

- [Братья Господни](#)

- [Глава вступительная Новозаветные известия о братьях Господних и пояснение их](#)
- [Обзор и разбор древних мнений по вопросу](#)
- [I. Мнение св.Елифания](#)
- [II. Мнение блаженного Иеронима и Гельвидия](#)
- [Обзор и разбор новых мнений по тому же вопросу](#)
- [III. Мнения «нового Елифания» из великобританского Кембриджа и «нового Гельвидия» из баварского Эрлангена](#)
- [IV. Мнение «нового Иеронима» из прусского Берлина](#)
- [V. Попытка решить вопрос о братьях Господних на основании евангельских свидетельств и церковного Предания](#)

- [Примечания](#)

- [1](#)
- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)
- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)
- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)

- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)

- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)

- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)

Введение

Содержание

Глава вступительная Новозаветные известия о братьях Господних и пояснение их

В Евангелиях нередко встречается упоминание о братьях Господних. О них упоминают как евангелисты, так и другие лица, слова которых передаются теми же евангелистами. Иногда эти братья Господни здесь называются и по именам, причем делается указание и на сестер Господних, которые однако же в новозаветных книгах нигде не поименовываются. В этом отношении важны два почти одинаковых свидетельства евангелистов Матфея и Марка. Первый пишет: «И пришед в отечество Свое (т.е., конечно, Назарет), Иисус учил их (Своих последователей) в синагоге их... Они изумлялись и говорили, не плотников ли Он сын? Не Его ли мать называется Мария и братья Его Иаков и Иосий, и Симон и Иуда? И сестры Его не все ли между нами?» (13:54—56). Другой евангелист, указав те же обстоятельства, при каких заходит речь о братьях Господних, влагает в уста изумленного назаретского народа слова: «Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона?» (6:3). Мы видим, что повод к указанию на братьев Господних и к называнию их точными именами дан был назаретянами, среди которых раньше жил [Иисус Христос](#), Его мать и братья Его (во время рассматриваемого события все эти лица и Христос жили уже в Капернауме: [Ин.2:12](#)), а теперь продолжали жить Его сестры («не здесь ли между нами Его сестры?»), как думают, в качестве уже замужних женщин, — дан был необычайной высотой и глубиной Его учения, а также поразительностью Его чудес ([Мк.6:2](#)). Народные толки в Назарете о родственниках Иисуса Христа, мимоходом посетившего этот город, были явлением очень естественным. Каким образом от таких родителей, как плотник (Иосиф, здесь, впрочем, не поименованный, вероятно, ввиду его смерти) и жена его Мария, которая, с точки зрения назаретян, ничем особенным не отличалась, и наряду с такими братьями, которые и на самом деле были совсем незамечательны, мог родиться муж, обладавший необычайными познаниями и мощный духом как пророк? Вот вопросы, какие занимали пораженных [проповедью](#) и чудесами Христа Его прежних сограждан. При этом некоторые из них называли по именам не только Его мать, но и братьев Господних. Благодаря рассказанному событию, мы достоверно знаем, что их было четверо, и они носили имена Иакова, Иосия (по более точным научным известиям: Иосифа),¹ Симона (или Симеона, так как Симон и Симеон не два разных имени, а разное произношение одного и того же имени) и Иуды.

Евангелисты знали такие случаи в жизни Господа Иисуса Христа, которые вводят нас в понимание отношений братьев Господних к их Святейшему Брату — и отметили их в написанных ими евангельских книгах. Рассмотрим эти случаи. Нужно наперед заметить, что не все эти случаи безразличны в нравственном отношении; так, некоторые из них рисуют этих братьев с довольно невыгодной стороны, указывающей, что и в среде домашних своих Христос имел чуть не врагов, не постигавших Его деятельности и даже вредивших ей.

Вот эти случаи.

Первый из них почти одинаковыми словами описан у двух евангелистов — Матфея и Марка. Первый говорит, описывая происшествие, имевшее место в Капернауме: «Когда Он (Христос) говорил к народу, Мать Его и братия Его стояли вне (дома, в котором проповедовал Господь), желая говорить с Ним. И некто сказал Ему: вот Мать Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобой. Он же сказал в ответ говорившему: кто Мать Моя и кто братья Мои? И указав рукою на учеников Своих сказал: вот мать Моя и братья Мои. Ибо кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (12:46—50). Евангелист Марк, описывая то же событие, прибавляет несколько мелких черт, точнее уясняющих положение дела. Он говорит: «Пришли Мать и братья Его и, стоя вне (дома),

послали к Нему звать Его. Около же Него сидел народ. И сказали Ему: вот Мать Твоя и братья Твои и сестры Твои вне (дома) спрашивают Тебя. И отвечал им: кто Мать Моя и братья Мои? И обзрев сидящих вокруг Себя, говорит: вот мать Моя и братья Мои, ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и Мать» (3:33—35).² Дело происходит, очевидно, в Капернауме, куда, как мы сказали выше, потом переселились на жительство Иисус Христос и домашние Его. Заметим, что у евангелиста Матфея «сестры Его» не упоминаются в числе приходивших к тому дому, в котором возвещал Он тайны Царствия Божия; и действительно, довольно трудно понять, что они появляются при этом случае вместе с братьями, как утверждает Марк, тогда как они жили в это время отдельно в Назарете, по причине, отмеченной нами выше. Но с другой стороны, именно присутствие-то «сестер Его» в Капернауме, временное, в качестве гостей, и объясняет то, что Мария, Мать Иисуса, и «братья Его» не могли отлагать свидания с Ним: возможно, что гости спешили с отъездом в свой Назарет. Без такого предположения является совершенно необъяснимым желание вышеуказанных лиц видеть Иисуса Христа не позже, а сию же минуту... Спрашивается: зачем эти лица вызвали Иисуса Христа к себе, а не сами пришли и не переговорили с Ним о чем нужно было? С первого взгляда вопрос решается, по-видимому, очень просто. К Иисусу Христу нельзя было пробраться — так много было слушателей вокруг Него; но это мысль неверная: перечитайте описание события у обоих евангелистов, и вы убедитесь, что ни о какой тесноте и речи нет. Посланный легко пробрался к Иисусу Христу и, по-видимому, столь же легко принес вопрошавшим ответ — отрицательного характера. Правда, Марк замечает: «Около Него сидел народ»; но это значит совсем другое. Это-то и объясняет, почему Мать Христа и ее присные не вошли в дом. Им, очевидно, не хотелось говорить с Ним при посторонних, почему они и просили Его выйти к ним на минуту. О чем они хотели говорить с Ним, мы, конечно, не знаем. Но очень вероятно, что они хотели посоветоваться с Ним по каким-нибудь домашним делам, будь то семейным, будь то хозяйственным, словом, по таким делам, о каких приличие требует говорить без свидетелей, т.е. без лиц, которым подобные дела ничуть не интересны. Ответ Христа известен. Как понимать этот ответ? Можно ли находить его холодным и неожиданным? Ни в коем случае. Это не частный ответ, имеющий свой смысл по отношению к вопрошавшим — Марии, Матери Его, и «братьям Его». Ответ имеет смысл более широкий, возвышенный, мессианский. В ответе Господа заключена та же мысль, которая выражается Его же словами: «Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от мира сего» (Ин.8:23). «Царство Мое не от мира сего... царство Мое не отсюда» (Ин.18:36); «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об (евангельской) истине» (Ин.18:37). Или же: «Кто не берет креста своего и (не) следует за Мною, тот недостоин Меня» (Мф.10:38). Таким образом, по получении известного ответа Христа, не только «братья и сестры Его», но и Мать Его могли удалиться, без всякой тяжести на сердце.

Другой случай. Он рисует отношения к Иисусу Христу присных Его в чертах непривлекательных. Случай этот описан у одного евангелиста Марка и, к сожалению, передан очень кратко, так что не все здесь остается для нас ясно. Происшествие имело место опять в Капернауме. Иисус Христос и двенадцать Его учеников, по словам евангелиста, «приходят в дом, и опять сходится народ, так что им» (поясним: Христу и апостолам) «невозможно было и хлеба есть. И услышав, ближние Его пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из Себя» (по славянскому переводу: «яко неистов есть») (3:20—21). Дело, по всей видимости, происходило таким образом: Христос с учениками вошел в какой-то посторонний дом в вышеназванном городе, без сомнения, по приглашению хозяина; сюда собралось очень много народа слушать учение Спасителя. Проповедовал Он с таким увлечением, что Он сам и апостолы Его совсем забыли о пище. Об этом дошел слух до того дома в Капернауме, который был постоянным

местопребыванием Иисуса Христа, Его Матери и «братьев Его» и прочих домашних. Причем лица, принесшие этот слух, по какой-то причине передали дело в извращенном виде: они объясняли необычайное ревнование Христа о Своей проповеди по-своему: посчитали его проявлением ненормального психического состояния Проповедника: «Яко неистов есть». Домашние, «ближние» или, точнее, близкие Его, конечно мужчины, охотно поверили этому вздорному слуху, поверили, конечно, потому, что холодно, а может быть и враждебно относились к евангельской проповеди своего Сродника по плоти. «Братьям Его», — без сомнения, естественнее всего поступок приписывать им, — пришла в голову странная мысль схватить Христа и привести Его домой и таким образом положить конец Его деятельности. И вот они, сообразно своему решению, выходят из своего дома и приходят к тому дому, где возвещал Свое учение Христос, с целью привести в исполнение свое решение. Что последовало затем, евангелист не говорит. С нашей же стороны было бы произволом делать какие-либо предположения на этот счет. Одно несомненно, что «братья Его» не только не показывали внимания к Его проповеди, но и не выражали уважения к Его Личности, о чем, по-видимому, еще яснее свидетельствует факт, к рассказу о котором мы и переходим.

Событие произошло в Галилее и, по-видимому, в Капернауме же. Евангелист Иоанн говорит: «Приближался праздник иудейский — поставление кущей. Тогда братья Его (Иисуса) сказали Ему: выйди отсюда и пойдешь в Иудею, чтобы и ученики Твои (т.е., поясним, вообще народ) видели дела, которые Ты делаешь. Ибо никто не делает чего-либо втайне и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру. Ибо и братья Его, — прибавляет повествователь, — не веровали в Него» (7:2—5). Под упоминаемым здесь праздником нужно иметь в виду осенний еврейский праздник (падающий на наш сентябрь) поставления кущей, т.е. устройства древесных шалашей или палаток, вне домов. На этот раз дело происходит за полгода до последней Пасхи иудейской, в которую Христос пострадал. В рассматриваемое время число последователей у Иисуса Христа в Галилее не только не увеличивалось, но сильно пошло на убыль ([Ин. 6:67](#)). Этим не совсем-то радостным периодом в жизни Господа и воспользовались «братья Его», чтобы еще больше увеличить душевную Его тяжесть. Они, по-видимому, не без иронии говорили Христу: «Никто не делает чего-либо втайне», «яви Себя миру». Очень хорошо уясняет смысл слов «братьев Христа» бл.Феофилакт (греческий писатель XI в.), когда пишет: «Если они говорят: Ты творишь такие дела, яви Себя миру; то этим они как бы так говорят: мы не в добрую сторону понимаем поведение Твое. Ибо если Ты творишь такие дела как добрые, то яви Себя, если же Ты скрываешься, очевидно, скрываешься потому, что делаешь худое».³ Слова горчайшие! Еще решительнее и беспощаднее по этому поводу судит о «братьях» Иисуса св.Иоанн Златоуст. «Неверие их, — по его замечанию, — выражается и в их словах, и в их смелости, и в их неуместном дерзновении». «Отчего у них такое неверие? От худого расположения души и от зависти: сродникам знаменитым как-то обыкновенно завидуют сродники не столь знаменитые. Посмотри, как кротко Он отвечал. Не сказал: вы кто такие, что даете Мне такие советы и учите Меня? А что? “Время Мое еще не наступило” (ст.6), т.е. время креста и смерти. “Зачем же прежде времени вы торопитесь убить Меня”, побуждая идти в Иудею, на праздник?»⁴ Некоторые из новейших, притом и благонамеренных, толкователей и историков стараются, впрочем, смягчить суждение евангелиста о неверии «братьев» Иисуса, принимая во внимание то, что в рассматриваемую пору деятельности Спасителя замечалось чуть не всеобщее падение веры в Него в Галилее, так что Он к самим апостолам должен был обратиться с печальным вопросом: «Не хотите ли и вы отойти» от Меня ([Ин.6:67](#)). Быть может, неверие «братьев Его», по рассуждению иных писателей, было лишь временным помрачением их духовного зрения?

Переходим к рассмотрению свидетельств о братьях Господних, встречающихся в прочих

новозаветных книгах. Они, впрочем, очень малочисленны.

Прежде всего, здесь находим указание на то, что вскоре по Воскресении Христовом все «братья Его» сделались последователями учения Христова и от их прежнего неверия не осталось и следа. В книге «Деяний» читаем, что после Вознесения Господа, в Иерусалиме, «в горнице» собрались и пребывали единодушно в ожидании сошествия Св.Духа, Которого потом они и сподобились, «одиннадцать апостолов, а с ними Мария, Мать Иисуса, и братья Его» (1:13—14; 2:1—2). Очевидно, что еще до сошествия Св.Духа «братья Иисуса» сделались учениками Господа. Но возникает вопрос, при каких же обстоятельствах произошла такая важная перемена в их душах? При кресте Христовом мы их не видим; из этого можно заключать, что хоть может и не все, но однако же в большинстве они оставались в это время в прежнем закоснении. Поэтому можно утверждать, что своей верой в Господа они обязаны тем многочисленным и непререкаемым фактам, которые свидетельствовали, что Христос, согласно Своему предсказанию, воскрес из мертвых. В числе таких фактов имело для них первенствующее значение явление Христа по Воскресении Иакову, старшему из братьев Господних. Это известие почему-то не занесено на страницы Евангелий, но находится лишь у одного апостола Павла, у которого оно выражено, к сожалению, очень кратко. «Потом, — пишет Павел, — Христос явился Иакову, также и всем апостолам» (т.е. одиннадцати: [1 Кор.15:7](#)). Что может быть короче такого известия! Восполнением этого известия могут служить сообщения, находимые в одном из сочинений бл.Иеронима. Здесь мы читаем следующее сказание: «Господь, (по Воскресении) отдав плащаницу рабу священника (точнее: первосвященника), отправился к Иакову и явился ему. Ибо Иаков поклялся, что он не будет вкушать хлеба от самой вечери Господней до того времени, пока не увидит Господа воскресшим из мертвых. Явившись Иакову, Господь говорил ему: приготовь стол и хлеб. Когда это было сделано, Господь взял хлеб, благословил и преломил его и дал Иакову праведному, говоря: Брат мой, ешь хлеб, ибо Сын Человеческий уже воскрес из мертвых».⁵ Бл.Иероним взял свой рассказ из древнего апокрифического памятника «Евангелие к Евреям». И поэтому рассказ во всяком случае имеет древнее происхождение. Но в нем не все представляется вероятным, например, упоминание о присутствии Иакова на последней вечери Христовой с учениками не выдерживает критики. В других же отношениях рассказ очень вероятен. Если здесь говорится, что Христос явился первому Иакову, то в этом нет ничего сомнительного, а передача Христом Своей плащаницы рабу первосвященника, который, естественно, мог находиться в числе лиц «кустодии» ([Мф.27:66](#)), со своей стороны, подтверждает, что действительно это было первое явление. Другие подробности рассказа ни в чем не отступают от описаний прочих явлений Воскресшего. Во всяком случае, явление Христа Иакову — факт несомненный. Но этот факт свидетельствует, что Иаков еще до Воскресения Христова принадлежал к числу последователей Христа, ибо Господь являлся лишь одним верующим в Него. Весьма возможно, что если Иоанн в Евангелии утверждал: «Братья Иисуса не веровали в Него» (7:5), то эти слова в наименьшей степени относились к Иакову: нужно думать, что и тогда (а это было за полгода до крестной смерти Христа) в его сердце теплилась вера в Спасителя; но что эта вера, разгораясь все более и более по Воскресении Христа и явлении Его этому мужу, сообщилась сердцам и прочим братьев Его. И вот мы всех их видим «в горнице», в Иерусалиме.

Во-вторых, в рассматриваемых нами новозаветных книгах находим указание на то, что «братья» Иисуса проводили женатую жизнь. Ап.Павел пишет: «Или мы (т.е. сам Павел) не имеем власти иметь спутницею сестру жену, как и прочие апостолы, и братья Господни, и Кифа?» ([1 Кор.9:5](#)). Этими словами Павел хочет сказать: ничто мне не препятствовало бы иметь жену и водить ее с собой в путешествиях в качестве сестры, как делают это, совершая миссионерские путешествия, Петр, а равно и прочие апостолы из 12-ти, и братья Господни.

Таким образом, положение 12-ти апостолов и братьев Господних представляется у ап. Павла аналогичным в рассматриваемом отношении: последние были женатыми подобно первым. Но сам Павел не указывает никаких фактов, которые бы доказывали, что упомянутые им апостолы на самом деле были женаты. Спрашивается: можно ли чем-либо доказать, что эти апостолы действительно были женаты? Что Кифа (ап. Петр) был женат, это и доказывать нет надобности. Если у него была теща ([Мф.8:14](#)), то значит у него была и жена. Иное дело — прочие апостолы. Где можно найти подтверждение мысли, что и они (конечно, не все: Иоанн, без сомнения, не был женат), подобно Петру, пребывали в брачном состоянии? Очень недвусмысленное подтверждение рассматриваемой мысли находим в следующих словах книги «Деяний». Указав, что в Иерусалимской (Сионской) горнице пребывали 11 апостолов, Деятели затем непосредственно говорит: «Все они (апостолы) единодушно пребывали в молитве и молении с женщинами» (по-слав.: «с женами»), и затем прибавляет известные слова: с «Марию, Матерью Иисуса, и с братьями Его» (1:14). Под именем женщин или жен в приведенном месте только и можно понимать законных жен апостолов и больше никого.⁶ В самом деле, понимать здесь, например, жен-мироносиц, вроде Марии Магдалины, Саломии, Марии Клеоповой, нет оснований. Деятели ни в каком случае не поименовал бы их прежде Марии, Матери Господа. Напротив, упоминание о женах апостолов, женах, присутствовавших вместе со своими мужьями «в горнице», непосредственно после исчисления самих одиннадцати очень естественно.⁷ Да и ап. Павел не напрасно же упоминает о самоотверженных женах апостолов, женах, разделявших с мужьями все трудности их миссионерских путешествий. Итак, для нас ясно открывается, что, вероятно, большинство апостолов были лицами женатыми; и вместе с тем, по аналогии, с полной уверенностью можем утверждать, что и «братья Господни» тоже проводили жизнь брачную. Эта аналогия должна иметь для нас решающее значение, ибо в новозаветных книгах не разъясняется: братья Господни были ли женатыми или нет, кроме мимоletной заметки Павла, в свою очередь ждущей разъяснения. Правда, позднейшее Предание подтверждает мысль о том, что эти лица имели жен и детей; но это Предание свою силу заимствует из вышеприведенных же слов Павла. По части евангельской и апостольской истории почти ничего нельзя принимать такого, что заимствуется из Предания и не подтверждается хотя бы косвенно Св. Писанием.

Вот то Предание, о котором мы только что упомянули. Оно находится в «Церковной истории» Евсевия и заимствовано историком из сочинения Игисиппа, писателя второй пол. II века. В конце I века «из родственников Господа оставались еще внуки Иуды, называемого по плоти братом Господним, и на них указывали как на происходивших из рода Давидова. Один эвокат (полицейский чиновник) привел их к кесарю (императору) Домициану, ибо и этот последний, подобно Ироду, боялся пришествия Христова. Домициан спросил их: справедливо ли им приписывают происхождение от Давида? Они отвечали утвердительно. Потом император задал вопрос: сколько у них имущества или какими они владеют суммами денег? — Наше имущество состоит только в 9000 динариев, отвечали оба; из него каждому принадлежит половина. Но это имущество не в деньгах, прибавили они, а в цене тридцати плетров земли, обрабатывая которую собственными руками, мы и вносим подати и питаемся сами. Тут же они показали и свои руки, как свидетельство трудов, показали и загрубелость плоти и от беспрестанной работы затверделые на руках мозоли. По этому объяснению Домициан не сделал заключения о них (как об опасных соперниках своего царства), но выразив к ним презрение, дал им, как людям ничтожным, свободу. А отпущенные сделались предстоятелями Церкви как исповедники и родственники Господа» (Кн. III, гл. 20). Отсюда видно, что один из братьев Господних, именно Иуда, состоял в браке. Нет ничего невероятного в том, что и другие двое братьев, Иосий и Симон, тоже были женаты. Ап. Павел говорит не только об одном женатом

брате Господнем. Не был женат только Иаков, старший из них. Но о нем Павел и речи не ведет в рассматриваемом месте. Этот Апостол говорит о братьях Господних, занимавшихся миссионерством. А между тем Иаков, брат Господень, был первым епископом Иерусалимским, следовательно, вел жизнь не странническую, как миссионеры, а оседлую, как и причисляет пастырю духовного стада.

Тот же историк Евсевий, со слов которого мы сообщили сведения о внуках Иуды, при другом случае, опираясь на свидетельство писателя III века [Юлия Африкана](#), говорит, что сродники Господни по плоти, из Назарета и Кохабы, иудейских селений, рассеялись по другим местам земли (Кн.1, гл.7). Но о потомках ли «братьев или сестер» Иисуса здесь речь — сказать трудно. Известно только, что эти потомки присвоили себе наименование «деспосины», что значит «Господни чада» (Там же).

Остановимся еще на одном вопросе, который нужно рассмотреть тоже предварительно. Имеем в виду вопрос о принадлежности или непринадлежности некоторых братьев Господних к числу 12-ти апостолов. Читая списки 12-ти апостолов у новозаветных повествователей, мы замечаем следующее явление: в списке евангелиста Матфея 9-е место занимает Иаков Алфеев, 10-е — Леввей, прозванный Фаддеем, т.е., поясним мы, Иуда, который, подобно иным апостолам, например, Петру, Варфоломею, имел не одно имя, 11-е — Симон Кананит; то же самое в списке Марка: 9-е место — Иаков Алфеев, 10-е — Фаддей-Иуда, 11-е — Симон Кананит; у Луки в двух его списках — в Евангелии и в Деяниях: 9-е — Иаков Алфеев, 10-е — Симон Зилот (т.е. Кананит) и 11-е — Иуда Иаковлев ([Мф.10:2—4](#); [Мк.3:16—19](#); [Лк.6:13—16](#); [Деян.1:13](#)). Здесь четыре раза повторяются три имени, принадлежащие братьям Господним: Иакова, Симона и Иуды, причем в списках апостолов эти имена, во-первых, встречаются всегда рядом, а во-вторых, перечисляются в порядке, в каком в Евангелиях приводятся имена братьев Господних, т.е. в порядке старшинства этих последних. Ввиду этого явления, находились и находятся писатели, которые утверждают, что трое из Братьев Господних принадлежали к числу 12-ти апостолов. Правда, евангелист Иоанн говорит, что «братья Иисуса не веровали в Него», но, как мы замечали уже выше, некоторые толкователи стараются смягчить силу этого замечания евангелиста... Этого же рода толкователи так или иначе стараются устранить и другие недоумения, например, почему Иаков называется Алфеевым, а Иуда между тем Иаковлевым и проч.

Если обратимся к апостольским Посланиям, то и здесь не находим определенного разъяснения поставленного нами вопроса. Правда, ни Иаков, ни Иуда, братья Господни, которым приписывается написание двух соборных посланий, не именуют себя здесь «апостолами» и, следовательно, сами не причисляли себя к лику 12-ти апостолов; но ведь могло произойти это от их большой скромности.⁸ Но всяком случае, некоторые писатели придают большое значение тому обстоятельству, что ни Иаков, ни Иуда не именуют себя апостолами (например, Цан). Ап.Павел дважды отчасти касается занимающего нас вопроса, но из его замечаний нельзя вывести ясного заключения. При одном случае он говорит: «Потом (Господь) явился Иакову, а также всем апостолам» ([1 Кор.15:7](#)). Здесь, по-видимому, Иаков отличается от апостолов в собственном смысле. Но при другом случае он пишет: «Другого же из апостолов я не видел (никого), кроме Иакова, брата Господня» ([Гал.1:19](#)). Греческий оригинал этого места допускает возможность двоякого рода парафраза. Можно переводить или так: «Я не видел (кроме Петра, о котором речь у апостола идет выше) никого из апостолов, как только видел из числа их Иакова, брата Господня». (Выходит, что братья Господни и по крайней мере Иаков мог принадлежать к числу 12-ти.) А можно переводить и так: «Я не видел (помимо Петра) никого из апостолов, если не считать Иакова, брата Господня (поскольку в этот счет он собственно и не должен входить, не принадлежа к лику 12-ти)».⁹ Очень остроумно выходит из затруднения при

толковании этого места у ап. Павла один древний писатель IV века. Он говорит: «Если братом назвал, значит апостолом не признал» (*Cum fratrem dixit, apostolum negavit*).¹⁰ Вообще наука склоняется в пользу сейчас приведенного мнения древнелатинского писателя, отрицающего принадлежность Иакова, а тем более прочих братьев Господних, к сонму 12-ти апостолов; хотя нельзя умалчивать и о том, что еще и в настоящее время можно встречать ревностных защитников и противоположного мнения.

