

*Епископ ВАСИЛИЙ (Богданевский)*

## КРИТИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ ПО НОВОМУ ЗАВЕТУ

Подлинность заключительных стихов Евангелия Марка в западной критике в последнее время обычно отрицается. В 1891 году английский ученый Конибейр (Conybeare) открыл в Ечмиадзинском монастыре армянскую рукопись, восходящую, по его мнению, к сирскому оригиналу V в., где перед заключением Евангелия Марка стоят написанные пурпурным маюскульным письмом слова: "Аристона (Аристиона) пресвитера" (Expositor, 1893, Oct., p. 241—254; 1895, Dec., p. 401—420). Отсюда некоторые новейшие критики (Rohrbach, Swete) заключили, что текст Mk. 16, 9—20 составляет заключение особого сочинения Аристиона<sup>1</sup>, где описывалась смерть, погребение, воскресение и вознесение Христа на небо. Однако сама критика часто сознает, что второе каноническое Евангелие не могло заканчиваться так отрывочно: "и никому же ничтоже реша: бояхубося" (16, 8). Было поэтому, говорят, какое-то подлинное заключение Евангелия Марка, ныне для нас утерянное. В своей статье: "Zur Frage des ursprünglichen Marcusschlusses", помещенной в журнале "Studien und Kritiken", 1907, Н. 4, S. 487—513, пастор Ганс Шмидт делает попытку реконструирования подлинного заключения второго Евангелия. На этой новейшей попытке мы и остановимся.

В Mk. 16, 7, говорит Шмидт, указывается на повеление ангела женам-мироносицам идти и возвестить о Воскресении Христа "ученикам Его и Петру". Но примечательно, что об исполнении мироносицами этого повеления ничего не сообщается (иначе: Мф. 28, 8; Лк. 24, 9); следовательно, что-то воспрепятствовало женам-мироносицам привести в исполнение данное повеление, о каких-то препятствиях, стоящих, несомненно, в связи с "бояхубося", т. е. боялись иудейской злобы, и говорилось, должно быть, в заключительных стихах Евангелия Марка (S. 490, 491). Кроме того, из слов Mk. 16, 7: "варяет вы в Галилеи" можно выводить, что в заключении Евангелия повествовалось о явлении Господа в Галилее, а выражение: "рцыте... Петрови" наводит на мысль, что при этом явлении особенно выдвигалась личность Петра. Сообразно словам: "рцыте учеником Его и Петрови, яко варяет вы в Галилеи", в заключении Евангелия сообщалось о двух явлениях Господа в Галилее: сначала — Петру, затем — прочим Апостолам, и это тем более правдоподобно, что данные явления Воскресшего перечисляются в 1 Кор. 15, 5 и на явление апостолу Петру указывается у Луки (24, 34).

Исходя из этих соображений, Шмидт предполагает, что содержание заключения Евангелия Марка было следующее: во-первых, сообщалось о бегстве учеников из Иерусалима после смерти Господа; во-вторых, указывалось на два явления Господа в Галилее: одно — апостолу Петру, другое — "двенадцати". Первое предположение подтверждается апокрифическим Евангелием Петра, в основе которого, как можно заключить из некоторых его мест, лежит текст канонического второго Евангелия, ибо после слов: "жены утрашились и бежали" в Евангелии Петра читаем: "Был последний день праздника опресноков, и многие ушли и возвратились обратно в свое отечество. Мы, двенадцать учеников, плакали и скорбели, и каждый, полный печали о случившемся, поспешил в свое отечество" (S. 496). Слова эти, быть может, являются несовершенным перифразом первых стихов подлинного заключения второго Евангелия. В Евангелии Петра, конечно, сообщалось и о явлении Господа апостолу Петру в Галилее.

Для обоснования второго предположения, т. е. что в заключительных стихах Евангелия Марка повествовалось о двух Галилейских явлениях Воскресшего, Шмидт, примыкая к мнению Rohrbach'a<sup>2</sup>, всячески желает доказать, что остаток подлинного заключения Евангелия Марка следует искать в Ин. 21, 1—14. Путем отыскания всяких экзегетических трудностей, с которыми будто бы необходимо встречаются в данном повествовании Иоанна, Шмидт открывает здесь два рассказа о явлении Господа: один — о чудесном улове рыбы (21, 1—8, 11), другой — о чудесном насыщении учеников на берегу Тивериадского озера, когда они увидели "разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб" (ст. 9; сюда же входят и 12—14 ст.). Мало того, он пытается доказать, что первое повествование есть только вариация Лк. 5, 4—11, каковой рассказ стоит в третьем Евангелии не на месте, ибо в нем будто бы выступает апостол Петр, уже кающийся пред Господом за свое отречение; второе же повествование имеет для себя прямую параллель в Лк. 24, 41 и далее (S. 504).

Путем этих крайне искусственных и совершенно необоснованных предположений Шмидт приходит к следующему выводу: "Подлинное заключение Евангелия Марка должно было начинаться замечанием об отчаянии учеников и их бегстве из Иерусалима в свое отечество. Потом должно было следовать повествование о явлении (Господа) Петру на озере Геннисаретском, занимающемуся уловом рыбы, и рассказ о явлении "двенадцати", по всей вероятности, на этом же озере. Весь этот повествовательный материал находим в Ин. 21, 1—14 в том виде, как мы расположили его раньше. Только об отчаянии учеников здесь не говорится определенно; однако тот факт, что они, оставив миссионерское служение, вновь предалися своему прежнему занятию, ясно предполагает собою это отчаяние их после смерти Господа и бегство их в Галилею" (S. 506—507).

Перенесши, продолжает Шмидт, заключение Евангелия Марка в четвертое Евангелие, сделали в нем и соответствующее изменение текста. Так, в число учеников, бывших на Тивериадском море, звели Фому, поименовав его, применительно к терминологии четвертого Евангелия, "Близнецом", и поставили Нафанаила, бывшего из Каны Галилейской, связав таким образом 21 главу с предшествующим повествованием; слова: "ученик некий" изменили: "ученик той, егоже любяше Иисус" (21, 7).

