностію создать себѣ опору для перетолкованія и отрицанія факта [7]). Это при-

[7]) Der Tag des letzten Abendmahles Christi. Eine harmonistisch-exegetische Studie von *Joseph Kreschnička* въ «XX Jahres-Bericht des niederosterreichischen Landes-Real-und-Obergymnasiums Horn 1892». Druck von F. Berger in Horn 1892 Kurzgefasster Commentar zu den Vier heiligen Evangelien von *Franz X. Pölzl.* IV-er Bnd.: Kurzgefasster Commentar zur Leidens—und Verklärungsgeschichte Jesu Christi, Graz 1892, S. 41—54 et passim. О послѣднемъ

даетъ имъ видимость особенной убѣдительности, подъ прикрытіемъ которой столь удобно воздвигать всяческія гипотезы въ пользу пониманія разсказа Іоанна въ смыслѣ синоптиковъ. Но отсюда же ясно, что отъ состоятельности или ложности этого предположенія зависитъ и вся судьба подобныхъ реконструкцій.

Ученые разумѣемаго направленія указываютъ на то, что будто бы оскверненіе іудея чрезъ соприкосновеніе съ язычниками продолжалось *только до вечера*, и уже послѣ захода солнца—чрезъ омовеніе—онъ совершенно очищался. А такъ какъ вкушеніе агнца приходилось на это позднее время, то и вхожденіе въ преторію *не могло* быть препятствіемъ для участія въ пасхальной трапезѣ. Поэтому и въ данномъ мѣстѣ Іоанна ее разумѣть *нельзя*, а необходимо относить его къ дневнымъ праздничнымъ жертвамъ. Тогда—и по четвертому Евангелисту—наканунѣ распятія было 14-ое нисана, что̀ и будетъ вполнѣ согласно съ синоптическими повѣствованіями [8]).

Логическая аргументація отличается здѣсь, можно сказать, желѣзною несокрушимостію, но ей недостаетъ потребнаго фактическаго оправданія. Согласимся пока насчетъ продолжительности оскверненія лишь на одинъ день,—и тогда не получится желаемаго гармонистами результата.

Въ этомъ пунктѣ имъ уступилъ и покойный († 1890 г.) проф. Францъ Деличъ по тому соображенію, что сказанное оскверненіе могло считаться происшедшимъ по необходимости, хотя—прибавимъ отъ себя—въ данномъ случаѣ ничего подобнаго не было, какъ ясно изъ самаго дѣла. Однако и этотъ ученый не допускаетъ формулированнаго выше вывода и по причинамъ, совершенно неустранимымъ. Гармонисты причисляютъ вхожденіе въ языческое жилище къ категоріи тѣхъ оскверненій, которыя упоминаются въ Лев. XV, 2 сл. Тогда и прикосновеніе къ язычнику будетъ дѣйствовать столько же, сколько и прикосновеніе къ пораженному «истеченіемъ изъ тѣла», т. е. до вечера. Между тѣмъ Pesachim 69b прямо и рѣшительно гласитъ: «За оскверненнаго чрезъ (прикосновеніе къ) гаду (ср. Лев. XXII, 5) и т. под. нельзя

сочиненіи см. въ первой книжкѣ *Theologische Quartalschrift* за 1893 г. (стрн 156—162) отзывъ тюбингенскаго проф. Бельзера, который, не соглашаясь съ авторомъ, дѣлаетъ намекъ, что отступленіе синоптиковъ отъ Іоанновыхъ датъ—пасха 13-го и распятіе 14-го нисана—объясняется особыми цѣлями первыхъ трехъ Евангелистовъ. Эта мысль рецензентомъ только слегка подчеркнута, но заранѣе можно предсказать ей самую блестящую неудачу. Между прочимъ считаемъ долгомъ предупредить, что мы намѣренно ограничиваемся указаніемъ только немногихъ новѣйшихъ трудовъ, гдѣ интересующіеся легко найдутъ перечисленіе всей обширной литературы предмета.

[8]) *Pölzl*, S. 238—239. 241—242. *Kreschnička*, S. 39—40.

ни закалать (агнца), ни возливать» (кровь его). Такимъ образомъ отсюда вытекаетъ, что, вступивъ въ римскую преторію, іудеи и сами уже не могли идти въ храмъ и другіе [9]) не имѣли права приготовить для нихъ пасхальнаго агнца, если бы къ моменту его яденія тѣ и пріобрѣли законную чистоту путемъ омовенія [10]). Ясно, что и разсмотрѣнное толкованіе нисколько не убѣждаетъ, будто у Іоанна непремѣнно говорится *не* о пасхѣ въ собственномъ смыслѣ.

Но вопросъ на этомъ еще не кончается. Мы видѣли правило, которое точно подтверждаетъ и Ап. Петръ (Дѣян. X, 28; ср. XI, 3. 12), но основаній его пока не усматривается. Мишна просто говоритъ, что «жилища язычниковъ нечисты» (Oholoth XVIII, 7). Еврейскіе ученые относятъ это положеніе къ одному классу съ оскверненіемъ чрезъ трупъ умершаго, а Маймонидъ замѣчаетъ: «Мѣсто, гдѣ въ землѣ Израилевой поселится идолопоклонникъ, оскверняетъ такъ же, какъ и земля язычниковъ, пока точно не разслѣдовано, не скрыто ли тамъ мертваго ребенка». По силѣ этихъ свидѣтельствъ мы должны заключать, что евреи избѣгали языческихъ домовъ по подозрѣнію, что они могли быть осквернены присутствіемъ зарытаго выкидыша (Бартенора), что̀ грозило нечистотой, подобно прикосновенію къ усопшему [11]). Затѣмъ: Іосе бен-Іоэзеръ еще за семь лѣтъ до смерти Ирода высказалъ мнѣніе, что «языческая земля оскверняетъ наравнѣ съ мѣстомъ, гдѣ ранѣе было кладбище» (Schabbath 15a). Это свидѣтельство поясняетъ намъ слова Маймонида опять же въ томъ смыслѣ, что—со стороны нечистоты—языческія жилища отожествлялись съ טומאת מת—immunditia mortui. Въ такомъ случаѣ и оскверненіе отъ нихъ дѣйствовало въ продолженіе семи дней (см. Числ. XIX, 11 сл.; ср. XXXI, 19) [12]). А по отношенію къ занимающему насъ вопросу отсюда слѣдуетъ, что Іоан. XVIII,

---

[9]) *Pesachim* VIII, 2 у *G. Surengusius*: Legum mischnicarum pars altera, Amstelaedami 1699, p. 164.

[10]) Talmudische Studien, XIV: «Die im N. T. bezeugte Unreinheit heidnischer Häuser nach judischem Begriff» въ *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche*, 1874, I, S. 1—4.

[11]) Ср. у *G Surenhusius*: Legum mischnicarum pars VI, Amstelaedami 1703, p. 210—211 (гдѣ—въ латинскомъ переводѣ *Oholoth* XVIII, 7—несомнѣнная ошибка: mundae вм. immundae). Маймонидъ замѣчаетъ: nos hic non stricte attendimus immunditatem habitationis, sed duntaxat immunditatem mortui, а Бартенора поясняетъ: habitationes, quae in terra Israelitica notae sunt, immundae sunt, quia in iis abortus suos sepelire solent.

[12]) И по Іосифу Флавію (Antiqu. III, 11: 3), нечистота на τοῖς κηδεύσασι νεκρόν лежала семь дней. Flavii Josephi opera, edidit *Ben Niese*, vol. I (Berolini 1887), p. 210.

28 совсѣмъ не исключаетъ [13]) мысли, будто приведшіе Христа къ Пилату евреи хотѣли въ тотъ день вечеромъ совершить законную пасху, какой *не можаху сотворити* всѣ *нечисти отъ души человѣчи* (Числ. XI, 6. 7) [14]).

Послѣ этого никакъ нельзя говорить о невозможности подобнаго пониманія,—и гармонисты находятся вынужденными изыскивать иные способы для убѣжденія въ своихъ воззрѣніяхъ. Съ этою цѣлью они обращаются къ дальнѣйшимъ словамъ Іоан. XVIII, 28: ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα, хотя тонъ ихъ рѣчи дѣлается теперь уже болѣе смиреннымъ и не столь увѣреннымъ. Они стараются лишь аргументировать, что цитованное выраженіе можетъ указывать не только на вкушеніе пасхальнаго агнца, ибо одинаково относится и къ другимъ праздничнымъ жертвамъ—*хагигамъ* (חֲגִיגָה), причислявшимся къ разряду мирныхъ (שְׁלָמִים) въ качествѣ שלמי שמחה. Но вѣдь a posse ad esse non valet consequentia, а потомъ: откуда вытекаетъ и самая эта возможность?

Защитники ея въ свою пользу ссылаются на нѣкоторыя библейскія мѣста, которыми и думаютъ оправдать свой тезисъ. Между ними за locus classicus признается Второз. XVI, 2. Здѣсь мы читаемъ: «И закалай пасху Господу... изъ мелкаго и крупнаго скота», *или*—буквально: «(въ) пасху (и именно) мелкій и крупный скотъ». Поелику послѣдній не входилъ въ собственно пасхальную жертву, то гармонисты и заявляютъ съ торжествомъ, что и у Іоанна подъ τὸ πάσχα разумѣется хагига. Не будемъ ударять на присутствіе члена, придающаго всему выраженію спеціальную силу; не будемъ упоминать и о той вѣроятности, что вмѣстѣ съ пасхальнымъ агнцемъ приносились и другія жертвы для праздничныхъ трапезъ (ср. Ioh. Henr. Othonis Lexicon rabbinico-philologicum, Genevae 1675, p. 453),—и помимо этого ясно, что терминъ пасха *только можетъ* относиться къ хагигѣ, но ни въ какомъ случаѣ не обозначаетъ ее одну. Тогда не видится основанія, почему у Іоанна нужно разумѣть именно первую, а не пасху въ строгомъ смыслѣ. Конечно, далѣе (ст. 3) сказано, что *съ нею* (עָלָיו) слѣдуетъ ѣсть опрѣсноки *семь дней*, между тѣмъ отъ пасхальнаго агнца уже къ утру 15-го нисана не должно было оставаться ничего. Но изъ стт. 4—6 несомнѣнно, что у ветхозавѣтнаго писателя

---

[13]) Примѣръ Іудиѳ (Іудиѳ. XII, 7 9) не можетъ доказывать противнаго уже потому, что—по омовеніи—она опять возвращалась въ станъ Олоферна и все же была чистою.

[14]) См. еще *Emil Schürer*, Ueber φαγειν το πασχα Ioh. 18, 28, Giessen 1883, S. 22—24. Cnf. *Seb. Schmidt*, Tractatus de Pascha, Francofurti ad Moenum 1685, p. 170 sq. 196 sq. 401—402.

рѣчь исключительно о пасхѣ, ибо заповѣдуется съѣдать мясо въ ночь по закланіи, какихъ ограниченій для хагиги не существовало. Ниже упоминается только о *шести* опрѣсночныхъ дняхъ (ст. 8), откуда очевидно, что седьмой былъ особенный и назначался для отданія праздника. Потому и עָלָיו свидѣтельствуетъ намъ единственно о томъ, что опрѣсноки считались необходимою принадлежностію вечери [15]). При этомъ нисколько не ясно, чтобы πάσχα обнимала собою и хагигу; скорѣе—наоборотъ, поелику свящ. авторъ замѣтно выдѣляетъ изъ общей совокупности пасхальныхъ жертвъ одну, приносимую на избранномъ Богомъ мѣстѣ и вкушаемую при немъ, а это могъ быть одинъ пасхальный агнецъ. Само собою понятно, что будетъ уже прямымъ произволомъ утверждать, будто въ понятіе πάσχα послѣдній не включается; тогда и гармонисты ровно ничего не выигрываютъ для своего истолкованія Іоан. XVIII, 28.

Еще менѣе могутъ быть полезны для нихъ 2 Парал. XXX, 22 и XXXV, 7—9.

Въ первомъ мѣстѣ сообщается, что при Езекіи израильтяне «ѣли праздничное семь дней, принося жертвы мирныя», при чемъ самъ царь и вельможи предоставили народу двѣ тысячи тель-

---

[15]) По этому случаю позволимъ себѣ сдѣлать замѣчаніе касательно одного апологетическаго экскурса проф. Хвольсона. Какъ узнаемъ послѣ, по его теоріи Христосъ вкушалъ пасху 13-го нисана, когда не было необходимости употреблять опрѣсноки. Потому онъ и высказывается, что таинство Евхаристіи было совершено на квасномъ хлѣбѣ, который обозначается и словомъ ἄρτος (Passamahl, S. 54—55. «Хр. Чт.» 1878, I, стрн. 418—419 и др.). Но, перенося вечерю на основаніи строгаго и точнаго пониманія закона, что отъ пасхальнаго агнца до другого дня не должно оставаться ничего, и Спаситель и другіе, конечно, желали—въ отношеніе ея—соблюсти законныя предписанія, «всѣ уставы о пасхѣ» (Числ. IX, 12). А въ числѣ таковыхъ заповѣдь объ употребленіи азимовъ была указана совершенно ясно (Исх. XII, 8. Числ. IX. 11; ср. Іезек. XLV, 21), какъ безусловно обязательная для пасхальнаго обряда. Иначе עָלָיו будетъ несомнѣнною данной въ пользу того, что во Второз. XVI, 2 говорится о хагигѣ. Посему: если передвигалось самое празднованіе, необходимы были при немъ и опрѣсноки. Затѣмъ: изъ самаго разсказа синоптиковъ видно, что событія на вечери Христовой протекали согласно выработанному пасхальному ритуалу. На это указываютъ уже чаши, хотя опредѣленныхъ правилъ объ ихъ установленіи не сохранилось и намъ неизвѣстно, когда и почему онѣ вошли въ практику. Коль скоро была соблюдена и эта подробность, еще болѣе того требовалось быть вѣрнымъ насчетъ опрѣсноковъ. Нѣтъ нужды и прибавлять, что и ἄρτος—слишкомъ ненадежная опора для какихъ либо построеній. Достаточно напомнить, что опрѣсноки у LXX нерѣдко называются ἄρτος ἄζυμος—ἀζύμων—ἀζυμίτης (Исх. XXIX, 2. Лев. II, 4. VII, 25. Числ. VI, 19), а квасный хлѣбъ отличается отъ нихъ, какъ ἄρτος ζυμίτης: ср. Лев. VII, 3 (13).

цовъ и семнадцать тысячъ мелкаго скота (ст. 24). Но здѣсь нѣтъ и намека на терминъ פֶּסַח, почему совершенно непостижимо, какъ выводится отсюда, что онъ обозначаетъ хагигу. Если въ ст. 21 называется праздникъ опрѣсноковъ, то мы должны думать только, что въ теченіе его приносились и праздничныя жертвы, а этого никто и никогда не отрицалъ. Наконецъ, ст. 24 совсѣмъ не относится къ пасхѣ, такъ какъ онъ разумѣетъ другіе семь дней послѣ нея (ср. ст. 23).

Нѣсколько рѣшительнѣе второе свидѣтельство, гдѣ сообщается о такомъ же дарованіи Іосіей «для жертвы пасхальной» или— точнѣе — «для пасхи» (לַפְּסָחִים=εἰς τὸ φάσεκ). Однако въ ст. 7 опредѣленно выражено, что *на пасху* назначались лишь агнцы и молодые козлы, какъ это слѣдовало и по закону. Правда, дальше такого разграниченія мы не находимъ, но это еще ни мало не оправдываетъ попытокъ выраженіе ясное истолковывать по обоюдному. Тутъ вопіющее противорѣчіе кореннымъ экзегетическимъ принципамъ,—и у насъ оно тѣмъ рѣзче, что ниже волы прямо отдѣляются отъ жертвы пасхальной (ср. стт. 12. 13. 16).

Теперь мы имѣемъ право сказать, что въ Библіи нѣтъ прямыхъ данныхъ, что слово πάσχα указываетъ на *одну* хагигу. Можно даже съ не малою научною категоричностію заключать, что въ строгомъ смыслѣ и въ рѣчи точной этотъ терминъ прилагался исключительно къ пасхальному агнцу [16]). Посему: самое бо́льшее, что мы позволяемъ уступить гармонистамъ, сводится къ положенію, что онъ обнималъ собою *и* другія пасхальныя жертвы. Но въ такомъ случаѣ: почему у Іоанна нужно видѣть *только* ихъ и ничего болѣе?

Не находится въ этомъ смыслѣ подтвержденій и въ раввинской литературѣ. Въ Sifre (комментаріи къ кнн. Числъ и Второз.), въ таргумѣ Онкелоса на Пятокнижіе, въ іерусалимскомъ Талмудѣ, у раввиновъ Раши (Соломона бен-Исакъ,—«Ярхи» † 1105 г.), Бехаи, Абен-Эзры, Кимхи, Менассэ бен-Израэль мелкій скотъ опредѣляется для *одной* «пасхи» и крупный—для *одной* хагиги. Іонаѳанъ, р. Нахманидъ (Рамбанъ) и Абарбанель и то и другое относили *только* къ послѣдней. Въ Mechilta (комментаріи на кн. Исходъ) допускается болѣе широкое толкованіе, но лишь въ качествѣ возможности, что *первая* пасха—при исшествіи изъ Египта—состояла изъ агнцевъ и воловъ. Наряду съ этимъ признается не менѣе

---

[16]) Весьма характерно, что именемъ ἡ λεγομένη προσαγορευομένη—καλουμένη—πάσχα *Іосифъ Флавій* всегда называетъ жертву пасхальнаго агнца 14-го нисана. См. ниже примѣч. и къ прим. 19. 62 66. 67. 70 72 73 на стрн 10. 34—36

вѣроятнымъ, что въ Исх. XII, 5 рѣчь о связанной съ пасхой хагигѣ или о такихъ жертвахъ, въ которыя приносился и крупный и мелкій скотъ, но *не* о пасхальной. Нѣсколько загадочно говоритъ Мишна (Menachoth VII, 5—6 у Surengusius V, p. 88) и все же не въ духѣ гармонистовъ. По ея мнѣнію, упоминаніемъ во Второз. XVI, 2 и крупнаго скота при пасхѣ желается внушить, чтобы добровольныя жертвы отъ chullin (не священнаго, сквернаго,—того, что не подлежитъ закону о десятинахъ и под.) по обѣту соблюдались столь же строго, какъ и пасха, въ которую волы, очевидно, не включаются [17]). Значитъ, и раввинскій языкъ не уполномочиваетъ насъ разумѣть у Ев. Іоанна хагигу.

Но это еще не все. Важно не одно слово τὸ πάσχα, но и его сочетаніе съ φαγεῖν, а тогда эластичности перваго слишкомъ мало для названныхъ ученыхъ. Имъ слѣдуетъ убѣдить, что оба вмѣстѣ они прилагались и къ праздничнымъ жертвамъ вообще. И это тѣмъ неизбѣжнѣе, что едвали для столь священнаго акта, какъ вкушеніе агнца, могло получить ходъ такое выраженіе, которое не имѣло спеціальнаго смысла. Скорѣе слѣдуетъ ожидать, что для этого будетъ принятъ строгій terminus technicus.

Не была ли такимъ и фраза Ап. Іоанна? Гармонисты, конечно, на это не согласны и снова думаютъ укрыться подъ 2 Парал. XXX, 22: «ѣли *праздничное*». Но пасха тутъ не упомянута и можетъ мыслиться лишь въ качествѣ семидневнаго торжества. Вѣрно, что у LXX-ти здѣсь поставлено τὴν ἑορτὴν τῶν ἀζύμων, однако и о яденіи они ничего не знаютъ и пишутъ: καὶ συνετέλεσαν [18]), такъ что не устранено подозрѣніе, не было ли первоначальнымъ и правильнымъ чтеніемъ וַיֹּכְלוּ (отъ כָּלָה) вм. масоретскаго וַיֹּאכְלוּ. Въ замѣнъ сего φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ (τοῦ πάσχα) въ Исх. XII, 43. 44. 45. 48 и φαγεῖν αὐτό (τὸ πάσχα) въ Числ. IX, 11, несомнѣнно, прилагаются только къ пасхальному агнцу, ибо заповѣдуется ничего не оставлять отъ пасхи до утра и костей не сокрушать (Исх. XII, 46. Числ. IX, 12). Во 2 Парал. XXX, 18 уже прямо значится ἔφαγον τὸ φάσεκ, а въ ст. 15 она представляется заколотою въ четырнадцатый день. Равно и въ

---

[17]) Къ этому отдѣлу см. изслѣдованіе *E. Schürer*'a Ueber φαγεῖν τὸ πάσχα, S. 11—21. Ср. еще у *Cornely*, p. 271(8), и *Knabenbauer*, p. 408—409.

[18]) Такъ рѣшительно по всѣмъ изданіямъ В. З. См., напр., Vetus Testamentum, ed. *C. Tischendorf* t. I, Lipsiae 1860, p. 567—568. Ed. *V. Loch* ex codice Vaticano, Ratisbonae 1866, p. 430. The Old Testament in Greek, ed. *H. Swete*, vol. II, Cambriae 1891, p. 113. Варіантовъ не имѣется. Ср. прим. и къ прим. 19. 67. 73 на стрн. 10. 34. 36.

ἔφαγον τὸ πάσχα 1 Ездр. VI, 21 отмѣчается пасхальный агнецъ (ср. стт. 19. 20), начинавшій собою праздникъ опрѣсноковъ. Что касается раввинскаго языка, то онъ рѣшительно закрѣпилъ за этимъ выраженіемъ исключительное значеніе въ примѣненіе къ пасхальной вечери. Достаточно привести сохраненную въ Tosephta формулу благословенія предъ вкушеніемъ пасхальнаго агнца: «Благословенъ Ты, Господь Богъ нашъ, Царь міра, что... повелѣлъ *ѣсть пасху*». Въ этомъ случаѣ названная фраза была столь же точною и опредѣленною, какъ и установительныя евхаристическія слова: «примите, ядите».

По силѣ этихъ данныхъ мы не имѣемъ права въ Евангеліяхъ понимать ее не собственно и — еще менѣе—у Іоанна. Здѣсь мы должны обратить вниманіе на одно свидѣтельство, весьма важное въ нашемъ вопросѣ. Въ XI, 55 сказано: «многіе пришли въ Іерусалимъ предъ пасхою, чтобы очиститься» (πρὸ τοῦ πάσχα, ἵνα ἁγνίσωσιν ἑαυτούς). Не подлежитъ спору, что тутъ рѣчь о праздникѣ *со включеніемъ* и вечери пасхальнаго агнца Если послѣ упоминается, что іудеи избѣгали оскверненія ради φαγεῖν τὸ πάσχα, то мы обязаны разумѣть эти слова только въ такомъ смыслѣ [19]). Иначе у насъ не будетъ объективнаго критерія для научнаго комментированія, коль скоро мы безъ достаточной нужды будемъ соединять различное значеніе съ тожественными терминами. Такой изворотливый экзегезисъ всегда внушаетъ большія подозрѣнія,—и я думаю, что даже самыя благонамѣренныя попытки перетолковать Іоан. XVIII, 28 въ пользу хагиги грозятъ чрезвычайно опасными послѣдствіями. Гармонисты соглашаются, что у синоптиковъ (Мѳ. XXVI, 17; Мрк. XIV, 12. 14; Лк. XXII, 8. 11. 15) разсматриваемое изреченіе строго и точно. Но, безъ сомнѣнія, это было вполнѣ извѣстно и возлюбленному ученику Господню. Посему крайне невѣроятно, чтобы онъ употребилъ разбираемыя слова не собственно и не правильно, относя ихъ *только* къ дневной хагигѣ, для чего нѣтъ ни основаній, ни оправданій. Въ подобныхъ обстоятельствахъ мы придемъ къ самымъ печальнымъ выводамъ.

---

[19]) Замѣчательно, что и Іосифъ Флавій говоритъ объ очищеніи іудеевъ вмѣстѣ съ женами и дѣтьми *предъ жертвою 14-го нисана, называемой пасхою.* Antiqu. XI, 4: 8 въ Opera ed. *Ben. Niese* III (Berolin 1892). 25: ἐνστάσης δὲ τῆς τῶν ἀζύμων ἑορτῆς μηνὶ τῷ πρώτῳ.. πᾶς ὁ λαος... καὶ τὴν ἑορτὴν ἤγαγον ἁγνεύοντες μετὰ γυναικῶν καὶ τέκνων τῷ πατρίῳ νόμῳ, καὶ τὴν πάσχα προσαγορευομένην θυσίαν τετράδι καὶ δεκάτῃ τοῦ αὐτοῦ μηνὸς «ἐπιτελέσαντες» κ. τ. λ.

Преданіе удостовѣряетъ, что при написаніи своего Евангелія Іоаннъ имѣлъ предъ глазами труды своихъ предшественниковъ; въ такомъ случаѣ его обоюдность равнялась бы намѣренію затемнить дѣло, хотя цѣлію его могло быть лишь желаніе привести его въ ясность. Да и—помимо того—самое различіе въ столь существенномъ пунктѣ непостижимо въ людяхъ одного круга, положенія и одинаковыхъ воззрѣній, питавшихся практикою самой жизни. Безъ этого намъ придется думать, что наши Евангелія произошли отъ лицъ, говорившихъ иными и взаимно непонятными языками. Что̀ слѣдуетъ отсюда,—это очевидно безъ всякихъ добавленій насчетъ гибельности вытекающаго результата. И онъ кажется мнѣ въ такой мѣрѣ опаснымъ и научно невозможнымъ, что въ крайней нуждѣ я скорѣе готовъ былъ бы примкнуть къ мнѣнію Фаррара, будто Богословъ молча (?) поправляетъ синоптиковъ.

Я съ намѣреніемъ долго остановился на извѣстіи Іоанна потому, что считаю его рѣшающимъ въ разбираемомъ вопросѣ. По моему убѣжденію, оно съ неотразимостію свидѣтельствуетъ, что—по Іоанну—пасха іудейская начиналась съ вечера въ день распятія Спасителя. Съ этой точки зрѣнія должно комментировать и всѣ другія мѣста, хотя они и поддаются болѣе свободному перетолкованію. Такъ, πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα XIII, 1 у четвертаго Евангелиста совершенно естественно, если, по нему, пасха наступала лишь чрезъ сутки. Хорошо знаю и достаточно цѣню опыты другого пониманія, но они возбуждаютъ больше недоумѣній. Въ русской литературѣ была заявлена догадка, что первый стихъ составляетъ законченное цѣлое и внѣ всякой связи съ извѣстіями о вечери. При этомъ выраженіе о любви Христа до конца прилагается къ факту удаленія Его къ Ефраиму (XI, 54), гдѣ Онъ и посвятилъ Себя всецѣло ученикамъ Своимъ [20]). Но вся бѣда въ томъ, что ἀγαπάω отмѣчаетъ чувство, получившее дѣйствительное обнаруженіе (ср. Ін. XIII, 34. 1 Ін. IV, 10. Ефес. II. 4. V, 2. 25) [21]), какимъ въ XIII гл. можетъ быть только умовеніе ногъ. Не говоря уже о смыслѣ Ефраимскаго удаленія, трудно разумѣть его и потому, что весь этотъ разсказъ отдѣляется

[20]) *Проф. А. А. Некрасовъ.* Чтеніе греческаго текста святыхъ Евангелій, Казань 1888, стрн. 88. 144—148.