Из братьев Господних знамениты лишь двое: более — Иаков, которого ап. Павел ставит выше даже первоверховного ап. Петра, когда, перечисляя лиц, почитавшихся «столпами», на первом месте упоминает Иакова, а потом Петра и Иоанна ([Гал.2:9](#)), и который занимал такое выдающееся положение на Апостольском соборе ([Деян.15:13—21](#)); менее — Иуда, который написал известное послание.

Ни в евангельских, ни в других новозаветных книгах не дается никаких разъяснений: почему братья Господни носили это наименование; это побуждает нас обратиться к обзору главнейших древних и новейших мнений по этому затруднительному вопросу.

I. Мнение св.Епифания

Св.Епифаний, епископ Кипрский, отец Церкви и известный писатель, живший в IV веке, имел случай и побуждения выразить свои взгляды на вопрос: кто такие были *братья Господни*, многократно упоминаемые в Новозаветном Писании, и обставить эти взгляды надлежащими объяснениями. Разумеется, нельзя думать, чтобы церковные писатели, между которыми было много ученых и тонко образованных, до IV века не держались определенных представлений по указанному вопросу. Как увидим ниже, дело было не так. Но тем не менее, мы поставляем св.Епифания на первом месте в числе исследователей вопроса, по той уважительной причине, что он первый взялся за серьезное и обстоятельное решение его, и решение это нашло, как думают некоторые ученые, широкое распространение в странах, принадлежавших к Восточной церкви.

Сначала этот писатель в интересах своего дела составил большое окружное послание, а потом, переработав его, внес его в виде большого отдела в обширное свое сочинение «О ересь» (Панарион). Отдел этот, занимая 78-е место в книге, называется «ересь 78-я».

Займемся анализом и критическим разбором указанного отдела в труде названного отца Церкви.

Ближайшим побуждением для него заняться вопросом послужило появление лжеучения антидикомарианитов. Объясним это странное название. По словопроизводству это название указывает на лиц, враждовавших (или споривших) против Марии, т.е. против Матери Господа Иисуса Христа. Сам Епифаний говорит об этих лжеучителях, что они «как бы имели вражду к Деве и желали унижить славу Ее». Судя по теперешнему тексту сочинения «О ересь», рассматриваемое лжеучение появилось в Аравии (гл.1—2); но по разъяснению современных нам ученых, вместо слова Аравия нужно читать — Агария; а эта страна прежде находилась в Босфорском царстве на Азовском море, а теперь входит в состав Российского государства. Лжеучение антидикомарианитов в указанном сочинении считается проникшим в Аравию из Фракии (где теперь Константинополь), но от этой страны очень близко до Агарии (по морю), но очень далеко до Аравии.¹¹

Антидикомарианиты, которых св.отец называет отступниками от здравого учения, формулировали свой еретический взгляд так: Мария после рождения (предполагается, сверхъестественного) Христа сожительствовала с мужем, т.е. Иосифом; от этого-то брачного союза и родились те братья и сестры Его, о которых упоминается в евангельских книгах (гл.1:7). К утешению истинно православных христиан, заметим, что таких «отступников от здравого учения» и в IV веке было очень мало,¹² а впоследствии и совсем не стало в Восточной церкви. Можно предполагать, что лжеучение представляло, так сказать, пережиток и видоизменение одного древнего воззрения, создавшегося в одной иудео-христианской секте известной под именем евионитов. Приверженцы этой секты утверждали, что Сам Иисус Христос есть плод брачного сочетания Иосифа и Марии;¹³ и само собой понятно, что эти же сектанты очень просто объясняли и происхождение *братьев Господних*. Правда, секта эта в IV веке уже не существовала, но корень ее мог породить ту ересь, которую с такой энергией опровергает св.Епифаний. Какими аргументами подтверждала свой взгляд эта ересь, отчасти это видно из тех опровержений, которыми так обилен рассматриваемый отдел сочинения нашего св.отца.

Опровержения св.отца распадаются на два вида: в одном разъясняется, что Мария, Мать Господа, не была и не могла находиться в действительном браке с Иосифом, хотя и именуется его женой; в другом делается попытка точно раскрыть, кто называется *братьями Господними* в евангельских и прочих новозаветных книгах.

Опровержения первого рода можно свести к следующим положениям. Иосиф «взял Марию не для того, чтобы пользоваться ею, а, напротив, она вверена ему была для охранения ее девства». Притом, оба они, Иосиф и Мария, были во всем праведны. Услышав же, что зачавшееся в Ней есть от Св.Духа, после такого устройства Божия он уже не дерзнул бы покуситься на то, чтобы пользоваться сосудом, удостоившимся вместить Того, Которого небо и земля не вмещают, по преизбытку славы Его. Если и ныне девы во имя Христа непрерывно стараются о том, чтобы пребывать в совершенстве, чистоте и воздержании, то не тем ли более были благочестивы Иосиф и Мария, *все слагающая в сердце Своем* (Лк.2:19)? Возможно ли, продолжает св.отец, чтобы Иосиф, видевший ангелов, сопровождавших рождение Христа и воспевавших: «Слава в вышних Богу», встречавший пастырей, приходивших в вертеп на поклонение божественному Младенцу, дерзнул бы нанести оскорбление и поношение св.телу, в которое вселился **Бог**? (гл. 8 и 15). Св.Епифаний затем настаивает на мысли, что из Св.Писания нельзя выводить ни того, что Мария имела детей кроме Иисуса Христа, ни того, чтобы Иосиф в период жизни Спасителя рождал детей. «Пусть еретики прямо докажут нам, что после рождения Христа Мария родила еще каких-либо детей». И если бы это было так, эти последние были бы веровавшими в Мессию, чего не было с теми так называемыми братьями, о которых говорится в Писании (Ин.7:5). С другой стороны, и о Иосифе в рассматриваемом отношении Св.Писание хранит молчание. «Ни откуда мы не слышали, чтобы в течение времени от Рождества Христова и до Его крестной смерти Иосиф произвел детей» (гл.9—10). Далее, св.Епифаний придает немалое значение тому обстоятельству, что в доме Иосифа воспитался Иаков, *брат Господень* — и пребыл во всю жизнь девственником; если же домашние его показывали такое любомудрие, то тем более мы должны приписывать воздержность и дух целомудрия самому хозяину дома (гл.14). Наконец, св.отец делает следующее возражение против учения антидикомарианитов: «Когда Спаситель висел на кресте, Господь, обратившись, как сказано в Евангелии, увидел ученика, которого Он любил, и сказал ему относительно Марии: *Се мать твоя*, а ей: *Се сын твой* (Ин.19:26—27). Если бы у Марии были дети, — замечает ученый епископ, — и если бы был у Нее муж, то на каком основании Иисус передал бы Марию Иоанну, а Иоанна Марии? Евангелие еще говорит: *И с этого времени он взял Ее к себе*. А если бы Она имела мужа, имела дом, детей, тогда и удалилась бы Она восвояси, а не к чужому» (гл.10).

Из дальнейших рассуждений св.Епифания открывается, что опровергаемые им антидикомарианиты для доказательства своего лжеучения хотели пользоваться некоторыми изречениями, встречающимися в Евангелии от Матфея. Так, эти лжеучителя обращали внимание на слова: *Роди (Мария) сына Своего первенца, и не знаяше ея (Иосиф)* (1:25). Здесь эти люди упирали на слово «первенца», понятно, потому, что первенец предполагает существование других детей, за ним последовавших. Разумеется, благочестивый критик не оставляет подобной хулы без замечаний. Обращаясь к читателю, он говорит: «Не смущайся, ибо не сказано, что Мария родила первенца своего,¹⁴ а сказано, что *роди Сына Своего*. Потому что изречением: *Сына Своего* означает рождение Его от Нее по плоти, и к наименованию «первенца» не прибавлено слово: *своего*, чтобы кто не подумал, что Она имела родить еще кого другого». «И если бы Мария родила еще, кроме Христа, то надлежало бы здесь назвать имена и братьев Его» (гл.17). Затем, нет сомнения, что еретики, в своих интересах, придавали большое значение выражению: *Не знаяше ея (Иосиф), дондеже роди Сына*. Здесь они думали найти подтверждение своей мысли, что было время, когда Иосиф стал действительным мужем Марии. Св.Епифаний, разбирая эту аргументацию еретиков, соглашается, что настало такое время, когда Иосиф *познал Марию*; но как понимать это? Да, говорит св.отец, «он познал Марию впоследствии, но не каким-либо познанием телесного употребления, не познанием

совокупления. Он познал, начав чтить Ее, как удостоенную чести от Бога; ибо он не знал, что Она сподобилась такой славы дотоле, пока не узрел Господа рожденным от жены» (гл.20). — Видно еще, что еретики, опровергаемые св.Епифанием, не оставляли без перетолкований и следующие слова евангелиста же Матфея: *Прежде даже не снитися (Иосифу и Марии) има обретеса имуци (Она) во чреве* (1:18). Отправляясь от этих слов, еретики возглашали: «Значит, совокупление ожидалось?» В ответ антидикомарианитам св.отец писал: это затем именно и сказано, «чтобы не возобладало мнение, что таинство Божие совершилось вследствие сообщения с мужем; произошло событие (зачатие), прежде чем ожидалось другое событие, но этого последнего и совсем не последовало. Ввиду сказанного евангелистом, — замечает св.отец, — да не подумает кто-либо, что потом они сошлись (сочетались) — этого никто не может ни указать, ни доказать» (гл.17:20—21).

Оценивая вышеприведенные рассуждения св.Епифания, мы должны сказать, что многие из них сохраняют свою силу и до нашего времени.

Если антидикомарианиты оказываются вполне не правыми в своих воззрениях на отношения Иосифа и Марии, Матери Иисуса, то спрашивается: чьими детьми были те *братья Господни*, о которых идет речь в разных местах новозаветных писаний? Св.Епифаний берет на себя задачу разъяснить этот вопрос и дает показания, которые он считает имеющими историческое значение. Вот эти показания: когда Иосиф, по особенному устройству Божию, вступил в кажущийся брак с Марией-Девой, т.е. когда «Она вверена была ему для охранения Ее девства», то ему насчитывалось в это время лет восемьдесят и даже более. Ранее Иосиф был женат на еврейке из колена Иудина, но его жена умерла, — и он стал вдовцом. Мнимым мужем Марии-Девы он сделался, как понятно, уже в этом состоянии. От первого брака у него было шестеро детей: четверо мужского и двое женского пола. Первородным он имел Иакова. «Иосиф рождает упомянутого Иакова, будучи приблизительно лет сорока (?), а может быть и более того. После него рождается сын, называемый Иосием, затем Симеон (т.е. Симон),¹⁵ потом Иуда и две дочери: Мария и Саломия. И затем его жена умерла. И спустя много лет после того он принимает Марию вдовью» (гл.7—8). При этом наш исследователь добавляет, что эти сыновья и дочери Иосифовы тождественны с теми братьями и сестрами Иисуса Христа, о которых упоминается у евангелистов Матфея, Марка и Иоанна. В заключение своих показаний он говорит: «Мария, присоединенная к Иосифу, только казалась женой мужа, но не имела с ним сожителства по телу. На этом основании близость родства сынов Иосифа со Спасителем достигает до названия братьев, или лучше сказать — вменена в братство; подобно тому, как и сам Иосиф, не имея участия в рождении Спасителя по плоти, считался в положении Его отца по домостроительству» (гл.7)¹⁶

Что сказать о представленных показаниях св.Епифания и выводе из них? В Евангелиях мы не находим никакого подтверждения тем известиям, которые нами сейчас изложены. Здесь не говорится ни о старости, ни о вдовстве Иосифа, не упоминается ни о первой жене его, ни о его сыновьях, ни о дочерях; еще менее — о каких-либо других обстоятельствах из прежней жизни Иосифа.

В таком случае откуда же наш писатель заимствовал свои сведения? И конечно, этот источник должен быть древен и обладать известной авторитетностью. Главнейшим источником сведений для нашего писателя служил апокриф под названием «Первоевангелие (*Protevangelium*) Иакова», как думают, произведение II века. По своему происхождению оно приписывается Иакову, конечно, брату Господню, но никак не может ему принадлежать: если бы оно было им написано, в таком случае оно вошло бы в состав канонических книг. Автор произведения совсем неизвестен. Сочинение относится к разряду апокрифов, известных под именем «Евангелий детства Иисуса Христа», так как оно берется рассказывать о событиях

евангельской истории, начиная от обстоятельств, непосредственно предшествовавших рождению Марии-Девы¹⁷ и до избиения младенцев Иродом.¹⁸ Тем не менее это произведение в свое время пользовалось значительным авторитетом, и св.Епифаний не первый обратил на него внимание. Думают, что «Первоевангелие Иакова» было известно уже св.Иустину (†166 г.),¹⁹ так как он говорит, что Иосиф от первой жены имел пятеро сыновей,²⁰ и что пребывал по ее смерти в воздержании. Климент Александрийский († в нач. III в.) писал, согласно с «Первоевангелием», что Иуда, писатель Соборного послания под этим именем, и Иаков были братьями, поскольку они были сыновьями Иосифа, но не от Марии.²¹ Ориген же прямо говорит, что в книге Иакова (без сомнения, здесь имеется в виду *Protevangelium*) братья Иисуса Христа признаются детьми Иосифа, родившимися от его первой жены.²² Таким образом, если епископ Кипрский пользовался этим апокрифом как источником исторических сведений, в этом нет ничего удивительного, ведь то же делали и другие православные писатели древности. Желание знать как можно более историю первохристианства побуждало их искать еще других источников знания, кроме известных и общепринятых.

Сообщим некоторые сведения из «Первоевангелия Иакова», способные дать понятие, что это за источник, и вместе с тем свидетельствующие о действительной зависимости полемиста против антидикомарианитов от этого последнего. В «Первоевангелии» читаем: «Когда исполнилось 12 лет Марии, священники говорили: вот Мария 12 лет находится в храме; что нам сделать, чтобы не потерпела вреда (μή πως μίανη) посвященная Господу? И вот явился Захарии (который здесь называется архиереем, т.е. первосвященником) ангел и сказал: пойдя, созови вдовцов и возьми от них по палке и на какой из этих палок Господь явит Свое знамение, владельцу той палки пусть и будет она женой. Пошли глашатаи по окрестностям Иудеи (а Иосиф, нужно помнить, жил в Галилее), вострубили в трубы — и собрались все (?). Взятые были палки у вдовцов, а в числе их и у Иосифа. Взяв все палки, Захария пошел с ними в храм и молился. Началась потом обратная раздача палок владельцам. И когда дошла очередь до Иосифа, то из его палки вылетел голубь (точнее: голубка) и сел на его голову. Тогда священники сказали: ты избираешься сохранять Деву Господню. Иосиф же возразил: я имею сыновей и уже стар, а она отроковица». Но однако же подчинился своему жребию.²³ При одном случае в памятнике упоминается и о сыновьях Иосифа, именно, что и они вместе с отцом пришли в Вифлеем, при известном случае.²⁴ Приведем, кстати, еще два известия из двух древних апокрифов, которые тоже могли быть известны св.Епифанию и служить его интересам при разъяснении изучаемого им вопроса. В апокрифе, издаваемом под именем «Евангелие псевдо-Матфея» (*Pseudo-Matthaei evangelium*) и происшедшем разве немного позднее «Первоевангелия», влагаются в уста Иосифа такие слова, с которыми он обратился к священникам, вверявшим ему Марию Деву: «Зачем мне отдаете Ее, когда Она моложе моих внуков?»²⁵ Здесь, так сказать, еще ярче подчеркивается престарелый его возраст. В другом апокрифе, под заглавием «История Иосифа-плотника» (*Historia Iosephi fabri lignarii*), относимом по своему происхождению к IV веку,²⁶ находим заметку о детях Иосифа, которая тоже могла быть пригодна для нашего писателя. Здесь сообщается, что Иосиф, когда принимал в свой дом Марию-Деву, был вдовцом, имел четверых сыновей (причем вместо Иосия почему-то поименовывается Иуст) и двух дочерей, из которых одна называлась Ассия, а другая — Лидия.²⁷ Любопытно то, что здесь указывается число дочерей Иосифа и их имена, тогда как в «Первоевангелии Иакова» совсем нет речи о его дочерях.

Вот канва, пользуясь которой выводятся исторические узоры. Но какова эта канва? Прочна ли она? Обратим внимание на главный апокриф. Автор этого произведения, как видно, мало знал иудейскую историю и иудейские отношения. Он называет Захария первосвященником, кем

последний никогда не был. Заставляет глашатаев обрести Иосифа не в Галилее, а в Иудее: очевидно, автор писал в то время, когда о палестинских странах имелись уже смутные представления, а так было после разрушения Иерусалима при императоре Адриане, в начале II века. И что за странность: священники берут на себя заботу об устройении судьбы Марии-Девы! Разве это не прямое дело Ее родителей, о которых так много говорится в памятнике? Почему о них нет речи при этом случае? Предположим, они умерли, но автор должен был бы сказать о таком важном событии. Да и что это такое — глашатаи с трубами? Что за процедура с палками вдовцов? Все это изысканно и искусственно. Эту последнюю процедуру обходит молчанием и Кипрский епископ, когда он на основании «Первоевангелия» рассказывает об обстоятельствах, при которых Иосифу вверена была Мария: по рассказу этого писателя, дело ограничилось простой жеребьевкой (как упомянуто нами выше). Далее: апокриф представляет себе Иосифа человеком престарелым (а по другому древнему апокрифу же, имеющим взрослых внуков), но для этого у автора нет достаточных оснований. Старец не мог бы исполнить того великого служения, какое возложено Промыслом на Иосифа. Сколько радостных волнений пришлось пережить ему, волнений, вызванных событиями, превосходящими всякий ум! Сколько тревог ему привелось перенести, от которых опустились бы руки и не у старца. Буря сомнений по случаю неожиданной беременности Девы; рождение Младенца при самых неблагоприятных обстоятельствах вдали от отеческого города Иосифа, в вертепе, среди толчеи, хлопоты, сопряженные с этим событием; заботы о воспитании необыкновенного Младенца, требовавшие всецелой и плодотворной преданности. Одно путешествие в Египет — чего стоило? Старцу ли было принять на себя это дело? Путешествовать должна с Иосифом и Мария, находившаяся в нежном возрасте (если примем в расчет счисление Ее лет, находимое в изучаемом памятнике, то ей в это время было лишь 15 лет), с двухлетним Ребенком (по св.Епифанию). В силах ли был бы старец не растеряться во время путешествия по неведомой стране, среди чужого народа, не знавшего арамейского языка, каким говорил Иосиф (и каким говорили тогда все евреи). По словам св.Епифания, Св.Семейство пробыло в Египте два года (гл.10). Где оно жило? Чем питалось? Без сомнения, оно нанимало жилье, за которое нужно было платить; питалось, конечно же, не нищенством. А откуда же брались деньги на это? Разумеется, назаретский плотник не мог принести с собой золота. Он должен был, живя в Египте, целые дни отдавать своему неприбыльному ремеслу. А это было в пору лишь человеку крепкому силами, мужу в цвете лет, каким мы и должны представлять себе Иосифа. Все великие мужи израильского народа, насколько известно, начинали свое служение целям Провидения в цветущем возрасте. Правда, мы привыкли представлять себе Иосифа не иначе, как старцем, но о возрасте, в каком он был в момент обручения ему Марии, св.Евангелие умалчивает, а говорит об этом апокриф — «Первоевангелие», а со слов этого памятника все последующие церковные писатели и книги. Другого источника для этого известия не существует. Что же касается этого памятника, то его сказание об Иосифе, как мы раскрыли выше, не может заслуживать большого доверия. Предполагаем возможность следующего возражения против нашего воззрения о возрасте, в каком Иосиф сделался «мужем» Марии: Иосиф не дожил до времени общественного служения Иисуса Христа, и значит во время обручения его с Марией-Девой он был человеком очень немолодым. Действительно, на браке в Кане, где Христос, по просьбе Своей Матери, совершил первое чудо, Иосифа уже не видим, и справедливо заключают, что он умер ранее этого события. Но что же из этого следует? Разве мы знаем, когда именно он умер? Он мог не дожить года или даже месяца до указанного события. А в таком случае ничто не препятствует нам утверждать, что во время рождения Христа Иосиф был в цветущем возрасте и умер хотя и не от старости, но в лета, близкие к псаломскому долголетию²⁸(Пс.89:10).

В других апокрифах, упомянутых нами выше, обращает наше особенное внимание лишь

известие о дочерях Иосифа, сестрах Господних. Апокриф «История Иосифа» насчитывает их две. Почему две? Откуда это видно? Нужно сказать, что некоторые современные ученые, принимая, что *братья Господни* в Евангелиях прямо поименованы, а сестры — нет, находят, что, вероятно, их было больше, чем братьев, почему народ, когда называл по именам *братьев*, затруднялся сделать то же по отношению к *сестрам*; и нам кажется, что такое соображение не лишено справедливости. Но откуда же автор апокрифа взял число «две»? Думаем: из собственного ума. В Евангелии сказано: *сестры*. Так можно выражаться и о многих, и о двух сестрах. Но составитель апокрифа, не зная, сколько их было, из предосторожности ограничился минимумом. Автор называет их по именам: Ассия и Лидия. Но мы сомневаемся в подлинности этих имен. А основанием служит для нас неустойчивость имен *сестер* Господних в древней литературе. Св.Епифаний дает им другие имена: Мария и Саломия, да мало того, при другом случае называет их: Анной и Саломией.²⁹

Любопытные наблюдения получаются, если мы подвергнем анализу цифры лет, относящиеся к Иосифу и его сыновьям и находимые у св.Епифания. Самому ли этому писателю принадлежат данные цифры или же взяты им из другого какого-либо сочинения — остается неизвестным.

Как бы то ни было, Епифаний Кипрский сообщает, что Иосиф был 80-летним старцем, когда Мария-Дева стала его *женой*. Откуда взялось и на чем основано такое предположение? Очевидно, сочтено было нужным сделать Иосифа человеком, чуждым плотских страстей, и для этого ему был усвоен указанный возраст. Но нужно ли это последнее? Разве 20—30-летние богобоязненные мужи не бывают исполнены «духа целомудрия» и не могут сохранять этого духа в течение целой жизни?³⁰ Тот же писатель, далее, говорит, что «Иосиф рождает Иакова, имея приблизительно сорок лет». Почему сорок, а не двадцать, например? Понять это тоже вовсе нетрудно. Нужно было насколько возможно далее отодвинуть в жизни Иосифа рождение первого сына; если бы этого не было сделано, то пришлось бы допускать, что Иаков прожил на свете более ста лет, а это было бы маловероятно. Но в сущности напрасно трудятся те, кто поступает как наш писатель. Последний утверждает, что Иаков прожил 23 года по Вознесении Спасителя (гл.14), а всего значит 96 лет (гл.13); но на самом деле он умер в 66 году по Р.Хр. (и в 33 г. по Вознесении) и значит достиг 105-летнего возраста. А это очень невероятно, тем более что Иаков окончил жизнь мученически, и возможно, что прожил бы еще десятки лет, если бы не последовало его мученической смерти.³¹ Упомянем о брате Иаковлевом — Иуде, другом *брата Господнем*. По представлению [Епифания Кипрского](#), Иуда родился вскоре после рождения Иакова, как это видно из того, что Иосиф будто бы «много лет провел во вдовстве», прежде чем обручился с Марией-Девой (гл.3),³² а потому можем допускать, что отец рождает Иуду будучи 50-ти лет. Что же отсюда выходит? Выходит то, что Иуда прожил что называется Мафусаиловы лета. Известно, что этот Иуда написал Соборное послание в 75 году по Р.Хр.³³ Следовательно, ему в это время было 105 лет (30 — до Р.Хр. и 75 после). Но нужно помнить, что Иуда не сейчас же умер по написании послания. А что если он прожил после этого еще лет 10? В таком случае он достиг много более, чем столетней старости, даже превзошел бы своего брата, а это вовсе невероятно. Наконец, о смерти Иосифа возвещается тоже нечто неудобоприемлемое. По рассуждению изучаемого писателя, Иосиф умер спустя 8 лет по возвращении из Египта, или, что то же, спустя 12 лет по Р.Хр. (гл.10). Откуда это видно? Уж не из евангельского ли рассказа о том, что 12-летний Отрок Иисус с Иосифом и Матерью Своей посещал храм Иерусалимский? Нужно сознаться, что и некоторые современные нам ученые держатся мысли, что Иосиф вскоре же после упомянутого путешествия скончался. Но такая мысль не стоит серьезного опровержения. От времени, когда Иисусу Христу было 12 лет, до Его общественного служения,

когда Иосифа несомненно уже не было на свете, протекло около 20 лет; Иосиф мог умереть и в начале, но и в середине, и в конце этого периода. И почему, как мы замечали выше, не в конце? Правда, о смерти Иосифа нет сведения в Евангелиях; но они вообще молчат о событиях, имеющих отношение к жизни Христа и Его Св.Семейства и случившихся в указанный период евангельской истории. Если же наш писатель очень настойчиво останавливается на годе, следующем за 12-м годом жизни Иисуса Христа, как на времени, когда Иосиф умер, то это правдоподобно может быть объяснено желанием рассматриваемого писателя не удлинять жизни Иосифа до столетней и более старости, потому что такая долгая жизнь, как встречающаяся очень редко, маловероятна.