На вопрос, каким образом подлинное заключение второго Евангелия постигла указанная судьба, Шмидт дает ответ, что малоазийские пресвитеры из круга евангелиста Иоанна опустили заключительные стихи Евангелия Марка, находя их несогласными с другими Евангелиями, где не говорится о бегстве учеников из Иерусалима после смерти Господа, и через некоторое время заменили их Аристионовским заключением. Однако повествование Марка было в предании и не могло быть совершенно забыто: его усвоил евангелист Лука, переработав, впрочем, его своеобразно, а затем, под влиянием авторитетного Paradosis Петра о воскресении Господа, оно введено было в особой измененной редакции в четвертое Евангелие (S. 341—513).

Такова сущность гипотезы Г. Шмидта о подлинном заключении второго Евангелия. Как видим, она загромождена всякими искусственными, не выдерживающими ни малейшей критики предположениями, и составляет печатный продукт того стремления к оригинальничанию в области библейской критики и экзегетики, которое ныне так распространено на Западе. Не касаясь частных этой гипотезы, не заслуживающих вовсе внимания, остановимся на следующем в аргументации названного ученого.

Как известно, вопрос о подлинности последней главы четвертого Евангелия в науке — вопрос очень спорный. Одни считают эту главу изначально принадлежащей Евангелию, органической его частью, другие же смотрят на нее как на более позднюю прибавку, сделанную или самим евангелистом (по крайней мере с его слов), или же ефесскими пресвитерами. Во всяком случае "иоанновское содержание" данной главы, ее единство и цельность признают-

ся; она вовсе не составляет какого-то "постороннего тела", как называет ее Rohrbach, измышляющий антипетринистическую тенденцию четвертого Евангелия. Можно отыскать в Ин. 21, 1—14 два соединенных вместе рассказа о явлениях Господа не иначе, как только путем того крайнего насилия и уродования евангельского текста, которое находим у Шмидта. В самом деле, в первом предполагаемом рассказе буквально удерживается 21, 3—8; присоединяется почему-то 21, 11; 21, 2 совершенно изменяется, так как здесь будто бы господствует иоанновская терминология и приспособительность, и на место его ставится следующее: "были вместе Симон Петр и Андрей, брат его, и Левий, сын Алфея, которого Господь призвал из мытарей, и сыны Зеведеевы, и двое других из учеников Его". Не странна ли такая реконструкция?.. Второй рассказ образует 21, 1; затем следует 21, 9; сюда же присоединяется 21, 12—14. Как видим, в реконструкции господствует полнейший произвол. Мало того, стих 10: "принесите рыбы, которую вы теперь поймали" совершенно выбрасывается, как разрушающий гипотезу Шмидта, ибо он ясно соединяет 21, 9 с предшествующей речью; в 21, 11 вместо "Симон Петр пошел и вытаскивал на землю сеть" читаем: "и приблизив лодку к земле, извлекли сеть на землю" (S. 510).

Названный западный исследователь находит в Ин. 21, 1—14 такие "трудности", которые заставляют будто бы признать, что здесь соединены два различных повествования о явлениях Господа. Какие же это "трудности"? Представляется, говорит Шмидт, "совершенно непонятным, что сначала Христос спрашивает учеников: "дети! есть ли у вас какая пища" (ст. 5) и на ответ их "нет" дает повеление забросить мрежу по правую сторону лодки (ст. 5—6), а затем, когда ученики вышли на берег, то увидели "разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб" (ст. 9), т. е. пища уже была готова и не было вовсе нужды в улове рыбы; тут мы имеем два различных чуда, совершенных в разное время". Но почему же, спрашивается, не признать, что и ученики, по слову Господа, сами трудились над уловом рыбы, и Господь в то же время чудесно уготовил им пищу, именно чудесно, потому что не имеют основания предполагать, что Христос мог получить хлеб и рыбу у соседнего рыбака (Lange) или что апостол Петр, придя к берегу до прибытия других Апостолов в лодке, мог уготовить трапезу (Weiss). Большинство экзегетов усматривают в данном соединении чудес символический смысл: ловцы человеков получают достойную награду от своего Господа, как и теперь они, трудившиеся над уловом рыбы, были чудесно Им напитаны: "Принесите от рыб, яже ясте ныне" (ст. 10): покажите плоды своих трудов<sup>3</sup>, и: "приидите, обедуйте" (ст. 12): возлагте от трудов за трапезою, уготованную вам Господом!

Таким образом, нет никакого основания понимать отдел Ин. 21, 1—14 так, как изъясняет его Шмидт в своей реконструкции второго Евангелия.

В высшей степени также несообразно считать Лк. 5, 4—11 своего рода дублетом к Ин. 21, 2—8, 11 и вносить в предполагаемое подлинное заключение Евангелия Марка слова: "Симон Петр припаде к коленам Иисусова, глаголя: изыди от мене, яко муж грешен есмь, Господи (5, 8); и рече к Симону Иисус: не бойся: отселе будещи человеки лова" (ст. 10). Не требует доказательства, что в данном месте Евангелия Луки речь идет о чудесном улове рыбы, происходившем совершенно в другое время. Слова апостола Петра: "яко муж грешен есмь" суть вообще выражение его благоговейного ужаса и смирения и вовсе не предполагают мысли о Петре, кающемся в своем отречении от Господа.