[21]) *Passow* (Rost u Palm), Handwörterbuch d. Griech. Sprache I, 1 (Lpzg. 1841), S. 9b. Wilki—*Grimm*, Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti, Lipsiae 1888, p. 3a. Ср у *prof. T. K. Abbott* (англійскаго переводчика нѣкоторыхъ сочиненій г. Хвольсона), Essays chiefly on the original Greek of the Old and New Testaments, London 1891, p. 161—162. 70—71.

чрезъ δέ, которое для проф. Некрасова было бы гораздо умѣстнѣе въ ст. 2. Нельзя и аористу придавать plusquamperfectum'ное значеніе, какое онъ пріобрѣтаетъ лишь въ относительныхъ предложеніяхъ, а затѣмъ—начавшееся (хотя бы и при Ефраимѣ) настроеніе продолжалось и теперь, когда оно нашло болѣе яркое и, очевидно, единичное выраженіе (εἰς τέλος). Посему «фактическая» связь ἠγάπησεν съ καὶ δεῖπνου не отрицаема. Я былъ бы болѣе склоненъ принять, что «праздникомъ пасхи» Іоаннъ называетъ все время съ 14-го нисана, ибо догадка Апостоловъ въ XIII, 29 могла указывать только на слѣдующій день, въ который евреи вкушали пасхальнаго агнца. Это отвѣчаетъ вполнѣ и смыслу XVIII, 28. Равно и παρασκευὴ τοῦ πάσχα (XIX, 14) объясняется отсюда въ качествѣ пасхальнаго кануна [22]), почему и нужно было спѣшить съ судопроизводствомъ. Вѣрно, что она была и недѣльною пятницей [23]), но тогда она и квалифицируется у Іоанна (XIX, 42) эпитетомъ «іудейской» [24]).

Это былъ будень, а не праздникъ, который еще долженъ былъ наступить. Отсюда и явное несходство съ изображеніемъ синоптиковъ. При этомъ не менѣе справедливо, что—и помимо мысли о боговдохновенности — нельзя думать, чтобы кто нибудь изъ

---

[22]) Въ эѳіопскомъ переводѣ (Novum Testamentum D. N. et S. Jesu Christi aethiopice. Ad codicum manuscriptorum fidem edidit *Thomas Pell Platt*. Londini 1830) читается: «арвэ фасика», а «арвэ цахай» (напр., у Лк. IV, 40) обозначаетъ «*закатъ* солнца». Выходитъ, какъ будто здѣсь разумѣется «вечеръ пасхи»; по почему бы не понимать это выраженіе въ смыслѣ עֶרֶב פֶּסַח, непремѣнно указывавшаго на канунъ?

[23]) Мрк. XV, 22 опредѣляетъ ее, какъ προσάββατον, а для сего ср. Іудиѳ. VIII, 6: χωρὶς προσαββάτων καὶ σαββάτων.

[24]) Можно было бы привести упоминаніе о «великой субботѣ» въ XIX, 31, которое причиняетъ столько досады гармонистамъ. Такъ, *Крешмичка* читаетъ въ этомъ мѣстѣ ἐκείνη и τοῦ σαββάτου понимаетъ въ смыслѣ «пасхальной недѣли», съ какого бы дня она ни начиналась (op. cit., S. 48—49), но это чистѣйшее измышленіе ex necessitate. Если же онъ не устраняетъ и принятаго авторитетнаго текста, въ такомъ случаѣ его толкованіе крайне ослабляетъ и даже извращаетъ мысль Евангелиста, потому что послѣдній, видимо, хочетъ оттѣнить, какъ нужно было торопиться, ибо приближалась уже суббота. «Недѣля» же ровно ничего не объясняетъ. Отсюда гораздо естественнѣе видѣть во всей фразѣ указаніе, что на седьмой день упадала пасха. Однако проф Хвольсонъ настаиваетъ, что онъ названъ «великимъ» не по этой причинѣ. Такъ какъ его гипотеза даетъ ключъ и къ загадочному δευτεροπρώτου Лк. VI, 1, то я и считаю ее весьма вѣроятною, хотя рецензентъ его книги *E. Schürer* («Theologische Literaturzeitung», 1893, № 7, 183) выражается довольно скептически, на высказывая своего мнѣнія (ср. его Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Zw. Th., Lpzg. 1886, S. 394). Сущность воззрѣнія Хвольсона (Passamahl, S. 59—65; ср. «Христіанское Чтеніе», 1875, II, 476—

Евангелистовъ ошибся или не зналъ дѣла [25]), такъ что требованіе ихъ взаимнаго соглашенія оказываются обязательнымъ. По этой причинѣ возникаетъ рядъ новыхъ гипотезъ для истолкованія Матѳея, Марка и Луки примѣнительно къ Іоанну. Мы не будемъ излагать ихъ, а воспользуемся только нѣкоторыми данными, чтобы освѣтить себѣ характеръ дня страданій Христовыхъ. Замѣтимъ заранѣе, что значеніе ихъ обыкновенно преувеличивается до крайности, между тѣмъ сами по себѣ онѣ могутъ быть понимаемы очень различно и должны быть изъясняемы по связи съ другими фактами [26]).

---

480), зачатки котораго можно находить и у *Делича* (Horae hebraicae et talmudicae zu Luc. VI, 1 въ «Zeitschrift fur luth. Theologie», 1876, IV, 595—597), состоитъ въ томъ, что въ періодъ общественнаго служенія Господа заповѣдь о снопѣ (Omer) изъ начатковъ жатвы «на другой день schabbath'a» (Лев. XXIII, 11) понималась буквально въ смыслѣ нашего перваго воскресенья (ср. *Geiger*, Urschrift, S. 138—139; «Judische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben», Breslau 1863, Zw. Jahrg., S. 52 flg. *Derenbourg*, Essai, p. 137—138) послѣ пасхи (называемаго у Евстаѳія δευτεροπρώτη κυριακή). Отъ него велся счетъ (Sephira) семи недѣль (Лев. XXIII, 15. 16) до пятидесятницы, а потому и schabbath, въ качествѣ начальнаго пункта для расчисленій, получила важное значеніе, какъ μεγαλη ἡ ἡμέρα (Ін. XIX, 31.). Слѣдующая суббота была первою въ сефирѣ и второю за праздникомъ пасхи и, естественно, именовалась «второпервою». Все это тѣмъ правдоподобнѣе, что этотъ терминъ не былъ, конечно, изобрѣтенъ Евангелистомъ, воспользовавшимся техническимъ языкомъ современныхъ евреевъ. Но само собою понятно, что при этомъ первая суббота не будетъ входить въ общее количество 49 дней, а тогда для меня нѣкоторыя слова проф. Хвольсона являются весьма неясными. Онъ пишетъ (Passamahl, S. 65 init.): «Суббота по пасхѣ была первою въ 50 дняхъ, которые нужно было отсчитать (der erste der 50 zu zählenden Tage); потомъ отсчитывали семь недѣль и не по недѣлямъ, какъ таковымъ, а по семи субботамъ, изъ которыхъ первая послѣ праздника пасхи (von denen der erste nach dem Osterfeste) была дѣйствительно δευτερόπρωτον». Мнѣ кажется, у автора здѣсь противорѣчіе съ самимъ собой (ср. S. 60 s. fin.) гораздо больше того, какое онъ столь рѣзко подчеркиваетъ у Матѳ. XXVI, 17, а затѣмъ и пятидесятница пришлась бы тогда уже на субботу. Не слѣдуетъ ли поправить такъ: *von der* zählte man 50 Tage и nach dem *des* Osterfestes? Безъ этого ничего не получается.

[25]) Ср. *Cornely*, p. 269. *Knabenbauer*, p. 404. *Br. F. Westcott*. An introduction to the study of the Gospels, London 1888, p. 347. Въ послѣдней книгѣ по нашему вопросу высказываются такія предположенія (p. 343—349), что съ трудомъ вѣришь, какъ могъ написать ихъ безусловно почтенный Вестскоттъ. По его мнѣнію, согласно всѣмъ Евангеліямъ Христосъ совершилъ вечерю 13-го нисана и при томъ въ среду (ср. еще у *Фаррара* Жизнь Іисуса Христа, въ переводѣ проф. А. П. Лопухина, Спб. 1885, стр. 494, прим. 4): credat Judaeus Apella!

[26]) Въ этомъ отдѣлѣ имѣются въ виду и соображенія проф. Хвольсона въ Passamahl, S. 6—10, и въ «Христіанскомъ Чтеніи» 1875, II, 453—459 и др.

Указываютъ прежде всего на то, что сами первосвященники и старѣйшины народные не хотѣли брать Господа въ праздникъ (Мѳ. XVI, 3—5; Мрк. XIV, 2. Ср. Лк. XXII, 2), но мотивомъ къ сему было не уваженіе къ послѣднему и предписаніямъ закона, а боязнь возмущенія,—тѣ политическія соображенія, которыя съ такимъ грубымъ цинизмомъ высказалъ Каіафа послѣ воскрешенія Лазаря (Ін. XI, 48. 50). Обстоятельства неожиданно повернулись въ сторону заговорщиковъ, — и прежнія опасенія, болѣе лицемѣрныя (Ін. XI, 57), были оставлены [27]), поскольку враги Христа мнили приносить службу Богу (Ін. XVI, 2).

Сообщается еще, что толпа людей, пришедшихъ съ Іудою, была вооружена мечами, каковой былъ и у Петра, хотя въ субботу воспрещалось носить ихъ. Однако Маймонидъ свидѣтельствуетъ, что школа Гиллеля не приравнивала праздничнаго покоя къ субботнему, а затѣмъ неоспоримо, что во время войны съ рим-

---

[27]) Не безъ желанія враговъ Христовыхъ. Іуда выжидалъ удобнаго времени (Мѳ. XXVI, 16; Мрк. XIV, 11; Лук. XXII, 6). Значитъ избранный моментъ онъ находилъ подходящимъ и соотвѣтствующимъ интересамъ своихъ патроновъ, которые, конечно, обсудили дѣло. Присутствіе «спиры» (Ін. XVIII, 3) показываетъ, что первосвященники успѣли обезпечить себя и со стороны гражданской власти, постаравшись внушить, что они дѣйствуютъ въ ея же интересахъ,—для устраненія столь непріятнаго прокуратору волненія народнаго. Посему можно считать еще вопросомъ: кто именно «взялъ» Господа (ср. Іоан. XVIII, 12)? Несомнѣнно, что вѣрное славянское чтеніе Мрк. XIV, 51 *не* «юношу» (какъ печатается нынѣ), *а* «юноши» (см. въ «Новомъ Завѣтѣ» св. митроп. Алексія по фотографическому изданію 1887 г. архим.— теперь еписк. угличскаго—*Амфилохія* и по фототипическому 1892 г. митроп. *Леонтія*, л. 24, кол. 2-я, стрк. 13-я св.; ср. у *Амфилохія* въ «Четверо-Евангеліи галичскомъ 1144 года», т. I, Москва 1882, стрн. 848; т. IV, Москва 1885, стрн. 138), что подтверждаютъ и греческіе манускрипты своимъ οἱ νεανίσκοι (*Tischendorf*, N. T., ed. VIII, t. I, p. 382) Мы ровно ничего не знаемъ объ этихъ «юношахъ» (ср. Дѣян. V, 10), но во всякомъ случаѣ любопытно апокрифическое преданіе о томъ, какъ Іуда сговаривался съ первосвященниками: ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἑτοιμάσατέ μοι νεανίσκους ὡπλισμένους, διὰ τοὺς μαθητὰς Αὐτοῦ (Χριστοῦ), ἵνα νυκτὸς ἐξελθόντος Αὐτοῦ εἰς τόπον ἔρημον ἐλθω καὶ ἡγῶμαι ὑμᾶς. Αὐτοὶ (ἀρχιερεῖς) δε ἡτοίμασαν νεανίσκους τοῦ κρατεῖν Αὐτον (*Alfred Resch*. Agrapha ausserkanonische Evangelienfragmente въ «Texte und Untersuchungen» von *O. Gebhardt* und *A. Harnack*, Bnd. V, Heft 4, Lpzg 1889, S. 405) Интересно еще, что и Малхъ не оказалъ ни малѣйшаго отпора, а это едвали мыслимо, еслибы онъ былъ вооруженъ. Наконецъ, во всей исторіи взятія Спасителя главнымъ дѣйствующимъ лицомъ является исключительно Іуда (Мѳ. XXVI. 47; Мрк XIV, 43; Ін. XVIII, 3; Лк. XXII, 47), что позволяло начальникамъ еврейскимъ, въ случаѣ неудачи и осложненій, свалить всю вину на доносчика. Нужно быть достаточно наивнымъ, чтобы серьезно думать, будто синедристы не предусмотрѣли всѣхъ возможностей и не приготовили себѣ приличнаго исхода.

лянами евреи нарушали его не въ интересахъ только самозащиты, но и для вооруженнаго наступленія [28]).

Говорятъ также, что ни на субботу, ни предъ праздниками судъ не могъ происходить, и—слѣдовательно—пятница въ годъ крестныхъ страданій и по синоптикамъ была буднемъ. Основаніе для этого въ томъ, что опасались не кончить сразу производствомъ, и его пришлось бы отнести на время недозволенное. Предположеніе къ нашему случаю абсолютно неприложимое, ибо на этотъ разъ не могло быть сомнѣнія касательно столь вожделѣннаго исхода. Къ тому же запрещеніе Мишны, по словамъ Маймонида, значитъ только, что въ субботу нельзя записывать приговора, а въ Schabbath (VII, 2) судъ даже и не поименованъ въ числѣ 39 субботнихъ запретовъ и—по Гемарѣ—лишь переносился въ другое мѣсто. Иногда даже прямо заповѣдывалось отлагать казнь преступника до праздника для вящшаго назиданія народа [29]). Хвольсонъ и Вюнше [30]) возражаютъ, что здѣсь рѣчь о чисто спеціальномъ случаѣ, когда какой нибудь ученый выступитъ противъ общепринятаго религіознаго опредѣленія синедріона; но почему же это правило не могло быть примѣнено ко Христу? Развѣ ретивый служитель не видѣлъ въ Немъ оскорбителя сана первосвященническаго (Ін. XVIII, 22) и развѣ сами іудеи не обвиняли Его въ жестокомъ нарушеніи закона (Ін. XIX, 7)? Да и раввинское обоснованіе для этого исключенія изъ Второз. XVII, 12. 13 (о дерзости по отношенію къ священнику) свидѣтельствуетъ, какъ легко было еврейской изворотливости найти «точку опоры» (*асмахту*) и подвести подъ него и Искупителя самымъ «легальнымъ способомъ» [31]). Въ библейской письменности имѣется нѣсколько примѣровъ подобной казни. Такъ, въ пустынѣ былъ побитъ камнями въ этотъ день собиравшій дрова (Числ. XV, 32—36). Равно и дочь Ахава, Гоѳолія, была умерщвлена въ субботу (4 Цр. XI, 5 сл. 2 Парал. XXIII, 4 сл.). Хвольсонъ настаиваетъ, что все же суда здѣсь не

---

[28]) См. *Josephi Flavii* De bello judaico II: 17, 10; 19, 2. Opera omnia graece et latine. Ed *S. Havercampi* cum notis et nova versione S. Hudsoni, Amstelaedami, Lugd. Bat., Ultrajecti 1726, t II, p. 196. 202. Opera omnia, editio *M. G Weidmanni* cum prolegg. Th. Ittigii, Coloniae 1691, p. 813 818.

[29]) *Sanhedrin* X, 4 у *Surengusius* IV, 258.

[30]) Neue Beitrage zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, S. 325—326.

[31]) *Pesik'a*, f. 75 (см. *Ant. Bynaei* De morte Jesu Christi, Amstelaedami 1691. Lib. I, cap. 2, p. 145 sqq.) даже прямо высказываетъ, что отлагается до праздника и казнь бунтовщиковъ или соблазнителей, а тогда см. Лук. XXIII, 2, 5; Іоан. XVIII, 30; XIX, 12.

было; однако въ первомъ случаѣ общество дѣйствовало по прямому приговору Моисея (Числ. XV, 34. 35). Наконецъ, привязанность автора къ своей мысли намъ совершенно непонятна именно въ устахъ почтеннаго гебраиста, котораго эти вопросы, кажется, могли бы занимать менѣе всего. Мы ссылаемся на его собственныя слова [32]), а они гласятъ слѣдующее:

«Саддукейское первосвященничество особенно было полно ненависти противъ вызваннаго Христомъ направленія, въ которомъ они (?) видѣли усиленіе народной партіи. Поэтому саддукейскій синедріонъ *и не безпокоился* о гуманныхъ предписаніяхъ противниковъ ихъ, фарисеевъ. Побѣдоносная клерикально-аристократическая партія, или тогдашніе саддукеи,—стремились per fas et nefas (sic!) освободиться отъ ненавистнаго имъ Христа, Который имѣлъ большое вліяніе на народъ, и добились, какъ всякая побѣдоносная партія, того, что столичная чернь кричала: „распни! распни!“».

Въ такомъ случаѣ: о чемъ же и рѣчь, когда въ синедріонѣ безъизъятно господствовалъ принципъ—во что̀ бы то ни стало и «противу всѣхъ постановленій» (ср. Дѣян. XXIII, 3)? Я опять не постигаю, какъ проф. Хвольсонъ, ревностный въ открытіи внутреннихъ противорѣчій у Матѳея, столь не рѣдко не замѣчаетъ ихъ у себя! Вообще же съ его точки зрѣнія судопроизводство надъ Христомъ вполнѣ понятно и въ праздникъ. Вѣдь Евангелисты заносятъ на свои страницы лишь одни факты и совсѣмъ не утверждаютъ, что они соотвѣтствовали законной нормѣ. А разъ послѣдняя тогда не имѣла примѣненія,—именно нелегальное и было самымъ естественнымъ въ дѣйствительности. Съ этимъ автору обязательно согласиться, если онъ желаетъ быть вѣренъ себѣ.

Послѣ этого въ его распоряженіи остается уже очень не много данныхъ. Онъ подчеркиваетъ Мрк. XV, 46 и Лук. XXIII, 56, но во второмъ мѣстѣ не говорится о покупкѣ, безусловное воспрещеніе которой въ праздникъ нельзя доказать съ неопровержимостію. Притомъ: если и судъ и казнь были произведены 15-го нисана (законно или нѣтъ?—это все равно), то тѣмъ болѣе позволительно было допустить погребеніе приличнымъ образомъ, особенно въ виду святости субботы (Мрк. XVI, 42; Лк. XXIII, 54. 56; Ін. XIX, 42), о чемъ такъ радѣли преступные обвинители (Ін. XIX, 31), хотя на другой день они не постѣснились обра-

---

[32]) «Христіанское Чтеніе», 1875, II, 487—488. Passamahl, S. 124—125.

титься къ Пилату со своими позорными ухищреніями (Мѳ. XXVII, 62 сл.). Выдача тѣла зависѣла лично отъ прокуратора, а Іосифъ, Никодимъ и мироносицы едвали могли стѣсняться ритуалистическими правилами [33]), когда они видѣли всю безбожность злодѣянія и чувствомъ уваженія нудились воздать послѣдній долгъ Великому Учителю, тѣло Котораго иначе было бы поругано въ конецъ.

Еще менѣе оправдываетъ проф. Хвольсонъ извѣстіе, что на пути къ Голгоѳѣ воины схватили Симона Киринеянина, ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ (Мрк. XV, 21; Лк. XXIII, 26). Онъ изъясняетъ это выраженіе такъ, что невольный крестоносецъ шелъ съ полевыхъ работъ; однако ни переводы [34]), ни библейскія параллели не убѣждаютъ въ этомъ съ научною безусловностію. Безспорно, что слово ἀγρός имѣетъ иногда указанное значеніе (Мѳ. XXII, 5; Лк. XIV, 18; XV, 15. 25; XVII, 7), но гораздо больше примѣровъ, гдѣ оно—наряду съ κώμη—прямо противополагается ἄστυ, πόλις (Мрк. V, 14, VI, 36. 56; Лк. VIII, 34, IX, 12). Впрочемъ, это еще не столь важно. Несравненно значительнѣе, что еммаусскіе путники именуются πορευομένοι εἰς ἀγρόν (Мрк. XVI, 12), вмѣсто чего у Лк. XXIV, 13 находимъ εἰς κώμην. Не проще ли и ближе—разумѣть подобнымъ образомъ и извѣстіе о Симонѣ Киринейскомъ?

Значитъ, у первыхъ трехъ Евангелистовъ нѣтъ прямыхъ свидѣтельствъ, которыя бы заставляли [35]) насъ считать день

---

[33]) Достойно замѣчанія, что Іосифъ пришелъ къ Пилату съ просьбою (Мѳ. XXVII, 57; Мрк. XV, 42; ср. Лк. XXIII, 54), «*когда уже насталъ вечеръ*» (ἤδη ὀψίας γενομένης) пятницы.

[34]) «De monte» (по переводу *Erizzo*, f. 378) іерусалимскаго лекціонарія для Марка и «съ села» (по переводу *Fr. Baethgen*: Evangelienfragmente. Der griechische Text des Cureton'schen Syrers, Lpzg. 1885, p. 88: απ αγρου) куретоновскихъ фрагментовъ для Луки, конечно, ничего не доказываютъ. Въ 1875 г. проф. Хвольсонъ писалъ («Хр. Чт.», 1875, II, 461, прим. 1), что «изданный Кюртономъ переводъ *навѣрно древнѣе* Пешито», но теперь скорѣе нужно думать наоборотъ, ибо авторитетъ перваго уже значительно поколебленъ (ср. замѣтку объ оксфордскихъ Studia biblica въ «Revue biblique», 1893, I, p. 151—153). Впрочемъ, окончательное сужденіе необходимо отложить до публикаціи одного синайскаго кодекса, о которомъ сообщаютъ *E. Nestle* и *E. Schurer* въ «Theologische Literaturzeitung» (1893, 8, 220; 9, 244) и г-жа *Agnes Smith Lewis* въ «The Academy» (April 15, 1893, № 1093 P 326 b).

[35]) Въ пользу этой мысли замѣчаютъ еще, что въ ночь съ 14-го на 15-е нисана нельзя было выходить изъ дома, но это не совсѣмъ вѣрно (ср. у *Pölzl*, S. 46 160, и *Kreschnička*, S. 31—32), а затѣмъ едвали названное правило могло ограничивать Господина субботы, когда и самому закону пришелъ послѣдній конецъ.

распятія непремѣнно рабочимъ. Иначе въ сказаніяхъ ихъ окажется сильнѣйшій внутренній диссонансъ. Уже по одному этому слѣдуетъ неясное и сомнительное выводить изъ неоспоримаго, какъ у Іоанна—XIII, 1 комментируется въ духѣ XVIII, 28. Для синоптиковъ же совершенно твердо, что прощальная вечеря была въ первый день опрѣсноковъ (Мѳ. XXIII, 17), когда по закону закалался пасхальный агнецъ (Мрк. XIV, 12; Лк. XXII, 7). Нисколько не поможетъ дѣлу и невозможная корректура. Во всякомъ случаѣ ученики не обратились бы къ Господу со своимъ вопросомъ въ неурочное время и хозяинъ дома едвали бы дозволилъ такой неслыханный поступокъ, а между тѣмъ, кажется (Мрк. XIV, 15. 16; Лк. XXII, 12. 13), онъ еще ранѣе приготовился къ празднику. Согласно съ этимъ и описаніе событій,—и соотвѣтствіе его пасхальному ритуалу выше всякихъ подозрѣній [36]). Допустимъ, что, предваривъ законную норму, Христосъ соблюлъ форму, но откуда былъ взятъ агнецъ? Позаимствованіе его изъ какихъ либо другихъ жертвъ—это немыслимая невѣроятность, обидная для науки. Ясно, что по синоптикамъ дѣло происходило въ часъ узаконенный. Теперь противорѣчіе ихъ Іоанну обостряется до крайности. Какъ же ихъ привести въ гармонію и возможно ли вообще соглашеніе?—на этотъ вопросъ и отвѣчаетъ намъ гипотеза проф. Хвольсона.

Чтобы понять ея надлежащую силу, позволимъ себѣ нѣсколько предварительныхъ словъ. Первые три Евангелиста съ полною категоричностію передаютъ, что наканунѣ крестныхъ страданій пасха приготовлялась по закону и, очевидно, всѣми и для всѣхъ израильтянъ. Самъ Христосъ съ учениками и нѣкоторые другіе въ тотъ день и вкушали ее. Іоаннъ сохранилъ только одинъ второй моментъ, и у него нѣтъ ни малѣйшаго намека, чтобы въ пятницу и приносилась пасхальная жертва. Конечно, это само собою мыслится при яденіи, но въ столь запутанномъ предметѣ и такой

---

[36]) См. статью *Делича* Der Passaritus des zweiten Tempels въ «Zeitschrift fur lutherische Theologie», 1855, S. 257—268. *F. Nork*, Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen, Lpzg. 1839, S. CXXXVIII—CXLII. The Lord's Supper and the Passover Ritual; being a translation of the substance of professor *Bickell's* Work termed «Messe und Pascha» (— Mainz 1872 —) by *W. F. Skene* with an introduction, Edinburgh 1891. The Lord's Supper by *I. P. Lilley*, Edinburgh 1891. Хотя оба послѣднія сочиненія имѣютъ свои спеціальныя цѣли, но и въ нихъ (особенно въ первомъ, въ своемъ родѣ очень хорошемъ: ср. еще въ «Zeitschr. fur kath. Theologie», Innsbruck 1880, S. 90; «Dublin Review», 1889, II, p. 350) достаточно свѣдѣній по нашему предмету.

штрихъ чрезвычайно дорогъ. Его энергія еще болѣе возвысится, когда мы вспомнимъ, что незамѣтно и слѣдовъ заботливости первосвященниковъ въ этомъ смыслѣ; напротивъ: они сопровождаютъ Христа на Голгоѳу и дважды ходятъ къ Пилату по нѣкоторымъ вопросамъ, между тѣмъ священное время закланія агнца, по крайней мѣрѣ, было близко. Вообще, чтеніе четвертаго Евангелія внушаетъ невольное убѣжденіе, что въ пятницу іудеи только ѣли пасху, приготовленную ранѣе и, конечно, по закону, т. е. въ храмѣ и при пѣніи галлела.