Мы окончили критический разбор очень любопытного мнения св.Епифания по занимающему нас вопросу.

Один знаменитый иностранный исследователь новозаветных писаний утверждает, что основное воззрение, защищаемое этим отцом Церкви, т.е., что братья Господни суть дети Иосифа от первой его жены, уже после середины III века распространяется в Восточной церкви и делается в ней навсегда господствующим. Для подтверждения своей мысли он ссылается на следующие авторитеты: на св.Ефрема, который, защищая приснодевство Марии Богоматери, считает Иакова и Иуду сыновьями Иосифа; затем тот же ученый делает ссылки (не указывая подробностей) на [Василия Великого](#) и его беседу на Рождество Христово, на [Григория Нисского](#) и его (второе) Слово о Воскресении (Христа) и наконец на [Иоанна Златоуста](#) (причем цитирует его толкования на 1 гл., 25 стиха Матфея и на 9 гл., 5 ст., а также на 15 гл., 7 ст. из 1 Послания к Коринфянам).³⁴ Проверяем эти цитаты — и находим, что две из указанных ссылок сомнительны, а остальные решительно не верны. Ссылку на Ефрема мы считаем сомнительной, потому что свидетельство заимствуется из каких-то фрагментов сочинений этого св.отца,³⁵ но известно, с какой осторожностью нужно относиться ко всякого рода фрагментам, если содержание их не находит себе оправдания в других сочинениях известного писателя (а о Ефреме известно, что от него дошло до нас много пародий, а главное — полный комментарий на Четвероевангелие и послания ап.Павла). Сомнительной представляется нам и ссылка разбираемого ученого на Григория Нисского, ибо хотя в его Слове о Воскресении и говорится ясно, что Иаков и Иосиф были сыновьями Иосифа-плотника от первого его брака³⁶ но самое это Слово едва ли принадлежит названному св.отцу.³⁷ Остальные ссылки иностранного ученого решительно все фальшивы. Начать с Василия Великого. «Беседа на Рождество Христово» ему совсем не принадлежит.³⁸ Да если бы она и была подлинной, она отнюдь не доказывает того, что должна она доказывать. В ней говорится вот что: «Один апокриф (λόγος τίς) повествует, что (священник) Захария был убит иудеями за то, что Марию, по рождении Ею Господа, поместил (в храме) в отделении дев, свидетельствуя тем, что Она и по рождении осталась Девой»³⁹ Что же отсюда следует? Да ничего. Поэтому, чтобы извлечь отсюда нужную истину, прибегают к следующему фантастическому умозаключению (это вывод англичанина Ляйтфута,⁴⁰ из которого разбираемый ученый бесцеремонно заимствовал свою цитату): «Так как Василий (?), рассказывая об убиении Захарии, засвидетельствовавшего о девстве Марии, родившей Христа, опирается на апокриф (?), то позволительно предполагать, что св.отец придерживался (!) взгляда на братьев Господних, изложенного в апокрифах (в *Первоевангелии*)». Удивительное доказательство! Наконец, рассмотрим ссылку на св.Златоуста. В толковании его на [Мф.1](#) читаем следующее: «Скажут: как же Иаков и другие называются братьями Иисуса Христа? Так же, как и сам Иосиф был почитаем (считался) мужем Марии». ⁴¹ И только! Больше и не ищите! А в беседах Златоуста, на 1-е Послание ап.Павла к Коринфянам, в вышеуказанных местах не найдете даже и этого, т.е. ничего не найдете, кроме упоминаний о

братьях Господних. Желающие пусть сами справятся и уверятся!⁴²

Предложенный разбор ссылок на авторитеты мог бы навести на совершенно противоположную мысль, что в цветущий период Восточной церкви, да и после, писателями-богословами, за исключением Епифания Кипрского, не разделялось воззрение о братьях Господних как сыновьях Иосифа; но это было бы крайностью. Несомненно, взгляд этот встречался у некоторых писателей Восточной церкви и, следовательно, имел здесь некоторое, но лишь некоторое, распространение в ней. Об этом удостоверяемся на основании сочинений св. [Кирилла Александрийского](#) (V века) и бл. Феофилакта, архиепископа Болгарского (XI в.). Первый пишет: «Не считаем братьев Господних братьями Христа, родившимися от св. Марии; они являются братьями Его только лишь как рожденные от (мнимого) Его отца Иосифа»⁴³ Второй говорит: «Братья и сестры Христовы были детьми Иосифа, которые родились ему от жены брата (?) его, Клеопы. Так как Клеопа умер бездетным, то Иосиф, по закону иудейскому, взял жену его за себя и родил от нее шестерых детей, 4 сына и 2 дочери»⁴⁴ Следует сказать, что это новое видоизменение рассматриваемой гипотезы не находило себе сторонников в греческой церковной литературе и должно быть признано совершенно не нужным.

Очень важно еще заметить, что мнение св. Епифания по вопросу: кто такие братья Господни, с его характерными особенностями, т.е. с хронологическими датами жизни Иосифа и его сыновей, сколько знаем, не нашло приверженцев. Писатель со своим решением вопроса остался одинок. Почему? Потому что его мнение не имело основательности. Всякое объяснение фактов евангельской истории так или иначе должно опираться на евангельские сказания. А этого-то и нельзя утверждать о рассматриваемом мнении. Оно ни в чем, никакими сторонами не соприкасается с данными, содержащимися в Евангелиях. Оно основано на известиях, извне привнесенных в сферу евангельской истории, а потому лишено вероятности и должного авторитета.

II. Мнение блаженного Иеронима и Гельвидия

Поводом для блаженного [Иеронима](#) († 420 г.) выступить со своим новым взглядом по вопросу о братьях Господних было появление лжеучения некоего Гельвидия или Елвидия. Дело происходило в Риме, в восьмидесятых годах IV века. В это время Иероним, проводивший жизнь преимущественно на Востоке, на несколько лет приехал в Рим и здесь, узнав о превратных воззрениях Гельвидия на личность Пресвятой Девы Марии, счел нужным выступить на Ее защиту; а этого нельзя было сделать, не установив определенного взгляда на так называемых братьев Господних.

Ввиду этого, нам следует сначала познакомиться со лжеучением Гельвидия, узнать, что именно писал Иероним в опровержение этого лжеучения, а потом уже изложить его мнение по занимающему нас вопросу и оценить это мнение.

Кто такой был Гельвидий по своему происхождению, точно неизвестно. Сомневаются, что он был римлянин, хотя он и распространял свое лжеучение в Риме, и даже, что он был человек латинской расы. Так как один древний писатель называет его учеником Авксентия, арианского епископа в Медиолане, родом из Каппадокии, то и Гельвидия считают каппадокийцем, т.е. огреченным армянином.⁴⁵ Иероним очень низкого мнения об умственных способностях и образовании этого лица. Он называет его «глупым», «невежественным», «не умеющим говорить» правильно, «едва грамотным»; но при этом, по его же уверению, он был человеком дерзким, позволявшим себе осыпать «ругательствами» самого Иеронима. Разумеется, мы не должны принимать все эти слова в буквальном смысле. Здесь мы видим один из полемических приемов древнего времени. Тот не мог быть «невежественным и едва грамотным», кто писал книги, а Гельвидий изложил свои воззрения в особом сочинении.⁴⁶ Лжеучение Гельвидия состояло в том, что, подобно преждеупомянутым нами евионитам и антидикомарианитам, он утверждал, что Матерь Христа, после чудесного Его рождения, вступила с Иосифом в действительный брак и имела от этого последнего детей, известных по Евангелию братьев Господних. Это мнение тем существенно отличалось от мнений предшественников Гельвидия, что новый лжеучитель старался придать ему научную оправу и изложил его в книге, нашедшей распространение в центральном городе христианского мира. Возмущенные «безумием» Гельвидия, римляне и другие почитатели Иеронима просили этого знаменитого церковного писателя дать отпор лжеучителю; он долго не соглашался на это, опасаясь, чтобы его полемику не приписали его оскорбленному самолюбию; но наконец он решился, как он говорит, «положить секиру к корням неплодного дерева и предать его пламени». Так явилось в 383 году замечательное сочинение этого писателя под заглавием: «О приснодевстве (блаженной) Марии» (*De perpetua virginitate Mariae*), против Гельвидия.⁴⁷

Исходным пунктом рассуждений Гельвидия служило его убеждение о превосходстве брачной жизни перед девственной, а это убеждение появилось у него вследствие его нерасположения к монашеству, которое в то время с Востока стало распространяться и на Западе. Развивая свое убеждение, Гельвидий писал: «Неужели девственники лучше Авраама, Исаака и Иакова, живших в брачном союзе? Разве не руками Божиими творятся ежедневно дети в утробах? И по какому праву мы будем стыдиться того, что (Пресвятая) Мария после рождения ею Христа вышла замуж? Если это кажется кому-либо постыдным, то остается им не верить и тому, что Бог родился через ложезна Девы» и проч. (С.117). Таким образом, у Гельвидия рассуждение о Пресв.Деве Марии имеет значение примера, доказывающего, что девство ниже брака.

А для того чтобы этот пример имел полную убедительность, нужно было в свою очередь

доказать, что Она находилась в замужестве и имела детей от брака, что он и пытается сделать. Но бл.Иероним без большого труда разрушает все хитросплетения лжеучителя, являясь решительным победителем над своим дерзновенным врагом. Главные основания Гельвидий искал в Св.Писании Нового Завета, но также не оставлял без внимания и церковного Предания. Первое и главнейшее свое основание Гельвидий формулирует следующим образом. «Матфей говорит: *Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочтались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого. Иосиф же, муж Ее, будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее. Но когда он помыслил это, то ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов, не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого*» (1:18—20). Вот, поясняет Гельвидий, речь идет об «обрученной», а не «порученной», а «обрученной» Она называется не по чему иному, как потому, что Она имела вступить в брак. О не имевших сочетаться евангелист не сказал бы: *Прежде нежели сочтались они*, так как о том, кто не будет обедать, никто не говорит: прежде чем он пообедал. Да и ангел назвал Ее женой, супругой Иосифа. Притом же послушаем, что еще говорит Писание: *Встав ото сна, Иосиф поступил, как повелел ему ангел Господень, и принял жену свою; и не знал Ее. Как наконец (дондеже) Она родила Сына Своего первенца*» (24—25). Иероним останавливается на приведенных словах Гельвидия и подвергает их разбору. Он говорит, что Гельвидий здесь без толку смешивает понятия: обрученной и жены, и что он с величайшей торопливостью и непоследовательностью объявляет женой ту, которую только что признал невестой, назвав ее обрученной. Далее тот же Гельвидий, по рассуждению Иеронима, с торжеством объявляет: смотри — речь идет об обрученной, а не «порученной», и вдруг, вопреки логике, именует уже женой ту, которая только впоследствии имела выйти замуж, но не вышла. Остроумно Иероним опровергает также и рассчитанную на эффект фразу лжеучителя: «О не имевших сочетаться евангелист не сказал бы: *Прежде нежели сочтались они*, так как о не собирающемся обедать никто не говорит: “Прежде чем он пообедал”». Латинский ученый замечает, что при виде этого пустословия неизвестно, что следует делать — «плакать или смеяться». В самом деле, пишет он, «если бы кто-нибудь сказал: прежде чем пообедать в пристани, я поплыл в Африку, то неужели таковой утверждал бы этими словами, что ему когда-либо нужно будет пообедать в пристани? Или (другой пример) если бы мы захотели сказать: Гельвидий, прежде чем покаяться, был похищен [смертью](#), то неужели из этого следует, что Гельвидий покаяться после смерти? Нужно твердо помнить, — продолжает свою аргументацию Иероним, — что частицы “прежде нежели”, хотя часто указывают на последствие, но иногда означают просто предположение; и нельзя делать заключения, что необходимо сбудется предполагавшееся, так как может случиться, что что-нибудь воспрепятствует осуществлению предположения». Поэтому, «когда евангелист говорит: *Прежде нежели сочтались они*, он показывал ближайшее к браку время и как бы так сказал: прежде чем они соединили уста и объятия, прежде чем они вступили в брак, Мария найдена была имеющей во чреве, причем предположения не осуществились». Затем бл.Иероним дает разъяснение словам евангелиста: *Не бойся принять жену твою Марию*, и еще: *Восстав Иосиф ото сна, поступил, как повелел ему ангел Господень, и принял жену свою*. Он пишет: «Никого не должно приводить к мысли, будто из того, что Мария названа женой, следует, что она перестала быть обручницей, ибо известно, что Св.Писание имеет обыкновение невестназывать женами»; причем латинский писатель приводит много свидетельств, из которых заимствуем лишь одно. В книге Второзакония читается: *Кто обручился с женой и не взял ее, тот пусть идет и возвратится в дом свой* (т.е. освобождается от поступления в ополчение. Гл.20:7).⁴⁸

Как видно, Гельвидий много своего неблагоприятного внимания останавливает на

приведенных выше словах евангелиста: *И не знал Ее, как наконец (дондеже) Она родила Сына Своего первенца*. Но в свою очередь и бл.Иероним не пропускает ни малейшего случая еще и еще ударить «секирой по корням неплодного дерева». Гельвидий, по словам Иеронима, пытался доказать, что будто наречие «дондеже» или «до» (*donec, — usque*) обозначает известное время, по прошествии которого должно случиться то, чего до того времени, которое обозначено, еще не произошло, как в настоящем случае, почему и сказано: *Не знал Ее, как наконец (дондеже) Она родила Сына*. Очевидно, рассуждал Гельвидий, что Она была познана после рождения, каковое познание (т.е. сожительство) только рождением Сына отлагалось на время. И для доказательства этого лжеучитель, по словам Иеронима, собирает весьма много примеров из Писаний, по подобию андабатов, размахивающих в темноте мечом. (Андабатами же назывались римские гладиаторы, нападавшие друг на друга с завязанными глазами).

Разумеется, латинский учитель Церкви не оставляет без надлежащего опровержения этих вздорных рассуждений Гельвидия. При этом он входит в разъяснение значения слова «дондеже». Выражение это, говорит Иероним, действительно большей частью обозначает определенное время, с наступлением которого должно что-либо совершиться; но часто этим же выражением указывается неопределенное время, которое может и не наступить, каково, например, то, о котором Бог говорит у пророка к кому-то: *Я есмь, Я есмь, и пока не состаритесь, Я есмь*.⁴⁹ Неужели же, замечает он, после того как они состарятся, Бог перестанет существовать? И Спаситель говорит апостолам: *Се, Я с вами во все дни до скончания века*, т.е. мира ([Мф.28:20](#)). Итак, поясняет Иероним, неужели по скончании века Господь отступит от Своих учеников, и неужели даже тогда, когда они на двенадцати престолах станут судить 12 колен Израилевых ([Мф.19:28](#)), они не будут иметь обещанного общения с Господом? Затем Иероним приводит и другие примеры из Св.Писания, доказывающие, что слово «дондеже» часто указывает на неопределенное время, которое может и совсем не наступить, но мы ради краткости речи опустим эти примеры (С.99—101).

В заключение своих рассуждений по поводу Гельвидиева суесловия о выражении «дондеже», Иероним делает из них подобающее приложение к истории Иосифа. Он пишет: «В довершение спрашиваю — почему Иосиф воздержался от сожительства прежде рождения Первенца? Гельвидий, конечно, ответит, потому что Иосиф слышал слова ангела: *Родившееся в Ней есть от Духа Святого*. Правильно, — соглашается Иероним и затем прибавляет: — Итак, тот, который поверил даже откровению во сне, чтобы не сметь касаться жены, — мог ли касаться Ее после того, как небесное воинство славословило: *Слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение*; тот, который видел Симеона праведного, Анну пророчицу, волхвов, звезду, Ирода, ангелов; тот, говорю, который знал столько чудес, неужели дерзал касаться храма Божия, Матери Господа своего? С другой стороны, — присовокупляет ученый муж, — конечно ведь и Мария *сохраняла все слова сии в сердце Своем*» ([Лк.2:51](#)).⁵⁰

С такой же силой и несомненностью бл.Иероним опровергает и последнее возражение Гельвидия, направленное в пользу его лжеучения и заимствуемое из Евангелия, — то самое, которому, как мы видели выше, придавали особенное значение и так называемые антидикомарианиты. У евангелиста Луки говорится: *Наступило время родить Ей, и родила Сына Своего Первенца* (2:6—7). Принимая во внимание эти слова, Гельвидий, по свидетельству полемиста против него, «усиливался доказать, что *первенцем* может быть назван лишь тот, кто имеет и других братьев, тогда как единственный сын у родителей называется *единородным*». В ответ на это возражение знаменитый христианский ученый говорит: «А мы так определяем: всякий *единородный* есть *первенец*, но не всякий *первенец* есть *единородный*; *первенец* не только тот, после которого были и другие дети, но и тот, после которого не родилось никого». В доказательство правоты своей мысли он ссылается на Моисеево законодательство. Господь

говорил Аарону: *Все разверзающее ложесна у всякой плоти, которую приносят Господу, от человека до скота, да будет твоим. Но первенец из людей должен быть выкуплен и первородное из скота нечистого должно быть выкуплено* (Втор.18:15). Разъясняя это место, Иероним с полной справедливостью рассуждает: Слово Божие определило, что такое первородное: «Все разверзающее ложесна у всякой плоти», говорит оно, Если же первенцем называть только того, за которым следуют другие братья (как мудрствовал Гельвидий), то первенцев не должно было представлять священникам до тех пор, пока не народятся и другие, во избежание того, чтобы первенец не оказался однородным и, следовательно, не подлежащим выкупу. Так, по крайней мере, выходило с точки зрения Гельвидия. Вслед затем Иероним приводит еще дальнейшие постановления Моисеевы же о первенцах, именно узаконение, которое читается: *А выкуп за них (первенцев и первородных): начиная от одного месяца по оценке твоей, бери выкуп... Но за первородное из волов, из овец и из коз не бери выкупа: они — святыня* (Втор.18:16—17). В разъяснение своей мысли, ради которой приводится это место, Иероним остроумно говорит следующее: «Итак, мы видим, чего требует Слово Божие. Но стоя на точке зрения Гельвидия, я вправе воспротивиться этому требованию и сказать священнику: “Зачем стесняешь меня сроком в один месяц? Зачем называешь первенцем того, у которого, может быть, и не будет других братьев? Подожди, пока родится второй ребенок”. Ничего я не обязан давать священнику, пока не родится тот, с появлением которого рожденный прежде в самом деле станет первенцем. Сами высшие власти, — продолжает иронизировать над своим противником Иероним, — обличат ли меня в глупости за такие рассуждения, и могут ли говорить мне, что первенцем называется-де тот, который разверзает ложесна, а не тот, который имеет братьев?» Чтобы еще, так сказать, нагляднее уяснить свою мысль и обезоружить противника, учитель Церкви приводит примеры из первоначальной евангельской истории. «Ну-ка, скажи мне, — обращается он к своему противнику, — был ли первенцем Иоанн (Предтеча), о котором хорошо известно, что он был однородным? Нет сомнения, что он не исключается из числа первенцев. Даже о Спасителе, — замечает Иероним, — Писание говорит: *Когда исполнились дни очищения их по закону Моисееву, (Иосиф и Мария-Дева) принесли Его в Иерусалим, чтобы представить пред Господом, как предписано в законе Господнем, чтобы всякий младенец мужеского пола, разверзающий ложесна, был посвящен Господу, и чтобы принести в жертву и т.д.*» (Лк.2:22—24). «Этот закон, — пишет Иероним, — относится только к первенцам; но если первенца узнают только по братьям, которые следуют за ним, то не должен был обязываться законом о первенце тот, который (т.е. Иосиф) не знал — будут ли у него еще сыновья». Следовательно, приведенным евангельским повествованием, по рассуждению учителя Церкви, дается понять, что первенцем называется тот, который разверзает ложесна, а не тот, вслед за которым рождается еще другой брат. Наконец, Иероним представляет и еще другое доказательство против лживого рассуждения Гельвидия. В книге Исход читается: *В полночь Господь поразил всех первенцев в земле Египетской, от первенца Фараона, сидевшего на престоле своем, до первенца узника, находившегося в темнице, и все первородное из скота* (12:29). «Отвечай мне, Гельвидий, — вопрошает блаженный муж, — если первенцами, по-твоему, называются только те, кто имеет братьев, то однородные не были ли освобождены в этом случае от истребления? А если были поражены однородные, то это ниспровергает твое доказательство, и значит необходимо утверждать, что в число первенцев при этом случае должны быть включаемы и однородные. Если же ты, — обращение к Гельвидию, — будешь настаивать на своем доказательстве, — делает вывод Иероним, из сейчас приведенной истории, — то я, запирая тебя рогатыми вопросами, спрошу: ты или освободишь от египетской казни однородных и окажешься смешным, или же если сознаешься, что они были истреблены, то, вопреки тебе, мы докажем, что первенцами называются и однородные» (С.105—107).

Устранив все нападки на исторический факт приснодевства Марии, Матери Господа, какие Гельвидий основывал на извращенном понимании евангельской истории, Иероним с облегченным сердцем подходит к разбору остальных немногих и слабых доказательств этого лжеучителя, заимствованных им из Предания. Наш полемист пишет: «Так как речь наша выплыла уже из подводных скал и опасных мест, то нужно распустить паруса и устремиться на его эпилоги, в которых, воображая себя знатоком, Гельвидий зовет в свидетели [Тертуллиана](#) и приводит слова Викторина, епископа Пиктавийского (оба — латинские писатели III века), т.е. того и другого он выставляет сторонниками своего мнения. Действительно ли это так? Тертуллиана Иероним защищать не хочет, принимая во внимание то, что он был еретиком (монтанистом) и потому от него, как от такого, «который не был мужем церковным», ожидать, по мысли Иеронима, правоты нельзя. Но спрашивается: есть ли в самом деле основания утверждать, что Тертуллиан отвергал приснодевство Марии? Нужно сказать, что в сохранившихся до нас сочинениях этого писателя очень мало говорится о Марии-Деве. В одном из его произведений⁵¹ находим такое рассуждение: Мария показала нам оба вида христианского целомудрия: и девственность, и единобрачие представлены в Ней: Она родила Христа как Дева, а по рождению Его пребывала единобрачной. Мать Иисуса и Дева (*virgo*) — и единомужница (*univira*). Что отсюда следует? Смотря по умонастроению исследователя, здесь можно находить или много, или просто ничего (т.е. риторическую игру словами). Иначе относится Иероним к чести Викторина. Его он защищает. Он утверждает, что этот последний, приносившись к языку евангелистов, говорил о братьях Господних, но не объявлял их сыновьями Марии и Иосифа, и что он считал этих братьев не братьями Христа по плоти, но лишь Его родственниками (С.116). Впрочем, у нас нет средств проверить это Иеронимово толкование, ибо время истребило сочинения епископа Пиктавийского.

«Невежественнейший из людей, — так заканчивает свою полемику с Гельвидием Иероним, — ты все безумие свое обратил на поношение Девы, по примеру того, о ком басни рассказывают, что, будучи неизвестен в обществе и не умея сделать ничего хорошего, надумал совершить преступление, чтобы таким образом заслужить известность, и сжег храм Дианы; и когда, однако же, никто не говорил о его преступлении, сам, как рассказывают, явился среди народа и стал кричать, что это он сделал поджог, а когда власти Эфеса допрашивали, из-за чего он это вздумал сделать, отвечал: чтобы получить всеобщую известность. Так рассказывает греческая история. А ты поджег храм Господнева тела, ты осквернил святилище Духа Святого, производя отсюда и четверицу братьев, и кучу сестер. Ты достиг желаемого — получил известность злодеянием» (С.115).