Не научная ли также фантазия, что малоазийские пресвитеры из школы евангелиста Иоанна сначала урезали заключительные стихи второго Евангелия, ибо в них говорилось о непосредственном бегстве учеников Господа в Галилею после Его смерти и о Галилейских явлениях Воскресшего, — что стоит в противоречии с другими Евангелиями, знающими Иерусалимские явления, — а затем ввели эти стихи, но уже не во второе, а в четвертое Еван-

гелие, прибавив для этого 21 главу и подвергши подлинное заключение Евангелия Марка значительному сокращению и изменению. И в высшей степени странно, что такую прибавку они сделали, имея в виду распространенное *Paradosis* апостола Петра, где говорилось о бегстве учеников в Галилею после смерти Господа, самое же сообщение об этом бегстве, однако, почему-то опустили.

Новейшая гипотеза Шмидта является, по нашему мнению, совершенно бесплодна в науке. Гораздо важнее было бы сделать вновь проверку тому, считаемому в современной западной науке почти бесспорным, положению, что заключение Евангелия Марка 16, 9—20 не подлинно. Не касаясь здесь этого вопроса во всей его полноте, считаем необходимым сказать только следующее.

Внутренних оснований к отрицанию принадлежности рассматриваемых стихов второму Евангелию новейшая хроника представляет много, но все они в высшей степени слабы<sup>4</sup>. Обычно ссылаются на различие языка и стиля, равно характера повествования, замечаемого в данном отделе, от остального Евангелия. Но нельзя же требовать, чтобы чуть ли не в каждом стихе второго Евангелия встречались любимые слова Марка: *εὐθὺς* (по другому чтению во многих местах Евангелия: *εὐθύς*) и *καλι*. Новое содержание, новый повествовательный материал вызывает, естественно, и новую фразеологию, чем и объясняется употребление, например, таких слов, как *ἀπιστεῖν* (ст. 11, 16), *φανερῶν* (ст. 12), *συνεργεῖν* (ст. 20), *ἀπακολουθεῖν* (ст. 20), *θανάσιμος* (только во всем Новом Завете в Мк. 16, 18) и т. п. Своеобразные обороты, находимые в том или ином отделе, не служат еще признаком его неподлинности, и к таким особенностям нужно отнестись выражение: *πρώτη σαββάτου* (ст. 9; ср. 16, 2; *τῆ μᾶ τῶν σαββάτων*), где *σαββάτων* употреблено в смысле недели (ср.: Лк. 18, 12: "пошуся двакраты в субботу"). Нельзя также требовать, чтобы евангелист Марк был везде одинаково обстоятелен, и отвергать подлинность данных стихов на том основании, что здесь явления Воскресшего не столько описываются, сколько просто перечисляются. И об искушении Господа во втором Евангелии говорится только в одном стихе (1, 13), о послании учеников на проповедь — в шести стихах (4, 7—13). Что данный отдел занимает совершенно изолированное положение, не связывается с предшествующим повествованием, против этого говорит уже одно его начало: "воскрес же" (*ἀναστὰς δε*), показывающее, что раньше говорилось о воскресении Господа, но не было еще речи о Его явлении; что же касается того, что о Марии Магдалине замечается: "из нея же изгна семь бесов" (ст. 9), о каком чуде не повествовалось раньше, то не забудем, что так же поступает и евангелист Лука (8, 2). Говорят, что "знамения" верующим, на которые указывается в 16, 18, имеют апокрифический характер. Но для отрицающих чудо всякий рассказ о нем есть простая легенда, и тут спор с ними является невозможным, ибо они стоят на совершенно противоположной точке зрения — деистической, пантеистической или натуралистической. Для нас бесспорно, что слова Господа: "змия возмут" (ст. 18) находят для себя фактическое подтверждение в повествовании книги Деяний Апостолов, что святой Павел "отряс змию в огонь, ничтоже зло пострада" (28, 5).

Более твердую основу для отрицания подлинности рассматриваемых стихов второго Евангелия критика имеет в так называемых свидетельствах. Эти свидетельства главным образом следующие.

Рассматриваемый отдел Евангелия отсутствует в таких авторитетных кодексах, как Синайский и Ватиканский; его нет в *Syr. Sinaiticus* и в некоторых эфиопских манускриптах. В кодексе 22 приписка: *τέλος* стоит после 16, 8 и после 16, 20, причем после первого *τέλος* (*εἰφοβοῦντο γὰρ + τέλος*) стоит замечание: "в некоторых списках оканчивается Евангелие, во многих же находится и следующее", и далее стоит: "воскрес же завтра". В некоторых армянских манускриптах заключительное: *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον* находится после 16, 8 и 16, 20.

Некоторые списки имеют два заключения Евангелия Марка: сначала стоит более краткое, а затем — нынешнее, более пространное. Это — L<sup>5</sup>, T<sup>12</sup><sup>6</sup>, P<sup>7</sup> и Ψ<sup>8</sup>. Краткое заключение читается так: "все же повеленное (т. е. ангелом) они (т. е. мироносицы) возвестили скоро сущим с Петром; после же явился и Сам Иисус, от восток и до запад ниспослал через них святое и неистленное благовестие вечного спасения (Аминь — в T<sup>12</sup>, P, Ψ)<sup>9</sup>. При этом после краткого заключения в L, T<sup>12</sup> и Ψ находится замечание: "есть же и следующее после: "бояхубося" (*ἔστιν καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τὸ ἐφοβοῦντο ἅρ)*, и далее читаем Mk. 16, 9—20, а перед кратким заключением в L помещено: "находится иногда и следующее" (*φέρεται τοῦ καὶ ταῦτα*).

Краткое заключение Евангелия Марка стоит на полях кодекса 274 (X в.). В древнелатинском списке K<sup>10</sup> находится только краткое заключение.

В высшей степени важно свидетельство Евсевия Кесарийского, который говорит, что "почти во всех рукописях" (*σχεδὸν ἐν ἅπασιν τοῖς ἀντιγράφοις*) Евангелие Марка оканчивается словами: "бояхубося" (Quaest. ad Marinum apud Mai Patrum Nova Coll., t. IV, p. 255); и каноны Евсевия первоначально оканчивались Mk. 16, 8. Блаж. Иероним пишет, что данный отдел Евангелия Марка отсутствует во всех почти греческих списках (Ad Hedib. Quaest. 3). О его отсутствии "во многих списках" свидетельствуют также Север Антиохийский, Виктор Антиохийский, схолии почти 30 манускриптов<sup>11</sup>.