Отсюда и всего ближе предположеніе, что послѣдній актъ въ годъ страданій Христовыхъ былъ перенесенъ на 13-ое нисана. Мысль подобнаго рода высказывалась уже давно и въ самыхъ разнообразныхъ комбинаціяхъ, но большею частію настолько странныхъ и причудливыхъ, что и самая идея не могла пріобрѣсти научной вѣры. Строже и серьезнѣе провелъ ее ученый еврей Деренбургъ, однако и онъ не оправдалъ своей гипотезы въ полной мѣрѣ [37]). Лишь проф. Хвольсонъ развилъ ее въ цѣльную систему, которую мы и представимъ въ существенныхъ пунктахъ.

Центральное мѣсто занимаетъ въ ней вопросъ о времени дня для принесенія пасхальныхъ жертвъ въ храмѣ. Законы на этотъ счетъ слишкомъ общи и не достаточно опредѣленны. Въ одномъ мѣстѣ просто говорится, что пасха была совершена *вечеромъ* (Іис. Нав. V, 10), въ другихъ встрѣчается выраженіе בֵּין הָעַרְבַּיִם —*между двумя вечерами* (Исх. XII, 6; Лев. XXIII, 5; Числ. IX, 3. 5. 11). Не помогаетъ намъ и переводъ LXX-ти съ обоюднымъ πρὸς ἑσπέραν (Исх. XII, 6; Числ. IX, 3. 11) или буквальнымъ ἀνὰ μέσον τῶν ἑσπερινῶν (Лев. XXIII, 5). Гармонистамъ это, конечно, на руку, и они крѣпко держатся, что «вечеромъ» обозначается послѣдняя четверть 24-часоваго періода—послѣ полудня до заката солнца [38]). Можетъ быть, это и такъ, но зачѣмъ же столь спеціальное «между двумя вечерами»? Гораздо проще было бы опереться на раввинское пониманіе, которое, дѣйствительно, весьма рѣшительно [39]). Однако, какъ справедливо подмѣчаетъ

---

[37]) Я долженъ сознаться, что говорю это исключительно по свидѣтельству проф. Хвольсона и Винера (Biblisches Realwörterbuch von *G. W. Winer* Bnd. II, Lpzg. 1848, S. 205), такъ какъ не могъ достать Деренбурговой статьи, помѣщенной въ Амстердамскомъ журналѣ «Orientalia» (1840, I, 175 sqq.).

[38]) *Kreschnička*, S. 6—8.

[39]) И *Іосифъ Флавій* назначаетъ для принесенія пасхальныхъ жертвъ время съ 10 до 11 (e bello jud. VI, 9. 3 у *Havercamp.* II 399; у *Weidmann.*, p. 968 F) или—по нашему—отъ 4 до 5 часовъ пополудни.

проф. Хвольсонъ, эта самая настойчивость обнаруживаетъ желаніе устранить всеобщій принципъ и закрѣпить новое правило. Языкъ библейскій тоже можетъ склонять къ признанію, что нужно разумѣть полныя сумерки, а Абен-Эзра прямо выражается, что тутъ считается приблизительно $1^1/_3$ часъ отъ захода солнца до наступленія самой ночи. По нашему мнѣнію, весьма важно еще Второз. XVI, 6. Не споримъ, что здѣсь допустимы разные переводы—«вечеромъ *при*» и «*по* захожденіи солнца»—,но интересно все-таки, что свящ. авторъ нашелъ необходимымъ прибавить болѣе точное опредѣленіе хронологическаго пункта для закланія пасхи. Едвали въ этомъ была бы нужда для періода почти въ 6 часовъ или части его, ближайшей къ полудню. Это будетъ имѣть силу и при томъ условіи, что въ пасхальную пятницу дневныя жертвы отодвигались на $12^1/_2$—$1^1/_2$ часы и пасхальная начиналась будто бы съ 2 часовъ послѣ обѣда. Несравненно естественнѣе думать, что ἑσπέρας πρὸς δυσμὰς ἡλίου довольно тѣсно связываетъ «вечеръ» и «закатъ солнца» и даетъ знать моментъ, недалекій отъ послѣдней грани. Для выясненія воззрѣній на этотъ предметъ въ эпоху Христа Спасителя полезно справиться и съ новозавѣтнымъ словоупотребленіемъ. Достойно вниманія одно извѣстіе Луки въ исторіи объ еммаусскихъ путникахъ, которые, удерживая Господа, говорили Ему (XXIV, 29): μεῖνον μεθ᾽ ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα. Здѣсь «къ вечеру» прямо уже представляется заключеніемъ дня и никоимъ образомъ не приложимо ко всему полудню. Отсюда и самый вѣроятный выводъ, что ἀνὰ μέσον τῶν ἑσπερινῶν было около заката солнечнаго,—часъ и не болѣе двухъ. Достаточно ли было этого для принесенія пасхальныхъ агнцевъ?—отрицательный отвѣтъ вытекаетъ, кажется, и изъ раввинскихъ свидѣтельствъ. По нимъ, 14-го нисана вечерняя жертва должна совершаться между $1^1/_2$ и $2^1/_2$ пополудни; если же оно приходилось на пятницу, то—съ $12^1/_2$ до $1^1/_2$. Это дѣлалось затѣмъ, чтобы оставался необходимый промежутокъ для приготовленія пасхи [40]). Слѣдовательно, для этого считалось нужнымъ не менѣе четырехъ часовъ, но тогда это будетъ явнымъ противорѣчіемъ установленному нами значенію πρὸς ἑσπέραν. Уступимъ и сократимъ срокъ до нормы Абен-Эзры,—и въ такомъ случаѣ затрудненія не исчезнутъ. Послѣ принесенія пасхальной жертвы начиналась длинная и сложная процедура предъ самою вечерію. Нужно было вернуться до-

[40]) Passamahl, S. 40.

мой и *испечь* агнца цѣликомъ и съ особыми предосторожностями согласно ритуалу. Мыслимое ли дѣло, чтобы хоть послѣдняя третья очередь, располагавшая лишь $^3/_4$ часа, успѣла приготовить все это въ столь краткій срокъ? Между тѣмъ категорическое правило Мишны (Pesachim VI, 1) выразительно гласитъ: «Слѣдующія вещи вытѣснятъ субботу въ пасху: закланіе его (агнца), возливаніе крови, вычищеніе внутренностей, сожженіе тука его. *Но испеченіе его и удаленіе его внутренностей не вытѣсняютъ субботы*» [41]). Получается тоже, что и по отношенію къ вопросу объ оскверненіи: если въ пятницу 14-го нисана и можно было принести пасхальную жертву, то нельзя было вкушать ее.

По этимъ причинамъ мы безусловно склоняемся на сторону проф. Хвольсона, что при подобномъ стеченіи пасха и вообще была не допустима [42]). Какъ бы проблемматично ни было его мнѣніе насчетъ «между обоими вечерами» въ смыслѣ момента послѣ захода солнца,—его основное заключеніе, на нашъ взглядъ, будетъ твердымъ до тѣхъ поръ, пока не докажутъ, что въ вѣкъ Христа всеобдержно господствовалъ принципъ: «пасха изгоняетъ субботу». Но разъ наши Евангелія, историческое достоинство которыхъ признается уже самымъ фактомъ усилій къ ихъ взаимному примиренію, свидѣтельствуютъ не въ пользу его, мы въ правѣ думать, что подобнаго разрѣшенія тогда не существовало.

Теперь нужно было пріискать способъ къ выполненію непреложнаго закона Божія,—и его нельзя было найти нигдѣ болѣе, какъ въ перенесеніи акта закланія на другой день. Не служитъ ли отголоскомъ этихъ затрудненій и старинное правило еврейскаго календаря [43]), что 14-е нисана не можетъ быть въ пятницу? Но

---

[41]) *Surenhusius*, II, 155. *Schmidt*, Tractatus de Paschate, p. 204.

[42]) Противъ этого *проф. Шюреръ* ссылается («Theol. Literaturzeitung», 1893, 7, 182) на Мѳ. XII, 5. Іп. VII, 22—23, но едвали справедливо. Въ первомъ мѣстѣ рѣчь объ обычныхъ жертвахъ, которыя никогда и никѣмъ не считались нарушающими субботу (Числ. XXVIII, 9—10 и др.), а во второмъ уже прямо говорится, что обрѣзаніе совершалось въ этотъ день, *да не разорится законъ Моисеевъ* Значитъ, здѣсь и столкновеніе было немыслимо. Зачѣмъ безъ нужды запутывать дѣло, когда и безъ того всякому извѣстно, что ниодна гипотеза не избѣгаетъ всѣхъ возраженій и не устраняетъ недоумѣній? Въ противномъ случаѣ была бы уже аксіома.

[43]) Замѣтимъ, впрочемъ, что на этомъ правилѣ никакъ нельзя обосновать мысли о переносѣ праздника пасхи, потому что не доказано его дѣйствіе во времена Спасителя, а—при его господствѣ—и самая коллизія была бы немыслима. На него ссылается и *проф А. А. Некрасовъ*, который пишетъ («Чтеніе свв. Евангелій», стрн. 140—141; ср. *его* брошюрку: «Годъ крестныхъ страданій Господа нашего Іисуса Христа и седмины пророка Даниила», Казань

не позволительно было относить ее и на субботу, потому что тогда великій день праздника пришелся бы непремѣнно на 16-е (если не на 17-е) число,—и всѣ законныя предписанія жестоко были бы нарушены [44]). Равно и всѣ историческія извѣстія исключаютъ это и даютъ знать, что легче было причислить 13-е нисана къ праздничному періоду. При этомъ самымъ естественнымъ было назначить пасхальную жертву на четвергъ, что̀ и случилось въ годъ смерти Христовой. Такое предположеніе не только правдоподобно, но и вполнѣ согласно съ духомъ и направленіемъ еврейскихъ воззрѣній до нашихъ дней.

Далѣе остается лишь актъ вкушенія пасхальнаго агнца, что̀— по синоптикамъ—было въ четвергъ, а—по Іоанну—въ пятницу. Это было уже дѣло частное и личное, и здѣсь никакой законъ не могъ сдѣлать невозможнымъ различіе во времени, какъ это имѣло мѣсто при закланіи. И для него было вполнѣ достаточное оправданіе въ словахъ Моисея, который заповѣдуетъ, чтобы отъ пасхальнаго агнца къ утру ничего не оставалось и онъ былъ съѣденъ въ ту самую ночь (*Исх.* XII, 6. 8. 10; *Числ.* IX, 11. 12; Второз. XVI, 4). При закланіи его 13-го нисана легко могло случиться, что одни вкушали его въ это число, другіе же— въ слѣдующее. Такъ и вышло, что Христосъ праздновалъ пасху въ четвергъ, а іудеи ѣли ее въ пятницу. Мы не поколеблемся даже допустить, что послѣдняя практика наблюдалась тогда большинствомъ іерусалимлянъ [45]),—и не видимъ въ этомъ ни ма-

1892, стрн. 19 20): «Намъ приходилось читать, что евреи не начинаютъ новаго года не только съ пятницы, но и со среды. *Провѣрить это вполнѣ довольно затруднительно* (!). Но мы знаемъ что за послѣднія, по крайней мѣрѣ, 19 лѣтъ новый годъ ни разу не начинался у нихъ ни съ среды, ни съ пятницы». Открытіе это частію вѣрное, но прискорбнѣе всего, что авторъ потратилъ столько времени совершенно напрасно. И причина тому простая, ибо элементарное положеніе раввинскаго календаря гласитъ: «не бываетъ начало года *ADU* (אדו т. е. въ 1. 4 и 6 дни недѣли, или *въ воскресенье*, среду и пятницу) и пасха *BaDU* (בדו, т. е. въ 2. 4 и 6 дни, или въ понедѣльникъ, среду и пятницу)». И мотивы для сего, конечно, не тѣ, надъ изобрѣтеніемъ которыхъ не мало потрудился г. Некрасовъ. Въ интересахъ общедоступности сошлюсь на книгу † *Іосифа Лурье* «Математическая теорія еврейскаго календаря» (Могилевъ на Днѣпрѣ 1887, стрн. 28—29. 43); она для насъ тѣмъ важнѣе, что авторъ пользовался солиднымъ изслѣдованіемъ по этому предмету житомірскаго раввина Х. З. Слонимскаго «Іесоде-тонббуръ» (Варшава 1852 и Житоміръ 1864). Ср. въ «Indic'e Zeitschrift fur Wissenschaft und Leben», herausg. v. *A. Geiger*, XI (1873 - 1874), 1—2, S. 122—128.

[44]) Ср. «Хр Чт.» 1877. II, 596 597.

[45]) Языкъ проф. Хвольсона на этотъ счетъ не отличается опредѣленностію и устойчивостію То онъ говоритъ, что 13-го нисана агнца вкушалъ Хри-

лѣйшей опасности. Зная о Своей смерти 14-го нисана, Господь и совершилъ сегодня то, что невозможно было сдѣлать завтра. И за Него была буква закона, по которому пасхальная жертва должна была съѣдаться въ ночь послѣ принесенія. Наряду съ этимъ другіе не безъ права разумѣли подъ утромъ 15-е нисана и отложили вкушеніе на пятницу, когда этому ничто не препятствовало.

Такимъ путемъ разногласіе синоптиковъ и Іоанна устраняется само собою, потому что они одинаково точно и пунктуально отмѣчаютъ дѣйствительно случившееся; только первые говорятъ объ немъ, какъ люди, уже вкусившіе пасхальную вечерю, а другой передаетъ объ этомъ съ точки зрѣнія іудеевъ, которымъ она еще предстояла.

Насколько важенъ и цѣненъ въ научномъ отношеніи формулированный результатъ,—это понятно всякому, кто серьезно занимался соглашеніемъ евангельскихъ сказаній и знаетъ, какъ часто приходится довольствоваться гипотезами гораздо болѣе слабыми, за отсуствіемъ лучшихъ. Если этотъ выводъ достигнутъ помимо Евангелій—на основаніи независимыхъ отъ нихъ источниковъ, если онъ частію допускается и авторитетами нехристіанскими (Деренбургъ), то тѣмъ выше его достоинство и тѣмъ безспорнѣе его сила. Если онъ поддерживается и защищается такими признанными гебраистами и безспорными спеціалистами въ области еврейской литературы, какъ проф. Хвольсонъ, глубина и ширина познаній котораго вызываютъ удивленіе и у несогласныхъ съ нимъ писателей (Шюреръ), то для научнаго вѣроятія, кажется, больше и требовать невозможно. И «христіанскіе ученые», обыкновенно пользующіеся случайными указаніями и отрывочными переводами еврейскихъ источниковъ, должны быть только благодарны за эту пріятную услугу, столь удачно упрощающую весьма сложную и трудную задачу. И по моему глубокому убѣжденію, несомнѣнная и неотъемлемая честь въ этомъ отношеніи принадлежитъ автору разбираемой книги, не говоря уже о томъ, что въ ней разсѣяно много и другихъ свѣдѣній, пригодныхъ для богослова, хотя бы и въ неожиданномъ для г. Хвольсона направленіи. И я лично искренно думаю, что его гипотеза принципіально должна быть усвоена, если мы не желаемъ

стосъ съ «нѣкоторыми («Хр. Чт.» 1877, I, 825), многими («Хр. Чт.» 1875, II, 474. 475; 1877, II, 574. Passamahl, S. 74), другими» (Хр. Чт.» 1877, II, 600); то предполагаетъ, что «большая часть іудеевъ» ѣла его 14-го числа — въ пятницу («Хр. Чт.» 1877, II, 599).

толковать Іоан. XVIII, 28 вопреки его прямому и естественному смыслу. Пока путей къ этому не видится, и евангельская гармонизація по данному вопросу не будетъ имѣть успѣха иначе, какъ принявъ Хвольсоновское предположеніе. По крайней мѣрѣ, опытовъ въ этомъ родѣ не представлено и надежды на нихъ слабы.

Здѣсь намъ и нужно бы кончить. Но почтенный профессоръ не ограничивается этимъ и идетъ дальше. Къ сожалѣнію, я рѣшительно не могу послѣдовать за нимъ и выскажу свое посильное сужденіе съ тою же откровенностію, съ какою написаны и предыдущія строки. Хотѣлось бы только надѣяться, что это будетъ принято за дань уваженія къ серьезному труду, а не за стремленіе къ пустому ратоборству по какимъ нибудь постороннимъ побужденіямъ. На одномъ сокрушеніи истинная научная слава никогда не созидалась, и побѣды въ словесныхъ турнирахъ дѣлаютъ очень мало чести...

Проф. Хвольсонъ останавливаетъ особенное вниманіе на Матѳ. XXVI, 17: τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ, λέγοντες· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα; Маркъ (XIV, 12) и Лука (XXII, 7) выражаются еще точнѣе, что тогда *надлежало* (ἔδει) закалать пасху, и—значитъ—это было узаконенное и для всѣхъ обязательное время. Но такимъ было лишь 14-е нисана, а «первымъ днемъ опрѣсноковъ» считалось только 15-е число, когда приносить пасхальную жертву было уже и поздно и фактически невозможно. При такихъ затрудненіяхъ проф. Хвольсонъ припоминаетъ, что Матѳеево Евангеліе первоначально было написано на «еврейскомъ» языкѣ, и старается угадать, какъ приведенный стихъ гласилъ въ оригиналѣ. Справедливо отправляясь отъ сирскаго перевода, онъ полагаетъ, что тамъ рядомъ стояли два глагола (scriptio plena) קרבוקרבו (*приблизился*—день—*и приблизились*—ученики), но переписчикъ случайно опустилъ четыре буквы, по сходству ихъ съ слѣдующими, и получилась фраза безсмысленная. Тогда къ первому слову יומא (день) прибавился предлогъ ב (въ),—и отсюда вышло нынѣшнее чтеніе: «въ первый день опрѣсноковъ приблизились ученики», между тѣмъ въ подлинникѣ было, что «день этотъ еще приближался» согласно съ «предъ праздникомъ» Іоан. XIII, 1. Тексты Марка и Луки были потомъ исправлены по этой невѣрной корректурѣ, и такимъ способомъ наукѣ досталось тяжелое бремя примиренія по невѣжеству или невнимательности копіиста.

Сознаюсь, выраженіе синоптиковъ—въ строгомъ смыслѣ—неточно и потому, при всемъ своемъ несогласіи съ этими рестав-

раціями, нахожу, что рецензентъ книги г. Хвольсона, кильскій профессоръ Шюреръ, не имѣлъ права характеризовать всю эту попытку жестокимъ словомъ «карточный домъ» [46]). Тѣмъ не менѣе долженъ со всею рѣшительностію заявить, что вся эта гипотеза въ научно-историческомъ отношеніи совершенно невѣроятна, не упоминая уже о томъ, что тутъ все неизвѣстно, одни иксы; кто-то, гдѣ-то, когда-то:—что̀ можно на этомъ построить?

Не спорю касательно самаго возстановленія, хотя и это до послѣдней степени проблемматично [47]). Дѣло совсѣмъ не въ этомъ и не въ десяткахъ тысячъ новозавѣтныхъ варіантовъ Триджельса, Тишендорфа, Весткоттъ-Хорта. Азбучная истина, что новозавѣтный текстъ—не автографъ и разумная критика его есть важнѣйшая научная задача; но у насъ рѣчь о чистѣйшей возможности, и всѣ разсужденія должны держаться въ этой области. Въ нѣмецкой обработкѣ (S. 12) своего труда проф. Хвольсонъ пробуетъ перевести вопросъ на почву фактовъ и указываетъ на сахидскій переводъ Лук. XXII, 7, гдѣ значится: dies autem asymorum propinquus erat, quo oportebat mactare pascha, что̀ будто бы «совершенно согласно съ сдѣланною имъ 18 лѣтъ тому назадъ корректурой». Очень прискорбно замѣтить, что здѣсь немалое недоразумѣніе, хотя по своему полному невѣжеству въ этомъ предметѣ я и не могу быть авторитетнымъ судьей. Я даже не постигаю, что̀ полезнаго для себя нашелъ въ этомъ авторъ, напр., по сравненію съ кюретоновскимъ чтеніемъ [48]) τοῦ πάσχα (вм. τῶν ἀζύμων)? Передаю латинскую фразу порусски: «былъ близокъ (приблизился) день опрѣсноковъ, въ который нужно закалать пасху»; развѣ въ греческомъ не тоже самое и развѣ находится тутъ какое либо существенное различіе? Propinquus не должно идти въ счетъ, ибо—если бесѣда происходила и за полгода, все же остается несомнѣннымъ, что, по воззрѣнію Луки, въ день опрѣсноковъ закалался агнецъ, а въ этомъ вѣдь и главнѣй-

---

[46]) «Theologische Literaturzeitung», 1893, 7, 182 Выраженіе это является особенно рѣзкимъ при сопоставленіи съ мнѣніемъ самого проф. Хвольсона о своей гипотезѣ, какъ крѣпко построенномъ домѣ» («Хр. Чт.» 1878, I, 416).

[47]) Проф. *Фр. Деличъ* въ своемъ еврейскомъ переводѣ Новаго Завѣта (1885 года) употребляетъ здѣсь (стрн. 52) וַיִּגַּשׁ (отъ נָגַשׁ), но у Лук. XXII, 1 употребляетъ וַיִּקְרַב (стрн. 153). Впрочемъ, трудно согласиться съ мыслію этого ученаго («Saat auf Hoffnung» 1874, 195—210), будто Христосъ говорилъ (и Матѳей писалъ: *P. Schegg*, Evangelium nach Matthäus, I, München 1863, S. 13 flg.) на библейскомъ языкѣ (ср. *T. K. Abbott*, Essays, p. 161—162).

[48]) *Fr. Baethgen*, Evangelienfragmente, S. 85.

шее затрудненіе. Затѣмъ, и по самому существу предмета проф. Хвольсону фактовъ лучше не трогать въ собственныхъ интересахъ, потому что тогда предъ нимъ возникнетъ смертельный вопросъ: почему вовсе не сохранилось отголосковъ оригинальнаго чтенія [49])? Очевидно, для бытія его гипотезы необходимо мыслить самое раннее время христіанской письменности, когда манускриптовъ было немного и корректура могла вникнуть во всѣ экземпляры. Это требуется еще и потому, что рѣчь идетъ объ «еврейскомъ» текстѣ Матѳея и до появленія перевода, который во всякомъ случаѣ произошелъ не поздно. Будемъ разсуждать объ этой возможности.

Переписчикъ допустилъ ошибку, и фраза стала непонятною. Вѣрующіе усматриваютъ это, но прибавляютъ еще дальнѣйшую и непоправимую погрѣшность. Мыслимо ли это? Не лучше ли было бы обратиться къ авторитету іерусалимской церкви, гдѣ—безспорно—знали дѣло въ точности? И это было тѣмъ необходимѣе, что для «евреевъ» логическое противорѣчіе поправки должно было казаться невыносимымъ и неестественнымъ. Не забудемъ, что первое Евангеліе предназначалось для палестинскихъ христіанъ, и сношеніе недоумѣвающихъ со святымъ городомъ не было затруднительнымъ. Но пусть—погрѣшили, порѣшили и поправили; зачѣмъ же было портить другіе экземпляры, не заключавшіе ничего невразумительнаго и, можетъ быть, содержавшіе даже самый подлинникъ? Все это невѣроятно.

Одинаково опасенъ и вопросъ о переводѣ. Не буду касаться его въ подробности, равно какъ оставляю въ сторонѣ и свидѣтельство Папія (Eusebii H. E. III, 39: 16), которое, по моему мнѣнію, совсѣмъ не говоритъ о различныхъ версіяхъ, хотя бы и частичныхъ [50]). Важно то, что греческая редакція, сдѣланная въ Палестинѣ, скоро пріобрѣла безусловное значеніе. Она вытѣснила всѣ «еврейскіе» списки и настолько замѣнила подлинникъ, что онъ исчезъ безслѣдно и о немъ мыслимы лишь самыя прибли-

---

[49]) Отмѣчу для интересующихся, что въ эѳіопскомъ переводѣ (по изданію *Th. P. Platt*, Londinii 1830)—согласно свидѣтельству студента с.-петербургской академіи о. Христодуло—Мѳ. XXVI 17 читается такъ: «Въ первый день пасхи». Однако нужно замѣтить, что послѣдній терминъ переводчикъ отожествляетъ съ τὰ ἄζυμα и потому Мрк. XIV, 12 передаетъ слѣдующимъ образомъ: «*Въ первый день опрѣсноковъ, въ пасху*, когда закалали пасху».

[50]) Хвольсонъ понимаетъ слова Папія въ смыслѣ указанія на различные переводы, но 1) гдѣ слѣды ихъ и 2) почему не дошло у Мѳ. XXVI, 17 *ниодного* разночтенія? Мнѣ думается, что это толкованіе *не* въ его пользу.

зительныя гаданія; оказывается даже возможнымъ отрицать (конечно, несправедливо) самое его существованіе (Эразмъ, Кайетанъ, Гугъ). Эта истина подтверждается и тѣмъ, что греческій текстъ Матѳея представляетъ опредѣленное и строгое цѣлое не меньше (пожалуй, и больше) Марка и Луки; во всякомъ случаѣ относительно его самая смѣлая критика не возбуждаетъ такихъ подозрѣній, какъ, напр., касательно конца второго Евангелія. Слѣдовательно, греческая версія обладала всепоглощающимъ авторитетомъ, и безъ этой предпосылки вся судьба перевода будетъ абсолютно непостижима. Но онъ пріобрѣлъ столь высокій вѣсъ, единственно благодаря церковной санкціи, которую могла получить лишь совершенно удостовѣренная копія. И виновникомъ ея долженъ былъ быть человѣкъ почтенный и извѣстный, безъ чего успѣхъ труда былъ бы ничѣмъ не обезпеченъ въ такой исключительной степени. Мы не знаемъ, какимъ образомъ происходило все это но въ правѣ думать, что были употреблены всѣ средства—сличеніе съ наилучшими «еврейскими» манускриптами, тщательное сравненіе, свидѣтельства заслуженныхъ лицъ и т. п. Это не все. Первымъ примѣненіемъ для апостольскихъ писаній были богослужебныя собранія, и они обязательно поступали въ вѣдѣніе церковныхъ властей. И исторія канона и текстуальная критика станутъ научно невозможными, если не допустить этого церковнаго контроля, потому что тогда не будетъ законнаго критерія, и намъ придется говорить только, что кто-то и когда-то писалъ, другіе переписывали и ошибались, третьи поправляли, какъ и что хотѣли и т. д.

Возможное ли дѣло, чтобы при подобныхъ условіяхъ получило всеобщее господство *одно* ложное чтеніе и не сохранилось *ни малѣйшаго* намека на истинное? Съ трудомъ представляю колебаніе насчетъ отрицательнаго отвѣта — особенно, когда такъ рѣзко подчеркивается и логическое и фактическое противорѣчіе въ извѣстіяхъ Матѳея.