Обращаемся к изложению мнения Иеронима о том, чьими детьми были так называемые братья Господни. Если Гельвидий не прав, а он, конечно, не прав, то в чем состоит правильное решение вопроса? Ученый муж не мог оставить этого вопроса без надлежащего разрешения. Интересно отметить, что на определенное решение этого вопроса натолкнул его Гельвидий, который, помимо своего намерения, указал Иерониму пригодную для него точку зрения на дело. Другими словами, своим решением вопроса Иероним более чем наполовину обязан своему противнику. Возникает потребность познакомиться, в частности, с рассуждениями Гельвидия о братьях Господних. На предыдущих страницах мы узнали, что, по убеждению Гельвидия, Мария, Мать Господа, имела детей от Иосифа; но спрашивается: чем доказать, что Она действительно имела этих детей? К решению этого вопроса Гельвидий приходит путем отдаленным и, нужно сказать, довольно хитроумным. Возможно ли представить себе, спрашивает он, чтобы Мария, Мать Иисуса Христа, не присутствовала при крестных страданиях Его и не видела Его кончины? И отвечает: разумеется, это невозможно, тем более что евангелист Иоанн говорит: *При кресте Иисуса стояла Мать Его* (19:25). Но не странно

ли, продолжает вопрошать Гельвидий, что все прочие евангелисты молчат об этом событии? Конечно, странно. Но эта странность, по смыслу его рассуждений, является только оттого, что до его времени не нашлось человека, который доказал бы, что и первые евангелисты не менее ясно, чем Иоанн, указывают на присутствие Матери Господа при кресте. Чего не сделали другие, взялся сделать он сам и озаменовал себя открытием. В Евангелии от Матфея читаем: *Там были и смотрели издалека многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служба Ему, между ними Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова и Иосии* (27:55—56). Какая же это здесь имеется в виду Мария? Конечно, отвечает он, Мария, Мать Господа. Да почему же? А потому, что у евангелиста эта Мария названа матерью Иакова и Иосии, а Иаков и Иосий⁵² были, как известно ([Мф.13:54](#) и т.д.), братьями Господними. Затем, в Евангелии от Марка говорится: *Были тут и женщины, которые смотрели издали; между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова меньшего (точнее — малого) и Иосии* (15:40, Ср.:15:47;16:1). По мнению Гельвидия, и в этом случае речь идет о Марии, Матери Иисусовой, и на том же основании. Наконец, в Евангелии от Луки говорится: *Возвестили все это одиннадцати и всем прочим. То были Магдалина Мария, и Иоанна⁵³ и Мария, мать Иакова⁵⁴ и другие с ними* (24:9—10). Под именем Марии Иаковлевы Гельвидий опять понимает Матерью Иисусову, потому что в числе братьев Господних, при упоминании о них евангелистов, на первом месте всегда поставляется Иаков. Кроме того, лжеучитель, упоминая о Марии, Матери Господней, стоявшей при кресте, совершенно произвольно позволяет себе именовать Ее *вдовой*. Есть также основание предполагать, что Гельвидий считал Иакова, брата Господня, лицом, принадлежащим к лику 12-ти апостолов Христовых (то же, вероятно, он думал, а может быть и писал, и о Симоне и Иуде, других братьях Господних). Опору для этого он находит, по-видимому, в том, что этот Иаков называется *малым* или *меньшим*, по его соображению, в отличие от Иакова Зеведеева, несомненного члена 12-ти.⁵⁵ Такое сопричисление Иакова и двух других братьев Господних Гельвидием, а потом и многими другими богословами, к 12-ти, делается, кажется, для упрощения понимания Евангелий: чем меньше допускать действующих лиц в евангельской истории, тем легче изучать ее и распутывать недоуменные вопросы. Но указанное стремление в данном случае, как будет видно впоследствии, заходит за пределы позволительного.

Лучшим опровержением Гельвидиева мнения о братьях Господних, Иероним считает противопоставление его мнению своего собственного.⁵⁶ Но, к сожалению, это последнее изложено слишком кратко и неясно, т.е. лишено доказательной силы. Мы уже замечали выше, что Иероним свою гипотезу строит на готовых данных, указанных Гельвидием. Так и есть на деле. Исходным пунктом для лжеучителя служило: [Ин.19:25](#). То же — и для латинского учителя Церкви. Для Гельвидия здесь важны были лишь первые слова: *При кресте Иисуса стояла Мать Его*, но стоило только Иерониму дочитать до конца стиха, и в его голове создалось его собственное мнение. *И сестра Матери Его, Мария Клеопова* (и Мария Магдалина). Эти, подчеркнутые нами, слова и послужили к его научному открытию. Не рассуждая много, Иероним объявляет, что сестра Матери Иисусовой, тоже Мария (?), следовательно, родная тетка Господа, и есть действительная мать т.н. братьев Господних. Иерониму не понадобилось и новых доказательств для своей гипотезы. Он воспользовался доказательствами, собранными для себя Гельвидием. Латинский ученый рассуждает: там, где у евангелистов Матфея, Марка и Луки упоминается какая-то Мария, как мать Иакова и Иосии или одного Иакова, везде понимается тетка Христова Мария, несомненная-де родительница этих и прочих братьев (и конечно и сестер) Господних. Вот и все. Не правда ли — кратко, но неясно и не убедительно. Кроме того, не думая много, Иероним, согласно с Гельвидием, считает Иакова, брата Господня, и, конечно, и двоих других (Симона и Иуду) апостолами, принадлежащими к лику 12-ти. Основанием для Иеронима признавать Иакова апостолом из 12-ти служит то, что у евангелиста

Марка сын Марии, гипотетической сестры Матери Божией, назван *меньшим*. Если он назван меньшим, рассуждает Иероним, то значит — он отличается от старшего; а потому невероятно-де, чтобы это имя дано было для отличия от двух Иаковок, апостолов из 12-ти; напротив, более вероятно то, что меньшим он назван лишь в отличие от одного Иакова Зеведеева, и значит (!) сам он есть Иаков Алфеев (?), *другой* Иаков из числа 12-ти (С.109—110). — Ограничившись подобными объяснениями (?) своей гипотезы, Иероним спешит вывести заключение и говорит: «Что Бог родился от Девы, этому мы веруем, потому что читаем об этом, а что Мария после рождения (Христа) была женой (и имела детей — братьев Господних), этому не веруем, потому что не читаем. Братья же Господни названы так по родству (*cognatione*) с Иисусом Христом и есть его двоюродные братья» (С.114—117). Что сказать о гипотезе Иеронима, объясняющей, по нему, кто такие были братья Господни? Она не выдерживает критики. Начать с его предположения, что они были детьми Марии, сестры Богоматери, и двоюродными братьями Христа. Мы очень сомневаемся, чтобы существовала на свете сестра Богоматери: сестра эта упоминается в Евангелиях только один раз (у Иоанна); но не встречается упоминания о ней в прочих новозаветных книгах. Не странно ли это? О ней не сохранила никаких известий и последующая церковная литература. Можно ли представить себе, что жизнь и история родной сестры Богоматери были столь бесцветны, что о них нечего было сказать христианским писателям? Эти последние должны были бы при случае упомянуть, что она была матерью «столпа» Церкви Иакова, — но ничего такого не находим. По всему вероятно, эта Мария, сестра Матери Иисусовой, названа у евангелиста Иоанна *сестрой* этой последней в несобственном смысле;⁵⁷ в таком же приблизительно, в каком Иосиф назывался *мужем* Марии-Девы, а так называемые *братья Господни* — братьями Иисуса Христа и т.п. Далее: возможно ли допускать, чтобы две родные сестры одинаково носили имена: Мария? Во всей ветхозаветной и новозаветной истории не встречается аналогичного случая; значит, хотя это были сестры, но сестры в условном смысле.⁵⁸ Далее: в Евангелии нередко рассказываются такие случаи, упоминание при которых о сестре Марии-Девы было бы уместно, но этого мы не находим. Например, непонятно, почему Мария-Дева одна отправляется в гости в дом Захарии и Елизаветы (Лк.1:39—40), и почему не пошла с Ней сестра, если бы таковая у Нее была? Мы уверены, что Мария-Дева была единственной дочерью у своих родителей, сестра же Ее есть миф, плод воображения и поспешного экзегезиса.⁵⁹

Много и других возражений встречает рассматриваемая Иеронимова гипотеза. Спрашивается прежде всего: почему мнимая сестра Марии-Девы именуется *Марией Клеоповой*? Иероним не берется объяснить, потому что он и сам не знает этого. Вместо всяких объяснений он говорит: «Иоанн называет ее *Клеоповой* или по отцу, или по родовой фамилии (*gentilite familiae*), или по другой какой-либо причине» (С.110). Читатель, значит, пусть сам догадывается. Еще: сама она почему-то называется *Клеоповой*, а между тем сын ее, по Иерониму, Иаков, апостол из 12-ти, почему-то именуется *Алфеевым*. Положим, Иероним склоняется к мысли, что Иаков так назывался по имени отца (С.109); но в таком случае непонятно, почему его братья, апостолы, Симон и Иуда назывались иначе: первый Зилоном, а второй Иаковлевым? Ведь все это следовало бы разъяснить, ради прочности гипотезы, но Иероним не делает этого. Еще. Его гипотеза имеет свое значение только при высказанном им предположении, что Мария Клеопова и Мария, мать Иакова и Иосии — одна и та же личность, но латинский писатель очень скоро забывает это и в одном и том же сочинении, утверждая первое, в то же время скептически замечает: «Я не растягиваю спорной веревки — была ли Мария Клеопова одной личностью, а Мария, мать Иакова и Иосии, — другой личностью» (С.111). Не угодно ли разбираться в этом вопросе?! Допущение Иеронимом мысли, что братья Господни, Иаков, Симон и Иуда, были апостолами из числа 12-ти, ведет ко многим

затруднениям. Укажем лишь одно из них: в книге Деяний говорится, что перед сошествием Св.Духа в известной *горнице* сидели, ожидая этого события, особо одиннадцать апостолов, и особо *Мария, Матерь Иисуса, с братьями Его* (1:13—14). Но возникает вопрос: с какими же *братьями* Иисуса Она пребывала здесь, если в числе 11-ти апостолов было трое братьев Господних, а при Матери Христовой мог находиться разве один Иосий (Иосиф)?

Но интереснее всего то, что сам Иероним чем больше жил, тем больше охладевал к своему собственному мнению о братьях Господних, пока наконец чуть ли не потерял всякой веры к нему. Мнение это изложено им, как мы знаем, в сочинении против Гельвидия, написанном в 383 году, когда Иероним был еще молодым человеком. Но чем дальше шло время, тем слабее и слабее придерживается он изобретенной им гипотезы о братьях Господних. Этот симптом замечается уже в его толковании на Послание к Галатам, появившемся около 387 года. Здесь он хотя и напоминает о ранее написанном им сочинении в защиту приснодевства Пресв.Марии и о заключающихся в нем рассуждениях о братьях Господних, но затем далее говорит о Иакове (по поводу гл.1, ст.19) нечто такое, что совсем не сходится с прежними его взглядами. «Иаков, — говорит он, — назван братом Господним по превосходному своему нраву, по несравненной вере и необычайной мудрости, а также потому, что он был первым предстоятелем в Иерусалимской церкви. Впрочем, и остальные апостолы, — прибавляет он, — называются братьями (?) Господа», и затем приводится текст из Евангелия от Иоанна: 20:17. Но еще поразительнее здесь же дальнейшее рассуждение Иеронима: «Но преимущественно братом называется Иаков, так как Господь, отходя к Отцу, вручил ему сынов (?) Матери Своей». ⁶⁰ Эта последняя фраза что-то пахнет лжеучением Гельвидия. Поэтому западные почитатели Иеронима под «сынами Матери Своей» имеют в виду членов Иерусалимской церкви, но справедливо ли — решать не беремся.⁶¹ В более позднем своем произведении, под названием «О знаменитых мужах», говоря об Иакове, брате Господнем, он замечает, что Иаков так назван или потому, что он родился от первой жены Иосифа, или потому, что был сыном Марии, сестры Матери Господа.⁶² Очевидно, Иероним здесь не сильно настаивает на своем собственном мнении по вопросу. Далее. В трактате о [псалме 108](#) Иероним говорит: «Апостол Иуда Иаковлев (брат Господень) был сыном плотника» (очевидно, Иосифа).⁶³ Это уже похоже на полное отступление от прежнего мнения! В конце концов, в позднейшем своем произведении, «Письме к Гебидии», написанном около 407 года, Иероним писал: «В Евангелиях упоминаются четыре Марии: первая — Матерь Господа, вторая — сестра Ее, которая называлась Марией Клеоповой, третья — мать Иакова и Иосии...», причем прибавляет, что некоторые (значит, не он сам!) утверждают, что сестра Матери Господней и Мария, мать Иакова и Иосии, — одно лицо.⁶⁴ Говоря так, Иероним, по-видимому, совсем забыл, что отождествление, а не разделение этих двух Марий составляло главную ось, на которой держалась его оригинальная гипотеза о смысле названия: «братья Господни». Принимая во внимание вышеизложенное, некоторые думают, что во время многолетнего своего пребывания в Палестине (Вифлееме) Иероним подпал под влияние палестинской традиции о братьях Господних, развитой св.Епифанием, мало-помалу ослабел в защите собственной своей гипотезы по вопросу и «наконец совсем оставил эту гипотезу» (Ляйтфут). Sic!

При всем том, однако же, было бы несправедливо думать, что Иероним не оказал никаких услуг науке своими рассуждениями о братьях Господних. Ему можно поставить в похвалу, во-первых, то, что он держался вдалеке от апокрифов, этой церковной мифологии, с их рассказами о «женах Иосифа», об обстоятельствах «родов» Пресв.Марии и т.п. (С.104,118).⁶⁵ Этим самым Иероним поставил евангельскую историю на более прочную, научную почву. Эти апокрифы, бравшиеся изображать собой «Евангелия детства Иисуса Христа», кроме

неудовольствия в нем ничего не встречали. Во-вторых, он с настойчивостью, достойной его славной учености, развивал мысль о том, что Иосифа нельзя иначе представлять себе как безусловным девственником. Иероним решительно писал: «Я считаю для себя более безопасным думать, что Иосиф стал девственником через Марию-Деву, чтобы девственный Сын родился от союза девственников. Ибо, если на этого св.мужа не может падать обвинение в блуде и не написано (в Писании), чтобы он имел другую жену, а для Марии, которой считался он мужем, он был более защитником, чем мужем, то остается думать, что он, удостоившийся называться отцом Господа, вместе с Марией пребыл девственником» (С.118). Мысль возвышенная и глубоко верная! «Девственный Сын мог родиться только от союза девственников»! Не преклонение и не увлечение монашеством подсказали Иерониму эту блестящую мысль, а правота и его глубокий христианский смысл.

Изученная и подвергнутая нами критике гипотеза Иеронима о *братьях Господних*, вопреки всем ожиданиям, нашла себе широкое распространение в богословских кругах Латинской церкви. После некоторого колебания, ее усвоил бл.Августин и тем дал ей санкцию для Запада. Недаром говорят, если в чем сходились Августин и Иероним, то это самое всегда одерживало победу в Латинской церкви. Августин принял гипотезу Иеронима — и она была увековечена. За ними усвоили и стали воспроизводить ее в своих сочинениях: Руфин, Иларий Арльский, Аврелий Кассиодор, [Беда Достопочтенный](#) и т.д.⁶⁶ Мало того, эта гипотеза удерживается и в настоящее время не только в католической Церкви, но и среди протестантского ученого мира.

«Книги», как и люди, «имеют каждая свою судьбу». Одни из них, обладая всеми достоинствами, случается, бывают несчастливы; а другие, несмотря на многочисленные и явные недостатки, встречают нередко большой успех. Так было и с книгой Иеронима «Против Гельвидия». Невзирая на ее погрешности в решении вопроса о братьях Господних, она нашла себе блестящую судьбу, и именно своим решением занимающего нас вопроса.

III. Мнения «нового Епифания» из великобританского Кембриджа и «нового Гельвидия» из баварского Эрлангена

В предшествующих главах нашего труда мы изложили и подвергли оценке мнения древних христианских писателей по вопросу о том, кто такие были *братья Господни*, от кого они происходили и в каком родстве состояли к Господу Христу. Таких мнений или гипотез нашлось в древности, по крайней мере, в развитом и достаточно мотивированном виде, только три. Теперь возникает естественный вопрос: удовлетворяется ли богословская наука новейшего или, точнее, нашего времени этими старыми гипотезами, или же она, благодаря своему богатству знаний, их глубине и широте, вообще их прогрессу, создала известное количество новых мнений по интересующему нас вопросу? Читатель будет, конечно, очень изумлен, когда узнает, что столь похваляющаяся своими успехами современная наука ничего нового не выдумала в разъяснение вопроса о *братьях Господних*, а пробавляется она лишь старыми и устаревшими теориями, но, разумеется, по мере сил подновляя их и подкрашивая. Говоря так, мы имеем в виду не русскую богословскую науку, представляющую собой только слабое отражение иностранной науки, но именно эту последнюю, гордящуюся целой вереницей оригинальных и трудолюбивых ученых: Генгенрётеров, Неандеров, Бауров, Гарнаков, Цанов, Прессансе, Ляйтфутов, Рамсеев и т.д. Современная иностранная богословская наука, скажем прямо, почти ничего не сделала для решения данного вопроса, обнаруживая какую-то непонятную немощность. Дальнейший обзор и разбор новейших гипотез по вопросу воочию покажет, что мы нимало не преувеличиваем в своей оценке положения науки. Эта наука в наше время не может, по-видимому, выйти из того заколдованного круга, который начерчен авторитетом начального христианского богословия. Если и замечается научный прогресс в разработке нашего вопроса, то он поистине скуден.

За отсутствием русской, достойной этого имени, литературы по вопросу, обратимся к обзору лучших работ в этом роде в западной, к сожалению, одной лишь протестантской науке, так как римско-католическая наука, по-видимому, считает своим долгом верно следовать Иеронимовой гипотезе. Должны, впрочем, сказать, что и в протестантской среде, насколько мы знаем, нет книг, специально посвященных нашему вопросу, а существуют только трактаты (отделы) в книгах и журнальные статьи, пригодные для нашей цели.⁶⁷ Придерживаясь хронологического порядка, начнем с разбора трактата одного английского ученого.

1. По многим отношениям, а главным образом потому, что им вызван был в науке новый пересмотр вопроса о братьях Господних, обращает на себя внимание трактат Ляйтфута (*Lightfoot*), под заглавием «*Братья Господни*», помещенный в его сочинении «*Послание ап. Павла к Галатам*» (С.252—291), представляющем собой научный комментарий на названное Послание.⁶⁸ Ляйтфут (†1889) принадлежит к числу замечательнейших ученых; он был профессором в Кембридже и назывался «*божественным доктором*» (*doctor divinitatis* — это ученая английская степень!), а под конец жизни сделался епископом одного английского города (*Durham*). Протестантская наука, восхваляя его ученые заслуги, говорит о нем, что это был «*великий (!) вождь и в теологии, и в церковной истории*».⁶⁹ Посмотрим, чем же ознаменовал себя Ляйтфут, этот «*божественный доктор*», в области нашего вопроса. Нельзя сказать, чтобы английский «*вождь в теологии и истории*» много продвинул науку в решении проблемы о братьях Господних. Он не сумел сделать ничего другого, как сравнить между собой старые, древнехристианские гипотезы, созданные не присяжными учеными, и выбрать из них одну как лучшую и удовлетворяющую научным требованиям. Сравнивая их между собой, Ляйтфут, конечно, критикует их; по его суждению выходит, что мнения Гельвидия и бл.Иеронима слабы,

недостаточны и должны быть отринуты наукой. Мы однако же не намерены воспроизводить его критических доводов, направленных не в пользу этих мнений. Мы уже разобрали теории Гельвидия и Иеронима и нашли, что они во многом неудовлетворительны, а потому мы, без лишних разговоров, принимаем результат, к какому пришел бывший кембриджский профессор при изучении древних, появившихся на Западе теорий. Но мы никак не можем принять другого вывода Ляйтфута, что будто третья древняя теория, теория Епифания, хороша и должна иметь авторитет в науке. Правда, нужно поставить в заслугу английскому профессору, что он очистил эту теорию от легендарных наростов и прикрас, упростил и смягчил ее; но все это касается больше внешнего вида теории, а по существу ее — и в этом преображенном виде она не может быть усвоена наукой. Но прежде чем осудить ее, мы должны показать, какой образ старая теория Епифания получила у Ляйтфута, пройдя горнило его научной перегонки. Он думает, что она будет удобоприемлема в следующем виде.

Епифаний был родом из Палестины и сделался епископом на о.Кипре в 367 году. Незадолго до того, как Иероним выступил на защиту приснодевства Матери Господа, против Гельвидия в Риме, он делает то же самое против антидикомарианитов в пастырском послании, а позднее в своем сочинении «Против ересей». Ясно, что он посвятил этому вопросу немало времени и внимания. В своих взглядах Епифаний совпадает с рассказами апокрифических Евангелий. Иосиф, по его мнению, имел уже 80 лет, когда он обручился с (Пресв.) Марией. От первой же жены у Иосифа было шестеро детей: 4 сына и 2 дочери; указание и на имена дочерей Иосифа (Мария, Саломия) епископ Кипрский находит в Новом Завете. Сыновья его, а в особенности Иаков, назывались братьями Господними потому, что они наравне с Иисусом пользовались попечениями Матери Господней. Причем эта последняя оставалась Приснодевой, подобно львице, рождающей один раз (согласно мнению тогдашних зоологов): Та, которая родила льва Иуды, не могла быть матерью вторично. В своих разъяснениях Епифаний пользуется и «преданиями иудеев».

Ляйтфут находит следующие достоинства в Епифаниевой гипотезе по сравнению с другими. Она занимает «середину» (*middle place*) между ними. С Гельвидиевой она сходится в том отношении, что она усваивает понятный смысл выражению «братья», а с Иеронимовой сходится в ревностной защите приснодевства (Пресв.) Марии. Мнение Епифания, по рассуждению английского критика, притом стоит и выше мнения Гельвидия, поскольку последнее возникло из случайных мотивов — противодействия монашескому безбрачию, выше и мнения Иеронима, не имевшего предшественников в этом отношении и развившего его (мнение), так сказать, на свой страх и риск. К достоинствам Епифаниевой гипотезы Ляйтфут относит, во-первых, то, что она санкционирована Преданием (часто встречалась раньше), а во-вторых, то, что это решение вопроса, по-видимому, было воспроизведением взгляда, господствовавшего в Палестине (поясним мы: значит, на родине Господа).⁷⁰

Вот и все. Спрашивается, лучше ли, убедительнее ли стала т.н. епифаниевская гипотеза в том изложении, какое дает ей «великий вождь исторической науки» Ляйтфут? Не думаем. Правда, она у него укорочена и смягчена, но от этого очень мало выиграла сущность дела. Снимите фотографию с развалин здания; конечно, снимок скрадет некоторые трещины, пятна, ржавчину, плесень, но развалины от этого не перестанут быть развалинами. То же нужно сказать и о гипотезе Епифаниевой. Трудно верится, чтобы сам Ляйтфут очень увеселялся своей реставрацией. Несомненно, он очень хорошо сделал, что опустил цифровые показания лет жизни братьев Господних, протекшей до Р.Хр., о чем говорил Епифаний ко вреду для своей теории; но нужно сказать, что Ляйтфут не укоротил лет жизни Иосифа, каких он достиг, по Епифанию, ко времени начала евангельской истории (80-ти лет), а с этим английский ученый вконец испортил всю свою постройку. В самом деле, если Иосифу в указанное время было 80

лет, то мы обязываемся мысленно восстановить и все прочие хронологические даты, связанные с жизнью Иосифа и принятые Епифанием; а в таком случае все те возражения, которые в своем месте были нами сделаны против теории Епифания, сохраняют свою полную силу и против Ляйтфутовой реставрации.

На этом собственно мы и могли бы закончить наш разбор теории «нового Епифания», Епифания XIX века. Но этого мы не сделаем. А присоединим еще несколько замечаний по этому поводу. Во-первых, сам Ляйтфут представил несколько новых соображений в защиту теории, которых нельзя оставить без критических замечаний. Во-вторых, воспользуемся случаем, чтобы усилить нашу прежнюю аргументацию, т.е. представить еще доказательства против теории Епифания (Ляйтфута), которые неуместно было бы приводить там, и которые нам кажутся уместными именно здесь.