Ввиду этих важных свидетельств вопрос о подлинности рассматриваемых стихов Евангелия Марка становится действительно в высшей степени трудным. Решающее значение имеет то положение, признаваемое и Шмидтом, что второе Евангелие не могло оканчиваться так отрывочно: "и никому же ничтоже реша: бояхубося", т. е. оно не могло быть незаключенным. Если второе Евангелие, согласно церковному преданию, есть Евангелие Петрово, т. е. воспроизводит проповедь апостола Петра, то оно соответствовало этой проповеди, а рамки последней были, с одной стороны, крещение Иоанново, с другой — вознесение Господа (Деян. 1, 21, 22). Что Марк, не закончив своего труда, намеревался впоследствии его продолжить, но разные неблагоприятные обстоятельства воспрепятствовали ему осуществить это намерение, так что его друзья списали и распространили, с его согласия, не приведенное к концу его Евангелие<sup>12</sup>, — это предположение не имеет для себя никакой исторической почвы и приближается к ученой фантазии.

Аристионовское происхождение Mk. 16, 9—20<sup>13</sup> не может быть принято, ибо церковное предание ничего не знает о евангельских трудах Аристиона. Считать данный отдел совершенно компилятивным, составленным раньше половины II в. на основании Евангелия Иоанна (20, 1—18), Евангелия Луки (8, 2; 24, 13—35), с присоединением Папианского фрагмента, заключающего Paradosis Аристиона (разумеется Mk. 16, 14—18)<sup>14</sup>, явно невозможно, ввиду раньше сказанного об общем характере отдела и его отношении к целому Евангелию.

В данном случае, как и в других подобных местах, гораздо легче объяснить опущение, нежели вставку. Ученый Шмидт измышляет, как мы видим, какое-то подлинное заключение Евангелия Марка, где говорится о явлениях Воскресшего Господа в Галилее. Но не вступил ли бы он на верный путь, если бы сказал, что нынешнее подлинное каноническое заключение второго Евангелия опущено было именно по той причине, что в нем не повествуется о Галилейских явлениях Воскресшего, в чем усмотрели несогласие с рассказом других Евангелий. Когда и кем сделано было это опущение, мы не знаем, но факт неоспоримый, что, в целях соглашения евангельского текста, в нем делались многие, иногда очень значительные, корректуры.

Основположенным в данном вопросе является свидетельство Евсевия Кесарийского. Однако последний, как гармонист, писавший ответы Марину, усматривавшему некоторые противоречия в Евангелиях, мог невольно, в целях гармонических, преувеличить положение дела, когда говорит, что Евангелие Марка "почти во всех рукописях" оканчивается 16, 8; это "почти"

(σχέδον) имеет очень распространительный смысл. Чувствуется не критическая, а гармонистическая тенденция в словах Евсевия Кесарийского: "следующее же затем (τὰ δε ἐξῆς, т. е. Мк. 16, 9 и далее), которое встречается редко в некоторых, но не во всех списках, представляется излишним, особенно если оно содержит противоречие (ἀντιλόγιον) свидетельству прочих евангелистов" (Mai, IV, p. 255)<sup>15</sup>. Слова Евсевия почти буквально повторяет блаж. Иероним<sup>16</sup>, так что его свидетельство самостоятельного значения не имеет. Вероятно, далее, предположение, высказанное Тишендорфом, что кодексы Синайский и Ватиканский принадлежат, по своему тексту, к тем спискам Библии, которые Евсевий изготавил, по поручению Константина Великого, для Церкви Константинопольской, и, следовательно, их значение в данном случае измеряется свидетельством того же Евсевия<sup>17</sup>. Не на основании ли слов последнего говорят о "многих списках", о "более исправных списках", где отсутствует Мк. 16, 9—20, и Север, и Виктор Антиохийский, и схоласти? При этом в высшей степени важно, что, указав на отсутствие заключительных стихов Евангелия Марка "во многих рукописях" (παρὰ πλείστοις ἀντιγραφῶσι) и отметив даже причину этого отсутствия, именно, предполагаемое разногласие с Евангелием Матфея (δοκεῖ δε τοῦτο διαφωνεῖν τῷ ὑπὸ τοῦ Ματθαίου ἐρημένῳ), Виктор Антиохийский замечает, что данный отдел Евангелия находился в "точных списках", согласно с "Палестинским евангелием" (ἀλλ' ἡμεῖς ἐξ ἀκριβῶν ἀντιγραφῶν ἐν πλείστοις εὑροντες αὐτὰ καὶ κατὰ)<sup>18</sup>. Противникам апостольского происхождения Мк. 16, 9—20 приходится отрицать и подлинность данных слов, взятых из толкования Виктора на второе Евангелие<sup>19</sup>.

Факт, во всяком случае, для критики непоколебимый и неотразимый, что данный отдел Евангелия Марка, за исключением указанных текстуальных свидетелей, находится во всех манускриптах и во всех древнейших переводах. Мог ли он получить такое распространение, если бы был впоследствии кем-то прибавлен, а не составлял первоначального апостольского достоинства? Уже одно свидетельство св. Ириния Лионского стóит многих свидетельств, а это отец заверяет подлинность Мк. 16, 19, когда пишет: "в конце Евангелия Марк говорит: итак, Господь Иисус, по глаголании с ними, вознесся на небеса и сидит одесную Бога"<sup>20</sup>. Указание на данный отдел Евангелия находят также у Папия Иерапольского, в Диатессароне Татиана, у Иустина Мученика<sup>21</sup>. Прибегать к предположению, что все эти указания свидетельствуют только о ранней "присочиненности" отдела, значит, по нашему мнению, быть совершенно отуманенным рационалистической аргументацией о внутреннем несоответствии заключения Евангелия с целым Евангелием, его характером и стилем<sup>22</sup>.