Значитъ: исходный пунктъ корректуры проф. Хвольсона нельзя назвать даже и гипотетическимъ; естественно, что и далѣе она не выдерживаетъ научной пробы. Авторъ не входитъ здѣсь въ подробности и ограничивается краткимъ и категорическимъ заявленіемъ: «Что касается параллельныхъ мѣстъ во 2 и 3 Евангеліяхъ (Мрк. XIV, 12 и Лк. XXII, 7), то мы думаемъ, что оба эти мѣста измѣнены позднѣе по испорченному мѣсту Матѳея, чтобы привести ихъ въ согласіе съ нимъ; и это измѣненіе было совершено (—пожалуй, и въ первомъ вѣкѣ?—) какимъ нибудь хри-

стіаниномъ изъ язычниковъ, который не былъ близко знакомъ съ іудейскими обычаями насчетъ праздника пасхи» [51]).

Смѣло и рѣшительно, но бездоказательно и недоказуемо! *Два* исправили по *одному*: почему бы не наоборотъ, когда они обладали одинаково священнымъ авторитетомъ и когда въ нихъ не было ничего недоумѣннаго, какъ это встрѣчается у Матѳея?

Мы не затрогиваемъ «синоптической проблеммы»: прежде всего проф. Хвольсонъ выражается по этому предмету чрезвычайно смутно, а гипотеза взаимнаго пользованія не можетъ быть для него полезна по самому смыслу его предположенія. И безъ этого невѣроятностей достаточно.

Любопытно бы сначала знать, какъ сказанныя «мѣста» гласили въ подлинникѣ? Къ сожалѣнію, авторъ этого не дѣлаетъ, хотя здѣсь къ его услугамъ былъ обильный запасъ матеріаловъ въ видѣ разночтеній, переводовъ, патристическихъ цитатъ и т. п. И это, конечно, потому, что въ нихъ нѣтъ для этого ни малѣйшей опоры. А въ такомъ случаѣ отсюда вытекаютъ для него очень печальныя слѣдствія, — и устранить ихъ невозможно. Если порча произошла въ переводѣ, когда рукописи 2 и 3 Евангелій были распространены, то совершенно не мыслимо, чтобы до насъ не удержалось и намека на правильную редакцію. Допустить же, что исправленіе сразу проникло во всѣ манускрипты, непозволительно по физической невозможности. Остается одно, что подобной корректурѣ подверглись и самые автографы; но кто повѣритъ этому невообразимому факту?

Нѣтъ слѣдовъ и предполагаемой проф. Хвольсономъ тенденціи, чтобы трудныя выраженія Марка и Луки *перерабатывались* по Матѳею. Скорѣе имѣются данныя обратнаго свойства. Извѣстно, напр., что Мрк. XVI, 9—20 отсутствуетъ во многихъ авторитетныхъ кодексахъ, и древнія свидѣтельства противъ его настолько солидны, что его подложность защищаютъ самые безпристрастные и почтенные научные авторитеты. Какъ понять это явленіе? Защитники (Reitmayr, Valroger, Aberle, Cornely) подлинности этой части, и для меня несомнѣнной [52]), выражаютъ слѣдующую догадку. Александрійская церковь оканчивала великій

---

[51]) Passamahl, S. 12. «Хр. Чт.» 1875, II, 463; 1877, I, 863.

[52]) Ср. *J. W. Burgon*, The last Twelve Verses of the Gospel according to S. Mark, vindicated against recent critical Objectors and established, Oxford and London 1871. Его же The Revision, second edition (London 1885), p. 36—40. 47—49. 51. 281—284. 311. 422—424. *Scrivener*, A plain introduction to the criticism of the New Testament, Cambrige 1883, p. 583 suiv.

постъ въ пасхальную полночь, а другія прекращали его съ пѣнія пѣтуховъ (cnf. Dionys. M. ad Basil.: Migne, gr. ser. t. X, col. 1272 sqq.). Первая опиралась въ своей практикѣ на Матѳ. XXVIII, 1 и, естественно, должна была выпускать въ своихъ лекціонаріяхъ якобы несогласный разсказъ второго Евангелиста, чтобы не смущать немощную совѣсть вѣрующихъ. Отсюда, изъ столицы Египта, и распространились неполные экземпляры безъ двѣнадцати заключительныхъ стиховъ. Пусть эти соображенія мнѣ кажутся совершенно нетвердыми;—важно то, что и въ случаѣ дѣйствительныхъ коллизій къ корректурамъ не прибѣгали, сколько бы просты и удобны онѣ ни были. Тогда какое право мы имѣемъ говорить объ нихъ, если у насъ нѣтъ необходимыхъ текстуально-критическихъ основаній и побужденій?

Возьму другой примѣръ. Въ 1892 г. Буріанъ опубликовалъ найденные въ Египтѣ фрагменты Евангелія и Апокалипсиса Петра. На Западѣ возникла изъ-за этого цѣлая буря: изданія плодились не по днямъ, а по часамъ, строились и строятся самыя смѣлыя теоріи, книжный рынокъ наводнился и тощими брошюрками и объемистыми волюмами. На нашъ взглядъ, само по себѣ это явленіе только печально и въ 101-й разъ показываетъ безнадежность новозавѣтной западной критики. Она поставила скорбный крестъ надъ всею апостольскою и древне-патристическою письменностію [53]), и исторію христіанской церкви ей приходится построять по теоріи generatio spontanea, — ex nihilo. Неизбѣжно, что она хватается за каждый апокрифическій отрывокъ, какъ нѣкогда галлы цѣплялись за плащь всякаго заѣзжаго философа и приставали къ нему, точно желѣзо къ магниту. Но оставимъ мертвыхъ хоронить своихъ мертвецовъ и обратимся къ нашему предмету. Въ «Евангеліи Петровомъ» находимъ такое извѣстіе [54]). Иродъ, давшій приказъ о распятіи Господа, говоритъ потомъ игемону (ст. 5): «братъ Пилатъ! если никто не выпроситъ его

---

[53]) Въ этомъ смыслѣ весьма характерно совпаденіе, что новѣйшія попытки голландской школы зачеркнуть и четыре великія Павловы посланія, пощаженныя безжалостными Тюбингенцами, пріобрѣтаютъ на западѣ все больше распространенія и силы, а въ тоже время изъ Англіи раздаются выстрѣлы противъ подлинности «всѣхъ» твореній св. Игнатія Богоносца. См. отвѣтъ покойному знаменитѣйшему патрологу и трезвому экзегету Лайтфуту *W. D. Killen'a* «The Ignatian Epistles *entirely spurios*», T. and T. Clark. Подлинно: *возлюбиша человѣцы «паче» тму, неже свѣтъ* (Ін. III, 19)!..

[54]) Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von *Ad. Harnack* въ «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», IX, 2, Lpzg. 1893, S. 9. 24—25.

(тѣла Іисусова), мы погребемъ Его (поелику наступаетъ — ἐπιφώσκει: ср. Лк. XXIII, 54 — суббота, между тѣмъ написано: солнце да не зайдетъ надъ убіеннымъ—Ефес. IV, 26; Второз. XXI, 23; Гал. III, 13; Іис. Нав. X, 27?—) *предъ первымъ днемъ опрѣсноковъ*, праздника ихъ» (πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν). Показаніе совершенно тожественное съ свидѣтельствомъ Іоанна, но усвояется оно Ап. Петру. Это весьма характерно, потому что твердое церковное преданіе возводитъ второе каноническое Евангеліе къ авторитету именно этого ученика Христова. При такихъ условіяхъ самымъ естественнымъ было бы поправить у Марка указаннымъ образомъ, а не измѣнять его по искаженному тексту Матѳея. Въ тоже время мы видимъ, что и традиція насчетъ еврейскихъ пасхальныхъ законовъ была уже не столь невѣдома древнимъ христіанамъ, какъ это предполагаетъ проф. Хвольсонъ. Это еще не аргументъ, что Ириней, Златоустъ, Григорій Богословъ, Тертулліанъ, Лактанцій и Амвросій производили слово πάσχα отъ глагола πάσχειν: они выясняли смыслъ *христіанской* пасхи *страданій* Господа, а затѣмъ отъ post къ ante заключать не всегда удобно. Забыли послѣ, но могли знать раньше, что̀ и находимъ касательно счисленія дней опрѣсночныхъ. Начало ихъ было достаточно извѣстно. Если же тексты Марка и Луки все-таки не были поправлены, то—слѣдовательно—древняя Церковь не находила этого ни нужнымъ, ни дозволительнымъ, поелику признавала ихъ въ этомъ мѣстѣ автентичными.

Прибавимъ двѣ—три строки и объ Евангеліи Іоанна. Голосъ авторитетнаго преданія доноситъ намъ, что Апостолъ имѣлъ подъ руками труды своихъ предшественниковъ [55]) и издалъ свой въ восполненіе ихъ [56]). Какъ очевидецъ и участникъ событій, о времени ихъ онъ имѣлъ точныя свѣдѣнія. Не могъ онъ сомнѣваться, что и синоптики сами не допустили бы хронологической погрѣшности и что она обязана невѣжественному усердію. Развѣ позволительно теперь думать, что онъ не возстановилъ истиннаго чтенія и просто запуталъ дѣло отличными по-

---

[55]) Независимо отъ этого —*Paul Ewald* (Das Hauptproblem der Evangelienfrage und Weg zu seiner Lösung, Lpzg. 1890, S. 54—56) утверждаетъ единство традиціи Луки и Іоанна въ извѣстіяхъ о пасхальной вечери.

[56]) Замѣтимъ, что пасхальные споры ровно ничего не доказываютъ, какъ нужно понимать и какъ въ древности понимались свидѣтельства Іоанна о вечери Христовой. См. у покойнаго проф. *E. Abbot* въ сборникѣ: «The fourth Gospel. Evidences external and internal of its Iohannean authorship. Essays by Ezra Abbot, Andrew P. Peabody and bishop Lightfoot». New York 1891. P. 6—7.

казаніями? Конечно, нѣтъ. Въ такомъ случаѣ не предположить ли, что ошибка вкралась послѣ изданія четвертаго Евангелія? Въ области возможнаго трудно предугадать все, но напередъ слѣдуетъ сказать, что это и само по себѣ немыслимо и создаетъ лишь новую загадку, почему корректура не коснулась Іоанна, хотя здѣсь она была наиболѣе легкою? Стоило замѣнить въ XIII, 1 πρό предлогомъ ἐν и, если угодно, τὸ πάσχα въ XVIII, 28— θυσίας(ν), и согласіе было бы полное, а мы были бы на вѣки избавлены отъ громаднаго труда...

Сводя къ единству все изложенное, мы въ правѣ утверждать, что проектируемая проф. Хвольсономъ реконструкція по объективнымъ научнымъ основаніямъ невозможна ни въ какомъ отношеніи. Что̀ изъ этого слѣдуетъ,—ясно само собою: принятое чтеніе должно оставаться неизмѣннымъ, доколѣ не будетъ доказана неизбѣжность подобной смѣлой поправки. На эту сторону, конечно, и ударяетъ почтенный гебраистъ, выдвигая на видъ необходимость такой расправы—и фактическую и логическую. Разберемъ и этотъ пунктъ.

Авторъ утверждаетъ, что «послѣ его возстановленія первоначальнаго текста Евангелія отъ Матѳея возстановляется и гармонія между синоптиками и Евангеліемъ Іоанна» [57]). Скажу откровенно,— это заявленіе для меня далеко не ясно. Безспорно, что тогда по всѣмъ сказаніямъ вечеря Христова случится «предъ праздникомъ пасхи», но и при этомъ будетъ не отрицаемо, что Христосъ вкушалъ агнца *въ четвергъ*, между тѣмъ іудеи ѣли его *въ пятницу*. Согласіе дѣйствительно получится, если толковать Іоан. XVIII, 28 въ смыслѣ хагиги; пока же это не доказано съ неотразимостію, созвучіе на словахъ не исключаетъ рѣзкаго разногласія по дѣлу.

Но будто бы синоптики въ фактическихъ извѣстіяхъ сами себѣ противорѣчатъ. Въ оправданіе сего приводятся нѣкоторыя мелкія детали разсказа—о вооруженномъ взятіи Христа, судѣ надъ Нимъ, Симонѣ Киринейскомъ, Іосифѣ Аримаѳейскомъ, такъ какъ все это недопустимо въ день праздничный. Выше [58]) мы разобрали всѣ эти свидѣтельства и знаемъ, что никакой абсолютной невозможности въ этомъ нѣтъ. Первые три Евангелиста заносятъ только факты, но почему они произошли—по нарушенію ли закона о праздничномъ покоѣ, или по уваженію къ нему?—это уже иной вопросъ, къ нашему теперешнему предмету не относящійся.

---

[57]) Passamahl, S. 12. «Христ. Чт.» 1875, II, 463 и др.

[58]) Ср. къ прим. 26—35 на стрн. 13—17.

Во всякомъ случаѣ эти примѣры нисколько не убѣждаютъ, чтобы синоптикамъ нельзя было мыслить пасху совершенною наканунѣ крестныхъ страданій; и—напротивъ—лучше комментировать ихъ въ этомъ духѣ.

Гораздо важнѣе внутреннее противорѣчіе въ выраженіи Матѳ. XXVI, 17, ибо первый опрѣсночный день былъ 15-го числа, а агнецъ закалался 14-го; но такъ ли оно рѣзко и значительно? Мнѣ кажется, проф. Хвольсонъ преувеличиваетъ его силу. Достойно вниманія, что при πρώτῃ τῶν ἀζύμων Матѳей совсѣмъ не упоминаетъ о закланіи, а Лука (XXII, 7) говоритъ болѣе общо: ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων. Это даетъ основаніе для нѣкоторыхъ небезынтересныхъ догадокъ касательно хода событій. Ни откуда не видно, чтобы сами Апостолы ходили въ храмъ для принесенія пасхальной жертвы. Они были только въ горницѣ и нашли ее совсѣмъ готовою,—и въ законный часъ вечеря открылась. Отсюда и естественно думать, что агнецъ былъ уже изготовленъ хозяиномъ дома ранѣе и былъ предоставленъ Господу. Тогда вполнѣ возможно, что и разговоръ Его съ учениками происходилъ въ позднее время [59]), и синоптики разумѣютъ подъ (первымъ) днемъ опрѣсночнымъ не начало его, а самый конецъ, причислявшійся къ 15-му нисана.

Но пусть рѣчь идетъ о всемъ (естественномъ) днѣ 14-го нисана,—и тогда мы не вполнѣ безнадежны, если согласимся допустить неточность выраженія Евангелистовъ, а это во многихъ случаяхъ неизбѣжно.

Не менѣе сего оно позволительно и въ нашемъ. Маркъ явно отожествляетъ τὸ πάσχα съ τὰ ἄζυμα (XIV, 1) и одинаково относитъ ихъ къ τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (XIV, 12). Значитъ, по его мнѣнію, пасха начиналась съ 14-го нисана, когда закалали и агнца: почему же *для него* это не былъ первый день опрѣсноковъ? Такимъ образомъ и Лука выра-

---

[59]) Напрасно нѣкоторые экзегеты выводятъ, что это было *непремѣнно* утромъ, поелику за водой евреи ходили въ это время (ср. *Pölzl*, op. *cit.*, S. 35). Во 1-хъ, такое утвержденіе совсѣмъ не вѣрно, ибо запасъ воды у іудеевъ (не говоря уже *о самарянкѣ*) дѣлался *и* вечеромъ, а во 2-хъ, ни откуда не слѣдуетъ, чтобы мы обязаны были мыслить только который нибудь одинъ изъ этихъ періодовъ дня. Скорѣе—напротивъ: при массѣ водоносчиковъ Апостоламъ трудно было бы угадать намѣченнаго человѣка, и Христосъ, вѣроятно, далъ точный признакъ, почему и ученики не могли смѣшать его съ другими, несшими кувшины. Во всякомъ случаѣ здѣсь дѣло весьма спорное.

зительно сливаетъ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων съ ἡ λεγομένη πάσχα (XXII, 1) и разумѣетъ именно его подъ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα (XXII, 7). Если для Евангелистовъ 14-го нисана были уже азимы, то по ихъ терминологіи вполнѣ логично, что это число обозначается и первымъ днемъ опрѣсночнымъ. Тутъ заключеніе неизбѣжное, а иначе было бы весьма рѣзкое разногласіе.

Точно ли подобное словоупотребленіе или нѣтъ,—это насъ не касается. Важно, что это фактъ, съ которымъ мы должны примириться. Поправки здѣсь не менѣе неудобны и неумѣстны, чѣмъ и по отношенію къ другимъ произведеніямъ древней и древнехристіанской письменности, гдѣ по связи понятій мы стараемся угадать мысль автора, не ломая по-своему его языка. И въ нашемъ примѣрѣ недоразумѣнія не могли быть у читателей, поелику слишкомъ ясно, что говорится о времени закланія пасхальнаго агнца.

И самое выраженіе синоптиковъ не такъ уже необычайно по своей невѣроятности. Мы видѣли, что въ фрагментахъ «Петрова Евангелія» погребеніе Господа пріурочивается къ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, а оно случилось (ст. 22 у Гарнака на стрн. 10) около девятаго или, по нашему счисленію, третьяго пополудни (ср. ст. 15: ἦν δὲ μεσημβρία). Писатель, слѣдовательно, считаетъ съ этого времени начало дней опрѣсночныхъ. Во всякомъ случаѣ вѣрно, что αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων и ἡ ἑορτή (τοῦ πάσχα) у него взаимно замѣняютъ одно другое, какъ равнозначущія (ст. 58 на стрн. 12).

И въ неканоническихъ отрывкахъ встрѣчается, что чрезъ ποιεῖν τὴν ἑορτήν—τὸ πάσχα отмѣчается весь день, въ который приносилась пасхальная жертва [60]).

Едвали всѣ эти явленія случайны. Мы скорѣе вынуждаемся предположить, что намъ сохраненъ здѣсь отголосокъ подлиннаго словоупотребленія, весьма распространеннаго и оправдывавшагося дѣйствительною практикой. И свидѣтель сему современникъ Евангелистовъ, іудейскій историкъ Іосифъ Флавій,—такой знатокъ и авторитетъ въ дѣлахъ закона съ юныхъ лѣтъ [61]). Въ своихъ

---

[60]) Ср. «Agrapha» Resch'a (въ «Texte und Untersuchungen», V, 4, S. 405), хотя здѣсь и говорится, что евреи намѣренно передвинули праздникъ на три дня ранѣе—на 11-е нисана.

[61]) *Iosephi* Vita, § 2. См. Flavii Iosephi opera edidit *Ben. Niese.* Vol. IV (Berolini 1890), p. 322.

«Древностяхъ» (II, 15:1) онъ сообщаетъ [62]): «и мы въ теченіе восьми дней совершаемъ такъ называемый праздникъ опрѣсноковъ» (ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ' ἡμέρας ὀκτὼ τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην). Хвольсонъ старается ослабить силу этого катерическаго показанія разными способами, но не вполнѣ успѣшно. По его догадкѣ, пиша въ Римѣ, авторъ говоритъ о внѣпалестинскомъ періодѣ празднованія съ 15-го по 22-ое нисана [63]). Откуда это слѣдуетъ и чѣмъ подкрѣпляется? И какъ опровергнуть справедливое сужденіе Шюрера [64]), что Іосифъ упоминаетъ существующій въ его время обычай? И самая рѣчь несомнѣнно убѣждаетъ, что передается объ usus, а не abusus,—о правилѣ, а не объ исключеніи. Положительно достовѣрно, что историкъ ведетъ счетъ съ 14-го нисана. По его [65]) яснымъ словамъ (De bello judaico II, 1:3), праздникомъ опрѣсноковъ у іудеевъ называется пасха (καὶ δὴ τῆς τῶν ἀζύμων ἐνστάσης ἑορτῆς, φάσχα παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις καλεῖται); въ другомъ же мѣстѣ [66]) онъ замѣчаетъ (Antiqu. jud. III, 10:5), что именно 14-го нисана каждогодно приносится жертва, именуемая пасхой (τῷ δὲ μηνὶ... Νισᾶν... τεσσαρεσκαιδεκάτῃ... τὴν θυσίαν, πάσχα λεγομένην, δι' ἔτους ἑκάστου θύειν ἐνόμισε). Въ IX, 13:3 Флавій пишетъ еще прямѣе: Ἐνστάσης δὲ τῆς τῶν ἀζύμων ἑορτῆς θύσαντες τὴν λεγομένην φάσκα τὰς ἄλλας τὸ λοιπὸν θυσίας ἐπετέλουν ἐπὶ ἡμέρας ἑπτά [67]).

Совокупность этихъ данныхъ невольно склоняетъ къ признанію, что 14-ое нисана причисляется у Іосифа къ пасхальному періоду опрѣсноковъ и потому было между ними первымъ такимъ днемъ.

Но на этихъ же самыхъ основаніяхъ проф. Хвольсонъ старается представить все дѣло иначе и даже обратить его въ свою пользу [68]). Онъ подчеркиваетъ, что въ Antiqu. III, 10:5 и IX, 13:3 Іосифъ отличаетъ день пасхальнаго агнца отъ праздника опрѣсноковъ, полагаетъ послѣдній на 15-ое число и второй относитъ къ 16-му. Это совершенная правда, но непримиримаго

---

[62]) Ed. *B. Niese*, vol. I, p. 150.

[63]) Passamahl, S. 3 Anm. 2. «Хр. Чт.», 1875, II, 452; 1877, I, 851.

[64]) «Theol. Literaturzeitung» 1893, 7, 182 со ссылкою на *Olitzki*: Flavius Iosephus und die Halacha, I, S. 53 flg.

[65]) Ed. *Havercampi*, II, 148. Ed. *Weidmanni*, p. 776.

[66]) Ed. *Niese*, I, 207.

[67]) Ed. *Niese*, II (Berolini 1885), 323.

[68]) Passamahl, S. 3 Anm. 2. «Хр. Чт.» 1875, II, 450 прим. 1 и 2. 452; 1877, I, 850—851; 1878, I, 355—356.

противорѣчія здѣсь съ II, 15: 1 нѣтъ. Всматриваясь въ самый текстъ, мы находимъ, что авторъ отдѣляетъ семидневную пасху опрѣсноковъ отъ 14-го числа — принесенія жертвы [69]), которая была тоже пасхой [70]). Послѣднее отводится у него для собственно пасхальной жертвы, а на первую онъ полагаетъ τὰς ἄλλας θυσίας [71]). Отсюда и получаются «семь» и «восемь» въ зависимости отъ того, причисляетъ ли онъ день закланія и вкушенія агнца, или исключаетъ его. Это такъ же просто, какъ—при обычныхъ въ Библіи «семи»—Второз. XVI, 8 указываетъ только «шесть» дней опрѣсночныхъ безъ седьмаго, когда было отданіе праздника.

Наряду съ этимъ время жертвы пасхальной и начало опрѣсноковъ у Іосифа хронологически совпадаютъ настолько, что 14-ое нисана является и первымъ днемъ опрѣсночнымъ [72]). Спорить противъ этого нельзя въ виду рѣшительнаго и категорическаго, хотя доселѣ замолчаннаго, свидѣтельства Флавія въ такихъ точныхъ словахъ [73]): τῆς τῶν ἀζύμων ἐνστάσης ἡμέρας τεσσαρεσκαιδεκάτῃ Ξανθικοῦ (2 Макк. XI, 30. 33.

---

[69]) И Числ. XXVIII, 16. 17 (ср. XXIII, 3 и др.) отличаетъ 14-е нисана — день «пасхи Господней»—отъ 15-го—семидневнаго праздника опрѣсноковъ.

[70]) Antiqu. III, 10: 5—τεσσαρεσκαιδεκάτῃ... τὴν θυσίαν.., πάσχα λεγομένην... Πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ... ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή... Τῇ δὲ δευτέρᾳ τῶν ἀζύμων ἡμέρᾳ, ἕκτῃ ἐστὶν αὕτη καὶ δεκάτῃ, τῶν καρπῶν... μεταλαμβάνουσι κ. τ. λ. (Ed. *Niese*, I, 207—208). Различеніе здѣсь вызвано, очевидно, тѣмъ, что въ самомъ семидневномъ празднествѣ авторъ хочетъ указать особенно торжественные дни—15-го нисана, въ который приносились важнѣйшія хагиги (καθ' ἑκάστην ἡμέραν ταῦροι σφάζονται) и—16-го, когда представлялись Богу первые плоды. Не забудемъ, что Іосифъ точно называетъ и числа, а въ этомъ едвали была нужда, еслибы невозможно было никакое недоразумѣніе относительно положенія перваго и второго пасхальныхъ дней.

[71]) Antiqu. IX, 13: 3 у *Niese*, II, 323.

[72]) Antiqu. XIV, 2: 2 у *Niese* III (Berolini 1892), 243—244: συνέβη τὴν ἑορτὴν ἐπιστάναι τὴν καλουμένην φάσκα, а по IX, 13: 3 ἡ λεγομένη φάσκα= ἐνστάσης τῆς τῶν ἀζύμων ἑορτῆς (ср. IX, 13: 2 у *Niese*, II, 321. 322). XVII, 9: 3 у *Niese*, IV, 110: ἐνστασης δὲ ἑορτῆς ἐν ᾗ Ἰουδαίοις ἄζυμα προτίθεσθαι πατριον· φάσκα δ' ἡ ἑορτὴ καλεῖται. De bello jud. II, 1: 3 у *Havercamp*. II, 148; у *Weidmann*. 776B: καὶ δὴ τῆς τῶν ἀζύμων ἐνστάσης ἑορτῆς, φάσχα παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις καλεῖται. VI, 9: 3 у *Havercamp*. II, 398. 399; у *Weidmann*. 968 E—F: τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν... ἐνστάσης ἑορτῆς, πάσχα καλεῖται. Слѣдуетъ обратить вниманіе и на то, что, говоря о пасхѣ, Іосифъ Флавій упоминаетъ *только* о праздникѣ опрѣсноковъ. Antiqu. IX, 13: 2 (дважды) у *Niese*, II, 321—322. De bello jud. IV, 7: 2 у *Havercamp*. II, 294; у *Weidmann*. 887 F—G.

[73]) De bello jud. V, 3: 1 у *Havercamp*. II, 324; у *Weidmann*. 910 C—D. Ср. Antiqu. XI, 4: 8 у *Niese* III, 25· ἐνστάσης δὲ τῆς τῶν ἀζύμων ἑορτῆς μηνὶ τῷ πρώτῳ... καὶ τὴν ἑορτὴν ἤγαγον, καὶ τὴν πάσχα προσα-

38=Νισάν: II, 14:6 и др.) μ η ν ό ς. Спрашивается: какъ же теперь назвать 14-ое нисана, если не первымъ днемъ опрѣсноковъ? И не тогда ли именно—по нему—*подобаше жрети пасху*? Здѣсь полное согласіе съ датами синоптиковъ относительно того, что жертва 14-го нисана называлась пасхою и причислялась къ опрѣснокамъ. Послѣ этого всякія дальнѣйшія словоизвитія излишни и праздны.