Большой недостаток работы Ляйтфута составляет то, что автор почему-то воображает, что теорий по вопросу только и может быть три — ни больше, ни меньше. Этим он сам себе поставил ловушку, в которую неизбежно и попался. Почему три? Что за священное число? Как увидим впоследствии, допущение троичности теорий о братьях Господних есть какое-то ослепление западных писателей, нередко любящих топтаться на одном и том же месте, есть фатальная ошибка, свидетельствующая об одряхлении западной богословской науки.

Ляйтфут отыскивает большое достоинство в том, что теория Епифания представляет собой какую-то золотую «середину» между теориями Гельвидия и Иеронима. Не будем разбирать, в чем состоит эта «серединка»; для нас это все равно. Но не можем не сказать, что серединой по части мнений довольствуются только такие писатели, которые не составили или не умеют составить своего собственного мнения по вопросу, люди духом не бодрые. Бывают, конечно, и другие обстоятельства, когда приходится искать убежища в допущении золотой середины, но в таких обстоятельствах, само собой понятно, не мог находиться кембриджский профессор...

Но довольно о «соображениях» Ляйтфута.⁷¹ Переходим к необходимейшим дополнительным собственным нашим замечаниям о теории по ее существу. — Ляйтфут, основываясь на утверждении Епифания, что Иаков и другие его братья, дети Иосифа от его умершей жены, росли и воспитывались одновременно с Иисусом Христом, говорит, что эти пасынки Матери Господней пользовались Ее материнскими попечениями. Что это было будто бы так, английский ученый приводит между прочим свидетельство из одного «Слова» св. Григория Нисского (Р.285) о том, что Мать Господа заботилась о воспитании (*education*) вышеуказанных своих пасынков.⁷² Вероятно ли это? Ничуть. Если примем хронологические даты жизни членов воображаемого семейства Иосифа (Иосифу 80 лет перед Р.Хр., а старшему его сыну 40 лет и т.д.), без всякого колебания усвоенные Епифанием и молча усвоенные Ляйтфутом, то окажется, что Воспитательница, т.е. Мать Иисуса, была или втрое или, по крайней мере, вдвое моложе воспитываемых ею детей Иосифа. Какое же тут может быть воспитание последних первой? А что преблагословенная Мария была намного моложе своих воображаемых пасынков, об этом свидетельствует т.н. «Первоевангелие Иакова», утверждающее, что Мария-Дева обручилась 12-ти лет,⁷³ и, следовательно, родила Она всесвятейшего Сына 13-ти лет.⁷⁴ Какова картина первого и второго года христианской эры: тринадцатилетняя Воспитательница (*alma mater!*) обращает свои заботы на 40-летних, 30-летних пасынков, которые, по уверению «Первоевангелия Иакова», — что не представляется неправдоподобным, если будем держаться разбираемой теории, — имели своих собственных детей! Но оставим подвергать разбору явные несообразности, очень понятные для семилетних детей, но ускользающие от взора «божественных докторов» (*doctores divinitatis*) английского производства. Впрочем, прочнее ли будет рассматриваемая теория, если воображаемые сыновья Иосифа от его умершей жены не были взрослыми мужчинами, а были малолетними во время

обручения Иосифа с Марией-Девой? Очень сомнительно. Люди сентиментальные не без умиления упоминают о том, что воображаемые пасынки Матери Господа, оставшись малолетними сиротами по смерти своей родительницы, «во дни своего детства и отрочества всегда были с Господом» (Иисусом), «росли вместе с Господом под одним кровом» Иосифа. ⁷⁵ Но уж не говорим о том, откуда известно, что дети Иосифа во дни младенчества Иисуса Христа были малолетними? Фантазия, конечно, может удостоверить этот факт, но фантазия не служит источником исторических познаний. Впрочем, согласимся, что сыновья Иосифа в годы младенчества Христа были малолетними; но может ли картина воспитания Богоматерью Своих пасынков, да и Своих падчериц возбуждать чувство умиления? Конечно, воспитывать одного-двоих детей еще не трудно. Но представьте себе, что таких детей 6, 8, 10? А ведь апокрифы, древние христианские писатели и богословы нашего времени насчитывают, что в семье Иосифа во дни детства и отрочества Иисуса Христа детей было именно от 6-ти душ до 10-ти (в последнем случае со включением божественного Отрока). Чтобы не приводить многих свидетельств в этом роде, укажем на Гельвидия, который думал, что от Иосифа, кроме четверых упоминаемых в Евангелии *братьев Господних*, родилась еще «куча» или «множество» сестер Господних. ⁷⁶ И последнее замечание о «множестве» сестер вовсе не фантазия или глумление еретика; нет. Назаретяне, пораженные дивной глубиной учения Спасителя, спрашивали друг друга: *Сестры Его — не все ли между нами?* ([Мф.13:56](#)). Само собой понятно, что о двух лицах не говорится: «Все ли они?» (а говорится: «Обе ли они?»); и значит т.н. *сестер Господних* дело возможное, было не менее, а может быть более т.н. *братьев Господних*. Теперь вообразите такую семью, состоящую из 10-ти и более человек (с включением Иосифа и самой Марии); вероятно ли, чтобы нежного возраста Дева, Мать Иисуса, приняла хлопоты о таком множестве людей с их разнообразными нуждами и потребностями? Что обыкновенно происходит в подобного рода домах, мы говорить не будем, а предоставим слово бл.Иерониму. Он пишет: «Там шумят малютки, дети хлопочут о ласках и пище, сводятся счета, думают об издержках. Жена облетает все домашние углы: прибрана ли постель, подметены ли полы, готов ли обед? Скажите, пожалуйста, — спрашивает он, — среди всего этого где может быть помышление о Боге?» ⁷⁷ Перефразируя последние слова Иеронима, спросим: возможно ли было бы при подобных обстоятельствах Иосифу и Пресв.Марии отдавать все свои попечения и нежность божественному Младенцу, ради Которого, как мы думаем, оба они и призваны были к жизни? ⁷⁸ Не забудем еще и того, что Иосиф был бедным ремесленником, лишенным всяких земных сокровищ, не имевшим ни вместилища дома, ни прислуги.

Мало того, мы никак не согласны считать Иосифа вдовцом, как допускает это теория Епифания (Ляйтфута), вопреки молчанию о том Нового Завета. Что такое вдовец? Это человек, помятый жизнью, с разбитыми надеждами. А вдовец с многочисленными детьми-сиротами — это и совсем человек, пришибленный судьбой. Если бы Иосиф был вдовцом, он не мог бы быть той цельной натурой, каким мы видим его в евангельской истории. Как мнимый отец Спасителя и как обручник Пресв.Девы, он должен был все свои мысли, все свои чувства, всю нежность своей нетронутой житейскими дрязгами натуры всецело отдать божественному Младенцу и Его Матери, а не вспоминать о покойной жене и плакаться с детьми, как делают вдовцы, особенно из низшего класса, к какому принадлежал Иосиф. Не верим, чтобы Иосиф был многочадным вдовцом. Не верим даже и тому, чтобы Иосиф был вдовцом бездетным; потому что не допускаем мысли, чтобы возле и вместе с Пресв.Марией жил человек, испытавший и радости, и горе женатой жизни. Не могу удержаться, чтобы еще раз не привести прекрасных слов Иеронима: «Я считаю более благочестивым думать, что девственный Сын родился от союза девственников».

В Галилее находился маленький город — Назарет. В нем едва-едва насчитывалась какая-нибудь тысяча жителей. В ряду небольших и простеньких по виду домов, стоял и дом, ничем не отличавшийся от других, в котором проживало Св.Семейство. Св.Семейство состояло только из троих. Оно жило на те скудные средства, которые Иосиф добывал своим ремеслом. Он был «тектон» — плотник — и неотлучно оставался дома, не покидая Матери и Дитяти. Но спрашивается, как же он мог оставаться всегда дома, когда он был плотником? Плотники ищут работы на стороне, а небольшой городок, где он жил, не мог давать ему постоянной работы. Но что такое палестинский плотник? В Палестине нет лесов, и не из чего строить деревянных домов. Все дома здесь строятся из камня или даже из глины. Плотнику и делать нечего в Палестине, его заменяет каменщик. По всей вероятности, Иосиф был не плотником в точном смысле этого слова, а столяром, который выделывал незатейливые деревянные вещи для сельчан⁷⁹ и неприхотливых из горожан. А если так, то он мог заниматься своим ремеслом и не оставляя дома. Иосиф был для прочих членов семейства и «отцом», и «мужем», и кормильцем и, как мы думаем, рабом и притом единственным. Никаких «братьев Господних», ни «сестер Господних» в доме Иосифа не было.

2. По примеру английского богослова Ляйтфута, разрешением задачи о братьях Господних занялся и ныне здравствующий профессор Эрлангенского университета Теодор Цан. Цан — это знаменитый современный библиолог, чуть ли не первый авторитет по части изучения новозаветных писаний, человек строго консервативных воззрений, большинство сочинений которого можно было бы издавать в русском переводе даже без каких-либо изменений, открытый противник известного либеральнейшего немецкого церковного историка А.Гарнака, очень талантливый и неутомимый ученый. Какого прекрасного исследования по нашему вопросу смело можно было бы ожидать от такого достойного мужа, как Цан! И однако же, что же видим на деле? Эрлангенский профессор, преисполненный самыми глубокими познаниями, лишь только принялся за разрешение, правда, трудного вопроса о братьях Господних, как вся мудрость и вся эрудиция покидают его. Он сумел сделать дело, которое легко бы совершили и не столь мудрые из его учеников: он объявил себя послушным учеником малоизвестного писателя IV века, Гельвидия, нашего старого знакомца. Вопросу о братьях Господних Цан посвятил обширный трактат под заглавием «Братья в точном смысле и двоюродные братья Иисуса», напечатанный в шестом томе его «Исследований по истории новозаветного канона и древнехристианской литературы» (S.225—363).⁸⁰

Побуждением для Цана пересмотреть данный вопрос было недовольство с его стороны уже рассмотренным нами трактатом по тому же вопросу Ляйтфута. Что Ляйтфут вызвал ученойшего немецкого профессора приняться за это дело — это, конечно, очень хорошо. Но не хорошо то, что английский ученый, решая заинтересовавший его вопрос, не только сам, как мы видели, запутался, но и сбил с толку немецкого ученого. Под обаянием эрудиции английского собрата, Цан вообразил, что в науке возможны только три гипотезы по вопросу: Елифаниева, Гельвидиева и Иеронимова; а так как Елифаниева гипотеза и в ее переделке Ляйтфуту не удовлетворила Цана, гипотезу же Иеронимову он также нашел не заслуживающей внимания, то ему волей-неволей пришлось сдаться в плен лжеучителю Гельвидию. Нерадостное положение для знаменитого ученого!

Цан так формулирует свой основной тезис: «Давидид (т.е. потомок царя Давида) Иосиф обручился с Марией не с другим каким намерением, как с тем, чтобы по прошествии некоторого времени она стала его женой. Между тем оказалось, что обрученная ему зачала во чреве, но так как Иосиф постигнул, отчего это произошло, то он не отказался принять Ее, в качестве жены, в свой дом. Когда же потом Мария родила первого своего Сына Иисуса, то Иосиф и самим делом вступил с Нею в брак и имел от Нее сыновей Иакова, Иосифа (Иосию),

Иуду, Симона и кроме того еще многих дочерей» (S.362). Как все это уже нам знакомо! И неудивительно. Так говорит возродившийся Гельвидий — из Эрлангена.

Как мы указали, трактат Цана, в котором разбирается вопрос о братьях Господних, очень обширен и подвергнуть его критике во всех подробностях нет возможности. Остановимся своим вниманием лишь на самом существенном. Главным образом отметим, что нового вносит автор в изучение вопроса и оценим это; а также разберем такие его аргументы, которые он сам считает особенно надежными в достижении своих целей.

Само собой понятно, что Цан прежде всего останавливается на изучении и анализе новозаветных свидетельств, относящихся к его задаче. Выше мы уже не раз указывали и рассматривали эти свидетельства: они остаются, как мы показали, безразличными к вопросу о том, кто такие были братья Господни. С нашей точки зрения, и новый пересмотр этих свидетельств немецким ученым не дал ничего неожиданного, ничего такого, что заставило бы задуматься над ними. Есть как будто что-то новое лишь в следующих соображениях Цана по поводу этих новозаветных известий.

Цан, конечно, не мог обойти молчанием известного выражения «первенец», как назван Сын Марии-Девы евангелистами ([Мф.1:25](#); [Лк.2:7](#)). «Первенец» указывает на то, по суждению Цана, что за Иисусом Христом у Марии, Матери Господа, затем последовали другие дети от Иосифа. Аргумент этот очень стар; но Цан не останавливается на нем, а старается развить его далее. Он говорит, что выражение это употребляет не только Матфей, но и Лука, а этот последний был историком в новейшем смысле слова: он старательно выбирал выражения и употреблял слова в точном их значении. Поэтому, рассуждает Цан, этот евангелист не воспользовался бы словом «первенец», если бы точно не знал, что за Иисусом у Марии, Матери Господа, потом родились дети от Иосифа. Если бы Лука хотел выразить мысль, что Мария имела единственного Сына, Иисуса Христа, то он употребил бы выражение «единородный», которое он употребляет, когда говорит о воскрешении единственного сына вдовы Наинской (7:12). А равно оттенил бы мысль, что братья Иисусовы, о которых он говорит, не есть действительные Его братья (8:19); если же он этого не делает, то значит он считал упоминаемых им *братьев* несомненными братьями Христа (S.334—335). Приведенные Цаном доводы в пользу его гипотезы мы не признаем сильными. Прежде всего, мы не понимаем, почему он отдает какое-то предпочтение евангелисту Луке как «историку» перед евангелистом Матфеем. Если уж нужно отдавать предпочтение одному евангелисту перед другим в данном отношении, то, наоборот, Матфея нужно поставить выше Луки, ибо первый был очевидцем большей части евангельских событий и был собеседником Самого Христа, чем совсем не был третий евангелист. Это раз. Далее: Лука, составляя свое Евангелие, в числе его источников имел и Евангелие от Матфея, как он сам удостоверяет в этом (1:1—3); а если так, то есть все основания утверждать, что выражение «первенец» Лука взял у своего предшественника и употребляет его в том же смысле, как и этот. Смысл же указанного выражения очень прост: *первенцем* Христос наименован у евангелиста Матфея потому, что Он и в самом деле был первым Сыном Богоматери; а если Он был в то же время и последним Ее Сыном, то от этого Он не перестал быть *первенцем*. Но спросят: почему Лука, употреблявший в вышеуказанном случае выражение «единородный», не употребил его и там, где оно, по-видимому, было очень нужно (2:7)? Не употребил он этого выражения по очень простой и уважительной причине. В самом деле, дальше в той же главе (2и сл.) евангелист рассказывает о совершении Иосифом и Богоматерью «законного обряда очищения» по рождении младенца. Закон же Моисеев требовал, чтобы такой обряд совершался по рождении *первенца*, как об этом ясно говорит Лука; а если так, то вводить в свой рассказ слово «единородный» ему не было надобности; мало этого, это последнее слово создало бы дисгармонию в изложении главы (2-й) и путало бы мысли читателя. В оправдание евангелистов,

употребивших слово «первенец», один ученый говорит: если бы это слово непременно предполагало у Матери Господа рождение дальнейших детей, то тут же в непосредственной связи с этим же словом употребленное евангелистами выражение «сын» (а не младенец) предполагало бы, что за сыном последовала дочь; но так как последнее предположение не обязательно, то не сообразно со справедливостью утверждать, что наименование «первенец» предполагает существование других детей у родивших первенца. Тот же ученый верно замечает еще: возможно допускать, что если бы для евангелистов вопрос о приснодевстве Матери Господней был бы таким же жгучим, как это стало в IV и в последующих веках, то они воспользовались бы более точными выражениями по сравнению с теперь находящимися в Евангелиях.⁸¹ — Что же касается того, что «историк» Лука, упоминая о братьях Господних (8:19), будто бы ничем не дает знать: какие это братья, и тем будто бы утверждает читателя в мысли, что речь идет о единоутробных братьях Христа, то рассуждение Цана об этом лишено всякого значения; ибо рассматриваемое евангельское место есть прямое воспроизведение слов евангелиста Матфея (12:46—50). Значит, «историка» Луку нельзя считать ни более точным, ни менее точным по сравнению с первым евангелистом.

Пересматривая другие евангельские места в своих лженаучных интересах, Цан особенно ударяет на выражениях «муж» и «жена», употребленных евангелистом Матфеем по отношению к Иосифу и Пресв.Марии. Об Иосифе говорится: «муж Марии», «муж Ее» (1:16.19), а о последней читается: *Не бойся принять Марию, жену твою* (1:20) и еще: *Принял Иосиф жену свою* (1:24). Указывая эти места, Цан не без торжества пишет: «Здесь идет речь об их брачных отношениях, именно, дается знать, что до рождения Христа Иосиф не имел брачных сношений с Марией-Девой, а после этого события вступил в эти сношения. Да и не даром, — замечает ученый нашего века, — еще Гельвидий вопрошал: разве у евангелиста недоставало слов для выражения мысли, что Иосиф и Мария навсегда оставались в фиктивном браке?» (S.336). Приведенные рассуждения Цана мы считаем пустым празднословием. Не говоря о том, что по иудейским законам обручение давало обрученным брачные, в юридическом смысле, права, и следовательно, кто обручился, те уже признавались мужем и женой,⁸² почему евангелист безразлично мог употреблять и выражения «муж», «жена» и «обручник», «обручница», укажем еще на следующее: в первый раз евангелист называет Иосифа «мужем Марии» при изложении родословия Иисуса Христа (1:16). Пусть Цан нам скажет: каким бы другим словом он сумел в настоящем случае заменить слово «муж»? Неужели для него непонятно, что в «родословии» Иосиф только и мог быть назван *мужем*; и если бы евангелист назвал его как-нибудь еще, то родословие, им описанное, потеряло бы всякое значение. Очень естественно и даже неизбежно евангелист должен был именовать и далее затем Иосифа *мужем Марии*, а Марию-Деву *женой* его. А если бы он не сделал этого, т.е. стал бы, тотчас после изложения *родословия*, называть их не мужем и женой, но как-нибудь еще, то читатель Евангелия необходимо пришел бы в сомнение относительно достоверности и ценности описанного Матфеем родословия. Заметьте, что кроме первой главы евангелист нигде далее не употребляет выражений «муж» и «жена» по отношению к рассматриваемой паре; да и то еще заметьте, что из остальных евангелистов никто не именуется так эту последнюю. Неужели все эти, на наш взгляд, азбучные истины впервые узнает корифей немецкой библиологической науки? Печально! Напрасно Цан призывает себе на помощь Гельвидия, этого довольно-таки «невежественного», по выражению Иеронима, софиста: лжеучитель IV века сам не знал, что такое он говорит; но первоклассному немецкому профессору непростительно не знать этого.

В своем исследовании немецкий ученый с умыслом очень часто употребляет фразу: «Братья Иисусовы, образующие одну семью с Марией, Матерью Господа» (S.330—331,337), давая тем понять, что эти лица составляют единую семью, члены которой связаны кровным

родством. Как, в самом деле, объяснить, что в новозаветных писаниях эти лица иногда представляют собой чем-то тесно связанную группу? Уж не вследствие ли плотского родства они сплотились в одну семью, как догадывается Цан? Прежде всего нужно сказать, что таких фактов, на которых утверждается подобное представление, очень немного. Всех случаев, где братья Господни действуют (фигурируют) в качестве членов объединенной группы, именно только четыре. Но и в этих случаях не всегда т.н. братья Господни являются действующими в единении с Пресв.Марией. В двух из четырех случаев они действуют не только отдельно от их мнимой матери, но несомненно даже вопреки Ее желаниям. Имеем в виду, во-первых, случай, имевший место в Капернауме, когда «братья» («ближние Его») простерли свою дерзость до того, что они решились было насильственно «взять», схватить Иисуса Христа в каком-то постороннем доме и привести Его домой, под предлогом: *яко неистов есть* (Мк.3:20—21). Во-вторых, случай, который произошел где-то в Галилее, и, вероятно, в Капернауме же, и который описан у евангелиста Иоанна. *Братья* Иисуса стали требовать от Него, чтобы Он оставил Галилею, где Господь распространял Свое учение, по их мнению, как бы «втайне», и перешел в Иудею и показал Себя пророком пред всеми: *явил Себя миру* (7:2—5). По мнению одного отца Церкви, при этом они обнаружили «неуместное дерзновение», которое сопровождалось «неверием» в мессианское посланничество Иисуса Христа.⁸³ В двух же остальных случаях Мария, Мать Господа, и *братья*, — этого нельзя отрицать, но только в двух этих случаях, — являют собой образ семейного союза (Мф.12:46—50; Деян.1:14). Эти случаи имеют значение, но не очень уж большое, потому что им можно противопоставить явление, в сравнении с которым эти случаи представятся буквально как ничто. Подумайте только: при кресте Христовом Мать Божия, *душу которой прошло оружие* (Лк.2:35) — оставалась одна; ничье родственное сердце не захотело разделить Ее безмерного горя. Правда, возле Нее стояла *сестра Ее* (Ин.19:25), но это была сестра лишь по имени, ибо никакой сестры у Нее, как мы доказали выше, не было.⁸⁴ А главное: около Нее при этом не видим ни одного из т.н. *братьев Иисусовых*. Почему же их не было? Да конечно потому, что хотя они и назывались *братьями Господними*, но ни в каком смысле не были детьми Пресвятой Марии. Неужели кто-нибудь позволит себе думать, чтобы родные сыновья могли оставить, бросить свою мать в минуты невыразимой Ее скорби? Но и при всем этом, пожалуй, найдутся такие совопросники, которые скажут: «Однако как смотреть на те, положим, немногие случаи, когда Мать Христа и *Его братья* представляются сплоченными как бы в одну семью?» На этот вопрос ответим словами одного трезвого немецкого богослова, который говорит: указанный факт находит свое достаточное объяснение в том, что «Мать Иисуса, по смерти Иосифа, Ее мужа-кормильца (а он умер ранее вступления Христа на общественное служение), сделалась главой фамилии (Давидидов), к которой принадлежали и Ее родственники, называющиеся братьями Господними».⁸⁵ Этого объяснения пока и достаточно.

Очень любопытными, по своей казуистике и хитросплетению, представляются те страницы Цанова трактата, где он употребляет невероятные усилия доказать, что будто бы решительно некого считать матерью братьев Господних из числа евангельских жен, которым можно было бы приписать эту честь, кроме-де Матери Иисуса Христа. Говоря современным судебно-административным языком, автор предьявляет к ним «отвод», и в конце концов, так сказать, остается с глазу на глаз с единственным лицом, которое хранило тайну и которое открыло ее немецкому профессору, — имеем в виду, как само по себе понятно, мнимую «жену» Иосифа. «Отводить», впрочем, нашему исследователю пришлось не очень много евангельских жен, так как немногим из этих св.жен возможно приписывать право считаться матерями известных братьев. Таких оказалось только три. Прежде всего, оказалось нужным для автора отнять эти права у некоей Марии, упоминаемой у первых трех евангелистов в качестве жены-мироносицы,

матери Иакова и Иосии; она же у тех же евангелистов называется и просто «другая Мария» (т.е. не Магдалина). Основанием, по которому позволительно было бы считать ее матерью «братьев», служит то, что оба Ее сына, упоминаемые в Евангелии, носят имена, тождественные с именами старших братьев Господних ([Мф.27:56](#); 27и 28:1; [Мк.15:40.47](#) и 16:1; [Лк.24:10](#)). Но эту Марию, без дальних рассуждений, Цан лишает всяких прав считаться матерью *братьев Господних*. Он пишет: «Эта Мария, вероятно (?), тождественна (?) с Марией, упоминаемой в Послании к Римлянам (16:6?). Возможно, что ее сын Иосиф (полное, не переделанное имя Иосии) тождествен с Иосифом Варсавой (?), встречающимся в книге Деяний (1:23). Но признавать родство этой семьи с Иисусом, — добавляет ученый муж, — нет оснований» (S.340,363). Выше всякого сомнения, подтвердим и мы, этот вывод Цана. Читатель недоумевает, что же общего между той и этой, неведомой, Мариями? Вполне разделяю недоумение читателя. Я решительно ничего не понимаю в маневре Цана отождествлять вполне различных лиц. Как бы то ни было, Мария, о которой единодушно говорят три евангелиста, Цаном с известной нам целью поставлена вне круга претенденток на материнство, остающихся пока сиротами, «братьев». Сколько правды в приведенных рассуждениях Цана — вопрос этот оставим открытым.