Как "присочиняют", это видно из приведенного раньше краткого заключения Евангелия Марка, апокрифический характер которого открывается из необычных для Евангелистов выражений: "святое и неистленное благовестие вечного спасения"<sup>23</sup>. Что в списках краткое заключение предшествует пространному, а иногда находится только оно одно, это, понятно, ни о чем не говорит, ибо здесь мы имеем дело с произволом писцов. Ни у одного восточного или западного церковного писателя не встречаешь указаний на это краткое заключение.

Церковный текст заключал, полагаем, Мк. 16, 9—20, и только гармонистическая тенденция, укрепленная Евсевием Кесарийским, внесла указанную спутанность в новозаветное текстуальное предание<sup>24</sup>.

## II. ВИФАВАРА ИЛИ ВИФАНИЯ?

Ин. 1, 28: сия в Вифаваре быша обонпол Иордана, идеже бе Иоанн крестя (*ταῦτα ἐν Βηθαβαρᾷ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὑποῦ ἦν Ἰωάννης βαπτίζων*) (Text. recept.)

В современной библейской критике почти общепризнано, что на месте ἐν Βηθαβαρᾷ<sup>25</sup> должно быть считаемо первоначальным чтение: ἐν Βηθανίᾳ. В своей статье "Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes", помещенной в "Neue Kirchliche Leitschrift", 1907, Н. 4, S. 265—294, известный западный ученый Т. Цан доказывает, что чтение ἐν Βηθαβαρᾷ палестинско-сирского происхождения. Оно не корректура Оригена, как до сих пор обыкновенно полагали (даже St. Soden. Die Schriften des Neuen Testament, I, S. 1520), а весьма ранняя, сделанная до 180 года, палестинская корректура, опирающаяся на то, на что указывает Ориген, предпочитающий чтение "в Вифаваре", хотя, по его словам, "почти во всех рукописях стоит: "сие в Вифании было" (*σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις κείται ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο*), — именно что на берегу Иордана Вифании не существует, а есть Вифания — местожительство Лазаря, и Марфы, и Марии, отстоящая от Иерусалима на пятнадцать стадий, и что, по преданию, Иоанн крестил на берегу Иордана в Вифаваре, каковое место, говорят, могут указать; и наименование "Вифавара", что означает "дом приготовления" (*οἶκος κατασκευῆς*), вполне соответствует, продолжает Ориген, характеру проповеди Крестителя, имевшей целью уготовить путь Господу; Вифания же означает "дом послушания" (*οἶκος ὑπακοῆς*)<sup>26</sup>.

Палестинскому преданию следует Евсевий Кесарийский, считающий ἐν Βηθαβαρᾷ подлинным чтением; Вифавара была в его время обычным местом крещения верующих на Иордане. Можно думать, что чтение "в Вифаваре" получило распространенность благодаря Евсевию, внесшему его в те 50 экземпляров, которые он изготовил по поручению Константина Великого для Церкви Константинопольской. Далее, Епифаний Кипрский, знавший палестинское предание, тоже читает: "в Вифаваре", хотя и замечает, что есть чтение: "в Вифании" (Наег. 51, 1). Из Палестины данное чтение перешло в Сирскую Церковь, и его находим в Syr. Curetonidnus u Syr. Levisianus (*Evangeliarium Hierosolymitanum*) (S. 266—276).

Как же смотреть на чтение "в Вифании"? О какой, спрашивается, Вифании говорит четвертый евангелист?

На этот вопрос Т. Цан в названной статье дает такой ответ.

На Иордане "Вифании", конечно, не было, но кроме Вифании Иерусалимской существовала Вифания в другом месте; Вифанию искали не там, где нужно ее искать. "Прежде всего упустили из виду, что локальное указание в Ин. 1, 28 относится не к месту крещения Иоанна, а оно должно обозначать то место, где имели беседу с Крестителем священническое посольство из Иерусалима и посланные фарисейской партии (1, 19, 24) и где Креститель дал первые открытые свидетельства об отсутствовавшем Христе (1, 26 и далее; 3, 26; 10, 41). Уже из этого вытекает, что присоединенное относительное предложение: *ὑποῦ ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων* отличается известною неточностью выражения. Ведь Иоанн крестил в реке, а беседа, место которой имеется в виду определить, велась, само собою разумеется, на суше, и именно в некоей Вифании, которую нужно искать в Перее. Поэтому данное выражение необходимо переводить: "где находился Иоанн, занимавшийся крещением", и нужно принять во внимание, что в четвертом Евангелии, как и у синоптиков, все служение Иоанна обозначается по его характеристическому признаку как *βαπτίζειν*, сам же он именуется *ὁ βαπτιστής*. Не приняли также во внимание, что на всем имеющемся, в данном случае, протяжении Иордана, от истока Zerka (Jabbok) на востоке и от Karn Sartabe на западе, до

впадения Иордана в Мертвое море, никогда не существовало поблизости к течению реки никаких деревень и городов, и потому напрасно было бы здесь искать перейскую Вифанию" (S. 288).

Далее Цан развивает ту мысль, что Иоанн Креститель вовсе не был таким суровым аскетом, жившим в горах и пещерах, каким его обыкновенно представляют. Он, говорит Цан, искал со своими учениками известное жилище, а не стоял, подобно столпникам, по целым месяцам на берегу Иордана со своими многочисленными учениками. Если ученики Иоанна спрашивают Христа: "Учителю, где живешь?" (1, 38), то, значит, и Креститель имел известное жилище (*δῶμον*). Последнее находилось в некотором отдалении от Иордана, но, во всяком случае, настолько близко, что Креститель мог сходить оттуда в известные дни к Иордану и крестить внимающих его проповеди о покаянии. И это его жилище находилось "в Вифании", лежавшей не на Иордане, а в окружности последнего (ср.: Лк. 3, 3; Мф. 3, 5), на восточной стороне, куда в одно время приходил и Христос (Ин. 10, 40); это была перейская Вифания (S. 289—290).