Но проф. Хвольсонъ утверждаетъ, что Іосифъ, будучи ученымъ евреемъ, долженъ былъ знать іудейскіе законы и, видимо, выразился не точно, потому что писалъ для язычниковъ. Я думаю, что римлянамъ было все равно, еслибы пасха праздновалась и 1-го нисана; а авторъ, желая дать вѣрное понятіе объ учрежденіяхъ и обычаяхъ своего народа, обязанъ былъ къ особенной осмотрительности въ употребленіи спеціальныхъ терминовъ. Что̀ «долженъ былъ знать» Флавій,—это намъ неизвѣстно и есть чистѣйшая возможность; о возможностяхъ же можно спорить безъ конца, даже до невозможности, и не придти къ доброму результату, какъ въ такой области всегда и бываетъ.

У насъ на лицо фактъ, что Іосифъ прямо считаетъ 14-е нисана (первымъ) опрѣсночнымъ днемъ,—и этого довольно. Пусть это неточность (хотя и не «очевидная»); но она имѣетъ и свое разумное оправданіе. Собственно о принесеніи агнца въ какой либо день опрѣсноковъ не могло быть и рѣчи, ибо это совершалось еще вечеромъ наканунѣ. И если говорится о совпаденіи ихъ, то мы обязаны понимать день естественный до полуночи, когда съ вечерію начиналось и вкушеніе опрѣсноковъ. Такъ просто и 14-е нисана оказалось ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων, не упоминая уже о томъ, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Палестины квасное удалялось съ утра. Наконецъ: законно ли требовать отъ Евангелистовъ больше, чѣмъ отъ Іосифа Флавія, и справедливо ли винить ихъ за это? Лучше ужъ помириться на обоюдности—вмѣсто того, чтобы исправлять евангельскій текстъ, всячески удостовѣренный, безъ малѣйшихъ основаній и безъ всякой выгоды для дѣла. Повторяю: и при предлагаемой корректурѣ фактическое несходство остается неослабленнымъ ею ни на іоту. Между тѣмъ мы имѣемъ показанія, что самое выраженіе нынѣшней редакціи не могло порождать недоразумѣній и даже не было вопіющимъ оскорбленіемъ и устнаго и литературнаго языка, въ которомъ такіе обороты допуска-

---

γορευομένην θυσίαν τῇ τετράδι καὶ δεκάτῃ τοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἐπιτελέσαντες κατευωχήθησαν ἐπὶ ἡμέρας ἑπτά. Кажется, и здѣсь ясно!

лись. Посему реставрація недостаточно мотивирована и для существа вопроса безполезна.

Но вѣдь по первымъ тремъ Евангеліямъ агнецъ закалался и вкушался 13-го нисана, и съ этимъ мы согласны: какимъ же образомъ обратить его въ первый день опрѣсноковъ, когда и 14-ое нисана претворяется въ него съ нѣкоторымъ усиліемъ? Въ этомъ проф. Хвольсонъ [74]) усматриваетъ для себя несокрушимую твердыню и даже строитъ апологію употребленія кваснаго хлѣба въ Евхаристіи вопреки азимамъ латинянъ [75]). Глубоко цѣню доброе намѣреніе автора, не нуждающееся въ подтвержденіи, но не могу удержаться отъ предположенія, что и въ этомъ пунктѣ есть не малое недоразумѣніе.

Мнѣ вполнѣ понятно, что въ глазахъ евреевъ, толпившихся предъ преторіею Пилата, и пятница была лишь кануномъ — παρασκευή — праздника, но неужели такъ же именно смотрѣли на нее и синоптики? Если «да», то съ этимъ я рѣшительно не могу согласиться, ибо не нахожу прямыхъ данныхъ въ эту сторону. Всѣ мелкіе факты разсказа говорятъ только или о правонарушеніяхъ первосвященниковъ, или же о деталяхъ, которыя не обязательно связаны съ буднемъ. Наоборотъ: другія указанія склоняютъ къ той мысли, что вечеря была и считалась пасхальною въ строгомъ смыслѣ. Ученики, конечно, спрашивали Христа о дѣлѣ законномъ и хозяинъ дома разумѣлъ ихъ не иначе. И термины φαγεῖν τὸ πάσχα, безъ сомнѣнія, вездѣ (Мрк. XIV, 12. 14; ср. 22. Лк. XXII, 8. 11. 15) заключаютъ одинъ смыслъ—вкушенія пасхальнаго агнца. Равно и все совершено было соотвѣтственно опредѣленному пасхальному ритуалу. Правда, Евангелисты сообщаютъ преимущественно спеціальныя особенности, происшедшія въ это время,—и здѣсь важный экзегетическій моментъ для уясненія значенія новозавѣтнаго таинства. Отсюда и проведеніе ближайшей параллели вызываетъ нѣкоторые споры [76]); но выше всякихъ подозрѣній, что ритуалистическій процессъ предполагается самъ собою и, въ общемъ, гармонія довольно очевидная.

Итакъ: вечеря Господня была законная—по «уставу вѣчному».

---

[74]) Ср. «Хр. Чт.», 1877, II, 599.

[75]) Ср. прим. 15 на стрн. 7.

[76]) Напр., касательно того, какая чаша послужила для установленія таинства крови Христовой Одни (*Лайтфутъ, Шепъ, Шанцъ, Laurent, Skene, Lilley, Pölzl*) разумѣютъ третью «чашу благословенія», другіе (*Bickell Corneiy*)—четвертую, а нѣкоторые (ср. *Лангена*)—даже пятую, употреблявшуюся послѣ вечери и не вполнѣ и не для всѣхъ обязательную.

Теперь вопросъ только во времени, но и оно было избрано не произвольно, а по силѣ непремѣнныхъ и обязательныхъ требованій. Тогда вступаютъ въ свои права всѣ тѣ ограниченія, какія прилагались къ экстраординарнымъ случаямъ. Оскверненному прикосновеніемъ къ мертвому тѣлу и находящемуся въ дальнемъ пути заповѣдуется вкушать агнца съ опрѣсноками и горькими травами въ 14-й день второго мѣсяца, — и однако это «пасха Господня» (Числ. IX, 10—12). При Езекіи было тоже самое, — и тѣмъ не менѣе были пасха и праздникъ опрѣсноковъ (2 Парал. XXX, 2. 13. 15); при этомъ не было вмѣнено въ вину и весьма важное отступленіе отъ предписаній (ibid. 18—20), а царь присовокупилъ еще семь дней (23 ст.). Сообщая объ этихъ событіяхъ прошлой исторіи, Іосифъ Флавій не дѣлаетъ никакихъ оговорокъ и не упоминаетъ о передвиженіи на цѣлый мѣсяцъ, но пишетъ *прямо и ясно*: «*когда насталъ праздникъ опрѣсноковъ, заклали такъ называемую пасху*» (Antiqu. IX, 13:3; ср. къ прим. 67 на стрн. 34).

Значитъ: законная перестановка времени [77]) ни мало не измѣняетъ ни существа, ни достоинства пасхальной вечери. Но самъ же проф. Хвольсонъ утверждаетъ, что Христосъ, вкушая агнца въ четвергъ, не совершилъ какого либо правонарушенія и дѣйствовалъ по буквѣ и смыслу Моисеевыхъ постановленій. Слѣдовательно: въ глазахъ Его учениковъ это была истинная и законная пасха, а потому и 13-ое нисана получало у нихъ все то значеніе, какое въ сей годъ для другихъ и—въ иное время—для всѣхъ принадлежало 14-му числу.

Такимъ образомъ и выраженія синоптиковъ не представляютъ необычайно невѣроятной странности. Опять же корректура профессора оказывается излишнею, не говоря уже о ея необоснованности въ текстуально-критическомъ отношеніи.

---

[77]) Ср. еще «Хр. Чт.» 1878, I, 379. Passamahl, S. 45 flg. *Othonis* Lexicon rabbinico—philologicum, p. 454: Notandum hic etiam totum festum Paschatis septiduum aliquando translatum fuisse in alium mensem, non tantum ex illa lege quae extat *Num.* IX. sed ex causis etiam aliis de quibus *Hierosol.* in *Maaser Scheni* fol. 56. 3 *Maymon.* in *Kiddush. Chodesch* cap. 4».

II.

По нашему сужденію, весь проектъ проф. Хвольсона насчетъ реконструкціи Матѳеева оригинала въ XXVI, 17 не связанъ фатально съ самою гипотезой, и отъ шаткости перваго послѣдняя не страдаетъ; тѣмъ не менѣе научный долгъ не позволяетъ уступать и въ этомъ пунктѣ, сколько бы похвальны ни были намѣренія реставратора. Помимо того: разъ мы допустимъ одну такую вольную поправку,—у насъ не будетъ уже гарантій, что не предпримется другая, третья и т. д. in indefinitum. Евангельскій текстъ будетъ объектомъ, къ которому станетъ прилагать свою руку всякій, кому это покажется нужнымъ и желательнымъ для своихъ цѣлей [78]). Приведу недавній примѣръ, не уклоняясь слишкомъ далеко отъ разбираемаго вопроса. Прекрасный церковный историкъ и знатокъ древней христіанской письменности, но своего рода enfant terrible въ конструктивномъ богословіи,—берлинскій проф. Ад. Гарнакъ увѣряетъ, что Евхаристіею Христосъ просто освящаетъ естественныя человѣческія потребности «тѣлеснаго насыщенія» (leibliche Nahrung), поелику хлѣбъ и воду называетъ Своими тѣломъ и кровію. И поводомъ ко всему этому служитъ единственно то, что οἶνος не вездѣ встрѣчается и не всегда твердо [79]). Оппонентъ Гарнака, г. Юлихеръ, захотѣлъ помѣряться съ нимъ

[78]) Вѣдь—по слѣдамъ Д. А. Хвольсона—и Казанскій *проф. А. А Некрасовъ* (см. въ «Православномъ Собесѣдникѣ» 1878, II, стрн. 113—132) предложилъ свою корректуру (τῇ δὲ πρὸ τῆς τῶν ἀζύμων или τῇ δὲ πρὸ τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων), хотя теперь благоразумно взялъ свое слово назадъ («Чтенія свв. Евангелій», стрн. 139—140).

[79]) См. «Texte und Untersuchungen», VII, 2, Lpzg. 1891, S. 115—144, и отвѣтъ Гарнака Цану въ «Theologische Literaturzeitung», 1892, 15, S. 373—378.

оригинальностію и развилъ воззрѣніе, что евхаристическое «таинство» только знаменуетъ фактъ смерти, при которой—подобно хлѣбу—«сокрушается» тѣло и вытекаетъ кровь, какъ проливается вино (въ ротъ?). Ничего больше этого символизма онъ не усматриваетъ [80]).

Отсюда видимъ, что отъ малаго до великаго часто лишь одинъ шагъ, а отъ великаго до смѣшного иногда бываетъ и того ближе. Посему въ первомъ-то и нужно быть особенно осторожнымъ, чтобы не спускаться, даже незамѣтно для себя, по наклонной плоскости. Такъ и проф. Хвольсонъ не удержался на единичной попыткѣ и начинаетъ рекомендовать евангельскія корректуры—можно сказать—въ грандіозныхъ размѣрахъ. Въ этомъ случаѣ богословъ уже нравственно обязанъ высказаться по заповѣди: *глаголи, и да умолкнеши* (Дѣян. XVIII, 9), — и мы разсмотримъ этотъ предметъ подробно, хотя ни у насъ, ни у Д. А. Хвольсона онъ и не связанъ тѣсно съ гармонистическою проблеммой о Пасхѣ Господней.

Мы разумѣемъ весьма обширное (S. 85—125. 130—132) «приложеніе» подъ заглавіемъ: «Отношеніе фарисеевъ, саддукеевъ и іудеевъ вообще къ Іисусу Христу по извѣстіямъ синоптиковъ, разъясненнымъ съ помощію раввинскихъ источниковъ». Авторъ былъ вызванъ на обработку этого вопроса единственно тѣмъ, что въ вѣкъ Спасителя, по его воззрѣніямъ, господствовала саддукейская пасхальная практика. Естественно, что ему не было нужды пространно развивать его въ своемъ русскомъ трактатѣ [81]), и этотъ отдѣлъ является для насъ наибольшею новинкой. Да и само по себѣ и по болѣе рѣзкимъ [82]) и оригинальнымъ выводамъ — дѣло это настолько важно, что мы позволяемъ изложить его съ нѣкоторою обстоятельностію.

Проф. Хвольсонъ прямо выставляетъ положеніе, что всѣ евреи такъ же мало повинны въ смерти Христа, какъ нѣмцы въ казни Гусса или французы — Людовика XVI-го. Все злодѣяніе было совершено саддукеями, а фарисеи никогда не преслѣдовали и даже не могли преслѣдовать Господа и именно по слѣдующимъ основаніямъ. Въ синедріонѣ они были въ меньшинствѣ, въ числѣ

---

[80]) См. въ «Theologische Abhandlungen», C. v. Weizsacker gewidmet, Freiburg i. B. 1892, S. 217—250.

[81]) Ср. «Хр. Чт.» 1875, II, 480—488. 1877, II, 605—610. 587. По тону нѣсколько ближе къ нѣмецкому изложенію разсужденія *проф. Хвольсона* въ его сочиненіи «О нѣкоторыхъ средневѣковыхъ обвиненіяхъ противъ евреевъ», Спб. 1880, стрн. 12 сл.

[82]) Здѣсь уже не дѣлается и того ограниченія, что Христосъ отличался отъ фарисеевъ «догматомъ о Троицѣ» («Хр. Чт.» 1875, II, 484. 1877, II, 605)

только «чающихъ власти», и по своимъ убѣжденіямъ совсѣмъ не имѣли причинъ питать ненависть къ Спасителю, поелику въ главныхъ и существенныхъ пунктахъ Своей проповѣди Онъ не противорѣчилъ имъ, но былъ въ полномъ согласіи съ ними. Воспитанный на моральныхъ принципахъ агадической литературы, непредубѣжденный еврей, читая Евангелія, чувствуетъ себя въ родной сферѣ. Нигдѣ онъ не находитъ чего-либо невѣдомаго (!?), напротивъ—очень часто буквально сходное [83]). Христосъ называлъ Бога «Своимъ Отцомъ», но такъ Его и доселѣ именуютъ чада Авраамовы, которымъ хорошо извѣстно, что въ Ветхомъ Завѣтѣ терминъ «Сынъ Божій» прилагается ко многимъ лицамъ. О Своемъ мессіанствѣ Христосъ не говоритъ ни въ одной изъ Своихъ публичныхъ рѣчей; при томъ и фарисеи не могли считать этого смертельнымъ преступленіемъ. «Ядро и квинтъ-ессенція» ученія Христова заключаются въ одухотвореніи религіи; а такое пониманіе ея вовсе не было чуждо еврейству вообще и лучшимъ и благороднѣйшимъ среди фарисеевъ въ особенности. Напр., заповѣдь о любви къ ближнимъ они высказывали совершенно такъ же и до и послѣ Рождества. Всѣ столкновенія сводятся лишь къ «галахическимъ спорамъ», которые были столь обычны между раввинами и ни на кого не навлекали анаѳемы. Даже въ наиболѣе рѣзкихъ случаяхъ — о святости субботы — Христосъ принципіально былъ солидаренъ съ фарисеями, и Его аргументація тожественна почти и по буквѣ. Иногда, конечно, разнорѣчіе достигало сильнаго обостренія, но здѣсь (въ Мѳ. XXIII, 16) Спаситель разумѣетъ только *отдѣльныхъ* фарисеевъ или отдѣльныя школы между ними, какъ вопросъ о разводѣ (Мѳ. V, 31 сл.; ср. XIX, 3 сл. Мрк. X, 2 сл. Лк. XVI, 18) Онъ рѣшилъ въ духѣ Шаммаи и вопреки Гиллелю. Клятву раввины не запрещали и — тѣмъ не менѣе избѣгали клясться даже въ истинномъ. Завѣщаніе объ умовеніи рукъ предъ трапезой не первоначальное, позднѣйшее и не было всеобщимъ, а въ Мѳ. XV, 5 сл. (и XXIII, 16), Мрк. VII, 11 фарисеямъ приписывается нѣчто такое, въ чемъ они держались діаметрально противныхъ воззрѣній [84]). Ко Христу они относи-

---

[83]) Припоминается мнѣ по сему случаю что Боккаччьо заставлялъ Христа говорить (Дѣян. IX, 5. XXVI, 14) даже словами Теренція (durum est tibi contra stimulum calcitrare). Ср. у *проф. А. Н. Веселовскаго* въ «Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія», 1893 г., № 4, стрн 285

[84]) Подобно сему и *Derenbourg* (Essai, p. 129 not 2) заявляетъ, что раввинскіе источники не подтверждаютъ извѣстія Дѣян. XXIII, 8, будто саддукеи

лись благодушно и, пожалуй, предупредительно, приглашая Его на обѣды (Лк. VII, 46) и предостерегая насчетъ опасностей (XIII. 31). Во время суда надъ Апостолами Гамаліилъ произнесъ благородныя слова (Дѣян. V, 38 сл), которыя имѣютъ всемірно-историческое значеніе. Около 58 года фарисеи даже въ синедріонѣ прямо вступились за (?) Павла (Дѣян. XXIII, 9 сл.) и еще въ 62 году они были «*защитниками* гонимыхъ христіанъ».

Кратко сказать, между фарисеями и Христомъ всюду и во всемъ чуть не райскій миръ и самая идеальная любовь. Какъ же теперь постигнуть, что у синоптиковъ первые не рѣдко изображаются врагами Господа?

Не касаясь «синоптическаго вопроса», проф. Хвольсонъ увѣренъ, что «евангельскіе разсказы возникли изъ различныхъ источниковъ и въ разныя времена» (т. е. это оригинальная модификація «теоріи первозаписей»—не правда ли?). Естественно, что и они шли впередъ параллельно развитію древнѣйшихъ христіанскихъ общинъ и отношеніямъ ихъ къ іудейскому народу и его религіознымъ партіямъ. Сначала Господь боролся только съ гордыми и надменными саддукеями, а потомъ вооружился и противъ нѣкоторыхъ крайнихъ и извращенныхъ направленій въ самомъ фарисействѣ, гдѣ, какъ и всегда среди людей, могли быть «подкрашенные» (=*повапленные гробы?*). За весь первый вѣкъ христіане находились въ добромъ согласіи съ фарисеями. Только уже съ теченіемъ времени началась болѣе открытая вражда, — и прежніе друзья сдѣлались взаимно ненавистными. Теперь-то ихъ имя и вникло въ наши Евангелія. «Подъ *книжниками* можно мыслить столько же саддукеевъ, сколько и фарисеевъ; но позднѣе, когда таковыми были *только* послѣдніе, переписчикъ и поставилъ *οἱ φαρισαῖοι* вмѣсто (подлиннаго) *οἱ γραμματεῖς*. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ тотъ или иной изъ копіистовъ уже *по собственной волѣ* (?) прибавилъ *οἱ φαρισαῖοι*, поелику ему казалось (sic!), что это должны быть именно они, какъ и встрѣчается въ Мѳ. XXVII, 41». Авторъ не указываетъ точно, далеко ли простирались эти покушенія темныхъ невѣждъ на подлинный евангельскій текстъ. Очевидно лишь одно, что это нужно предполагать вездѣ [85]), гдѣ усматривается несходство съ

не вѣрили ни въ ангела, ни въ духа Мимоходомъ, по брошена тѣнь и—совершенно напрасно.

[85]) Такъ, *Гейгеръ* настаиваетъ на неподлинности *οἱ φαρισαῖοι* въ Мѳ. XXI, 45 (Urschrift, S. 107 Anm.). И проф. Хвольсонъ *долженъ* согласиться съ нимъ.

изложенною выше теоріей обоюднаго уваженія и расположенія Христа и фарисеевъ. Самъ онъ отмѣчаетъ исторію исцѣленія сухорукаго въ субботу (Мѳ. XII, 10 сл. Мрк. III, 1 сл. Лк. VI, 6 сл.), Мрк. III, 6. XII, 3 и Мѳ. XXII, 15 сл. Насчетъ обличительной рѣчи Господа (Мѳ. XXIII гл.) проф. Хвольсонъ думаетъ, что «она содержитъ суровое порицаніе 1) противъ волковъ въ овечьихъ одеждахъ между фарисеями и 2) противъ терпкихъ, бездушныхъ и безсердечныхъ фарисеевъ», которыхъ не менѣе громили и ихъ лучшіе [86]) коллеги.

Послѣ такихъ исправленій, понятно, «получается совсѣмъ иная картина истиннаго положенія дѣла». Неизбѣжно также, что и «въ смерти Христа повинны не *іудейскій народъ* и *не фарисеи*, но корыстолюбивые аристократы-священники, трусливые (будто?) приверженцы Рима, которые дрожали предъ римскими властями, для обезпеченія своихъ богатыхъ доходовъ, и предчувствовали во Христѣ политическаго агитатора, новаго *Іуду Галилеянина* (—развѣ это все?!—): *они и никто больше были палачами Іисуса Христа*». Что касается вопіявшаго народа, то это была какая-нибудь сотня столичной черни,— и для нея совсѣмъ не требовалось милліоновъ герцогини, какими располагалъ несчастный генералъ Буланже. Наемъ и подкупъ ея стоили едвали больше того, сколько было заплачено Іудѣ, а затѣмъ можно было позаимствоваться и изъ храмового сундука.

Такъ совершилось безбожное дѣло руками членовъ саддукейской партіи вопреки голосу народа и фарисеевъ. Кровь-то, значитъ, запятнала очень и очень немногихъ и при томъ такихъ, отъ которыхъ нынѣ осталось почти одно имя...

Вотъ вкратцѣ содержаніе «приложенія», имѣющаго въ глазахъ автора особую цѣну.

Прежде всякихъ своихъ замѣчаній позволимъ себѣ упомянуть нѣсколько комическое, но не безынтересное обстоятельство. Рецензировавшій книгу Хвольсона проф. Шюреръ, отъ котораго можно бы ожидать лучшаго отзыва, по поводу изложеннаго выше

---

[86]) Много ли было такихъ,—мы не знаемъ, но чтеніе рѣзкихъ антифарисейскихъ свидѣтельствъ раввинской литературы (ср. *Geiger*, Urschrift, S. 110) оставляетъ крайне неблагопріятное впечатлѣніе насчетъ большинства членовъ этой партіи. См. *Chwolson*, Passamahl, S. 114: Wenn er—Christus—dann ihre (der Pharisäer) Werke tadelt, kann er somit doch nur die Mancher oder *selbst Vieler unter ihnen*, aber doch unmöglich aller Pharisäer, gemeint haben. Теперь спрашивается: сколько же останется отъ «*всѣхъ*» за выключеніемъ изъ нихъ «*даже многихъ*»?

выразился [87]) весьма характерно: «Все это не ново (—совершенная правда!—), но въ этомъ новое подтвержденіе, какъ *ученому еврею, даже* руководствующемуся безпристрастнымъ сужденіемъ, трудно постигнуть принципіальную разность между іудействомъ и христіанствомъ» (Dies alles ist ja nicht gerade neu; aber es ist ein neuer Beleg dafür, wie schwer es auch einem nach unbefangenem Urtheil trachtenden jüdischem Gelehrten ist, die principielle Differenz zwischen Judenthum und Christenthum zu erfassen).

Не знаю, невзначай ли это сказано, но во всякомъ случаѣ кстати — и типически отмѣчаетъ впечатлѣніе, невольно возникающее въ душѣ при чтеніи этого «приложенія». И свидѣтельство это тѣмъ важнѣе, что критика нельзя заподозрить ни въ неискренности, ни въ фанатизмѣ узкаго церковника, ни въ научной компетенціи, потому что и самъ Хвольсонъ прямо восписуетъ Шюреру всяческія хвалы и превозноситъ его до небесъ. Съ одной стороны почтенный гебраистъ не скрываетъ своего православія, но съ другой — довольно рѣзкое противопоставленіе себя «христіанскимъ ученымъ» и явное презрѣніе къ ихъ трудамъ нѣсколько извиняютъ ошибку рецензента насчетъ вѣры. Я думаю, онъ имѣлъ и нѣкоторое оправданіе совершенно объективное, если говоритъ о томъ, что разсматриваемые взгляды не новы. Ссылаюсь на небезызвѣстные и внимательному русскому слуху еврейскіе авторитеты. Вотъ, напр., «европейская знаменитость», раввинъ д-ръ Гейгеръ, чуть не каждую брошюрку котораго французскій академикъ, еврей Деренбургъ [88]), титулуетъ epochenmachendes Werk. Посмотримъ же, что онъ сообщаетъ примѣнительно къ занимающему насъ предмету. «Когда выступилъ Іисусъ,— читаемъ мы въ одномъ изъ подобныхъ твореній [89]),—религіозное вліяніе, уваженіе въ народѣ было уже совершенно въ рукахъ фарисеевъ, хотя господствовали и были въ тѣсныхъ связяхъ съ правителями саддукеи и боэѳузеи. При Своемъ стремленіи къ возвышенію всего народа до религіозной равноправности Онъ, естественно, держался за фарисеевъ... Почва, на которой стоялъ

---

[87]) «Theologische Literaturzeitung», 1893, 7, S. 183, Z. 22—26 v. oben.

[88]) «Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben», 1874—75, III u IV, S. 299—308.

[89]) «Jüdische Zeitschrift», 1863, S. 35—38. Ср. еще «лучше» мѣсто изъ Гейгера у *Фаррара* Ж. І. Хр., стрн. 472: но мы намѣренно цитуемъ Гейгерово сочиненіе «(Die) Sadducäer und Pharisäer», потому что—по мнѣнію *Д. А. Хвольсона* («Восемнадцать еврейскихъ надгробныхъ надписей изъ Крыма», Спб. 1866, стрн. 170)—это «есть свѣтило научнаго изслѣдованія».