Сложнее выходит операция этого ученого с двумя другими вероятными претендентками на материнство. Прежде всего, как оказывается, нужно было вывести их, так сказать, из мрака неизвестности, а затем уже лишить их прав. Исходным пунктом для Цана служит известное место из Евангелия от Иоанна (этот *crux interpretatorum*): *При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова* (19:25). Как понимать вторую половину стиха: *сестра Матери* и т.д.? Идет ли здесь речь об одном лице или о двух? Общепринятое издание Нового Завета у нас в России и на Западе дает основание думать, что здесь говорится об одной св.жене, так как трудно представить себе, чтобы «сестра» Богоматери, только раз при этом случае упомянутая, не была названа по имени. Это одно мнение и есть наиболее распространенное. Но есть и другое, мало кем разделяемое; по смыслу этого мнения, здесь у евангелиста выводятся на сцену две св.жены. Основанием такого мнения служит, во-первых, то, что едва ли сестра Богоматери носила, подобно этой последней, то же имя Марии: примеров такого рода в [Библии](#) не встречается; а во-вторых, то, что в сирийском, очень древнем переводе (Пешитте) перед словом «Мария» (Клеопова) находится союз и, указывающий, что «сестра» и «Мария» две разные личности (S.338). Цан присоединяется к этому последнему мнению и, как мы уверены, магически создает из одного лица — два. Но предоставим свободу действий немецкому профессору. Создав эти две личности, «сестру Ее» и «Марию Клеопову», Цан старается потом доказать, что ни одна из них не годится быть матерью «братьев». Кстати заметим, что указанное искусственное рассечение одной личности на две было существенно необходимо при его лжеученых взглядах, ибо если бы он остался при более распространенном воззрении, то его попытка наградить Марию-Деву чужими детьми разлетелась бы в прах; но в подробности входить не станем: для этого еще будет время впереди.

Теперь ответим на вопрос: какими способами Цан лишает этих двух жен прав материнства в указанном отношении? Для каждой из них хитроумным ученым придуманы свои аргументы. Начать с «сестры Матери Иисуса», т.е. Его тетки. Что это за сестра такая у Матери Господа, вопрошает он, и отвечает без малейшей запинки так: сестра Богоматери есть не кто другая, как Саломия, жена Зеведея, мать известнейших апостолов Иакова и Иоанна. Читатель от неожиданности изумлен, но Цан, кажется, затем только и пишет свой трактат, чтобы делать читателю сюрпризы. Но чем и как он доказывает тождество «сестры» и Саломии? Делается это так. Он цитирует те места из синоптиков ([Мф.27:56](#); [Мк.15:40](#) и 16:1; [Лк.24:10](#)), в которых говорится, что в числе св.жен, бывших при распятии Христа, находилась и Саломия, мать сынов

Зеведеевых. А между тем в Евангелии от Иоанна нигде прямо не говорится о том, что Саломия зрела Распятого; из этого последнего наблюдения Цан выводит заключение, что у Иоанна о ней говорится не прямо, т.е. без обозначения Ее имени. Еще один шаг — и у Цана является открытие, что «сестра Матери» Иисуса, упомянутая здесь в качестве лица, зревшего Распятого, но не поименованная, и есть Саломия. Итак, «сестра Матери», тетка Христова — Саломия (S.340—341). Но это неправда. Никакой сестры у Матери Господней не существовало, как это нами достаточно раскрыто было выше (гл.II).⁸⁶ А главное — предпринятое немецким профессором отождествление «сестры» и Саломии — дело совершенно напрасное. И прежде всего заметим, что и Богоматерь не упоминается у синоптиков в числе св.жен, присутствовавших при кресте; следует ли нам, на этом основании, отождествлять Марию-Деву с какой-либо Марией, упоминаемой синоптиками в числе жен, находившихся у креста? Нет, не нужно. На это не согласен и Цан (S.340). А мы, со своей стороны, не согласны отождествлять, подобно ему, «сестру» и Саломию. Дело объясняется следующим образом. Как известно, Евангелие от Иоанна, по мысли писателя, служит восполнением остальных евангелистов. Поэтому Иоанн, говоря о св.женах, присутствовавших на Голгофе, намеренно изображает совсем другой момент из истории крестных страданий Спасителя, чем прочие евангелисты. Синоптики берут тот момент, когда жены находились на значительном отдалении от креста и *смотрели издали* (Мф.27:56) на происходившее; а Иоанн описывает событие перед самой смертью Спасителя, когда некоторые из тех же жен с Матерью Господа и евангелистом ближе подошли ко кресту, и настолько близко, что Страстотерпец без затруднения мог разговаривать с ними. В эту-то минуту, при виде Своего возлюбленного ученика, Он сказал Матери Своей: *Жено, се сын Твой* (19:26). И если Иоанн, рассказывая эту трогательную сцену, не упоминает при этом о присутствии своей матери Саломии, то он поступает так потому, что эта последняя как стояла вначале вдалеке от креста, так осталась там и тогда, когда Богоматерь и Ее т.н. сестра, и Иоанн близко подошли ко кресту. Что Саломии в самом деле не находилось в числе лиц, приблизившихся ко кресту, это с несомненностью видно из того, что Христос, в присутствии Саломии, не сказал бы Ее сыну дальнейших слов: *Се, мать Твоя* (27), ибо любящее сердце Спасителя подсказало бы Ему, что слова эти, хотя подлинно бы утешили скорбящую Его Матерь, но зато опечалили бы мать Иоаннову: ведь ей могло бы показаться, что у нее хотят отнять любимого сына (Мф.20:20—21). Итак, не очевидно ли, что «сестра» и Саломия — два разные лица, а не одно и то же? И значит, если Саломия, конечно, не могла быть матерью *братьев Господних*, то из этого еще не следует, что не была их матерью и «сестра». Она могла быть таковой, но была ли действительно, оставим этот вопрос до времени под спудом.

Лишить прав называться матерью *братьев Господних* без особенного труда удастся Цану третью и последнюю жену, способную изъяслять притязание на это имя — Марию Клеопову. Клеопа был родной брат Иосифа, а Мария эта, очевидно, была его женой, — так рассуждает Цан, — и следовательно, ее сыновья, если таковые у нее были, доводились двоюродными братьями т.н. *братьям Господним*. Очевидно, что она не могла быть их матерью, так заключает немецкий ученый. Но так как из несомненных свидетельств, хотя и не евангельских, видно, что у нее был один сын Симеон, второй Иерусалимский епископ, то, по смыслу рассуждений Цана, она лишается прав считаться матерью чужих для нее детей (S.363). Делая эти выводы, нужно прибавить, что мы становимся на точку зрения Цана. На деле же получатся совсем не те результаты, если окажется, что «сестра» и Мария Клеопова — одно и то же лицо, и если окажется, что и сыновей-то у нее было больше одного и т.п., но эти вопросы затрагивать еще не время.

По устранении этих трех кандидаток на занятие места матери *братьев Господних*, Цан

задает негласный вопрос: кто же та, которая родила этих *братьев* — и умопомрачительный ответ, как естественное следствие вышеприведенных хитросплетений, готов: «Жена Иосифа» ([Мф.1:24](#)).

Особенно сильным возражением против таких и подобных вольнодумцев, как Цан, считалось с давних веков (с IV в.) то поразительное обстоятельство, что Спаситель перед Своей смертью поручил попечение о Своей Матери не братьям, ни кому-нибудь из братьев (если бы они были действительными Ее сыновьями), а апостолу Иоанну ([Ин.19:26](#)). Принимая во внимание этот факт, справедливо рассуждают: Христос Сам учил почитать родителей ([Мф.15:4—6](#)), а потому не мог, не впадая в противоречие с Самим Собой, в минуту разлучения с жизнью, отнять мать у собственных Ее детей и передать ее другому. Цан, конечно, не мог оставить этого возражения без должного решения, и вот как он его решает: «Сыновья Марии стояли не вместе с Матерью их, возле креста; здесь стоял только Иоанн. В таком внешнем факте выражалось внутреннее отношение тех и этого ко Христу (т.е., хочет сказать он, духовно апостол был ближе к Нему, чем Его братья). Поэтому-то не братьям, которые до самого последнего времени не желали идти вослед Иисуса, а Иоанну, которого Он дружески любил, поручил Распятый заботы о Своей Матери, особенно в первые дни Ее скорбей» (S.337). Но этот выход из затруднения, принятый Цаном, неудачен. Прежде всего, мы не знаем: да были ли даже *братья* на Голгофе в этот мирового значения момент; ни евангелисты, ни апостолы о том не упоминают. Немецкий ученый указывает на неверие *братьев* в мессианское Его достоинство как на причину, по которой Христос поручил попечение о Матери чужому человеку; но справедливо замечает, что едва ли неверие «сыновей» Пресв.Марии могло служить помехой для них к исполнению ими своих сыновних обязанностей.⁸⁷ Наконец, совершенно непонятно, почему *братья Господни*, коль скоро они стали последователями Его учения (а это произошло в течение немногих дней до сошествия Св.Духа: [Деян.1:14](#)), не взяли Пресв.Марию к себе в дом, если Она была их родной матерью, а оставили Ее на руках чужого человека. Ибо замечание евангелиста Иоанна: *И от того часа поят ю ученик восвояси* (19:27)⁸⁸ — указывает не на какое-нибудь кратковременное пребывание Ее в доме Иоанна (например, «в первые только дни мучительных скорбей» как мудрствует Цан), а на то, что Пресв.Мария совсем переселилась на жительство в дом возлюбленного ученика Христова.

В трактате Цана много говорится относительно истории того вопроса, каким он занят. Нет сомнения, история вообще и церковная в особенности есть превосходная наука, но, увы, и она поддается всяким ветрам учения ([Еф.4:14](#)), т.е. может служить тенденциозным целям. То же видим и у Цана. Он старается историей христианства первых трех веков оправдать уже известный нам свой ложный взгляд на братьев Господних. Не вдаваясь в подробности, лишь слегка коснемся: чем он хочет в своих интересах воспользоваться из области истории и с каким правом. Немало Цан говорит о том, что братья Господни в указанное время были окружены необычайным уважением, которое объясняется будто бы лишь их кровным родством с Богочеловеком. Особенно он останавливается своим вниманием на личности Иакова, первого Иерусалимского епископа. Для яркости своей картины Цан не пренебрегает преданиями позднейшими или же просто сомнительными. Он указывает на то, что Иаков во II веке назывался «князем епископов», т.е. как бы признавался Иерусалимским папой (в «лже-Климентинах»), а также на то, что позднейшие писатели позволяли себе выражаться: «Свой престол (в Иерусалиме) Христос препоручил Иакову» (S.299).⁸⁹ Но спрашивается: если перебрать все предания, не разбираясь в их происхождении, об апостолах Петре, Павле и Иоанне, то разве эти апостолы в чем-нибудь уступят Иакову в отношении к их восхвалению? Прочтите лишь исторические известия об этих последних, находящиеся в канонических книгах, — и вы почувствуете, как тускл и бледен образ Иакова со всеми апокрифическими сказаниями о

нем. Чтобы правильно оценивать величины, безусловно необходимо их сравнивать с другими величинами... Не оставляет без внимания Цан и того почета, каким пользовались потомки братьев Господних. Так, внуки Иуды, хотя и не занимали определенного церковного положения, однако же не теряли религиозного ореола. Наш писатель отыскивает у этих потомков «братьев» много гордости и честолюбия. Они будто бы не довольствовались тем, чтобы считать себя отраслью древнего аристократического корня, но смотрели на себя как на царское потомство Давида, как на отпрыск именно этого лица, и жили в атмосфере, пропитанной подобного рода чувствами. По мнению Цана, честолюбие рассматриваемых потомков доходило до смешного, и один писатель III века (Африкан) называет их «деспосинами», чадами Господними, в ироническом смысле (S.298,300). Но мы должны сказать, что Цан, передавая эти сведения с тенденциозной целью, однако же на деле сам себя опровергает. Ибо из его слов ясно открывается, что гордость потомков *братьев*, если эта гордость не выдумка самого немецкого писателя, питалась не столько памятованием о родстве с Господом, сколько о том, что они единственные в мире потомки царя и пророка Давида. А действительно ли можно находить следы иронии в древнем названии «деспосины» — утверждать этого мы не беремся.

Еще более претенциозны желания Цана доказать, что будто в течение первых трех веков в Церкви наиболее распространено было мнение, что Матерь Божия была и матерью братьев Господних. Пересмотрим те исторические свидетельства, на которые он опирается в этом случае. Цан придает большое значение древнейшему, относимому им по своему происхождению к 40-м годам II века, апокрифу под именем «Евангелие к Евреям». ⁹⁰ Он, видимо, готов лишь малым чем считать его ниже канонических Евангелий. В этом Евангелии, сохранившемся до нас в виде малочисленных отрывков, он упирает на два факта. Во-первых, здесь рассказывается о том, что «братья» (*fratres*) Иисуса с Его Матерью убеждали Его идти и креститься от Иоанна, на что сначала Христос отвечал отказом, а потом уступил. Во-вторых, здесь же рассказывается о явлении воскресшего Господа Иакову, о котором (явлении) мы подробно говорили во вступительной главе к настоящему исследованию; при передаче этого факта Цан с особенным ударением указывает на то, что Господь при этом явлении назвал Иакова «brate (*frater*) Мой» (S.274—278). Нужно заметить, что немецкий ученый в приведенных случаях придает важность словам «братья», «brate»; но если так, то пожива Цана в утилизации данного памятника ничтожна; ибо Евангелия в этом отношении дают, пожалуй, гораздо больше, но однако же не доставляют прочной опоры для теорий вроде теории Цана. Во всяком случае, суждения о достоинстве такого памятника, как «Евангелие к Евреям», могут расходиться очень далеко, а при таких условиях его свидетельства лишены устойчивой ценности. Немало надежд возлагает Цан на другой памятник II же века, одно сочинение некоего Игизиппа, дошедшее до нас лишь в отрывках, сохранившихся в «Церковной истории» Евсевия (S.319). Он объявляет этот памятник сторонником своей теории. Но главнейший отрывок, относящийся к задаче Цана и повествующий о поставлении Симеона, родственника Христова, вторым Иерусалимским епископом (после Иакова), не включает прямого свидетельства ни в пользу Цана, ни против него: с помощью такого или другого комментирования отрывка можно извлекать из него и такой, и другой результат; но никто не может поручиться, что результат, благоприятный для Цана, вероятнее, чем какой-либо иной (S.235—237). ⁹¹ Переходя к истории III века, Цан чувствует себя много бодрее и увереннее, но, кажется, напрасно. Здесь он выставляет своим сторонником знаменитого Тертуллиана, у которого в одном из сочинений несколько риторически говорится, что Матерь Господня была и «девой», и «единомужней» (*virga et univira*) (S.318). Но не входя в подробности относительно этого неясного свидетельства, укажем на то, что не все ученые находят в рассматриваемом месте Тертуллиана мысль, извлекаемую отсюда защитниками действительного брака Марии-Девы с Иосифом. Так,

Ляйтфут говорит, что подобную мысль хотя и можно усматривать у Тертуллиана, но это только «вероятно, но не абсолютно верно» (S.278). А неожиданнее всего в рассуждениях Цана то, что он почему-то уверен, что будто в III веке мнение о брачном сожитии Иосифа и Марии, Матери Господней, было «господствующим в массе простых (т.е. необразованных. — А.Л.) христиан» (S.319). Откуда он знает это? Кажется, никто и не имеет права утверждать подобную истину. Цан приходит к этому выводу путем умозаключения: так как более образованных христиан того времени, вроде [Оригена](#), Климента и разных еретиков, очень занимал вопрос о братьях Господних и некоторые из них допускали мысль, что это были сыновья Иосифа от первой его жены, то он делает отсюда вывод, что будто эти исследователи вопроса противопоставляли свое решение мнению «толпы» (S.313,319). Но мы не придаем никакого веса подобным легкомысленным заключениям. Вообще, по нашему суждению, о богословских воззрениях толпы по вопросам тонкого свойства никогда и никто не может составлять правильного представления. Самым же блестящим аргументом против Цанова утверждения, что будто в III веке было очень сильно распространено лжеучение о брачной жизни Иосифа с Пресв.Марией, служит история Церкви IV века. Это лжеучение в IV веке на Востоке встречаем лишь у т.н. антидикомарианитов, немногочисленной секты, ютившейся где-то на Азовском море; а на Западе представителями подобного же лжеучения были пресловутый Гельвидий и какой-то Боноз, епископ Сардикийский (S.318), о которых однако же неизвестно — много ли они имели последователей. На этот последний вопрос мы не можем дать никакого ответа; и если бы возможно было дать ответ удовлетворительный для теории Цана, то это лежало бы на его обязанности, чего он однако же не сделал. Спрашивается: куда девались давние сторонники Цановой теории — в IV веке, если в III веке к числу их принадлежала вся «масса простых христиан»?

Прекрасны следующие размышления одного неправославного, но чистого сердцем писателя: «Мария, Матерь Господа, занимала исключительное положение между замужними (номинально) женщинами, а Иосиф — исключительное между женатыми мужчинами. Став имеющей во чреве от Духа Св. и родив то, что свято, Она через это была освящена от Бога; этого освященного сосуда не решился бы профанировать благочестивый израильтянин Иосиф, сделав из него житейское употребление. Его дух был насыщен учением Ветхого Завета ([Исх.19:11—13; 29:33; 30и пр.](#)), а потому Иосиф должен был ощущать священный страх при одной только мысли приблизиться к Той, Которую осенила сила Духа Святого. Да и у сердца Марии мог иметь место только один Иисус».^{[92](#)}

Цан сожалеет, что в настоящее время среди его единоверцев остается еще много людей, даже «достойных всякого уважения людей, которые легенду (т.е. учение о приснодевстве Марии, Матери Господней) предпочитают истории» (т.е. его лжеучению. — А.Л.) (S.336). Но мы должны сознаться, что печаль «нового Гельвидия» из Эрлангена есть наша *радость* ([Ин.16:22](#)).

IV. Мнение «нового Иеронима» из прусского Берлина

Что бы ни говорили у нас против протестантской богословской науки, но нельзя ее не похвалить за удивительную отзывчивость к потребностям времени. В самом деле, лишь только в 1900 году появился трактат профессора Цана по вопросу о *братьях Господних*, столь оскорбительный для религиозно-христианского чувства (см. предшествующую главу нашей работы), как в этом же самом году появляется журнальная статья, направленная против выводов упомянутого профессора и нашедшая себе место в периодическом издании, лучшим украшением которого служат ученые исследования самого же Цана. Имеем в виду статью К.Эндеманна («Р.емер.» — заслуженного пастора?) под заглавием «К вопросу о братьях Господних».⁹³

Для нас, впрочем, не представляет большого интереса критика и полемика Эндеманна против крайних и малоосновательных воззрений Цана: со своей стороны мы уже подвергли эти воззрения довольно обстоятельному и, как нам кажется, серьезному разбору. Поэтому мы не будем совсем касаться всего того, что сделано берлинским богословом с целью прямого опровержения антирелигиозной Цановой гипотезы. Для нас гораздо интереснее то, что говорит Эндеманн в видах положительного решения столь запутанного вопроса о братьях Господних.

Но, к сожалению, я должен разочаровать читателя в этом отношении: существенно нового мы ничего не найдем у берлинского богослова. Если и есть что нового у него, то оно напоминает русское сказание о «тришкином кафтане». Видно, протестантская наука вообще, а немецкая в частности начинает терять способность к научному творчеству.

Какую теорию развивает Эндеманн в противоположность Цаново-Гельвидиевой? Да очень старую, насчитывающую более тысячелетия со времени своего рождения на свет. Автор является строгим приверженцем теории бл.Иеронима по этому вопросу, лишь изредка ее видоизменяя и поставляя ее на новые фундаменты. Очевидно, немецкий богослов рассуждал так: теория Епифания Кипрского, слабая сама по себе, еще более «выдохлась» после неудачной попытки знаменитого Ляйтфута реставрировать ее (что доказать это составляло, между прочим, задачу Цана) и не может удовлетворять любознательной мысли, а теория Цана, утверждаясь на непрочных основаниях гельвидианства, столько же противоречит серьезным научным требованиям, сколько и оскорбительна для благоговейного христианского чувства; поэтому берлинскому богослову оставалось сделать одно из двух: или создать новую теорию, но этого он не мог сделать, как не пытались сделать и другие ученые;⁹⁴ или же реставрировать старую теорию Иеронима, единственную теорию из числа прежних, на которую можно было возлагать какие-либо надежды. Повторяем еще раз: западная богословская мысль по изучаемому нами вопросу движется в каком-то заколдованном кругу и только и делает, что по очереди подновляет слегка ту или другую из трех устарелых теорий (Епифания, Гельвидия и Иеронима). Печальное положение! Берлинский богослов по необходимости выбрал второй исход из числа сейчас указанных. К этому результату побуждало его и глубокое уважение к авторитету Иеронима. Так, он пишет: «Попытка Иеронима разрешить проблему поставлена была на правильном пути, ибо исходной точкой его были подлинные, незамутненные источники, причем он к ним только и прислушивался, внимая тому, что они говорят» (S.864)⁹⁵ Вследствие такой приверженности Эндеманна к гипотезе Иеронима, мы имеем все права называть его «новым Иеронимом» с прибавкой места его обитания. Надежды немецкого богослова на подлинного Иеронима, само собой разумеется, нисколько не оправдались. Одно нужно ставить ему в великую заслугу — тот безупречный религиозно-христианский смысл, какой слышится почти в каждой его фразе; в этом отношении мы с радостью и вполне с ним согласны и жалеем только

о том, что волей-неволей нам приходится подвергать критике такую истинно благонамеренную научную работу. Это не может не набрасывать тени на достойную личность самого автора.

Мы, впрочем, значительно ограничим пределы нашей критической работы. Подвергнем разбору лишь то новое, что усмотрим в его разъяснениях вопроса или же в доказательствах, — новое по сравнению со взглядами Иеронима из Стридона.

Подобно этому последнему, берлинский богослов считает *братьев Господних* детьми той Марии, «сестры» Пресвятой Девы, о которой говорится в известном месте Евангелия от Иоанна (19:25); *При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его Мария Клеопова*. Мы не станем приводить доказательств, которые обыкновенно приводятся, когда стараются эту Марию признать матерью братьев Господних — Иакова и Иосия и пр.: эти доказательства изложены нами выше при рассмотрении Иеронимовой гипотезы (см. выше гл.2). Главное дело у берлинского богослова не в этих доказательствах, а в понимании слова *сестра*. Оказывается, что сестрой Богоматери эту Марию он называет не в прямом смысле слова; она не была Ее родной сестрой (как думал и, конечно неправильно, Иероним), а была лишь Ее золовкой. По Эндеманну, та Мария, которая у Иоанна называется сестрой Богоматери, была не кто другая, как родная сестра Иосифа, находившаяся замужем за каким-то Клеопой, почему она и называлась *Клеоповой*. В таком случае выходит, что *братья Господни* в действительности были двоюродными братьями Христа, двоюродными, разумеется, в том же смысле, в каком и Иосиф слыл и всеми тогда признавался отцом Иисуса Христа (S.836—838). Против такого объяснения наименования «братья Господни» в сущности возражать нет оснований, тем более что берлинский богослов, опираясь на особенности еврейского языка, доказывает, что у иудеев понятие «брат, братья» означало и родных, и двоюродных братьев (S.834). И против этого возражать мы не станем. Но вот что поистине является непонятным в приведенных его рассуждениях: откуда он знает, что у Иосифа была сестра Мария и что эта его сестра была замужем за неизвестным Клеопой? Историки и богословы всегда думали, что у Иосифа был брат Клеопа, о чем сохранилось очень твердое предание, идущее со времен II века, и, сколько знаем, непререкаемое; но они не знают и не слыхивали, чтобы у Иосифа была какая-то сестра Мария, доводившаяся Марии-Деве золовкой, а в просторечии именуемая «сестрой». Выходит как будто бы, что берлинский богослов сделал открытие, да и важное открытие.