Но как же ближе определить эту Вифанию?

Цан отождествляет ее с упоминаемым в Ис. Нав. 13, 26 *Botonim* (*Bothnim*), относительно которого Евсевий Кесарийский, имея в виду указанное место книги Иисуса Навина, замечает: "*Botnia* (*Botnia*)... по ту сторону Иордана, город колена Гадова, и он один еще теперь в этой местности сходно называется (*ὁμοίως ἐν τοῖς τόποις χρηματίζει*)". *Botonim*, *Botnia* тождествен с отмечаемым ныне на картах Палестины *Batneh* (*Betâne*, *Botaneh*); ходячею формою во времена Евсевия Кесарийского была *Botnia* — город в Перее, на расстоянии приблизительно 2—2 1/2 часа пути от Иордана (S. 292). На место *Botnia* или *Betonia* (мы точно не знаем, как произносилось это название иудеями в I веке) могло быть поставлено, по ошибке, писцом, когда четвертый евангелист диктовал ему свое Евангелие, хорошо известное переписчику, *Bethania*, и таким образом возникло: *ἐν Βηθανία* (S. 293, 294)<sup>27</sup>.

Такова сущность гипотезы Цана. Несостоятельность ее ясно открывается из последних слов Цана, где допускается, что ошибка вкралась в самый апостольский автограф или протограф, именно вместо *Βετωλία* или *Βοτνία* поставлено Папием, или Прохором, или другим писцом четвертого Евангелия по ошибке *Βηθανία*. Такие конъектуры слишком произвольны, не имеют ни малейшей научной опоры; весьма рискованно становиться на путь подобного рода химерических догадок. Не говорим уже о том, что в церковном предании вовсе не заверен определенно факт, что евангелист Иоанн написал свое Евангелие не собственноручно, а при помощи писца.

Во-вторых, Цан неточно изъясняет Ин. 1, 28. Попытки его доказать, что здесь говорится о местожительстве Крестителя, а не о месте его крещения, не приводят к цели, ибо не сказано: "где был Иоанн ὁ βαπτίζων (который крестил или отличительным свойством служения коего было крещение)", а стоит: *βαπτίζων*: "это происходило в Вифании, по ту сторону Иордана, где был Иоанн, совершая крещение". Место крещения Иоанна было и местом, куда прибыли посланные к нему от синедриона.

В-третьих, личность и деятельность св. Иоанна Крестителя представляется Цаном в довольно странных чертах. Выходит, что это не был суровый подвижник, аскет, каким изображают его Евангелия, а он жил спокойно и при некоторых удобствах в *Βετωλία*, в 2—2 1/2 часах пути от Иордана, и, оставаясь по субботам и некоторым другим дням со своими учениками в своей *Standquartier*, он по временам сходил на Иордан и здесь крестил. Это такое модернизированное представление об Иоанне Крестителе, которое стоит в решительном противоречии с евангельским повествованием; второй Илия Фесвитянин не мог жить так, как это представляет протестантский ученый.

Так как, по ясному указанию Оригена, во всех почти списках стоит *ἐν Βηθανία*, то вариант *ἐν Βηθαβαρᾶ* есть, по всей вероятности, корректура,



сделанная до Оригена ("почти во всех списках", и значит, были манускрипты, заключающие иное чтение). При научной осторожности можно только сказать, что в продолжение двух столетий, когда Палестина была опустошаема войнами, небольшое селение на берегу Иордана — Вифания могло исчезнуть, или многое в наименованиях местностей Палестины изменилось и было забыто, так что уже во времена Оригена нельзя было отыскать Вифанию на берегу Иордана<sup>28</sup>. "Вифавара", может быть, означает переезд через Иордан, на западной стороне<sup>29</sup>, а "Вифания" было небольшое селение на восточной стороне Иордана.

### III. "ПРАВДА БОЖИЯ"

Рим. 3, 21—26: "Ныне же кроме закона правда Божия (*δικαιοσύνη Θεοῦ*) явися, свидетельствуема от закона и пророк. Правда же Божия верую Иисус Христовою (*διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*) во всех и на всех верующих" и далее.

Вопрос, что означает в данном месте "правда Божия" — *δικαιοσύνη Θεοῦ*, в экзегетике является вопросом спорным. В своей статье "Zur Erklärung von Rom". 3, 21—26 (Studien und Kritiken, 1907, Н. 2, S. 217—233) ученый Киттель (Kittel) старается доказать, что *δικαιοσύνη Θεοῦ* употреблено как здесь, так и в Рим. 1, 17 в смысле правды, которая сообразна Богу, является нормою праведности, следовательно, угодна Богу, а потому достаточна для спасения. Здесь *Θεοῦ* есть, по его мнению, *genitiv qualitatis*: правда верующего по Богу, или правда, имеющая значение пред Богом (S. 218, 219).