Іисусъ и которую Онъ хотѣлъ обработывать, была почва фарисейства; Онъ боролся противъ его непослѣдовательности (половинчатости), но боролся его же оружіемъ». Однако: къ чему привела Его эта строгая логика? «Самъ Онъ, какъ и позднѣйшая іудеохристіанская партія, страдалъ не меньшими (чѣмъ фарисеи?) противорѣчіями, то сохраняя законъ, то нарушая» и т. д. И случилось все это, кажется, только потому, что на фарисейской основѣ Онъ ратовалъ противъ фарисейской «половинчатости» и не постигъ всемірно-историческаго значенія принциповъ этой партіи [90]). Названный раньше Деренбургъ (старшій), «одинъ изъ ученѣйшихъ оріенталистовъ во Франціи и одинъ изъ лучшихъ знатоковъ еврейской исторіи и литературы», пытавшійся [91]) снять съ Талмуда пятно за названіе и отожествленіе Христа съ Ben-Sotada, пишетъ [92]): «Для современниковъ, которые не предчувствовали неизмѣримой важности приготовлявшихся событій, Іисусъ былъ въ началѣ (просто) агадистъ—такой же, какъ *Іуда* и Матѳія, поелику (sic!) Онъ заимствовалъ Свои тексты не изъ Пятокнижія, а (только?!) изъ пророковъ. Какъ и эти двѣ жертвы тиранніи Ирода, Онъ былъ любимцемъ народа, который предпочиталъ сухимъ наставленіямъ (своихъ) учителей Его наставленія, полныя теплоты и жизни, прикрытыя вдохновенными словами Писанія. Лишь позднѣе Онъ сталъ творить чудеса, Его бесѣды получили странную окраску и нѣкоторыя фигуральныя выраженія древнихъ провидцевъ пріобрѣли такое примѣненіе, которое затрогивало и колебало строгія вѣрованія евреевъ-монотеистовъ». «Мы, навѣрное, не ошибемся, защищая, что агадисты болѣе всего помогли христіанству при его рожденіи. Именно они дали ему множество цитатъ въ видѣ стиховъ изъ пророковъ, примѣненныхъ къ Мессіи; они же наградили и идеями касательно отрасли Давидовой».

---

[90]) *Geiger*, «Jüdische Zeitschrift», 1863, S. 41.

[91]) Essai, p. 468—471; но ср. *H. Laible* (который—въ приложеніи—перепечаталъ и самые тексты, изданные *G. H. Dalman*'омъ въ брошюрѣ: Was sagt der Talmud uber Iesum? Berlin 1891, № 11 «Schrif en des Institutum Judaicum in Berlin»), Jesus Christus im Thalmud («Schr. Inst. Jud.» № 10), Berlin 1891, S. 9—13. *J. B. Pranaitis*, Christus in Talmude Judaeorum, sive rabbinicae doctrinae de Christianis Secreta, Petropoli 1892, p. 31 sqq. Относительно послѣдняго сочиненія г. *А. Алексѣевъ* совершенно напрасно утверждаетъ («Странникъ», 1893 г., № 5, стрн. 107), будто авторъ позаимствовался изъ его очерковъ «религіозной и общественной жизни современныхъ евреевъ» («Странникъ» 1881 г., №№-ра 6—9). Дѣло невозможное фактически...

[92]) Essai sur l' histoire et la géographie de la Palestine, d' après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. Part. 1. Paris 1867. P. 202—203. 352

Можно бы подобрать и болѣе близкія параллели, но—надѣюсь—и приведенныхъ достаточно для убѣжденія, что вынесенное Шюреромъ впечатлѣніе имѣетъ объективныя основанія. Уже одно это показываетъ, что дѣло тутъ не совсѣмъ ладно, и служитъ внушительнымъ предостереженіемъ противъ того метода, по которому комментаріемъ къ Новому Завѣту должна служить древняя и—частію—средневѣковая раввинская литература. Опыты въ этомъ родѣ имѣются [93]) достаточные, —и они свидѣтельствуютъ, что ученыя путешествія потому и приводятъ къ невзрачнымъ деревушкамъ, что курсъ взятъ не вѣрно и избранный путь неправиленъ, по его прямолинейности. Отсюда неизбѣжныя, хотя и ненамѣренныя, односторонности въ заключеніяхъ при фальшивости посылокъ.

Но со своимъ замѣчаніемъ Шюреръ попалъ и въ немалую бѣду и потомъ долженъ былъ заявить, что «Хвольсонъ уже давно присоединился къ греческой православной Церкви» [94]). Если такъ, то его сужденіе или инсинуація, или же необходимо оправдать его научнымъ образомъ. Къ сожалѣнію, рецензентъ послѣдняго не сдѣлалъ,—и это совсѣмъ не служитъ къ его чести. Съ абсолютною рѣшительностію отвергая первое и считая всякія подобныя покушенія съ чьей бы то ни было стороны недостойными, мы обязаны обратиться къ чисто объективнымъ соображеніямъ. Тогда откроется, что богатый и цѣнный матеріалъ расположенъ не ловко, и на него падаетъ лишь боковой свѣтъ, при чемъ тѣни сильно сгущаются и получается нѣсколько мрачная картина.

Въ этомъ случаѣ мы должны строго отличать существенное отъ детальнаго, главное отъ второстепеннаго, чтобы не усложнять вопроса излишними подробностями.

По моему мнѣнію, все «приложеніе» проф. Хвольсона разрѣшается слѣдующимъ силлогизмомъ: Христосъ и фарисеи были солидарны въ религіозныхъ и этическихъ основахъ, но Еван-

---

[93]) См., напр., любопытную статью *Гейгера* «Entstehung des Christenthums» (въ «Judische Zeitschrift» 1873—74, I—II, S. 8—18), гдѣ epochenmachendes Werk является уже книга Штрауса, котораго и самъ г. Хвольсонъ называетъ «великимъ ученымъ» и «однимъ изъ знаменитыхъ мужей» (Passamahl, S. 70—71). Любопытно также сочиненіе «Geschichte des Rabbi Ieschua ben Iossef Hanootzri, genannt Iesus Christus» (Zw. Aufl., Hamburg u. Altona 1858—1861, IV Bnde), построенное на томъ принципѣ, что «только при помощи Талмуда и прочихъ твореній древнѣйшей раввинской литературы дается возможность—точно изъяснить, раскрыть, восполнить и исправить новозавѣтныя книги» (I Bnd., S. 39—40).

[94]) «Theologische Literaturzeitung», 1893, 8, S. 220.

гелія говорятъ о враждѣ между ними, чего не могло быть; посему всѣ такія извѣстія неподлинны въ священныхъ новозавѣтныхъ писаніяхъ и ихъ нужно изъять и исправить, ибо это позднѣйшія погрѣшности невѣжественныхъ копіистовъ.

Какъ легко, просто и прямо рѣшаются всѣ научныя задачи?!. Однако почему бы не предположить дѣйствительной трудности и, по крайней мѣрѣ, не поискать иныхъ, менѣе рискованныхъ, путей? Конечно, проф. Хвольсонъ довольно сурово относится и къ Талмуду и находитъ въ немъ не мало «неправильныхъ акцентовъ», но я не думаю, чтобы онъ избѣжалъ хоть участи Слонимскаго, если бы уже давно не былъ искреннимъ и убѣжденнымъ христіаниномъ, который внушаетъ къ себѣ глубокое почтеніе за мужественный подвигъ вѣры. При всемъ томъ его критическими корректурами остаются недовольны обѣ стороны,—и причина тому въ ихъ необоснованности и логической несостоятельности. Насчетъ перваго сохраняютъ всю свою силу наши прежнія замѣчанія о Мѳ. XXVI, 17, а касательно второго отмѣчу такія наблюденія.

Авторъ лишь слегка затрогиваетъ «синоптическую проблемму» и взглядъ его на этотъ вопросъ страдаетъ большими неясностями: гипотеза первозаписей у него какъ-то сочетавается съ мыслями о легендахъ, симпатіи къ поборникамъ взаимнаго пользованія увлекаютъ къ догадкамъ о порчѣ одной редакціи по другой, соображеніе о постепенномъ развитіи въ христіанствѣ и іудействѣ ведетъ къ допущенію различныхъ наслоеній на первоначальную основу. Вообще, это весьма своеобразная «евангельская геологія», дѣйствительно новая «теорія напластованій», которой гораздо умѣстнѣе было бы пріютиться въ курсѣ палеонтологіи, если только безпристрастная новозавѣтная критика создастъ и такую дисциплину... Но тогда—гдѣ же твердый критерій для точнаго различенія подлиннаго и оригинальнаго отъ привзошедшаго и наноснаго? Въ чемъ мы должны видѣть голосъ чистой истины и въ чемъ грубость невѣжества? Ясно, что при такомъ принципѣ—съ одними «posse» и «non posse, ergo non esse» — изслѣдователь священнаго текста теряетъ всякую опору, потому что область возможнаго—вещь весьма условная. Мы скажемъ, что содержаніе Евангелій въ нѣкоторыхъ деталяхъ дисгармонируетъ съ «раввинскими» извѣстіями, а миѳологисты будутъ увѣрять, что первое цѣликомъ развилось изъ послѣднихъ.

Понятно, что при столь растяжимой неопредѣленности и самое воззрѣніе не выдерживается строго. Почему, напр., мы должны подгонять синоптиковъ къ Іоанну и почему бы не напротивъ,

когда относительно пасхальной вечери требовалось бы поправить только два мѣста—XIII, 1. XVIII, 28—и при томъ у одного писателя? Вѣдь это гораздо легче, а мы не имѣемъ законнаго права думать, что рука слѣпого невѣдѣнія непремѣнно не должна была касаться четвертаго Евангелія. Рычагъ перевертывается,—и мы приходимъ туда, откуда хотѣли бѣжать безъ оглядки. При этомъ и всѣ наши добрыя намѣренія рушатся самымъ коварнымъ образомъ. Если мы не можемъ съ несомнѣнностію знать, что πρὸ τῆς ἑορτῆς чтеніе автентичное, въ такомъ случаѣ нельзя прямо говорить, что Христосъ совершалъ пасху на квасномъ хлѣбѣ, хотя это и вообще не слѣдуетъ изъ евангельскихъ повѣствованій,—и апологія получается весьма сомнительная. Раввинская традиція не сохранила намъ, чтобы—при столкновеніи съ субботой—закланіе пасхальнаго агнца переносилось на четвергъ; еще менѣе прямыхъ данныхъ, что тогда же дозволялось и его вкушеніе. Не скорѣе ли мы можемъ заключать отсюда, что всѣ извѣстія въ этомъ смыслѣ совершенно подозрительны и авторитетъ четвертаго Евангелія много уступаетъ синоптикамъ въ своемъ фактическомъ достоинствѣ? Посему и защита его [95])—при такомъ предположеніи образованія новозавѣтныхъ твореній до теперешняго типа—оказываетъ довольно плохую услугу [96]). Она можетъ быть сколько-нибудь прочною только при одинаковомъ научномъ довѣріи къ настоящему евангельскому тексту, или—иначе—всегда будетъ побивать себя внутренними противорѣчіями самаго опаснаго свойства.

Изъ сказаннаго вытекаетъ, что и фактическая необходимость проектируемыхъ корректуръ—базисъ далеко ненадежный. Касательно пасхальной вечери она склоняла бы насъ не въ пользу Іоанна, ибо съ раввинскими преданіями онъ не согласенъ и, по малой мѣрѣ, ими не оправдывается;—на какомъ же основаніи въ вопросѣ о фарисеяхъ мы будемъ предпочитать ихъ сообщеніямъ синоптиковъ? Развѣ здѣсь возлюбленный ученикъ Господа болѣе своихъ предшественниковъ солидаренъ съ раввинскими показаніями и поддерживаетъ ихъ? Едвали. Въ Евангеліяхъ терминъ φαρισαῖος встрѣчается до 90 разъ и изъ нихъ до 20 приходятся на долю Іоанна, отношенія котораго къ вліятельнымъ и учительнымъ еврейскимъ классамъ даже строже и внушительнѣе. Зна-

---

[95]) Ср. Passamahl, S. 54 «Хр. Чт.» 1875, II, 475. 1877, I, 826; II, 597—598. 603—604.

[96]) Просимъ сравнить, какъ судитъ объ Евангеліи Іоанна *Geiger* въ Urschrift, S. 107 Anm.

читъ, въ этомъ случаѣ всѣ четверо unanimo consensu возстаютъ противъ раввинскихъ авторитетовъ,—и я не знаю, какъ можно оправдать, что послѣдніе ранѣе были забракованы, а теперь получаютъ рѣшающій голосъ всесильнаго деспота.

Всѣмъ этимъ я вовсе не хочу сказать, чтобы изображеніе состоянія еврейства въ вѣкъ Христа было фактически ложно; моя цѣль — отмѣтить, что основной принципъ страдаетъ немалою шаткостію. Напримѣръ, мнѣніе насчетъ взаимоотношенія партій и сектъ и касательнс саддукейскаго характера тогдашняго синедріона—мысль далеко не такъ «новая, никѣмъ ранѣе не высказанная». Подобной чести нѣкогда не принималъ и самъ проф. Хвольсонъ, а богословію она достаточно знакома и нынѣ считается научнымъ положеніемъ, почти безспорнымъ [97]). Есть для сего и солидные аргументы. Укажу хотя бы на то несомнѣнное наблюденіе, что у синоптиковъ врагами Христа обычно являются «фарисеи и *саддукеи*», между тѣмъ Іоаннъ упоминаетъ тутъ о «*первосвященникахъ* и фарисеяхъ». Это различіе естественно объясняется тѣмъ, что въ эпоху Спасителя у власти были преимущественно [98]) члены саддукейской фракціи,—и очень пріятно, если іудейскіе источники это подтверждаютъ [99]). Извѣстны Новому Завѣту и спеціальныя разногласія этихъ еврейскихъ направленій (Мѳ. XXII, 23. Мрк. XII, 18. Лк. XX, 27. Дѣян. XXIII, 8) и натянутыя отношенія между ними (ср. Мѳ. XXII, 34. Дѣян. XXIII, 7. 9. 10).

Однакоже священ. авторы ясно и громко свидѣтельствуютъ о преобладающемъ вліяніи фарисеевъ, которымъ принадлежала выдающаяся роль во всемъ, а—въ частности—и въ замыслахъ противъ Господа. И въ этомъ нѣтъ ничего исторически неправдоподобнаго. Іосифъ Флавій сообщаетъ намъ (Antiqu. XVIII, 3—4): «Фарисеи пріобрѣтаютъ въ народѣ большое уваженіе,—и все, касающееся богопочтенія, моленій и жертвъ, совершается по истолкованію ихъ. Съ такою силой города засвидѣтельствовали, что и въ образѣ жизни и въ ученіяхъ они слѣдуютъ во всемъ самому наилучшему. По мнѣнію же саддукеевъ, души исчезаютъ вмѣстѣ съ тѣлами, и они не наблюдаютъ болѣе ничего, кромѣ законовъ. Они почитаютъ похвальнымъ дѣломъ состязаться съ учителями о той мудрости, которой сами слѣдуютъ. Къ этому направленію примкнули немногіе, хотя и самые знатные люди, и по ихнему,—можно сказать,—

---

[97]) Ср. у † *I. B. Lightfoot*'а въ упомянутомъ сборникѣ «The fourth Gospel» (и въ Лондонскомъ журналѣ *Expositor* за 1890 г.), p. 154 suiv.

[98]) См. Дѣян. IV, 1. 5—6. 15. V, 17. 27—28. 34. XXIII, 6.

[99]) Ср. *Derenbourg*, Essai, p. 121.

ничего не дѣлается. Когда же они достигаютъ власти, *противъ воли и по необходимости уступаютъ тому, что говоритъ фарисей, поелику иначе они были бы нестерпимы для народа»* [100]). Послѣ этого вполнѣ естественно, что Христу больше всего приходилось сталкиваться именно съ фарисеями и ослаблять ихъ вліяніе, такъ какъ въ умственно-религіозномъ отношеніи они деспотически господствовали въ обществѣ. При такихъ условіяхъ нужно было или держать фарисейскій тонъ и приспособляться къ нему, даже вопреки убѣжденіямъ, или же борьба была неизбѣжна. Само собою понятно, что мыслить первое во Христѣ не возможно, а тогда необходимо второе, какъ и повѣствуютъ Евангелія, полныя потрясающихъ раскатовъ антифарисейскаго грома.

Но, говорятъ, въ религіозно-нравственныхъ вопросахъ Спаситель держался фарисейскихъ началъ; разногласія Его касались мелкихъ и частныхъ пунктовъ, члены же этой партіи были крайне миролюбивы и совершенно толерантны. И будто бы все христіанство, въ существѣ своемъ, есть лишь одухотвореніе и обновленіе стараго. Послѣдняя мысль съ особенною энергичностію и не разъ повторяется въ книгѣ проф. Хвольсона [101]), но эта твердость даетъ намъ смѣлость подозрѣвать, что и въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ недоразумѣніемъ,—только крупнымъ и принципіальнымъ. Въ немъ, по нашему сужденію, кроется и разгадка упомянутой рѣзкости освѣщенія и ключъ къ правильному разрѣшенію проблеммы, которая легко получитъ такой видъ: училъ по внѣшности, можетъ быть, и такъ, но совершенно не тому.

Въ одномъ мѣстѣ авторъ пишетъ: «о Своемъ мессіанствѣ Христосъ не говорилъ открыто ни въ одной изъ Своихъ публичныхъ рѣчей; да если бы это и было, фарисеи не могли бы находить въ этомъ никакого преступленія, влекущаго осужденіе на смерть» [102]). Я долженъ глубочайшимъ образомъ пожалѣть, что г. Хвольсонъ столь кратко остановился на этомъ предметѣ, и сердечно пора-

---

[100]) Ed. *Niese* IV, 142—143. Это свидѣтельство вполнѣ принимается и еврейскими учеными. См. *Derenbourg*, Essai, p. 122—123. *Abraham Geiger*, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 108 u. Anm. Ср. еще весьма характерныя показанія въ Antiqu. XIII, 10: 5 («фарисеи такую силу имѣли въ народѣ, что имъ тотчасъ вѣрили, если они говорили что либо *даже противъ царя и первосвященника»*). 6 (за вражду къ фарисеямъ народъ возненавидѣлъ Гиркана и его дѣтей) у *Niese* III, 204—206.

[101]) Passamahl, S. 78. 89.

[102]) Passamahl, S. 88: «Von seiner Messianität hat Christus offenbar in keinen seiner offentlichen Reden gesprochen, und wenn er dies auch gethan hätte, so hätten die Pharisäer darin kein Todesverbrechen finden konnen».

довался бы, еслибы онъ взялъ на себя трудъ приложить свою громадную эрудицію къ разработкѣ этой темы. Я придаю ей чрезвычайное значеніе при изслѣдованіи первоначалькой христіанской исторіи и думаю, что въ ней скрыто очень много интереснаго и поучительнаго, неизмѣримо болѣе важнаго, чѣмъ изученіе іудейскихъ партій, политическихъ отношеній и осложненій и т. п. Все это касается внѣшности, обстановки, «археологіи»; тамъ же затрогивается самое существо [103]). Здѣсь слѣдуетъ ожидать весьма цѣнныхъ результатовъ насчетъ жизни и служенія Господа и первичной судьбы христіанства въ его борьбѣ съ іудействомъ и іудействующими. Къ прискорбію, этотъ предметъ доселѣ составляетъ лишь научную задачу, по неудовлетворительности и шаткости бывшихъ попытокъ, не изобилующихъ количествомъ и не блещущихъ качествами. По этой причинѣ и я долженъ ограничиться немногимъ и вѣроятнымъ, что̀ иногда будетъ нуждаться въ подтвержденіяхъ.

При всемъ томъ я безусловно не согласенъ съ обоими тезисами цитованной фразы проф. Хвольсона, которому они сослужили далеко не добрую службу. Обращу вниманіе прежде всего на наименованіе «Сынъ человѣческій». Безъ сомнѣнія, филологически оно значитъ просто человѣкъ [104]), но тотъ фактъ, что въ Новомъ Завѣтѣ оно встрѣчается до 88 разъ и изъ нихъ около 85 приходится на долю Евангелій, необходимо заставляетъ предполагать особую причину и цѣль столь частаго употребленія. И замѣчательно, что священные новозавѣтные писатели полагаютъ на немъ особенное удареніе посредствомъ опредѣленныхъ членовъ въ обоихъ словахъ (кромѣ *только* Ін. V, 27), чему примѣровъ въ ветхозавѣтныхъ книгахъ не находимъ [105]). Съ филологической точки зрѣнія заслу-

---

[103]) *Посему я не могу согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ проф. Хвольсона* («Хр. Чт.» 1875, II, 464 и др.), будто при посредствѣ изслѣдованій Гейгера многое въ Евангеліяхъ мы въ состояніи понимать лучше, хотя — въ потребныхъ случаяхъ — и «пользуюсь готовностію и помощію тѣхъ, которые обладаютъ ключемъ къ... живому источнику, кроющемуся въ вавилонскомъ и палестинскомъ Талмудахъ и въ многочисленныхъ древнихъ и новыхъ мидрашахъ». («Восемнадцать еврейскихъ надгробныхъ надписей изъ Крыма. Сочиненіе *Д. А. Хвольсона*». Спб. 1866. Стрн. 168).

[104]) Ср. *Chwolson*, Passamahl, S. 91 Anm. 2.

[105]) בֶּן־אָנוֹשׁ (*υἱὸς ἀνθρώπου*), какъ въ Пс. CXLIV, 3, и בֶּן־אָדָם (*υἱὲ ἀνθρώπου*), какъ въ Езек. II, 3 и др., безчленны. У LXX-ти встрѣчается лишь *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*: см. A concordance to the Septuagint by the late *Edw. Hatch* and *H. A. Redpath*, part I (Oxford 1892), p. 966. Правда въ этой конкорданціи

живаютъ тщательнаго разсмотрѣнія нѣкоторыя параллельныя выраженія. Къ числу ихъ принадлежатъ: τὰ τέκνα τῆς σοφίας (Лк. VII, 35; Tregelles на полѣ и у Мѳ. XI, 19), υἱὸς εἰρήνης (Лк. X, 6), ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (Ін. XVII, 12. 2 Ѳессал. II, 3), οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας (Еф. II, 2. V, 6. Кол. III, 6), υἱὸς παρακλήσεως (Дѣян. IV, 36) [106]). Помимо всякихъ спеціальныхъ оттѣнковъ, дорогихъ при истолкованіи каждаго случая,—характернымъ является общій смыслъ всѣхъ этихъ и подобныхъ изреченій. Внѣ всякаго спора, ими указывается наисущественное качество даннаго предмета или лица, — такое, которое разомъ и цѣликомъ исчерпываетъ ихъ бытіе; все прочее — только побочный моментъ. Такъ, въ приведенныхъ примѣрахъ отмѣчаются люди, представляющіе «*воплощенныя*» мудрость, миръ, погибель, противленіе, утѣшеніе. Впрочемъ, это очевидно само собою и не нуждается въ нарочитой аргументаціи. Такимъ же образомъ, по аналогіи, должно понимать и титулъ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Имъ весьма энергично выдвигается, что Христосъ былъ человѣкомъ необычайныхъ свойствъ, идеальнымъ типомъ человѣческаго рода, нашедшаго въ Немъ единственное и исключительное осуществленіе. Не требуется и прибавлять, какъ это должно было возмущать фарисеевъ, считавшихъ себя и почитаемыхъ цвѣтомъ среди избранниковъ всего міра! Одного этого было вполнѣ достаточно, чтобы они воспылали враждою къ смѣлому Учителю изъ Галилеи, откуда будто бы и пророкъ не приходитъ (Ін. I, 46. VII, 52).

Безъ сомнѣнія, они догадывались, что Господь усвояетъ Себѣ еще и нѣчто бо́льшее, хотя опредѣлить это въ точности довольно трудно. Мы не отрицаемъ соприсутствія здѣсь павлинистической идеи «второго Адама», но для нея необходимо было носить въ умѣ понятіе спасительной смерти и живоноснаго воскресенія, а евреи едвали и предчувствовали это. Нельзя съ рѣшитель-

---

(р. 101 с) помѣчено, что въ «молитвѣ Азаріи и гимнѣ трехъ» отроковъ (ст. 59, а Дан. Ш, 82) имѣется οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, но Тишендорфъ (V. T., II, 490) и Лохъ (р. 869) читаютъ просто υἱοί. Характерно во всякомъ случаѣ, что греческій переводъ всю В З. силу выраженія сосредоточиваетъ на словѣ «человѣкъ» и какъ бы говоритъ, что всякій «сынъ» *непремѣнно* подобенъ отцу, ибо происходитъ именно отъ него.

[106]) Не столь энергичны οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (Мѳ. VIII, 12. XIII, 38 al.), οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος (Мѳ. IX, 15. Мрк. II, 19), υἱοὶ βροντῆς (Мрк. III, 17), οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός (Лк. XVI, 8. Ін. XII, 36. 1 Ѳессал. V, 5), τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ (Лк. XX, 36).

ностію утверждать, что народъ вполнѣ постигалъ и мессіанское содержаніе разбираемаго наименованія. Правда, въ Талмудѣ оно примѣняется къ Мессіи, однако неизвѣстно, къ какому времени относится подобная интерпретація. Тоже имѣетъ мѣсто и для Дан. VII, 13, ибо не исключена возможность, что въ немъ «Сыномъ человѣческимъ» называется собственно приближенный къ Богу Израиль (ср. стт. 15—28 и, особенно, 18. 22. 27) вопреки язычникамъ, символизируемымъ подъ формами звѣрей. Прямѣе лишь одно свидѣтельство 4 (3) кн. Ездры (гл. XIII). При всемъ томъ было бы большою несправедливостію думать, что ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου совсѣмъ не включало мессіанскихъ элементовъ и по еврейскимъ воззрѣніямъ. Проф. Стантонъ ссылается на вопросъ Христа при Кесаріи Филипповой (Мѳ. XVI, 13. Мрк. VIII, 27. Лк. IX, 19), гдѣ онъ усматриваетъ оправданіе подобнаго истолкованія. По его мнѣнію [107]), всякія рѣчи были бы излишни, еслибы эта квалификація была синонимомъ Мессіи. Разсужденіе крайне ошибочное, ибо мессіанское достоинство мыслится уже само собою, и вся бесѣда касается исключительно *способа* его пониманія,—тѣхъ предикатовъ, какіе съ нимъ должны соединяться. Посему и Петръ не ограничивается простыми: Σὺ εἶ ὁ Χριστός (Мрк. VIII, 29) или ὁ Χριστὸς τοῦ Θεοῦ (Лк. IX, 20), но присовокупляетъ: ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, (ср. Ін. VI, 69), — и только за это получаетъ необычайное благословеніе (Мѳ. XVI, 16 сл.).

Итакъ: слыша подобныя наименованія, фарисеи во всякомъ случаѣ должны были знать, что Спаситель приписываетъ Себѣ экстраординарныя права, безмѣрно превосходящія всякое величіе въ человѣческомъ родѣ. Почему—вмѣстѣ съ этимъ—Имъ не было заявлено точно о мессіанскихъ прерогативахъ,—это иное дѣло, и мы можемъ удовольствоваться тою мыслію, что Господь постепенно возводилъ народъ отъ смутныхъ и темныхъ гаданій къ истинному созерцанію личности Искупителя людей, во всемъ подобящагося братіи (Евр. II, 17). Поэтому пріобрѣтаютъ особенную важность ближайшія опредѣленія разсматриваемаго титула. Здѣсь наряду съ уничижительными выраженіями встрѣчаются и такія, которыя возносятъ Его на недосягаемую высоту. Сынъ человѣческій господинъ субботы (Мѳ. XII, 8. Мрк. II, 28. Лк. VI, 5). Конечно, она для человѣка, но это богоучрежденный законъ, который нельзя нарушать по своимъ потребностямъ и соображеніямъ. И если

---

[107]) *V. H. Stanton*, The Jewish und Christian Messiah: A study in the earliest history of Christianity. Edinburgh 1886. P. 240—242.