Как смотреть на это открытие Эндеманна? Каждое открытие, чтобы получить научное значение, должно опираться на какие-нибудь солидные доказательства. Чем же оправдывает свое открытие берлинский богослов? Ничем или почти ничем. Он рассуждает следующим образом: «Когда вышло от кесаря повеление сделать перепись по всей земле», тогда «Иосиф пошел из города Назарета в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова» (Лк.2:1.4). Пошел в Вифлеем ради переписи один только Иосиф — и больше никто. Из этого следует, что весь дом Давидов в это время ограничивался одним лицом мужского пола и таким лицом был единственно Иосиф.⁹⁶ Если бы были другие потомки Давидовы мужского пола во дни переписи, то и они отправились бы подобно Иосифу в Вифлеем; но ничего такого не видим. Следовательно, умозаключает берлинский богослов, Клеопа, которого предание считает братом Иосифа, братом его не был. Клеопа был лишь его зятем, мужем его сестры, зятем, который по свойствам еврейского слововыражения, мог называться его *братом*. И само по себе понятно, что если у Иосифа был зять, женатый на его сестре, то значит у него была и сестра, та самая, которая в Евангелии называется Марией Клеоповой и считалась *сестрой* Богоматери в качестве Ее золовки (S.853—854). Вот тот процесс мысли, которым Эндеманн приходит к открытию неизвестной доньне «сестры Иосифовой». Что сказать по поводу этой аргументации? Нет сомнения, что ко временам Рождества Христова потомков Давида оставалось в наличии очень мало: что называется — наперечет. Это

достаточно видно из того, что все и каждый знали, что Иисус был *сын Давидов*, потомок царя Давида: каждый нищий знал это очень хорошо. И однако Иисус не принадлежал ни к аристократии иудейского народа, ни к видным должностным лицам того же народа, что могло бы делать его имя повсеместно известным. Его имя, как потомка Давидова, было известно среди всего народа единственно потому, что иудеи, по очень понятной причине, не теряли из виду потомков Давидовых, а это было тем легче сделать, чем меньше их было в наличии. Но однако же спрашивается: доказал ли берлинский богослов, что мужское поколение *сынов Давидовых* в рассматриваемое время ограничивалось одним Иосифом? Отнюдь нет. Правда, ниоткуда не видно, чтобы Клеопа отправлялся в Вифлеем, подобно Иосифу, *записываться в своем городе* (Лк.2:3); но из этого не следует вывода, что Клеопа этого не делал. Евангелия — это не исторические мемуары, посвященные описанию известной семьи, но книга священная, имеющая в виду исключительно религиозные цели, а потому Евангелия весьма мало интересовались братом Иосифа и не обмолвились ни одним словом по вопросу о путешествии Клеопы в Вифлеем ради *переписи*. Значит, на отсутствии известий о путешествии Клеопы в свой город с указанной целью нельзя делать заключения, что это лицо не было братом Иосифа. А если так, то без всякого ущерба для исторической истины можно отрицать существование какой-то фантастической *сестры* Иосифовой, которой берлинскому богослову угодно подменять действительного брата Иосифова. Да и во что превратилась бы евангельская история, если бы каждый, даже благонамеренный исследователь, начал переделывать ее по своему вкусу? Читатель, конечно, воистину недоумевает: зачем немцу понадобилось во что бы то ни стало выдумать *сестру Иосифову* и изгнать со страниц истории брата Иосифова? Разумеется, это сделано не без особенной цели. Цель эту мы позволим себе назвать «благочестивой фантазией» и полагаем, что читатель согласится с нами, когда мы поведаем ему следующее. Берлинскому богослову, видите ли, захотелось, чтобы Господь Иисус Христос оказался «единственным законным (*legitime*) наследником престола Давидова» (S.856). А для этой фантастической цели ему потребовалось доказать, что у Иосифа, несомненного *сына Давидова*, братьев не было, и что по кончине Иосифа (которая, как известно, произошла ранее крестной смерти Христа) Иисус оставался единственным «сыном Давидовым», единственным наследником престола Давидова. Откровенно сознаемся, мы никогда не слыхивали, чтобы ветхозаветная мессианская идея в самом деле утверждалась на такого рода надеждах. Мало того: если бы в иудейском народе было ясно сознаваемо представление, что Мессия (обязательно должен быть последним отпрыском из корня Давидова, то новозаветные писатели, обличавшие неверие иудеев в мессианское достоинство Иисуса Христа, и в особенности евангелист Матфей, ясно поставивший это в числе своих важнейших задач, не преминули бы указать, что иудеи должны признать Иисуса Мессией или же навеки остаться без Мессии с прекращением в лице Христа дома Давидова. Но этого столь важного аргумента против неверующих иудеев, как известно, в Евангелии от Матфея не встречается.

Таким образом, мы видим, что хотя Эндеманн и допускает, подобно бл.Иерониму, что братья Господни были детьми *сестры* Марии-Девы,⁹⁷ но, стараясь утвердить гипотезу древнего латинского писателя, находит эту *сестру* в лице какой-то сестры Иосифовой. Однако же такое видоизменение Иеронимовой гипотезы, совершено несомненно, не к лучшему, а к худшему.

В других же отношениях берлинский богослов очень верно придерживается этой гипотезы, лишь подкрепляя ее некоторыми новыми доказательствами. Так, подобно Иерониму, он старается доказать, что трое из братьев Господних принадлежали к лику 12-ти апостолов. А именно: Иакова отождествляет с Иаковом Алфеевым, Иуду — с Иудой Иаковлевым, Леввеем, Фаддеем, Симона — с Симоном Зилотом или Кананитом (S.835, 839—844). Но это мнение, хотя оно и создается ради благих целей, не может быть принято наукой. Ради каких целей создается

это мнение? Имеют в виду, с одной стороны, упростить изучение евангельской истории через отождествление лиц, носивших одни и те же или сходные имена, а с другой стороны — возвысить авторитет братьев Господних, именно как *братьев*, и разрешить таким путем недоуменный вопрос: возможно ли, чтобы *братья* Христа, видевшие Его необычайные душевные качества и бывшие свидетелями Его дивных чудес, однако же не признавали Его мессианского достоинства и оставались вне круга Его доверенных учеников? Во всяком случае, мы не намерены долго останавливаться на разборе этого мнения.⁹⁸ Вопрос о том — принадлежали или не принадлежали братья Господни к числу 12-ти, по нашему мнению, не относится к существенным вопросам. Укажем лишь на следующее. Во-первых, евангелист Иоанн очень ясно называет братьев Господних людьми, не веровавшими в искупительное достоинство Христа во время Его земной жизни (7:2—5), а неверующих апостолов, понятно, не могло быть. Во-вторых, в евангельских рассказах, например, у евангелиста Матфея (12:46) и в книге Деяний (1:14) очень ясно отличается круг 12-ти апостолов от круга *братьев Господних*. Этими замечаниями против указанного мнения и можно было бы ограничиться, если рассматриваемый нами берлинский богослов не делал попыток ослабить доказательную силу сейчас указанных свидетельств. Но мы не желаем, чтобы в богословской литературе оставались аргументы, противные нашим воззрениям и нами обойденные, ко вреду для предпринятых нами разъяснений. А потому хотя и кратко, но коснемся попыток Эндеманна поколебать силу указанных нами свидетельств о братьях Господних.

Для ослабления силы очень определенного замечания евангелиста Иоанна: *Ибо братья Его не веровали в Него*, берлинский богослов рассуждает так: братья Господни в указанном случае не уравниваются с теми неверующими во Христа, которые незадолго перед тем *отошли от Него и уже не ходили за Ним* (6:66). В сущности, они оставались верны Христу, но их вера лишь не достигла той степени, чтоб не испытывать соблазнов; они были лишь относительно неверовавшими. Если бы они не веровали во Христа в самом деле, то они уж не стали бы говорить Ему: *Пойди в Иудею, чтобы и ученики* (т.е. вообще последователи) *Твои видели дела, которые Ты делаешь* (Ин.7:3). Да и нужно помнить, что один из братьев — Иосий, по-видимому, действительно не веровал во Христа и мог быть подстрекателем прочих братьев в смысле развития в них недоверия к Брату (S.847—848). Мы не придаем никакого значения этим рассуждениям Эндеманна. Прежде всего отметим неосновательность его предположения, что Иосий был самым неверующим из *братьев* и доходил в этом случае даже до подстрекательства против Христа, привнося дисгармонию в свое семейство. Все это одни голые фантазии немецкого ученого. Правда, в истории апостольского века Иосий совсем не фигурирует; но разве он не мог умереть вскоре по Вознесении Господнем? И много ли мы знаем достоверного о Иуде, другом брате Господнем? Да почти ничего. Нет никакой основательности и в других суждениях берлинского богослова. Ведь главная цель его в этом случае состоит в том, чтобы доказать, что Иаков, Иуда и Симон принадлежали к лику 12-ти; но увы, разбираемое место, если взять его в контексте, прямо неблагоприятно для этой мысли. В самом деле, незадолго до праздника *кущей*, на который и побуждали *братья* отправиться Христа, произошло печальное событие: *Многие из учеников Его отошли от Него и не ходили с Ним*. Ввиду этого Он сказал 12-ти: *Не хотите ли и вы отойти?* Тогда Петр, от лица всех 12-ти, исповедовал Его *Сыном Бога живого*. В ответ на это Иисус заметил, что только один из 12-ти есть человек неблагонадежный (*один из вас — диавол*), т.е. Иуда Искариот (Ин.6:66.71). Затем непосредственно идет речь у евангелиста о братьях Христа и их неверии. Спрашивается: если Христос, испытывая веру 12-ти апостолов, нашел между ними лишь одного негодного члена, то откуда же взялось еще трое неблагонадежных между ними, трое апостолов, неверующих во Христа, если бы трое из *братьев* подлинно принадлежали к лику 12-ти? Нет, очевидно, что *братья* составляли кружок,

отдельный от круга 12-ти..

Далее. По-видимому, исследователей лишает всякой возможности отождествлять известных трех братьев Господних с соименными им тремя апостолами и свидетельство евангелиста Матфея, рассказывающего следующее: *Когда Иисус говорил еще к народу, Матерь и братья Его стояли вне (дома того), желая говорить с Ним. И некто сказал Ему: вот Матерь Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобой* (12:46—47). Но берлинский богослов думает, что это место находится лишь в кажущемся противоречии с его взглядом на принадлежность некоторых братьев к числу 12-ти. Чтобы доказать это, он привлекает сюда, в качестве параллельного, место из Евангелия от Марка (3:20—21).⁹⁹ И вот у него получается следующая история: Христос и 12-ть апостолов однажды прибыли в Капернаум, куда из Назарета переселился Он сам, и Мать Его, и братья Его; но Христос и апостолы не прошли прямо в тот дом, который служил жилищем Его Матери и братьев, а зашел в какой-то другой дом, где и проповедовал среди апостолов и народа. Между тем наступило время обеда, который был изготовлен в доме, где пребывала Его Мать, руками этой Последней и Ее золовки, т.е. мнимой сестры Иосифовой. Трое братьев, принадлежащих к лику 12-ти, проголодались и отправились в дом Матери Его просить, чтобы Она вместе с ними пошла и уговорила Христа поспешить к обеду. Она сделала, как они Ее просили и т.д. (S.846). Не считаем нужным входить и подробный разбор этой, без сомнения, фантастической истории, сочиненной Эндеманном в интересах его гипотезы. Скажем одно: она не оказывает никакой пользы для его теории. По словам евангелистов Матфея и Луки (8:21), дело заканчивается тем, что Христос, указывая рукой на учеников Своих, говорит: *Матерь Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие Его*. Но если мы будем допускать, что трое братьев Господних, пришедших с Его Матерью приглашать Его к обеду (или с другой какой целью), были в то же время и апостолами, то каким же образом Иисус, произнося эти слова, сопровождаемые вышеуказанным жестом, мог исключать их из числа не только исполняющих, но и слушающих слово Божие? Какие же они будут апостолы, если они даже не хотели слушать слова Божия, т.е. Его проповеди? Итак, не менее, чем что другое, вышеприведенные слова Христа показывают, что братья Его и апостолы Его совершенно не тождественны.

Остается рассмотреть еще один аргумент, который недвусмысленно говорит против апостольского достоинства трех братьев Господних, но который берлинский богослов тоже старается примирить со своей гипотезой. В начале книги Деяний пишется, что в Сионской горнице все одиннадцать апостолов, а в числе их Иаков Алфеев, Симон Зилот и Иуда Иаковлев, составляли особую группу, рядом с которой находилась другая группа, в состав которой входили: *жены* (т.е. жены апостолов),¹⁰⁰ *Мария, Матерь Иисуса, и братья Его* (1:13—14). Кажется, ясно, что если трое братьев (Иаков, Симон, Иуда) были апостолами, то значит они не были *братьями*; а если они сидели не вместе с апостолами, а в одной группе с Марией, то значит они не были апостолами. Но берлинский богослов не хочет признавать такого вывода; для доказательства же своей гипотезы измышляет круг братьев Господних, не включая сюда ни Иакова, ни Симона, ни Иуды. Читатель поражен и недоумевает, и не диво! Эндеманн утверждает, что под именем братьев Иисусовых во второй группе имеются в виду: во-первых, Иосий, который оставался вне 12-ти, а во-вторых, мужья сродниц Христовых, т.е. главным образом мужья *сестер* Христа, или, что то же, Его зятя (S.848). — Думаем, что не стоит и разбирать этого доказательства; ибо оно само выдает свою неосновательность искусственностью и фантастичностью. Ну, какой смысл толковать о мужьях сестер Христовых, когда мы не знаем: сколько этих сестер было, все ли они были замужем; да и то, что они вышли замуж, это — одно предположение. Извольте тут разобраться и сделать серьезные выводы!

С нашей личной точки зрения, в вопросе о принадлежности братьев к числу апостолов

возбуждает большое недоумение то обстоятельство, что в новозаветных списках имен 12-ти три имени, сходные с наименованиями братьев Господних, неизменно встречаются рядом, и в большинстве случаев (понимаем здесь процентное большинство) в порядке того их старшинства, какое обозначено в Евангелиях по отношению к братьям Господним. [101](#) Чем объяснить такое поразительное совпадение? Некоторые [102](#) стараются объяснить это явление скудостью лексикона имен собственных в еврейском языке, вследствие чего одни и те же имена будто бы неизбежно повторялись на практике. Но припомните имена великих и малых пророков, патриархов и сынов Иакова, имена царей еврейских, израильских, иудейских. Есть ли между ними одинаковые, за немногими исключениями? Объяснение это, значит, малоудовлетворительно. По нашему мнению, указанное совпадение есть просто какая-то редкая игра случая! [103](#)

Прощаясь с берлинским богословом, мы видим, что он не более как повторил историю с «тришкиным кафтаном».

Мы окончили разбор новейших иностранных мнений по вопросу о том: кто такие были братья Господни? Разумеется, мы разобрали лишь немногие из них и более типичные, причем за полнотой обзора мнений мы не гонялись. Что же мы узрели? Новейшие западные ученые смехотворно топчутся на том же месте, на каком очень неустойчиво стояли древнейшие христианские ученые. Первые, можно сказать, не сделали ни одного серьезного шага вперед в сравнении с этими последними. Редко можно встретить такую косность мысли в западной богословской литературе. Остается только сожалеть, что дело обстоит так, а не иначе. [104](#)

V. Попытка решить вопрос о братьях Господних на основании евангельских свидетельств и церковного Предания

Для разрешения вопроса о том, кто такие были братья Господни, мы не намерены создавать какой-нибудь новой необычайной гипотезы: всякие новые гипотезы по очень старым вопросам редко приобретают значение. Мы поступим много проще, но надежнее, мы, так сказать, перечитаем хартию, письма которой затерлись от небрежного употребления и которая сама едва ли не злонамеренной рукой засунута в очень дальний ящик.

В Свящ.Писании Нового Завета, как мы упоминали и раньше, не говорится, что Иосиф имел детей (от воображаемой его первой жены), а о Пресв.Марии в свою очередь тоже не говорится, что Она имела детей от Иосифа; следовательно, т.н. *братья Господни* не могли быть и не могут считаться ни сводными, ни единоутробными братьями по отношению к Иисусу Христу.

Кто же они были? Остается думать, что они были двоюродными Его братьями, и значит, как само по себе понятно, родителей их нужно искать в окружении, родственном или Марии-Деве, или Иосифу. Единственной женщиной, которой только и можно приписать материнство в отношении братьев Господних — это та Мария, которая упоминается в не раз приведенном месте Иоанна (19:25), с прибавкой пояснения: «Клеопова». Это последнее слово, без сомнения, означает то, что она была замужем за Клеопой, и таким образом открывается: кто был мужем этой Марии, а вместе с тем разъясняется: кто был отцом Ее детей, если у нее были дети.

Но кто это такие: Мария и Клеопа? Мария у евангелиста в указанном месте наименована *сестрой Матери Иисуса*; но действительной сестрой этой последней наша Мария быть не могла, потому что Богоматерь, как мы старались это доказать в своем месте, никакой сестры не имела;¹⁰⁵ в чем нас удостоверяет и молчание Восточной церкви о таковой сестре Богоматери: если бы таковая была на свете, она, конечно, была бы причтена к лику святых угодников и препрославлена.¹⁰⁶ Поэтому необходимо думать, что Мария Клеопова названа у евангелиста *сестрой* Богоматери через свое родство с Нею по своему мужу. А кто такой был Клеопа, это, к сожалению, в новозаветных писаниях не обозначено, хотя имя его и встречается в Евангелии от Луки (24:18). Здесь, как известно, очень подробно рассказывается о многозначительном явлении воскресшего Христа Клеопе и его спутнику. Но самое молчание евангелиста о том, кто такой был Клеопа, по нашему мнению, свидетельствует, что личность его была хорошо известна в апостольские времена. И действительно, единогласное предание, восходящее к середине II века, удостоверяет, что Клеопа был единственным братом Иосифа.¹⁰⁷ Сомнений в этом отношении быть не может. Итак, Клеопа был братом Иосифа, а жена его Мария, неизвестного происхождения, по родству Ее с Богоматерью именовалась Ее *сестрой*. Другими словами: Мария Клеопова и Мария, Матерь Иисуса, считались законными женами двух родных братьев и доводились одна другой *невестками*. Что же касается названия «сестра», то, как известно, между невестками принято именовать друг дружку *сестрами* (как у нас, например, до сих пор сохранился этот обычай в средних кругах общества и во всем крестьянском мире).¹⁰⁸ Да нужно еще и помнить, что малочисленные семейства потомков Давидовых в иудейском народе чувствовали свою родственность, вероятно, сильнее, чем как это было в других семействах, и с точки зрения посторонних последние потомки великого царственного рода являлись все как бы действительными братьями и сестрами. Таким образом, мы знаем, кто такие были Мария Клеопова и Клеопа. Но из этого еще не получается никакого благоприятного результата в смысле разъяснения нашего вопроса; поэтому нам необходимо доказать как то, что Мария Клеопова имела детей (сыновей), так и то, что Ее дети суть не кто иные, как настоящие *братья Господни*, или, что то же, двоюродные братья Господа Иисуса. Имя различных Марий, как это

всем известно, очень часто встречается в евангельских повествованиях; но для нашей цели достаточно принять во внимание имя тех Марий, которые были свидетельницами крестных Христовых страданий, так как евангелист упоминает Марию Клеопову при рассказе об этих страданиях. Нужно сказать, что евангелист Иоанн не говорит не только о том, какие у нее были дети, но и не указывает, были ли они у нее вообще; но тем не менее, если возьмем исходной точкой свидетельство Иоанна о тех Мариях, какие находились при кресте, то без особенного затруднения найдем в известиях других евангелистов как раз то, что нам так необходимо. Четвертый евангелист в вышеупомянутом месте (19:25) различает трех Марий: Богородицу, Марию Клеопову и Марию Магдалину. Разумеется, ничего не стоило бы отыскать в рассказе прочих евангелистов Марию Клеопову, если бы она упоминалась там с этой последней прибавкой; но этого-то и нет. Ее имя и связанные с Ее именем евангельские сказания можно добыть у них только путем анализа текста. Впрочем, этот труд значительно облегчается вследствие вот каких обстоятельств: синоптики совсем не упоминают о присутствии Богородицы Марии при кресте, следовательно, нам не придется прилагать старание к отысканию у них различия между этими двумя Мариями; затем, Мария Магдалина у тех же синоптиков везде упоминается с этим пояснением — Магдалина, следовательно, и ее нельзя у них смешать с Марией Клеоповой. И в конце концов получается следующее удобство для исследователя интересующего нас вопроса: Мария, упоминаемая у синоптиков в качестве свидетельницы крестных страданий и поставленная в рассказе рядом с Магдалиной, и должна быть признаваема никакой другой женщиной, как Марией Клеоповой. Объяснив метод, которого мы будем держаться, смело пойдем на поиски нужной нам истины. Начнем, конечно, с Евангелия от Матфея, без сомнения, старшего из всех Евангелий.

Матфей, перечисляя благочестивых женщин, стоявших при кресте, называет их: Марией Магдалиной, Марией, матерью Иакова и Иосии, и матерью сынов Зеведеевых (27:56). Так как мы должны оставить в стороне Марию Магдалину и *мать сынов Зеведеевых*, — последняя называлась Саломией, а не Марией, — то нашему рассмотрению подлежит лишь Мария, мать Иакова и Иосии. Без сомнения, эта последняя тождественна с Марией Клеоповой, ибо еще какой-либо другой Марии, судя по Евангелию от Иоанна, при кресте не было. Мария эта представляется матерью, имеющей сыновей Иакова и Иосия. Имена этих ее сыновей очень ясно показывают, что в ее лице мы имеем дело с матерью *братьев Господних*, ибо имена двух старших *братьев*, как известно, были те же самые ([Мф.13:55](#)). Конечно, было бы еще лучше для нас, если бы евангелист кроме старших перечислил бы и младших сынов этой Марии; но он, очевидно, сберегал папирус и чернила. Можно, пожалуй, еще возразить: зачем евангелист поименовал Иосия, ничем не известного в истории, а не упомянул вместо него Иуду; на это ответить с уверенностью нелегко. Мы думаем, что Иуда во времена страданий Христа был еще очень молод и менее известен, чем сравнительно старший — Иосий. Да и известность Иуды была вообще невелика, если не брать в расчет его единственное небольшое послание, написанное на несколько лет позже Евангелия от Матфея. — В дальнейшей речи у этого же евангелиста еще упоминается *другая Мария* (27:61; 28:1), но так как в данном случае эта Мария упоминается рядом и после Марии Магдалины, то нет сомнения, что у Матфея и здесь идет речь о той же Марии, матери Иакова и Иосия. [109](#)

Обращаемся к Евангелию от Марка. Говоря о присутствии некоторых св.жен при кресте, он упоминает тех же, каких называет и первый евангелист: Марию Магдалину, Марию, мать Иакова (согласнее с оригиналом: *малого*) и Иосия, и Саломию (15:40). Нужно ли много говорить о том, что Мария, поименованная здесь после Магдалины, есть именно та Мария, которая у Иоанна названа Клеоповой? Это и была мать братьев Господних. Несколько непонятно, почему старший ее сын назван не просто Иаковом, как у Матфея, но с прозвищем *малый*. Разумеется,

это прозвище не дает права думать, что здесь идет речь о каком-то другом Иакове, а следовательно и другой Марии, чем о каких говорил Матфей. Но спрашивается: почему Иаков, брат Господень, назван *малым* и почему это имя никогда после не прилагалось к нему, если он в самом деле имел таковое? Разное думают о том, почему Иакову усвоилось это прозвание. Лучшее и простейшее объяснение заключается в том, что Иаков так назывался по причине малого своего роста, а не по причине желанья отличать его от каких-либо «великих» Иаковок.¹¹⁰ Теперь рассмотрим другой вопрос: почему наш Иаков не удержал этого прозвания в дальнейшей истории? Нужно сказать, что Иаков имел удивительно много прозвищ, он назывался: «праведным», Овлием («стеной»), «назореем»,¹¹¹ «пророком», «учеником», «священником» и «братом Господним», даже «первомучеником во епископах». ¹¹² Но из всех этих прозвищ впоследствии за Иаковом осталось лишь одно. «Его звали не по имени, но имя ему было: *праведник*», — говорит св.Епифаний.¹¹³ Имя «праведник», таким образом, вытеснило все другие, и в том числе и более раннее его прозвище: *малый*, тем более что с этим наименованием, быть может, соединялся некоторый иронический смысл («карлик»). — Но мы еще не закончили анализа свидетельств евангелиста Марка относительно изучаемой нами Марии. Мария, упомянутая евангелистом в указанном месте (15:40), вслед за тем им же выводится на сцену еще два раза, причем в первый раз называется *Марией Иосиевой* (15:47), а во второй *Марией Иаковлевою* (16:1). Кажется, не нужно доказывать, что этими названиями обозначается у Марка та же Мария, которая выше у него названа *Марией, матерью Иакова-малого и Иосии*, с тем только различием, что, очевидно, ради краткости речи, евангелист в последующих случаях с ее именем соединяет имя то второго, то первого ее сына. Вопрос же о том, почему в первом случае он присоединяет к ее имени имя не первенца, а во втором — первенца, решится только тогда, когда мы встретимся с писателем «лицом к лицу» (на что уповаем).