Но такое толкование несколько не вносит ясности в текст, а, напротив, затемняет его, и гораздо лучше обычное изъяснение, защищаемое в последнее время Герингом (Göring), с которым в данной статье полемирует Киттель, именно, что *Θεοῦ* есть *genitiv originis*: "правда Божия", т. е. оправдание, даруемое человеку Богом. *Δικαιοσύνη Θεοῦ* означает то же, что два раза употребленное в Послании к Римлянам *δικαίωσις* (4, 25; в Д. Е.: *δικαιοσύνη*; 5, 18). Необходимо только отрешиться от так называемого декларативного понимания *δικαιοσύνη*, *δικαίωσις*, по которому Бог только объявляет нас праведными, но не делает праведными, святыми<sup>30</sup>. По учению Апостола, "правда Божия" поставляет нас в новое отношение к Богу, обновляет нашу природу. Оправдание нужно, конечно, отличать от плодов оправдания, которые мы должны принести. Но если Бог "объявляет" нас праведными, то это акт не юридический, а нравственный, состоящий в коренном изменении нашей природы. "Блажени, иже отпустишася беззакония и иже прикryшася грехи" (Рим. 4, 7). Грехи человеку не вменены, прощены, и он по благодати становится новою тварью. Бог не делает никого праведным, как не делает и святым, а мы оправдываемся, становясь сынами Божиими, и должны явить плоды правды. Оправдание, конечно, неотделимо от освящающего нас Духа Божия (1 Кор. 6, 11). Если же под "освящением" разуметь все дело нашей нравственной жизни, то нужно сказать, что "оправдание" есть акт более метафизический (догматический, но не юридический), а "освящение" — акт нравственный.

Также неправильно поняты Киттелем такие понятия апостольского богословия, как *ἀπολύτρωσις* и *ἰλαστήριον*. Именно *ἀπολύτρωσις* он понимает как освобождение от закона, задерживавшего полное явление благодати Божией, ссылаясь на Гал. 3, 13 (S. 223). Но, по слову Апостола, Христос искупил нас не от закона, а от "клятвы закона", последняя же тяготела над преступниками закона или его нарушителями. Христос искупил нас от греха, и на место закона, который сам по себе свят, но человек не мог его исполнить

(Рим. гл. 7). Он дал новый путь приближения к Богу через веру. Таково обычное значение *ἀπολύτρωσις* (Мф. 20, 28; 1 Кор. 6, 20; 7, 23; 1 Тим. 2, 6; 1 Петр. 1, 18). "Не ведешаго бо греха по нас грех сотвори, да мы будем правда Божия о Нем" (2 Кор. 5, 21). Точно так же совершенно произвольно Киттель не связывает *λασθήριον* с непосредственно следующим: "верою в крови Его", подразумевая почему-то воскресение Христа, где "Бог явил Иисуса, как Господа, и Христа, и Умилоствителя" (С. 225)<sup>31</sup>.

Но главной ошибкой Киттеля, проникающей всю его статью, является понимание им, согласно с ученым Haussleiter'ом, слов: *πίστις ἡ τοῦ Χριστοῦ* (ст. 22), *πίστις ἡ τοῦ* (ст. 26) в смысле: "вера Иисуса Христа", т. е. Христос, прославленный Сын Божий, явил нам образ веры. Отсюда получается такое разъяснение апостольского текста: Бог торжественно явил (именно в воскресении Христа), что Христос соделался Умилоствителем через Свою веру, обнаруженную в Его смерти, ибо предание Спасителем Себя на смерть есть величайшее дело Его веры; смерть Христа является не только актом Его любви, но и ясным свидетельством Его веры (С. 229, 230).

Такое понимание *πίστις ἡ τοῦ Χριστοῦ* проводил в свое время Бенеке, но оно не нашло защитников. И оно решительно неприемлемо, ввиду таких мест, как Гал. 3, 26; Еф. 1, 15; Кол. 2, 5; 1 Тим. 3, 13; ср.: Деян. 20, 21, откуда видно, что "вера Иисуса Христа" то же, что "вера, яже во Иисуса Христа". Здесь *ἡ τοῦ Χριστοῦ* есть *genetivus objecti* (ср.: Гал. 2, 16; Иак. 2, 1), а не *genetivus subjecti*, хотя бы в смысле: "вера, которая имеет свое основание во Христе" (Stier). Оправданием понимания Киттеля не может служить Рим. 3, 3: "еда (убо) неверствие их веру Божию (*τῆν πίστιν τοῦ Θεοῦ*) упразднить", ибо ясно, что здесь "вера Божия" понимается в смысле верности, неизменности путей Божественного домостроительства. У Мк. 11, 23: "имейте веру Божию" (*πίστις Θεοῦ*) — то же, что *πίστις εἰς Θεόν*. Даже у классических писателей находим выражение: *πίστις θεῶν*<sup>32</sup>. Если в Евр. 12, 2 Христос называется "совершителем веры", то не в том значении, что Он Сам усовершенался в ней и на кресте обнаружил ее в высочайшей степени, а смысл слов Апостола тот, что Христос есть Основоположник нашей веры и в Нем она находит свою полноту или свое завершение<sup>33</sup>.

В своих "Заметках" Шлегер (Schläger) справедливо говорит, что учение о "вере Иисуса Христа" нигде не встречается в Посланиях апостола Павла (*Bemerkungen zu πίστις ἡ τοῦ Χριστοῦ* — в *Zeitschrift für neutestam. Wissenschaft*, 1906, Н. 4. S. 356—358). Но что дальше читаем в "Заметках" Шлегера, это представляет положительный научный парадокс, именно, по его мнению, слова *ἡ τοῦ Χριστοῦ* в Рим. 3, 22 и *ἡ τοῦ* в Римл. 3, 26 суть позднейшая вставка. Сам Шлегер сознает, что для признания такого опущения нет никаких текстуальных данных, но это он делает, по его словам, на основании какой-то "высшей текстуальной критики" (С. 357). Такое же опущение им делается и в Гал. 2, 16; 3, 22, что представляет верх произвола.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Об Аристионе см.: слова Папия, епископа Иерапольского, в *Euseb. H. E.* III, 39, где он представляется одним из учеников Господа.

<sup>2</sup> *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*. Berlin, 1898.

<sup>3</sup> Против Годе и др. нужно заметить, что Господь говорит ученикам принести от пойманных рыб не для того, чтобы восполнить уготованную трапезу, ибо после счета рыб (ст. 11) непосредственно следуют слова: "приидите, обедуйте" (ст. 12).