Христосъ усвояетъ Себѣ такую власть, то Онъ—внѣ обычныхъ ограниченій, переступаетъ сферу человѣческихъ обязанностей по особымъ отношеніямъ къ Богу. По тому же самому Онъ властно прощаетъ грѣхи (Мѳ. IX, 6. Мрк. II, 10. Лк. V, 24), какъ верховный рѣшитель въ нравственной области,—къ великому ужасу вождей еврейскихъ.

При такихъ спеціальныхъ указаніяхъ не возможно было избѣжать представленія, что смиренный Назарянинъ не только необыкновенный человѣкъ, но и существо, ближайшее къ Іеговѣ, приравнивающее Себя къ Нему. Естественно, что всѣмъ этимъ внушалась идея божественности, исключающей всякую человѣческую условность. И народъ частію догадывался объ этомъ, ибо онъ съ недоумѣніемъ восклицалъ: «Мы слышали изъ закона, что Христосъ пребываетъ во вѣкъ; какъ же Ты говоришь, что должно вознесену быть Сыну человѣческому? Кто *этотъ* Сынъ человѣческій» (Ін. XII, 34)? Значитъ, и евреи нѣсколько постигали, что понятія Мессіи и Сына человѣческаго тожественны; отсюда и изумленіе при упоминаніи о смерти, которая для Избавителя не допускалась. Иначе — нечего было бы и удивляться, еслибы Господь не признавался обѣтованнымъ Примирителемъ.

Неужели все это было не извѣстно фарисеямъ, столь ревнивымъ ко всякимъ новшествамъ религіознаго свойства? Развѣ могло укрыться отъ нихъ такое притязаніе, когда Іоанну Крестителю былъ учиненъ формальный допросъ въ этомъ смыслѣ и, кажется, безъ злокозненныхъ цѣлей?

Намъ слѣдуетъ еще остановиться на титулѣ ὁ υἱὸς Δαυίδ. Мессіанское значеніе Его, неоспоримо, было общепринятымъ, но къ этому Христосъ присоединилъ нѣчто новое и неожиданное, разбивавшее въ прахъ всѣ ходячія представленія. Для насъ довольно будетъ, если мы анализируемъ только Мѳ. XXII, 41—46 (ср. Мрк. XII, 35—37. Лк. XX, 40—44). Спаситель спросилъ о томъ, какъ нужно думать о Христѣ? Когда Ему отвѣтили, что это сынъ Давидовъ, Онъ—на основаніи Пс. CIX, 1—выводитъ: «если Давидъ называетъ Его Господомъ; какъ же Онъ сынъ ему?» Ясно, что Искупитель усвоялъ Себѣ мессіанство божественнаго достоинства, — и это было именно *предъ фарисеями* (ст. 41). Подобно этому и наименованіе Себя «Сыномъ Божіимъ» никакая слѣпота не могла толковать въ томъ смыслѣ, что вѣдь оно въ Ветхомъ Завѣтѣ прилагается ко многимъ отдѣльнымъ лицамъ; и трудно постигнуть, если нынѣ не находятъ въ немъ того, что

столь ясно видѣли іерусалимскіе іудеи чуть не за двѣ тысячи лѣтъ предъ симъ (ср. Ін. X, 29 сл.)...

Фарисеямъ были рѣшительно заграждены уста (ст. 46), и имъ нужно было покориться безпрекословно и безусловно. Этого они не сдѣлали, и ихъ молчаніе совсѣмъ не было знакомъ согласія; потому и вполнѣ естественны тѣ громы, какіе потрясающими раскатами звучатъ въ послѣдовавшей обличительной рѣчи Господа (Мѳ. XXIII гл.).

И нельзя было полагать, что Христосъ — своеобразный мечтатель, неистовый фанатикъ, отрѣшившійся отъ божественной основы пророковъ, неразумѣющій и пренебрегающій «утѣхою Израилевой» фантазёръ. Самъ Спаситель далъ громкое и абсолютное свидѣтельство противнаго, когда относительно словъ Иса. LXI, 1. 2 въ Назаретской синагогѣ сказалъ: *днесь сбыстся писаніе сіе во ушію вашею.* И слушатели не могли не понять этого указанія, вполнѣ очевиднаго и энергичнаго (Лк. IV, 16 сл.). Конечно, толпа разъярилась вслѣдствіе обиды приравненія ея къ гоямъ, но все же существенный смыслъ рѣчи ею былъ схваченъ. Да если бы и не такъ, событія должны были разсѣять всякія недоразумѣнія. Посламъ Предтечи Христовъ опять приводитъ пророчество Исаіи, а Іоаннъ, несомнѣнно, вопрошалъ Его о мессіанствѣ въ строгомъ смыслѣ (Мѳ. XI, 5. 3. Лк. VII, 22. 20). Для всѣхъ было ясно, что Господь есть Мессія въ духѣ чаяній и предреченій богопосланныхъ мужей,—Мессія исключительнаго, божественнаго достоинства. Этотъ тезисъ, кажется, достаточно твердъ и неоспоримъ.

Мы кратко остановились только на нѣкоторыхъ немногихъ мѣстахъ, но и они даютъ намъ право для нужныхъ заключеній. Мессіанство было существеннѣйшею идеей служенія Господа, душею всего Его дѣла. Ученіе Его было лишь средствомъ къ раскрытію этого великаго таинства мессіанскаго избавленія, проясненіемъ его въ главномъ и въ частностяхъ. Онъ не могъ не говорить объ этомъ открыто, а всегда направлялъ къ сему разными путями, хотя и не тѣми, какіе рисовались въ фарисейскомъ умѣ тогдашняго еврейства. И во всякомъ случаѣ всѣмъ это прекрасно было извѣстно, почему и въ притворѣ Соломоновомъ «*іудеи*» обступили Назаретскаго Учителя и говорили Ему: *доколѣ суши наша вземлеши? Аще Ты еси Христосъ, рцы намъ не обинуяся* (Ін. X, 24). Всѣ отдѣльные факты слагались на этой основѣ, въ ней имѣли свой смыслъ и оправданіе. По этой причинѣ и отношенія Его къ современнымъ вождямъ народнымъ,

необходимо, созидались и построялись на этомъ же фундаментѣ.

Естественно теперь поинтересоваться, какъ мыслили по этому предмету владыки вѣры и жизни Израиля?

Прежде всего мы должны подчеркнуть то обстоятельство, что и еврейскіе ученые не указываютъ принципіальныхъ разногласій между фарисеями и саддукеями по затронутому пункту [108]). Посему и мы обязаны принимать воззрѣнія той эпохи за общее и одинаковое достояніе обѣихъ партій. Нельзя сказать, чтобы они отличались большимъ сходствомъ съ христіанскими, и различія касаются очень важныхъ моментовъ. Такъ, вопреки Вюнше [109]), справедливо считаютъ, что идея Мессіи *страждущаго* не встрѣчается въ еврейскихъ документахъ до самаго конца перваго вѣка. Если наиболѣе духовные среди Израиля и видѣли въ Грядущемъ избавителя отъ грѣховъ и бѣдствій, то отсюда никакъ не слѣдуетъ, что, по ихъ мнѣнію, источниками спасенія будутъ Голгоѳа и крестъ. Скорѣе—напротивъ, что̀ краснорѣчиво подтверждаютъ намъ и новозавѣтныя писанія въ разсказахъ о самихъ Апостолахъ, которымъ нужно было для этого «отверзать умъ» (Лк. XXIV, 45—47). Самое бо́льшее,—у іудеевъ были смутныя гаданія о «рабѣ Іеговы», но и то, кажется, въ смыслѣ слуги Израиля во славу его. И вообще священническое служеніе Мессіи предносилось взору народа въ весьма неясныхъ очертаніяхъ; по крайней мѣрѣ, опредѣленныхъ слѣдовъ этого не обрѣтается. Даже насчетъ пророческаго достоинства были немалыя колебанія со склоненіемъ на ту сторону, что Христосъ будетъ хотя и выше Моисея, но въ его духѣ и силѣ (Ін. VI, 30—32. 34. 41; ср. IX, 28—29). Посему нужно согласиться, что понятіе премірнаго предсуществованія было еще болѣе темнымъ и сводилось почти къ нулю. Оно какъ-то странно сочетавалось съ ученіемъ о потомкѣ Давидовомъ, который уже въ младенчествѣ будетъ «взятъ отъ земли» въ качествѣ особаго избранника Божія. Въ лучшемъ случаѣ здѣсь были лишь зачатки докетизма и—ничего дальше и выше. Наряду съ этимъ мысль все сильнѣе работала въ сферѣ чисто внѣшнихъ представленій, и воображеніе

---

[108]) О разногласіяхъ фарисеевъ и саддукеевъ см. у *Гейгера* въ «Judische Zeitschrift» 1863, S. 19—31. *Derenbourg*, Essai, p. 119. 122 suiv.

[109]) Das Leiden des Messias, Lpzg. 1870 *Fr. Nork*, Rabbinische Quellen, S. C. Но ср. *G. H. Dalman*, Der leidende und sterbende Messias des Synagoge im ersten nachristlichen Jahrtausend, Berlin 1888. *Его же* Was sagt der Talmud uber Iesum, Berlin 1891 (Schr. Jnst. Jud. № 4). S. 16 flg. *Ferd. Weber*, Die Lehren des Talmud: System der altsynagogalen palastinischen Theologie, Lpzg. 1880 (Schr. Inst Jud. II. Serie. № 1), S. 344—347.

ярко рисовало всемірнаго побѣдителя съ мечемъ смерти въ шуицѣ—для язычниковъ—и съ рогомъ изобилія въ десницѣ—для сыновъ Израиля. Мессіанскій идеалъ тускнѣлъ, матеріализировался и разрѣшился вѣрою въ страшнаго завоевателя, царя вселенной, гдѣ евреи займутъ первыя мѣста и будутъ благоденствовать безъ трудовъ и заботъ, которыя достанутся на долю презрѣнныхъ «безбожниковъ» [110]).

Предлагаю самому читателю сравнить эти мессіанскія мечтанія съ истиннымъ Мессіею въ лицѣ Господа нашего Іисуса Христа. Думаю однако, что съ нашей стороны не будетъ смѣлостію утверждать, что между ними было радикальное противорѣчіе, —и въ этомъ вся сущность вопроса, если мы примемъ во вниманіе слѣдующее. При всемъ потемнѣніи мессіанскаго образа, онъ былъ наиболѣе дорогимъ и завѣтнымъ для сердца каждаго подзаконнаго человѣка. Такъ или иначе, сильнѣе или слабѣе,— «утѣха Израилева» была предметомъ самыхъ пылкихъ желаній (ср. Дѣян. XXVI, 6—7), входила въ плоть и кровь еврея, нормировала даже житейскія отношенія, почему, напр., и супружеское безплодіе считалось во дни Спасителя не менѣе тяжкимъ, чѣмъ и при Иліѣ. Само собою очевидно, что при такихъ условіяхъ смыслъ проповѣди и служенія Искупителя не могъ укрыться отъ іудеевъ. Здѣсь недопустимы никакія недоразумѣнія и перетолкованія, поскольку и о Предтечѣ всѣ съ радостнымъ трепетомъ помышляли въ сердцахъ своихъ, *еда той есть Христосъ* (Лк. III, 15).

Въ виду этого именно мессіанство и должно было служить почвою для объединенія Спасителя и народа еврейскаго со включеніемъ, конечно, и фарисеевъ. На ней—прежде и ближе всего—опредѣлялось и взаимное ихъ отношеніе. Не трудно предугадать даже и самый его характеръ.

Постепенно, но неизбѣжно выяснялся глубокій контрастъ мессіанскихъ представленій, не оставлявшій мѣста ни для примиренія, ни для компромисса. При немъ абсолютно необходимо было, чтобы кто-нибудь подчинился другому, пожертвовалъ собою по убѣжденію въ единственной правотѣ своего противника. Тогда только и не иначе могъ наступить миръ, могло явиться доброе согласіе. Подъ этимъ условіемъ и народъ готовъ былъ преклo-

---

[110]) См. объ этомъ у *Stanton*'а The Jewish and Christian Messiah, p. 122 сл. 102. 294-297. 153. 286—287 и мн. др. *Br. F. Westcott*, An introduction to the study of the Gospels, London 1888, chap. II, p. 92 сл. Въ первомъ сочиненіи на стрии XI—XII указана и соотвѣтствующая литература.

ниться предъ Назаретскимъ Учителемъ всепрощенія и спасенія. Къ сожалѣнію, все, чего желалъ и ожидалъ Израиль en masse, было вопіющимъ оскорбленіемъ чистаго мессіанскаго идеала. Онъ хотѣлъ царя славы, національнаго «местника», устроителя благополучія своихъ съ порабощеніемъ чужихъ, которымъ, какъ псамъ, едва-едва удѣлялись бы крупицы отъ трапезы владыкъ. Еслибы Господь принялъ это, внѣшній успѣхъ Его былъ бы обезпеченъ (ср. Ін. VI, 15 и др.), на что̀ имѣются и достаточныя оправданія. Мы знаемъ, что при прокураторѣ Фадѣ Ѳевда увлекъ большія толпы, обѣщая раздѣлить Іорданъ и тѣмъ сдѣлать удобный проходъ чрезъ рѣку (Jos. Flavii Antiqu. XX, 5: 1) [111]). Подобно сему нѣкій египетскій лжепророкъ собралъ около себя до тридцати тысячъ (De bello judaico II, 13: 5. Antiqu. XX, 8: 6) [112]). И, вообще, было не мало такихъ обольстителей, которые легко возбуждали евреевъ разными «знаменіями свободы» (De bello jud. II, 13: 4) [113]). И въ послѣднемъ возстаніи первѣйшую роль играла вѣра въ «правителя вселенной» (De bello jud. VI, 5: 4) [114]).

Ясно безъ словъ, насколько все это было противно ученію Господа Спасителя и какъ мало мѣста для соглашенія оставляли эти народныя мечтанія. И если намъ указываютъ [115]) на Баръ-Кохебу — для убѣжденія, что мессіанство Искупителя не могло быть камнемъ соблазна,—то мы видимъ въ этомъ экзальтированномъ фанатикѣ подтвержденіе нашей мысли. Онъ дѣйствовалъ во имя національныхъ вожделѣній, мірской, политической славы Израиля; Господь отрицалъ ее и устранялъ рѣшительнѣйшимъ образомъ, проповѣдуя взаимное подчиненіе, воздаваніе Кесарева Кесарю и т. д. Онъ избѣгалъ всякихъ поводовъ, которые бы свидѣтельствовали о Его солидарности съ подобными ожиданіями, и пользовался всѣми мѣрами, чтобы искоренить народные предразсудки, запрещалъ даже распространять о Своемъ мессіанствѣ, поелику оно понималось ложно и могло быть истолковано превратно. И когда—при торжественномъ входѣ въ Іерусалимъ — радостные клики «сыну Давидову» потрясали воздухъ, горькія слезы текли по Его божественному лику (Лк. XIX, 41),

---

[111]) Ed. *Niese* IV, 292.

[112]) Ed. *Havercamp*. II, 177. 178. *Weidmann*., p. 797 A—B. Ed. *Niese* IV, 304—305. Ср. Дѣян. XXI, 38

[113]) Ed. *Havercamp* II, 177. *Weidmann*., p. 796 G.

[114]) Ed. *Havercamp*. II, 390. *Weidmann*., p. 961 F—G: τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης.

[115]) Passamahl, S. 88 Anm. 1.

потому что это былъ восторгъ плоти и крови, но не откровенія отъ Отца.

Если же такъ, то должно было вступить въ силу прямо обратное. Необходимо было, чтобы евреи очистились духовно, безповоротно отказались отъ своихъ предубѣжденій и безпрекословно послѣдовали призыву Спасителя: *гряди по Мнѣ!* Къ прискорбію, онъ нашелъ откликъ лишь въ презрѣнныхъ мытаряхъ, оказавшихся болѣе чадами премудрости и Авраама. Фарисейская знать не обладала ни простодушною искренностію Наѳанаила, ни пророческимъ прозрѣніемъ Симеона, ни благочестивою воспріимчивостію Анны. Не имѣя благороднаго мужества воспѣть себѣ «Нынѣ отпущаеши», она рѣшилась сокрушить непокорнаго по принципу: кто не съ нами, тотъ не только на насъ, но и злѣйшій врагъ нашъ. Христосъ же—не въ примѣръ саддукеямъ—требовалъ, какъ разъ, противнаго; и естественно, что, при жестоковыйности фарисейскихъ вождей, Онъ не могъ быть другомъ ихъ, а они ненавидѣли Его всѣмъ своимъ существомъ. По этой причинѣ и полемика Его касалось не частныхъ пунктовъ, отдѣльныхъ мнѣній, школьныхъ disputata; она потрясала и уничтожала всю фарисейско-еврейскую систему, направлялась противъ самой «закваски». Конечно, Онъ признавалъ учительный авторитетъ фарисеевъ *въ качествѣ только* устъ Моисеевыхъ (Мѳ. XXIII, 2. 3); однако наряду съ этимъ Онъ не менѣе громко и твердо провозглашалъ, что они лишь олюбодѣйствовали престолъ великаго пророка. Предъ этими громами божественнаго гнѣва стушевывались всякіе партійные оттѣнки,—и всѣ закоренѣлые націоналисты сплотились въ одномъ преступномъ заговорѣ на Господа. Свои завѣтныя прерогативы они толковали подъ угломъ зрѣнія благородства крови Авраамовой и отожествили ихъ до неразличимости. Божественныя обѣтованія слились съ чисто расовыми вожделѣніями, и всякое покушеніе на послѣднія казалось попраніемъ святыни, оскорбленіемъ Іеговы и Его закона. Такъ и вышло, что Сынъ Божій отвергнутъ былъ тѣми, кто считалъ себя чадами Божіими по преимуществу. Когда и горѣвшій въ Іоаннѣ свѣтильникъ былъ насильственно погашенъ (Ін. V, 35),—не могъ ожидать лучшаго и Податель свѣта, нестерпимаго для привыкшихъ къ темнотѣ глазъ. Развѣ эти органы ума и сердца у фарисеевъ были исправнѣе, чѣмъ у саддукеевъ? Если же они были одинаковы и если равно нуждались въ «бреніи», то и чувство ихъ предъ сіяніемъ истины, безъ сомнѣнія, было однороднымъ и экстенсивно и интенсивно. Школьныя различія исчезали, и между врагами наступалъ миръ въ этомъ дѣлѣ.

что оправдываютъ и факты фарисейской солидарности съ иродіанами (Мѳ. XXII, 15—16. Мрк. III, 6. XII, 13). И это тѣмъ болѣе, что принципіальное противорѣчіе относилось къ самой основѣ воззрѣній. Какъ ни прикровенны были рѣчи Господа, слушатели «поняли, что Онъ говорилъ объ Отцѣ» (Ін. VIII, 27) въ строжайшемъ смыслѣ, что усвояетъ Себѣ права, безмѣрно высшія Авраамовыхъ (Ін. VIII, 53—58), и потому заслуживаетъ побіенія (Ін. VIII, 59). И «іудеи» заявляли: *о добрѣ дѣлѣ каменіе не мещемъ на Тя, но о хулѣ, яко Ты человѣкъ сый, твориши Себе Бога* (Ін. X, 33). Даже по самому благопріятному сужденію, это были «странныя слова», которыхъ нельзя слушать (Ін. VI, 60), а изрекавшій ихъ—обольститель народа (Ін. VII, 21. VIII, 47).

Но, будто бы, въ этомъ не было смертельнаго преступленія, для чего требовалось, чтобы mesith выразилъ намѣреніе склонить къ идолослуженію (Второз. XIII, 2—12, особ. стт. 3 и 7. 8; ср. тамъ же XVIII, 20 сл.) [116]). Пусть такъ, хотя и не совсѣмъ;—развѣ Іерусалимляне не обвиняли Христа въ томъ, что Онъ, уничтожая и попирая субботу (Ін. V, 16. VII, 19—25. 32), хотѣлъ ввести самарянское нечестіе (Ін. VIII, 48)? Развѣ они не были увѣрены, что Его проповѣдь пригодна только для еллинскаго разсѣянія и язычниковъ (Ін. VII, 35)? Одного этого было достаточно, чтобы разные учители Израилевы съ неистовствомъ начали вопіять: *возми отъ земли таковаго: не подобаетъ бо ему жити* (Дѣян. XXII, 22).

Всѣмъ и во всемъ — Господь былъ ненавистенъ именно и исключительно по Своему мессіанству [117]), какъ злодѣй (Ін. XVIII, 30), сдѣлавшій Себя Сыномъ Божіимъ (Ін. XIX, 7), сокрушившій и посрамившій ихъ мечты «обманщикъ» (Мѳ. XXVII, 63), не оправдавшій Своихъ притязаній на верховенство политическаго характера. И первосвященники *не* вопреки фарисеямъ требовали отъ Пилата: *не пиши: царь Іудейскій, но яко Самъ рече: царь есмь Іудейскій* (Ін. XIX, 21; ср. Мрк. XV, 12 и др.). Онъ долженъ былъ умереть по закону и во имя закона (Ін. XIX, 7). Политическій мотивъ (Лк. XXIII, 2. 5. 14) былъ приходящимъ моментомъ, выдвинутымъ въ интересахъ наисильнѣйшаго воздѣйствія на упрямаго игемона (Ін. XIX, 12) [118]). Съ

---

[116]) Passamahl, S. 88 Anm. 1.

[117]) И Ап. Павелъ свидѣтельствовалъ, что «за надежду Израилеву обложенъ онъ узами» (Дѣян. XXVIII, 20).

[118]) Весьма возможно также, что политическое обвиненіе было измышлено

этой точки зрѣнія предатели могли коварно укрываться подъ личиною службы Богу и толпа искренно вопіяла свое безбожное «распни!», *навлекая на себя всю тяжесть грѣха за кровь неповинную.*

Но довольно! Пора начала свести съ концами и формулировать свои разсужденія. Мы полагаемъ, что основою и сущностію *дѣла Господа было мессіанство, избавленіе людей Своихъ.* Въ таковомъ Своемъ качествѣ Онъ, естественно, искалъ отъ Своихъ послѣдователей безусловнаго самоотреченія, абсолютнаго признанія Своихъ принциповъ. Но еврейство—и въ маломъ и въ великомъ — *оказалось тугимъ на слухъ,* окаменѣвшимъ въ сердцѣ, омраченнымъ по уму. По этой причинѣ *все оно,* безъ малѣйшихъ различій, должно было или пожертвовать собою разомъ и навсегда, или же вражда была неизбѣжна. Перваго не случилось, и тогда *столь же неотвратимо вытекали всѣ необходимые результаты.* Для насъ важны лишь два изъ нихъ.

Христосъ, видя подобное всеобщее ослѣпленіе, не могъ оставаться равнодушнымъ къ попранію того, для чего было и самое явленіе Его *во плоти. Онъ увѣщевалъ, убѣждалъ, обличалъ,* дабы привлечь на Свою сторону. Невѣжество еще было нѣсколько извинительно, но упорство — только преступно. Посему и Его рѣчи пріобрѣтаютъ грозный тонъ, Его отношенія окрашиваются *прямою и рѣшительною борьбой. И первое мѣсто въ* ряду этихъ богопротивныхъ головъ принадлежало тѣмъ, кто больше зналъ и энергичнѣе вліялъ, а это и были фарисеи— строгіе ригористы въ истолкованіи закона [119]). Понятно, что съ ними и происходили *наибольшія столкновенія и на нихъ* сыпались самыя смертоносныя стрѣлы. Антифарисейскій характеръ Евангелій есть глубоко и совершенно историческая черта, нимало не исключающая иныхъ извѣстій о группировкѣ и положеніи іудейскихъ партій въ *началѣ нашей эры. Въ немъ сами они* находятъ свой смыслъ и истинное освѣщеніе, но совсѣмъ не наоборотъ. Въ этомъ-то, по нашему крайнему разумѣнію, и вся

затѣмъ, чтобы Христосъ былъ казненъ римскимъ языческимъ способомъ и чрезъ это подвергся бо́льшему обвиненію и злѣйшей анаѳемѣ (Второз. XXI, 22—23; ср. Гал. III, 13). Это слѣдуетъ изъ того, что сразу и настойчиво всѣ требуютъ распятія, хотя къ сему ничто не вынуждало, а Стефанъ былъ побитъ камнями. Полагаю, что такъ именно и нужно думать.

[119]) *Ios. Flavii* De bello judaico II, 8: 14 у *Havercamp.* II, 165. 166; у *Weidmann* 788 E: οἱ φαρισαῖοι, οἱ δοκοῦντες μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα. Vita, § 38 (ed. *Niese* IV, 353): φαρισαῖοι περὶ τὰ πάτρια νομιμα δοκοῦσιν τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν.

ошибка проф. Хвольсона при всемъ блескѣ его научнаго аппарата.

Вмѣстѣ съ этимъ легко представить и отношенія противниковъ ко Христу. Они считали Его оскорбителемъ и осквернителемъ всего дорогого и святого, ибо для Господа оно было «мерзостію запустѣнія». Отсюда и вражда была самая принципіальная, сведенная къ диллемѣ: либо они, либо Онъ. Были ли они во власти, — это все равно. Они желали и подготовляли то, что совершили другіе, помогали имъ и «соизволяли» не хуже и не менѣе Савла (Дѣян. VIII, 1. XXII, 20). Миролюбіе и толерантность фарисеевъ не должны идти въ счетъ. Если они готовы были расколоть свои лбы надъ вопросомъ: курица или яйцо явились ранѣе; если они не прочь были помыть и самое солнце, не достаточно будто бы чистое; если они въ мелкихъ спорахъ не рѣдко прибѣгали не только къ argumentum baculinum, но и къ argumentum gladii; если они установили два праздника въ память своей побѣды надъ саддукеями въ спорѣ о нѣкоторыхъ частныхъ пунктахъ [120]): — то уже безъ особеннаго труда можно понять ихъ чувства къ «дерзкому» проповѣднику, который столь жестоко крушилъ почивающихъ на законѣ и привиллегированныхъ хранителей ключей царствія. Они были главарями оппозиціи, душею всего заговора, и отъ нихъ исходили всѣ козни [121]). И въ евангельскихъ повѣствованіяхъ сохранился единственный примѣръ исключительно саддукейской иниціативы въ покушеніяхъ на жизнь воскрешеннаго Лазаря (Ін. XII, 10) по причинамъ партійнымъ [122]); въ прочемъ же вездѣ и всюду видна длинная рука фарисеевъ. Они рады были случайному посрамленію саддукеевъ (Мѳ. XXII, 34. Мрк. XII, 28. Лк. XX, 39), что обезпечивало имъ авторитетъ въ народѣ, но въ ненависти къ Господу превосходили ихъ и работали согласно и единодушно, хотя бы и по различнымъ *частнымъ* побужденіямъ. И вражда ихъ была тѣмъ неумолимѣе, казнь Назаранина тѣмъ справедливѣе, что

---

[120]) Ср. *Derenbourg*, Essai, p. 133. 135 (*Chwolson*, Passamahl, S. 62. 63. «Хр. Чт.» 1877, II, 606. 1875. II, 484 прим. О средневѣковыхъ обвиненіяхъ, стрн. 30.