<sup>4</sup> См., например, возражения *Цана* (Einleitung in das Neue Testament, 11, 2 Aufl. Leipzig, 1900, S. 228).

<sup>5</sup> *Cod. Regius* (VIII в.), ed. Tischendorf in *Monumenta Sacra ined.* 1846, p. 206.

<sup>6</sup> *Fragm. Sinaiticum* (VII в.), ed. Harris.

<sup>7</sup> *Fragm. Parisiense* (VIII в.), ed. Amelineau.

- <sup>8</sup> Cod. Athous Laurae (VIII или IX в.). См.: *C. Gregory, Prolegomena*, p. 445.
- <sup>9</sup> Πάντα δε τὸ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτός (δ + L) Ἰησοῦς (ἐφάνη+Ψ) ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ μέχρι (ἄχρι+L) δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν, τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήριγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.
- <sup>10</sup> Cod. Robiensis (IV или V в.).
- <sup>11</sup> *C. Tischendorf. Novum Testamentum*, ed. 8, critica major, I, p. 403-407. *Westcott-Hart. The New Testament*, London, 1896, Introduction, Appendix, p. 28 ff; *H. Swete. The Gospel according to St. Mark*. London, 1898, p. XCV ff. *Th. Zahn. Einleitung*, II, S. 227 ff.
- <sup>12</sup> *Th. Zahn. Einleitung*, II, S. 234.
- <sup>13</sup> Такое происхождение Mk. 16, 9-20 допускает *H. Swete* (*The Gospel according to St. Mark*, p. CII, - CV).
- <sup>14</sup> *Th. Zahn. Einleitung*, II, S. 229-231.
- <sup>15</sup> Справ.: *R. Cornely. Introductio in libros sacros*, III: *Introductio specialis*, Parisiis, 1886, p. 97.
- <sup>16</sup> Ad Hedib. Quaest 3: Hujus quaestionis duplex solutio est: aut enim non recipimus Marci testimonium, quod in raris fertur evangelis, omnibus Graecis libris pene hoc capitulum non habentibus, praesertim quam diversa atque contraria evangelistis ceteris narrare videatur, aut hoc respondendum quod uterque (Матфей и Марк) verum dixerit. (Справ.: *Euseb. Quaest. ad Mar. ap. Mai*, IV, p. 255). В другом же месте *блаж. Иероним* говорит уже иное, именно что "в некоторых, и преимущественно греческих списках Евангелия Марка, в конце его Евангелия пишется: "последни же возлежащим им единомунадесяте... не яша веры" (*Adv. Pelag*, II, 15).
- <sup>17</sup> Справ. *R. Cornely*, p. 97.
- <sup>18</sup> См.: *C. Tischendorf. Novum Testamentum*, I, p. 405; справ.: *J. Cramer. Catenae*, t. I, p. 447.
- <sup>19</sup> Так поступают *Весткот* и *Хорн* (*The New Testament. Introduction, Appendix*, p. 35).
- <sup>20</sup> *Adv. Haer.* III, 10, перев. свящ. П. Преображенского, с. 304.
- <sup>21</sup> См.: *Th. Zahn. Einleitung*, I, S. 227, 237, Anmerk 5; справ.: *R. Cornely*, p. 96.
- <sup>22</sup> Даже такой ученый, как *Цан*, говорит, что "в Mk. 16, 9 слышится язык не Евангелий, а апостольского символа (*Einleitung*, I, S. 229). Но в таком случае то же самое нужно бы сказать и относительно Мф. 28. 19.
- <sup>23</sup> Краткое заключение одни считают появившимся в Риме (*H. Swete. The Gospel*, p. 101), другие - в Египте (*Th. Zahn. Einleitung*, I, S. 228).
- <sup>24</sup> Подлинность данного отдела Евангелия Марка особенно настойчиво в новейшее время защищают: *Burgon. The last twelve verses of the Gospel according to St. Marc*, 1871; *Martin. Introduction a la critique textuelle du Nouveau Testament. Partie pratique*, t. II. *Lecons professées à l'Ecole Supérieure de Théologie de Paris*, en 1883-1884.
- <sup>25</sup> Есть чтения: *Вηθααβαρα, Вηθεβάρα, Вηθαβήρα*, редко: *Вηθαράβα*.
- <sup>26</sup> *Migne. Cursus Complet.* S. G, t. XIV, col. 269.
- <sup>27</sup> См. также только что вышедший комментарий Цана на четвертое Евангелие: *Kommentar zum Neuen Testament herausg. Von Professor D. Theodor Zahn*, Bd. IV: *Das Evangelium des Johannes*, ausgelegt von Th. Zahn. Leipzig, 1908, S. 115-117.
- <sup>28</sup> Ср.: комментарий на Евангелие Иоанна: *Keil*, S. 124; *B. Weiss*, S. 95; *Meyer*, S. 88; *Schanz*, S. 118; *Alford*, p. 694. 695; *Lange*, S. 58.
- <sup>29</sup> Она помещена на карте Мадева.
- <sup>30</sup> Декларативное понимание *δικαιούνη* обычно проводится в западной экзегетике. (См., например, *F. Godet. Commentaire sur l'épître aux Romains*, ed. 2, v. I, Paris, 1883, p. 337 ff.)
- <sup>31</sup> Ἰλαστήριου Киттель понимает не в смысле neutrum, а в значении masc. accusativ от Ἰλαστήριος.
- <sup>32</sup> *F. Godet. Op. cit.*, p. 346.
- <sup>33</sup> Несостоятелен, заметим, и взгляд Лянге, который, опираясь, главным образом, на Рим. 3, 3, понимает *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* в смысле "верности" (Treue) Христа. Совершенно непонятно, как откровение правды Божией могло совершиться в "верности" Христовой и это откровение служит основой оправдывающей веры (*Bibel-Werk, Neue Testament*, 2 Aufl., 1968, T. VI, S. 84).