[121]) Ср мнѣніе *Carl Weizsacker*'a (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Zw. Aufl. Freiburg i. B. 1892, S. 23): «Wir müssten unsere ganze Lesie evangelische Ueberlieferung aufgeben, wenn wir vergessen wollten, dass Sie (d. i. die Pharisäer) *die eigentliche Gegner Jesus und Seiner Sache gewesen waren*» См. еще на стрнн. 50 и 59.

[122]) Ср. Дѣян. IV, 1—3.

они думали обосновываться на законной почвѣ и при *своихъ* воззрѣніяхъ могли опираться на букву Писанія [123]). Они жаждали *Его* смерти и добились *ея*, а потому и повинны въ ней не меньше саддукейскаго священства, равно какъ и покорный имъ народъ [124]), отвергнувъ волю Божію о себѣ (Лк. VII, 30). Посему-то и кровь Голгоѳы доселѣ вопіетъ къ небу, между тѣмъ фарисейскій либерализмъ давно и безызъятно царитъ во всемъ еврействѣ...

Все, сказанное сейчасъ, примѣнимо и къ проблеммѣ о сходствѣ христіанства и фарисейства въ религіозно-моральной сферѣ, о чемъ еврейскіе ученые вѣщали міру отъ дней первыхъ, увѣряя, что Господь много позаимствовался у «второго возстановителя закона» Гилледя. Мы уже достаточно раскрыли принципіальное различіе мессіанскихъ воззрѣній, къ которымъ сходятся и изъ которыхъ вытекаютъ всѣ прочіе религіозно-этическіе вопросы. Естественно, что и въ послѣднихъ между Христомъ и фарисеями не могло быть внутренняго сродства точно такъ же, какъ два потока, берущіе начало изъ различныхъ ключей и текущіе въ противоположныя стороны, никогда не сольются въ одну рѣку. По корню и растеніе: *или сотворите древо добро, — и плодъ его добръ: или сотворите древо зло,—и плодъ его золъ: отъ плодовъ бо древо познано будетъ* (Мѳ. XII, 33). Если ученіе Спасителя и было «квинтъ-эссенціею» чего-либо, то во всякомъ случаѣ въ немъ не было «эссенціи» фарисейской. И, выражаясь сходно, Онъ говорилъ собственно «инымъ языкомъ», — и немного чести намъ, когда мы не въ силахъ разгадать и постигнуть его смыслъ и значеніе.

Постараюсь показать это на частномъ пунктѣ, затронутомъ въ изслѣдованіи проф. Хвольсона.

Рѣчь идетъ о сравненіи «іудейской и христіанской любви къ

---

[123]) Такъ разсуждаетъ и *Derenbourg*, Essai, p. 202—204.

[124]) Сколь велика была толпа,—гадать объ этомъ совершенно праздно. Несомнѣнно однако, что—по Евангелистамъ—это былъ «весь народъ» (Мѳ. XXVII, 25 Мрк. XV, 15. Лк. XXIII, 18; ср. Ін. XIX, 13. 15) и «смятеніе» большое (Мѳ XXVII, 24). О подкупахъ мы знаемъ еще менѣе. Справедливо только, что первосвященники взволновали (ἀνέσεισαν Мрк. XV, 11 и ср. Лк. XXIII, 5) народъ, убѣдивъ его въ законности злодѣянія. Мѳ. XXVII, 20 упоминаетъ объ ἔπεισαν τοὺς ὄχλους, а этотъ глаголъ употребляется въ рѣчи о томъ, какъ вожди еврейскіе обѣщали увѣрить (Мѳ. XXVIII, 14) Пилата въ томъ мнѣніи, будто тѣло Христа украдено учениками. Отсюда слѣдуетъ, что вопіявшая толпа раздѣляла и воззрѣнія «предателей» на личность Господа и принципіально повинна не только въ продажности и подлости ..

ближнимъ» и ведется въ полемическомъ тонѣ. Ядромъ вопроса служитъ терминъ chaber (חֲבֵר), который понимается не одинаково. Нѣкоторые думаютъ, что онъ обнимаетъ собою только членовъ высшаго, образованнаго класса, владѣющаго ключемъ разумѣнія, и исключаетъ презрѣнную чернь невѣждъ, проклятый народъ (ср. Ін. VII, 48. 49). При такомъ воззрѣніи «ближнимъ» будетъ даже не весь Израиль, не говоря уже о язычникахъ. Проф. Хвольсонъ [125]) энергически протестуетъ противъ подобнаго истолкованія, при чемъ сильно достается и одному изъ составителей новѣйшаго еврейскаго словаря къ Ветхому Завѣту (Lpzg. 1893) Карлу Зигфриду, хотя авторъ разбираемаго труда лишь однѣ его статьи и читаетъ во всемъ «Theologischer Jahresbericht». Мы никого не защищаемъ, но должны замѣтить, что всѣ эти громы слѣдовало бы направить прежде всего на препрославленнаго рабби Абрагама Гейгера, который мыслилъ, кажется, совершенно такъ же [126]). Не будемъ спорить и о самомъ рѣшеніи, потому что для нашихъ цѣлей это безразлично. Д. А. Хвольсонъ ссылается на изреченіе Мишны (Tr. Baba-Kamma V, 4), гдѣ высказывается: «волъ, обидѣвшій (рогами, конечно) своего *chaber'a*» и т. д. [127]). Отсюда получается, что даже и *животное* животному есть «ближній», и еврейская доктрина объ этомъ предметѣ пріобрѣтаетъ необъятный универсализмъ. Какъ легко и просто отожествляется она съ христіанскимъ ученіемъ о любви (ср. Iacob. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, II, S. 9 къ חַבְרָא), — это уже ясно само собою. Но, не смотря на всю эту очевидность, мы еще не находимъ здѣсь ни солидарности, ни сходства.

Въ самомъ дѣлѣ: вдумаемся глубже въ это положеніе «о быкѣ» — и мы откроемъ, что универсализма въ немъ едвали очень много. Оно выражаетъ только ту мысль, что лица *одного класса* и предметы *одной категоріи* «ближнія» между собою, что̀, безъ сомнѣнія, и вполнѣ справедливо. Но въ какомъ отношеніи стоятъ самые эти «классы» и «категоріи»,—это весьма большой вопросъ по

---

[125]) Passamahl, S. 73 flg.

[126]) Ср. *его* Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums. Breslau 1857. S. 121 flg. 496 Anm. «Judische Zeitschrift». 1863. S. 24—25. Ср. *Jacob. Levy*, Chaldäisches Worterbuch uber die Targumim, Lpzg. 1876, I, S. 236 (къ חַבְרָא) и Neuhebr. u. Chald. W.=B., Zw. Bnd. (Lpzg. 1879), S. 8—9 (къ חֲבֵר).

[127]) См. у *Surengusius* IV, 40. Ср. *Levy*, Chald. W.=B. I, S. 236 къ слову חַבְרָא подъ цифрою 1.

той простой причинѣ, что горшки дѣлаются изъ глины, и однако «котламъ они не товарищи». Скорѣе мы получаемъ заключеніе не особенно благопріятное для еврейскаго ума. Перенесенное съ неодушевленныхъ предметовъ и животныхъ на существа разумныя, понятіе chaber и тутъ должно было имѣть тотъ же узкій смыслъ подраздѣленій расовыхъ, кастовыхъ, партійныхъ, школьныхъ и т. д. Оно обязательно включало моментъ обособленія по частнымъ признакамъ мнѣній и состояній, градаціи по тѣснымъ кружкамъ извѣстнаго направленія [128]). И если Am-ha-arez'ы взаимно почитали себя ближними, изъ этого ничуть не вытекаетъ, что они были таковыми и въ глазахъ еврейской знати, или наоборотъ. Поэтому-то и богатый юноша, «желая оправдать себя», конечно, думалъ смутить Христа своимъ вопросомъ и потомъ увернулся отъ существа его двусмысленною фразой (Лк. X, 29. 37).

Но пусть наше толкованіе пристрастно и не вѣрно. Допустимъ, что идея chaber'а исключительно универсальна. Такое значеніе можетъ принадлежать ей лишь въ томъ случаѣ, если она обозначаетъ *всю тварь*, равно зависящую отъ Бога по своему происхожденію и бытію. Неизбѣжный и необходимый постулятъ ея—понятіе креаціи [129]); естественный результатъ—тотъ, что всѣ и все одинаково не самостоятельны и не самобытны. Я не думаю, чтобы въ любви можно было далеко уйти съ подобными принципами, которые невольно напоминаютъ соціалистическія мечтанія о всемірномъ братствѣ, чуждомъ всякой теологической подкладки. Достоинство этой системы ярко раскрылъ Ап. Павелъ,

---

[128]) Ср. свидѣтельство *Іосифа Флавія* (De bello judaico II, 8: 14) о томъ, что фарисеи любятъ и помогаютъ другъ другу, а саддукеи свирѣпы даже между собою: καὶ φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοί τε, καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκοῦντες. Σαδδουκαίων δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους το ἦθος ἀγριώτερον, αἵτε ἐπιριξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους (у *Havercamp.* II, 166; у *Weidmann.*, p. 788 G—789 A) По сравненію съ ними, объ ессеяхъ историкъ говоритъ (De bello jud. II. 8: 2), что они φιλάλληλοι δε καὶ τῶν ἄλλων (фарисеевъ и саддукеевъ) πλέον (ed. *Havercamp.* II, 161; *Weidmann.*, p. 785 A).

[129]) Что наше логическое толкованіе и фактически справедливо,—ссылаюсь на Abloth или Pirke Abboth, гдѣ о chaber'ѣ говорится чуть не въ каждомъ параграфѣ. Въ I, 12 (у *Surengusius* IV. 416) Гиллель заповѣдуетъ: אוֹהֵב אֶת־הַבְּרִיּוֹת. Здѣсь рѣчь, конечно, о любви къ *людямъ*, но замѣчательно, что они указываются словомъ בְּרִיָּה (какъ и у р. Меира въ VI, 1 у *Surengusius* IV, 484). которое значитъ собственно *все созданное*, *твореніе*. Ср. и у *Jacob. Levy*, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, I Bnd. (Lpzg. 1876), S. 265 b.

когда онъ былъ вынужденъ встать на точку зрѣнія: *воли Его* (Бога) *кто противитися можетъ* (Рим. IX, 19 сл.)? Изъ того же смѣшенія создаются сосуды и въ честь и не въ честь,—и каждый долженъ довольствоваться своимъ положеніемъ. Это нисколько не сливаетъ ихъ, но прямо разобщаетъ по всѣмъ существующимъ котегоріямъ бытія. Такимъ образомъ въ самомъ корнѣ заключается и логическая смерть для универсализма chaber.

Затѣмъ: и въ сферѣ своего примѣненія оно не связано абсолютно съ понятіемъ любви. Основа объединенія въ немъ чисто внѣшняя — сотвореніе изъ ничего — и потому сама по себѣ не можетъ быть базисомъ для тѣснаго сплоченія, коль скоро нѣтъ внутренняго притяженія. Если всѣ люди—рожденные женами, то это вовсе не значитъ, что всякій человѣкъ будетъ любить и всѣхъ остальныхъ. Но въ содержаніи chaber не указывается этой необходимой силы для взаимнаго отожествленія,—и къ нему оно совсѣмъ не обязываетъ. До истинной любви отсюда еще цѣлая бездна.

Итакъ: даже въ лучшемъ случаѣ призрачный іудейскій универсализмъ есть только внѣшній, механическій, лишенный всего, что могло бы сдѣлать его *живымъ и дѣятельнымъ*.

Совершенно не то въ христіанскомъ ученіи о ближнемъ, который не отдѣлимъ отъ брата. Оно цѣликомъ созидается на идеѣ любви Бога, явленной въ Сынѣ и безусловно потребной для всѣхъ чадъ по самому ихъ положенію. Безразлично грѣховные и недостойные предъ Господомъ, всѣ мы избавляемся смертію Искупителя и—путемъ вѣры и общенія въ таинствахъ—входимъ въ ближайшій союзъ съ Нимъ. Въ этомъ случаѣ мы фактически сливаемся съ Примирителемъ и чрезъ Главу—Сына Божія—и сами становимся дѣтьми Божіими. Ясно, что тогда всѣ вѣрующіе оказываются уже братьями между собою, если они одинаково чада Небеснаго Отца. Но какъ источникомъ искупленія была безконечная любовь, такъ она естественно и непрерывно функціонируетъ и въ каждомъ христіанинѣ, во всѣхъ движеніяхъ его мысли и сердца до богопознанія включительно. Ибо Богъ Самъ въ Себѣ не доступенъ для человѣческаго постиженія и открывается только въ Сынѣ и чрезъ Сына (Ін. I, 18. VI, 41. Мѳ XI, 27 = Лк. X, 22) по силѣ и дѣйствію Своей любви къ намъ. Посему и мы можемъ достигнуть этого вѣдѣнія лишь чрезъ соединеніе съ Господомъ посредствомъ любви, для уразумѣнія въ Немъ Отца. Отсюда-то и Ап. Іоаннъ говоритъ: *не любяй, не позна Бога, яко Богъ любы есть* (1 посл. IV, 8). Вообще, любовь дѣйствительно

составляетъ эссенціальное свойство исповѣдника Христова, потому что безъ нея мы разобщаемся со Спасителемъ,—и самое братство рушится безвозвратно и окончательно. Наоборотъ: при единеніи съ Нимъ въ любви и мы проникаемся ею ко всѣмъ приснымъ во Христѣ, поелику ею одной и устрояется нашъ союзъ съ Богомъ и между собою. Ученіе о христіанской любви покоится исключительно на сотеріологическомъ (мессіанскомъ) принципѣ, и заповѣдь объ ней, древняя по идеѣ (1 Ін. II, 7), является новою (Ін. XIII, 34. 1 Ін. II, 8) по своему основанію и фактически осуществляется лишь съ момента спасенія человѣчества крестомъ на Голгоѳѣ.

Еще болѣе оригинальною и неслыханною была она для іудейскаго воззрѣнія, которое не имѣетъ ни малѣйшаго сходства съ нею, потому что отрицаетъ самую основу—Мессію во Христѣ. Нечего и прибавлять, насколько призрачны всѣ рѣчи о позаимствованіяхъ или солидарности Его съ кѣмъ бы то ни было. Въ христіанствѣ—любовь Сына къ людямъ и ихъ—къ братьямъ; въ іудействѣ—твореніе всѣхъ Богомъ и однородность всего тварнаго.

Вслѣдствіе этого и христіанское понятіе о ближнемъ не можетъ быть такимъ безсодержательнымъ, растяжимымъ и неустойчивымъ. Оно отмѣчаетъ подлинное и необходимое объединеніе вѣрующихъ между собою чрезъ Искупителя, какъ членовъ чрезъ свою Главу. Оно прежде и ближе всего относится къ исповѣдникамъ Распятаго, которые всѣ братья потому, что они едино въ Господѣ. Разъ эта связь со Христомъ прекращается,—и ближній дѣлается уже лжебратомъ, шпіономъ (Гал. II, 4), воровски прокрадывающимся въ ограду церковную въ овечьей одеждѣ. Христіанское братство не мыслимо иначе, какъ «во Христѣ» и «Христа ради»,—и всѣ мечтанія о христіанскомъ универсализмѣ подъ формами альтруизма и иныхъ «измовъ», по нашему мнѣнію, плодъ чистѣйшаго недоразумѣнія, недостойнаго или безсознательнаго приспособленія къ теченіямъ и вѣяніямъ «вѣка сего». Христіанское братство не расплывается во всечеловѣчество и не тожественно съ нимъ, сколько бы этимъ ни гордилось бойкое на слова еврейство. Для него всякій вѣрующій неизбѣжно есть и ближній выше отца и матери, поелику онъ христіанинъ, но совсѣмъ не потому, что онъ родился и живетъ на свѣтѣ. Такъ и вышло, что Ап. Павелъ говоритъ: *да дѣлаимъ благое ко всѣмъ, паче же* (μάλιστα δέ) *къ приснымъ въ вѣрѣ* (Гал. VI, 10), а іудейство заповѣдуетъ: всегда люби всю тварь одинаково, не исключая и всякой «скотины», даже въ буквальномъ смыслѣ этого слова...

Мы не станемъ проводить параллели между изложенными системами, не будемъ сравнивать ихъ по достоинству и предоставляемъ другимъ думать, какъ и что̀ угодно. Но мы въ правѣ заявить, что общенія между ними нѣтъ ни единаго, потому что всѣ основы у нихъ разныя. Если и *язычницы такожде творятъ*, то это еще не показываетъ, что они тожественны съ христіанами, которые возрастаютъ въ своемъ универсализмѣ только путемъ уподобленія Отцу (Мѳ. V, 48) чрезъ Сына и совершенствованія усвоеніемъ даровъ Духа. Послѣ этого, я думаю, и проф. Хвольсонъ не сочтетъ дерзостію, когда я измѣню его рѣзкую формулу касательно богослововъ [130]) такимъ образомъ: «стремленіе находитъ сходство тамъ, гдѣ его нѣтъ, ослѣпляетъ и самыхъ проницательнѣйшихъ и ученѣйшихъ оріенталистовъ».

Впрочемъ, и въ этомъ есть своя добрая сторона. По крайней мѣрѣ, отсюда вполнѣ удовлетворительно объясняются всѣ, приводимые авторомъ, случаи мирныхъ и—наружно—дружественныхъ отношеній евреевъ къ іудео-христіанамъ. Въ глазахъ сыновъ Израиля послѣдніе были такіе же поклонники Моисея, только отличающіеся нѣкоторыми своеобразными мнѣніями, достойные сожалѣнія мечтатели, которые вѣруютъ въ «какого-то» [131]) Распятаго. Но когда дѣло разъяснялось, и картина измѣнялась до неузнаваемости, на что̀ мы имѣемъ довольно свидѣтельствъ и въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ. Да если и не такъ,—немногія исключенія не должны идти въ счетъ и ради ихъ нельзя извращать ходъ событій. Это разъ, а затѣмъ уже совершенно не справедливо утвержденіе, будто «Христосъ ничего не говорилъ и ничему не училъ, чего бы не могли подписать истинные фарисеи, и ничего не совершилъ такого, чѣмъ они должны бы быть недовольны» [132]). *Совсѣмъ напротивъ*. Все служеніе Господа было живымъ отрицаніемъ фарисейско-еврейскихъ идеаловъ, сплошнымъ и громогласнымъ обличеніемъ духовныхъ вождей Израиля. Его ученіе было не только диспаратно, но и діаметрально фарисейской доктринѣ уже потому, что исключительнымъ центромъ

---

[130]) Passamahl, S. 75: «Das Streben einen Gegensatz da zu finden, wo es keiner giebt, macht die hellsten und freisinnigsten Theologen blind».

[131]) Какъ извѣстно, Талмудъ избѣгаетъ наименованія «Іисусъ» и называетъ Господа «тотъ мужъ» или «нѣкто». И это началось еще со временъ апостольскихъ: ср. Дѣян. IV, 7. 17. V, 28. IX. 21. Ясно, что о происхожденіи этого термина по боязни христіанскаго правительства (Passamahl, S. 101) не должно быть и рѣчи.

[132]) Passamahl, S. 96. Anm. 2 (zu S. 95). VI—VII ai. «О средневѣковыхъ обвиненіяхъ», стрн. 25. 33—31 и др.

его была личность Искупителя, воплощеннаго Сына Божія. Между тѣмъ фарисеи не хотѣли признавать Его и пророкомъ (Ін. VII, 41 и др.) и за исповѣданіе Его Мессіей грозили отлученіемъ отъ *синагоги* (Ін. IX, 22. XII, 42). Согласія тутъ не могло и быть de facto; нельзя и не должно находить его и теперь, коль скоро господствуетъ принципіальная противоположность, поелику безъ Христа, какъ Сына Божія, не существуетъ христіанства, а безъ признанія Его таковымъ нѣтъ истиннаго исповѣдника...

Значитъ, и Евангелія въ своемъ настоящемъ видѣ выражаютъ подлинную и исторически необходимую картину отношеній между Спасителемъ и іудеями, хотя бы и фарисейской окраски. Поэтому всякія корректуры и конъенктуры,—по самой снисходительной оцѣнкѣ,—излишни и покоятся на недоразумѣніи. Конечно, въ новозавѣтныхъ текстахъ можно изъять и отдѣльныя слова и цѣлыя фразы; къ сожалѣнію, нельзя ни зачеркнуть, ни измѣнить самую исторію.

Позволю себѣ припомнить въ заключеніе одну личность для иллюстраціи своего мнѣнія. Это Савлъ, который въ нѣкоторой степени былъ типическимъ воплощеніемъ всего современнаго фарисейства, фокусомъ лучей этого свѣточа Израилева, какъ *фарисей, сынъ фарисеовъ* (Дѣян. XXIII, 6). Онъ былъ еврей чистѣйшей крови (Рим. XI, 1. Филипп. III, 5) и фарисей самой несомнѣнной пробы. Съ юныхъ лѣтъ (ἀνατεθραμμένος) онъ старался объ усвоеніи ученія отъ первѣйшихъ авторитетовъ, въ родѣ «великаго» Гамаліила (Дѣян. XXII, 3), и феноменально преуспѣвалъ среди всѣхъ сверстниковъ въ познаніяхъ и въ страстной привязанности къ отеческимъ преданіямъ (Гал. I, 14). Непорочный по правдѣ законной и по закону фарисей (Филипп. III, 6. 5), онъ былъ дѣйствительно «квинтъ-эссенціею» этихъ избранниковъ. Что̀ вышло отсюда,—это всѣмъ извѣстно, а съ насъ довольно будетъ указать, что онъ самъ называлъ себя хулителемъ, гонителемъ и обидчикомъ (1 Тим. I, 13), который съ неистовымъ бѣшенствомъ терзалъ Церковь Божію (Гал. I, 13. Дѣян. IX, 1—2. 21) и пытался истребить ее съ лица земли (Гал. I, 23). И онъ сдѣлался такимъ не по чему иному, какъ именно по ревности (Филипп. III, 6) и подъ вліяніемъ уроковъ своего либеральнаго и толерантнаго ментора, ибо уже за порогомъ его школы соизволялъ убіенію Стефана и заботился объ удобствахъ палачей, держа ихъ одежды (Дѣян. VII, 58. VIII, 1. XXII, 20). Мы должны заключать изъ этого, что истинное фарисейство необходимо (ср. Дѣян. XXVI, 9) приводило лишь къ свирѣпой

лютости по отношенію къ христіанству и не могло быть ступенью къ нему. Не во имя его совершилось и обращеніе Павла. Напротивъ, онъ ясно удостовѣряетъ, что для сего ему необходимо было умереть закономъ для закона (Гал. II, 19) и отвергнуть свое прошлое, при чемъ и всѣ преимущества оказались уже тщетою и уметами (Филипп. III, 7. 8). И когда предъ Дамаскомъ Распятый явился ему во всемъ Своемъ величіи, Савлъ былъ сокрушенъ до конца и разбитъ въ дребезги. *Господи, что мя хощеши творити* (Дѣян. IX, 6)?—это былъ болѣзненный стонъ отчаянія, вопль человѣка, потерявшаго всякую точку опоры, рухнувшагося со всѣмъ своимъ достояніемъ. Христіанство восторжествовало въ немъ лишь послѣ того, какъ всѣ старые устои были стерты въ порошокъ, и возсіяло на развалинахъ этого абсолютнаго опустошенія. И страшный гонитель *сталъ* славнѣйшимъ изъ Апостоловъ только потому, что *пересталъ* быть великимъ фарисеемъ и еврей Савлъ поглотился и безслѣдно исчезъ въ исповѣдникѣ Павлѣ.

Въ вѣкъ Спасителя этого не было, какъ не находимъ того и теперь. Что̀ будетъ далѣе,—это уже предметъ вѣры, а не вѣдѣнія,—вѣры апостольскому слову бывшаго іудея (Рим. XI гл.). Во всякомъ случаѣ покрывало отымется отъ сердецъ Израиля не въ силу фарисейскихъ началъ и опознанія ихъ тожества съ христіанскими принципами, но исключительно по безусловному усвоенію неложной и непреложной истины: *кончина закона Христосъ въ правду всякому вѣрующему* (Рим. X, 4), путемъ отказа отъ всего и навсегда...

Доцентъ **Н. Глубоковскій.**

1893: IV, 28—V, 10.

8893

Изъ Библіотеки
Саратовской Семинаріи
Инв/№

КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

www.bible-mda.ru

Кафедра библеистики — учебное и научное подразделение Московской духовной академии (http://www.mpda.ru), обеспечивающее преподавание более 20 дисциплин. Заведующий кафедрой — протоиерей Леонид Грилихес. Основное научное направление кафедры — разработка углубленного курса святоотеческой экзегетики с привлечением широкого контекста всех современных библейских исследований.

Проект по созданию электронных книг

Проект осуществляется совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим». В подготовке книг принимают участие студенты кафедры. Куратор проекта — преподаватель священник Димитрий Юревич. Электронные книги распространяются на компакт-дисках в формате pdf и размещаются на сайте.

На сайте кафедры

www.bible-mda.ru

- ✔ **электронные книги для свободной загрузки**
- ✔ **информация о кафедре, ее преподавателях, новостях, учебном процессе**
- ✔ **информация об издаваемых кафедрой новых книгах**
- ✔ **методические материалы по библеистике**
- ✔ **пособия и источники для изучения Священного Писания**

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОНД ПОДДЕРЖКИ ПРАВОСЛАВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ПРОСВЕЩЕНИЯ «СЕРАФИМ»

www.seraphim.ru

Фонд является независимой филантропической организацией, предоставляющей финансирование широкому кругу православных образовательных проектов высших учебных заведений Русской Православной Церкви.

Деятельность Фонда не ограничивается помощью в развитии материально-технической базы духовных учебных заведений. Наша главная задача — многоуровневое финансирование научно-исследовательской деятельности, воссоздание целостной и животворной академической среды в православных образовательных центрах.

Проект по созданию электронных книг является одним из ряда проектов, осуществляемых Фондом совместно с Кафедрой библеистики Московской духовной академии.

На сайте Фонда

www.seraphim.ru

- ✔ **информация о деятельности Фонда**
- ✔ **информация о проектах, осуществляемых Фондом**
- ✔ **контактная информация для связи с представителями Фонда**
- ✔ **возможность заказа он-лайн книги и компакт-диски, подготовленные к изданию при участии Фонда**