Переходим к Евангелию св.Луки. Этот евангелист, перечисляя благочестивых жен, посетивших гроб, где был положен Христос, пишет: *Это были Магдалина Мария, и Иоанна,*¹¹⁴ *и Мария, мать Иакова* (в оригинале просто *Иаковлева* без предыдущего слова). Нетрудно догадаться, что здесь под именем Марии Иаковлевы имеется в виду мать Иакова и Иосии, или, что то же, Мария Клеопова, упоминаемая четвертым евангелистом. Очевидно при этом, что Лука, евангелист, уже читавший более ранние Евангелия (1:1—3), заимствовал указанное сокращенное наименование Марии Клеоповой из Евангелия от Марка (16:1), где она именно так и названа. К сожалению, никаких других указаний на эту Марию у Луки нет: там, где другие евангелисты, рассказывая события последних дней жизни Христа, обозначают имена благочестивых жен, свидетельниц происходившего, там Лука упоминает о *женщинах, пришедших с Иисусом из Галилеи*, не называя их имен (23:49.55—56; 24:1).

Таким образом, открывается, что синоптики разъясняют для нас, что у Марии Клеоповой на самом деле были дети (сыновья) и поименовывают двух старших из них, Иакова и Иосия. Имена эти ясно показывают, что в лице этих ее сыновей мы должны признать двух старших из *братьев Господних*, носивших те же имена.

И этим важным открытием, говоря без всякого преувеличения, мы обязаны великому евангелисту (до сих пор неоцененному хвастливой протестантской наукой) Иоанну. Известно, какое положение занимает он по отношению к другим евангелистам (синоптикам): он является тонким, проницательнейшим и крайне деликатным корректором их повествований и показаний. Мы глубоко убеждены, что изучив *повествования* синоптиков, возлюбленный апостол Христов (Евангелия Иоаннова никто в мире не мог написать, кроме этого тайнозрительного апостола!), когда начертывал свое Евангелие, обратил внимание на неясность для читателей синоптических

книг: кого же именно нужно понимать под именем: «Марии, матери Иакова и Иосии», «другой Марии», «Марии Иаковлевы» и проч. и счел своим священным долгом вывести указанных читателей из всех недоумений. И это великий евангелист, вообще не щедрый на слова, сделал буквально одним росчерком писчей трости. Он написал по-видимому очень уж простые слова: *При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его Мария Клеопова, и Мария Магдалина*, но эти немногие слова сделались светящимся «прожектором», бросающим яркий свет на многие страницы синоптических Евангелий. Недаром св. [Церковь](#) избрала эмблемой для евангелиста Иоанна — орла. Он, как эта удивительная птица, легко поднимается в своих созерцаниях на недостижимую высоту и нисходит в глубины *неудобозримые*. Если бы Иоанн не начертал для нас вышеприведенных слов, мы никогда бы не узнали, кто был отцом и матерью *братьев Господних* и имели бы самые смутные представления об этих носителях столь многозначительного наименования.

В рассмотренных нами евангельских свидетельствах относительно отца и матери *братьев Господних* мы нашли указание только на двух старших их сыновей — Иакова и Иосия; возникает вопрос: нет ли в новозаветных писаниях каких-либо указаний на то, что и другие два брата Господни — Иуда и Симон — тоже имели родителями Клеопу и Марию? Прямых указаний нет, но косвенные находят. Иуда в своем послании ясно называет себя *братом Иакова* (1:1); но так как на основании сейчас рассмотренных евангельских свидетельств, мы вправе утверждать, что Иаков, брат Господень, был сыном Клеопы и Марии, то такое же заключение мы можем делать и о Иуде. Что касается Симона, то прикровенное свидетельство о нем хотят найти в известном сказании Луки о явлении воскресшего Господа Клеопе и его спутнику (24:13—35), так как под спутником Клеопы понимают его сына Симона.¹¹⁵ Мы, со своей стороны, не сомневаемся, что спутником Клеопы был кто-нибудь из его сыновей (см. стих 32). Но как это ни печально для нас, мы должны отказаться от воззрения, что таковым был именно Симон. Симон, вероятно, был еще очень юн в это время, чтобы принимать горячее участие в том, что *произошло в эти дни* (ст.18). Нам кажется, что таким спутником своего отца скорее был его старший сын Иаков, как более солидный летами и, как мы раньше говорили,¹¹⁶ имевший более веры в мессианское достоинство Христа, чем прочие его братья. Если мы сравним рассказ бл.Иеронима, основанный на т.н. «Евангелии к Евреям», о явлении воскресшего Христа Иакову¹¹⁷ с повествованием св.Луки о явлении того же Христа Клеопе со спутником, то заметим между этими сказаниями немало сходства: в особенности следует принять во внимание, что в обоих сказаниях упоминается о преломлении хлеба Христом, по первому — с Иаковым, по второму — с Клеопой и его спутником, под которым более оснований понимать здесь старшего Клеопова сына,¹¹⁸ а не младшего. К происхождению ошибки, выразившейся в том, что спутником Клеопы считали другое лицо, а не Иакова, послужила, без сомнения, слишком краткая заметка ап.Павла о явлении воскресшего Христа сначала Иакову, а потом одиннадцати апостолам ([1Кор.15:7](#)), так как из этой заметки можно было сделать вывод, что Господь являлся Иакову особо, с глазу на глаз, без свидетелей. И если под именем спутника Клеопова, вместо Иакова, имели в виду Симона, то это объясняется тем, что из всех *братьев* достиг, кроме Иакова, большей исторической известности именно Симон, ставший вторым Иерусалимским епископом с именем Симеона.¹¹⁹ Таким образом, мы не имеем даже и косвенного свидетельства в новозаветных писаниях о том, что Симон был сыном Клеопы. Эта истина утверждается лишь на основах последующего предания, о чем скажем впоследствии.

Несколькими строками выше мы намекали, что держимся не традиционных, а своих собственных представлений о возрасте *братьев* в год смерти и воскресения Христа. Это так и есть. Иакову в это время было лет 25, Иосии немногим меньше (может быть, лишь на год); Иуда

же и Симон, младший из них ([Мк.6:3](#)), были намного моложе своих старших братьев: в рассматриваемое время им было одному около 18-ти, а другому даже не более 17-ти лет. Предание говорит, что Симон (Симеон) мученически скончался будучи 120-ти лет; [120](#) но это известие недостоверно и возникло под влиянием так называемых «Евангелий детства Иисуса». [121](#) Он, однако же, несомненно дожил до 90-летнего возраста. [122](#)

Окончив рассмотрение новозаветных свидетельств, имеющих известное отношение к вопросу о сыновьях Марии и Клеопы, доводящихся двоюродными братьями Христу (с точек зрения юридической и народной), считаем нужным задать себе вопрос: да возможно ли, чтобы [Новый Завет](#), без всяких околичностей, называл двоюродных просто *братьями*, как будто они были действительными братьями Христа? Препятствий допускать подобную возможность не имеется. Блаженный Иероним приводит много библейских примеров, удостоверяющих, что еврейское обыкновение допускало названия «брат», «сестра» для обозначения очень различных степеней родства. [123](#) Со своей стороны представим следующий интересный библейский пример: из книги «Товит» ясно видно, что Товия и Сарра находились в двоюродном родстве между собой, и однако же первый зовет вторую своей *сестрой* (ἀδελφή): гл.VIII, ст.4). Нужно при этом помнить, что потомков Давида в то время было очень немного: для посторонних они представлялись одной достопочтенной семьей, в которой не было надобности строго различать родных братьев от двоюродных. [124](#)

Изложенный нами взгляд на *братьев Господних* как на детей Клеопы и Марии, его жены, по нашему суждению, настолько тверд, что против него не может быть никаких серьезных возражений. Мы знаем лишь одно возражение, которое делается лицами, имевшими случай заниматься вопросом о братьях: непонятно, говорят защитники других теорий по нашему вопросу, почему это сыновья Марии Клеоповой, если бы *братья* были ее детьми, однако при жизни своей матери постоянно вращаются около Марии, Матери Иисусовой: так видим и в Евангелиях, и в Деяниях. [125](#) Или же, развивая ту же мысль, говорят: непонятно, почему при упоминании о братьях Господа никогда не встречается имени Марии Клеоповой, но всегда, когда речь идет о *братьях*, приводится имя Матери Божией: братья Господни всегда (?) окружают Матерь Божию, а не Марию Клеопову. Если бы матерью этих лиц была Мария Клеопова, то вместе с ними упоминалась бы и она, и братья Господни окружали бы ее, а не Матерь Божию. [126](#) Когда протестантские богословы забывают то, что они должны бы твердо помнить, это еще извинительно; но когда то же самое забывают православные писатели, то это несколько странно. Писатели, рассуждающие вышеуказанным образом, совсем забывают, что евангелисты и Деяписатель описывали не историю какого-нибудь семейства, а изображали историю божественную, в которой историк, как историк, найдет бездну пробелов; но если рассматривать евангельскую и апостольскую историю, как она описана священными писателями, с их точки зрения, то многое, по-видимому, непонятное для нас, становится более понятным. Перейдем к частностям. Выше мы уже имели случай разъяснить, что вовсе не «всегда» *братья Господни* окружают Матерь Иисуса Христа, но что таких случаев всего-навсего два. [127](#) Важнейшим из них, в смысле нашего вопроса, нужно признать рассказ евангелиста Матфея (12:46—50). Рассказ этот очень известен. [128](#) С одной стороны мы видим Марию, Матерь Иисуса, с братьями Его: все они о чем-то хотели переговорить со Христом; с другой — видим Христа, беседующего в кругу Своих учеников о тайнах Царствия Божия. По словам евангелиста, Христос не пожелал прерывать своей беседы для разговора с пришедшими и сказал, указывая на учеников Своих: *Вот Матерь Моя и братья Мои. Ибо кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать.* Не подлежит никакому сомнению, что сущность рассказа заключается в этих необыкновенно глубоких словах Спасителя. Если бы событие было,

а этих слов сказано не было бы, то евангелист, конечно, обошел бы случившееся молчанием. А если так, то к чему было евангелисту упоминать о Марии Клеоповой и Клеопе, если они и входили в состав группы, во главе которой находилась Матерь Христа? А были ли они при описанном случае, об этом никто в мире знать не может. Что касается другого случая в подобном же роде, где Мария Богоматерь и *братья* тоже образуют обособленную группу лиц, то он еще менее может возбуждать недоумений со стороны вышеупомянутых возражателей. Имеем в виду совместное пребывание Богоматери и *братьев* в Сионской горнице ([Деян.1:14](#)). Будет ли кто требовать, чтобы Деяписатель непременно упомянул при этом и Марию Клеопову, и Клеопу?¹²⁹ Нужно знать, что во всей книге Деяний св.Лука упоминает о Богоматери только один раз, и именно в рассматриваемом случае; так он экономен на слова, когда дело идет даже о такой святейшей личности, как Мария-Дева. К чему же он стал бы упоминать о Марии Клеоповой при рассказе об обстоятельствах, стоящих в связи с сошествием Св.Духа? Ему достаточно было буквально в двух словах указать, что величайшего счастья — приять Духа Святаго сподобились и родственники Христа. Уж не затем ли св.Лука должен был упомянуть в данном случае Марию Клеопову и, пожалуй, Клеопу, чтобы мы не ломали головы над вопросом: от кого родились братья Господни? Но интересовал ли этот вопрос св.Луку — мы не знаем. А если и интересовал, то ему не было надобности готовить материал для нашей темы, ибо, хотя и позднее, Иоанн Богослов своей известной заметкой пролил яркий свет на вопрос о матери и отце братьев Господних.

Настойчивость вышеуказанных возражателей выдвигает, наконец, еще следующее недоумение: скажите — почему это сыновья Клеопы и Марии, если таковыми нужно считать братьев Господних, живут вместе с Богоматерью? ¹³⁰ Но признаемся, что, по нашему мнению, в этом недоумении нет ничего недоуменного. Иосиф умер ранее выступления Христа на проповедь; а Сам Христос, начав Свое общественное служение, не только не мог предложить убежища Своей Матери, но и не знал, где преклонить Своей главы. При таких обстоятельствах — что оставалось делать Богоматери? Вопрос решить нетрудно. Она должна была искать убежища у родственников своего номинального мужа. Вот почему Мария, Матерь Христа, и *братья* являются живущими вместе (в Капернауме); но не «сыновья Клеопы и Марии живут вместе с Богоматерью», а Сама Она вынуждена жить с ними, а вдобавок и со Своим деверем — Клеопой, и Своей невесткой — Марией.

Итак, по нашему суждению, нет оснований возражать против мнения о родоприсхождении братьев Господних от Клеопы и Марии, его жены, еврейки неизвестного нам колена. Мнение это, как мы видели, прочно опирается на данные, извлекаемые из Св.Писания Нового Завета. Теперь спрашивается: может ли это мнение находить себе подтверждение в церковном Предании?

Предание есть вообще тот критерий, при помощи которого производится проверка выводов, делаемых на основании Св.Писания. Само собой разумеется, что Предание должно подтверждать выраженный нами взгляд на *братьев*, иначе мы не решились бы и усвоить его. Кто же и когда подавал голос в течение церковной истории в пользу усвоенного нами взгляда? Первым свидетелем в пользу нашего мнения был некто Игизипп, современник так называемых *мужей апостольских*, живший между 115 и 185 годами, родом из Палестины и, может быть, иудей, обратившийся в [христианство](#). От него осталось одно-единственное сочинение «Достопамятности» (Υπομνήματα), значительные отрывки из которого сохранил до нас церковный историк Евсевий. Если мы сопоставим двух свидетелей: Игизиппа и неизвестного писателя «Первоевангелия Иакова», на основании которого утверждается иногда мнение о происхождении *братьев* от Иосифа (через его первую жену), то едва ли кто откажется отдать предпочтение первому перед вторым; ибо хотя они и жили одновременно, но личность первого

хорошо засвидетельствована Преданием, а личность второго остается никому не известна. Что же такое свидетельствует Игизипп? Он пишет: «После мученической кончины *Иакова* праведного (т.е. старшего брата Господня), происшедшей по той же причине (επί τῆ αὐτῆ λόγῃ),¹³¹ как было и с Господом, епископом (конечно, Иерусалимским, поясним мы) опять делается сын Его (αὐτοῦ) дяди (т.е. дяди Господа), *Симеон*, сын Клеопы, которого все избрали как второго двоюродного брата Господня».¹³² Смысл этих слов Игизиппа такой: Иерусалимский престол в качестве епископов преемственно занимали двое сыновей Клеопы (следовательно, два родных брата), которые оба доводились двоюродными братьями Господа Иисуса: это Иаков и Симеон. Но этот смысл получается только тогда, когда местоимение «Его» (αὐτοῦ) в приведенном свидетельстве будем относить к ближайшему предшествующему слову «Господом», а не к предшествующему же, но более отдаленному слову «Иакова». В последнем случае получался бы смысл, неблагоприятный для нашей теории, т.е. Симеон оказывался бы сыном дяди Иакова, а не сыном дяди Господа, т.е. он оказывался бы не родным, а двоюродным братом Иакову. К счастью, в «Истории» Евсевия сохранился другой отрывок из Игизиппова труда, в котором ясно дается знать, что Симеон доводился двоюродным братом не Иакову, а Господу, а следовательно — он был действительным братом Иакова, а оба они (Симеон и Иаков) были сыновьями Клеопы. Именно, Игизипп говорит: «Вышеназванный Симеон, сын Клеопы, дяди Господнева...»;¹³³ значит, и в вышеприведенном месте, где читаются слова: «Сын его дяди», местоимение «Его» надо обязательно относить к имени «Господь», а не «Иаков». ¹³⁴ Интересно было бы знать: как решал вопрос о братьях Господних сам Евсевий, сохранивший для нас столь ценные отрывки из труда Игизиппова? Разумеется, для нас было бы очень приятно видеть его на нашей стороне; но этого решительно утверждать нельзя. По-видимому, Евсевий или же вовсе не интересовался этим вопросом, или же довольствовался молчаливым согласием с Игизиппом. Но во всяком случае, очень важно, что он не оспаривал этого взгляда. Некоторые думают, что будто Евсевий считал *братьев* сыновьями Иосифа,¹³⁵ но наиболее авторитетные ученые или не решаются утверждать этого, или сильно сомневаются в этом, и притом даже в том случае, когда сейчас указанный взгляд Евсевия был бы им в разных отношениях благоприятен.¹³⁶

Рассмотрев очень существенное для нас свидетельство Игизиппа, мы однако же опасаемся, что читатель, пожалуй, придет в некоторое недоумение оттого, что одного из братьев Господних, если речь идет о нем у Игизиппа, звали, по Евангелию, Симоном, а не Симеоном, как называется он у этого древнехристианского писателя. Этого рода недоразумение мы старались предупредить и раньше¹³⁷ а теперь воспользуемся случаем окончательно его рассеять. Дело в том, что слова «Симон» и «Симеон» суть неодинаковое произношение одного и того же имени. В этом удостоверяет нас почтенная древность. В одном апокрифическом Евангелии (*pseudo-Matthei*), где перечисляются имена братьев Господних, вместо имени «Симон» читаем и «Симеон»;¹³⁸ Евсевий-историк в своей «Хронике», говоря о втором Иерусалимском епископе, пишет, что таковым был Симеон, именуемый и Симоном¹³⁹ св.Епифаний, упоминая о том же втором Иерусалимском епископе, на одной и той же странице называет его и Симоном, и Симеоном;¹⁴⁰ подобное же находим и у других писателей (например, у бл.Иеронима).

Обращаемся к указанию других представителей древнего предания, которые были и являлись сторонниками мнения о происхождении *братьев* от Клеопы и жены его Марии (Клеоповой). В числе их первое место занимает знаменитейший толкователь новозаветных писаний св.Иоанн Златоуст. В своем комментарии на Послание ап.Павла к Галатам он ясно называет Иакова, брата Господня, сыном Клеопы, Иосифова брата. А что сказано им об Иакове,

то же самое нужно иметь в виду и относительно трех остальных братьев Господних. Объясняя слова *Другого же из апостолов я не видел, кроме Иакова...* (1:19), Златоуст пишет: «Заметь, с каким почтением Павел наименовал его; ибо не сказал просто: *Иакова*, но и прибавил почтенное его имя: *брата Господня*. Ибо, если бы он хотел только указать того, о ком говорил, то мог бы сделать это, употребив и другой признак, например, мог бы назвать его сыном Клеопы, как и евангелист сказал. Но он не сказал так, не назвал его так, как сказал я, но как же? Братом Господним, хотя он не был братом Господним по плоти, но лишь почитался таковым».¹⁴¹ Любопытно, что Златоуст приносит в свое свидетельство замечание: «Как и евангелист сказал». Но какой же евангелист говорит, что Клеопа был отцом братьев Господних? Уж не изменила ли память св.отцу, как думает один протестантский ученый?¹⁴² Точного ответа на вопрос: на каком основании св.отец сделал это замечание, дать мы не в состоянии. Но предполагаем, что Златоусту могло быть известно такое место из Евангелий, где была выражена эта мысль. В настоящее время число разночтений в оригинальном тексте Нового Завета очень велико: насчитывают, что их здесь впятеро больше, чем сколько слов в Новом Завете.¹⁴³ Положим, таких разночтений в IV веке было меньше, но их все же было немало. Во всяком случае, Златоуст не мог допустить ошибки, ссылаясь в вышеуказанном месте на слова евангелиста.¹⁴⁴ Нужно ли вообще добавлять, что голос Златоуста по нашему вопросу принадлежит к числу самых авторитетных? — Другим древним представителем усвояемого нами решения вопроса был бл.[Феодорит](#), епископ Киррский, замечательнейший богослов V века и проницательный комментатор Св.Писания. Мы не знаем — находился ли он под влиянием вышеупомянутого великого мужа или пришел к тому же выводу самостоятельно, но было ли так или иначе, свидетельство его от этого нимало не теряет своей цены. Свое мнение Феодорит выражает тоже при толковании Послания к Галатам (1:19). Он пишет: «Иаков называется братом Господним, но не был его братом (конечно, единоутробным, добавим мы. — А.Л.). Он даже не был Иосифовым сыном, рожденным от первого его брака, как предполагали иные, а был сыном Клеопы и двоюродным братом Господу, матерью же имел *сестру Матери Господней* ([Ин.19:25](#))».¹⁴⁵ Само собой разумеется, что сказанное здесь об Иакове в равной мере относится и к прочим братьям Господним. Вот два писателя Греческой церкви блестящего ее периода, которые утверждали, что братья Господни суть двоюродные братья Христа, рожденные Клеопой от Марии (Клеоповой). Если мы сравним это воззрение, как оно выражено Златоустом и Феодоритом, с двумя другими более известными древними мнениями по нашему вопросу — Епифаниевым и Иеронимовым, то оно представляется несколько тусклым. В самом деле, Епифаний и Иероним каждый свое мнение аргументируют и с жаром развивают; ничего такого не видим у Златоуста и Феодорита. Не служит ли это доказательством, что Златоуст и Феодорит высказали свое мнение случайно, бросили свои слова мимоходом? Отнюдь нет. Епифаний и Иероним раскрывали свои мнения в борьбе с известными нам лжеучителями, а потому вынуждены были говорить с энергией и подкреплять свои мнения аргументами; напротив, Златоуст и Феодорит выражают свой взгляд лишь в интересах знания и богословской науки, а потому они выражают его и кратко, и ясно. Быть может, только ввиду того, что они выражают свой взгляд ясно, но кратко, он и не встретил в современной нам православной науке такого распространения, как, например, мнение Епифания. Многие и теперь еще думают, что многообразие означает доказательную силу... Что касается древнего времени, то на Востоке, по нашему мнению, решение вопроса, подкрепленное авторитетом Златоуста и Феодорита, имело если не более, то и не менее приверженцев в богословских кругах, как и мнение Епифания. А так называемая широкая публика была так же равнодушна к вопросу в то время, как и ныне.

Златоуст и Феодорит — эти два имени служили лучшим украшением лучшей из

древнехристианских школ — Антиохийской. Школа эта была завершением богословского развития древнегреческой Церкви. После нее не создавалось никакой другой совершеннейшей школы; так остается и по сию минуту в сфере Православной Церкви. Антиохийская школа представляет последнее слово православной богословской науки. Значит, такое же достоинство мы вправе усвоить и суждению Златоуста и Феодорита о братьях Господних.

Если бы мне предложили обозначить сейчас раскрытый нами взгляд каким-нибудь кратким наименованием, наподобие того, как другие мнения по этому вопросу называются Епифаниевым, Гельвидиевым и Иеронимовым, то я назвал бы его «Иоанно-Златоустовым», по имени главнейшего его выразителя, или же взглядом древнехристианской Антиохийской школы.^{[146](#)}

Примечания

Проф. Н.Н.Глубоковский прямо именует второго брата Господня «Иосифом» и не считает нужным входить ни в какое объяснение («Послание Павла к Галатам». СПб., 1902. С.65). Предупредительнее к своим читателям эрлангенский проф.Цан, который в своем научном труде: *Forschungen zur Gesch. d. neutesam. Kanons* (Leipz., 1900. Bd.VI. S.334), перечисляет как евангельские рукописи, так и указывает древних писателей, где и у которых имя Иосий заменяется именем «Иосиф».

Этот же рассказ повторяется и у Луки, но у него нет ни одной новой черты в сравнении с двумя первыми евангелистами ([Лк.8:19—21](#)).

Толкование на Евангелие от Иоанна. Казань, 1899. С.176.

Собрание творений св.Иоанна Златоуста. Т.VIII. Беседы на Евангелие от Иоанна. СПб., 1902. С.318.

De viris illustribus. Или в русском переводе: «Книга о знаменитых мужах», гл.2.

Филологические основания см. у *Zahn'a* в его вышеуказ. сочинении. Bd.VI. S.333.

В русском переводе рассматриваемого места переводчиками к слову «женщинами» прибавлено: «некоторыми», но прибавка эта не нужна.

Кстати сказать: в русском переводе писаний св.Луки, в одном списке апостолов (в Евангелии) Иуда правильно назван «Иаковлевым», а в другом списке (в Деяниях) неточно назван «братом Иакова». Последнее название взято из послания Иуды (1:1) и наперед предрешает, кто этот Иуда, чего переводчикам ни в каком случае делать не следует.

Этот последний перевод признает более правильным проф. Н.Н.Глубоковский (из вышеупомянутой книги которого мы и взяли оба эти перевода). С.64.

Слова Мария Викторина. Приведены в вышеуказанном сочинении *Zahn'a*. S.281.

Zahn. Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons u.s.w. Bd.VI. S.306—307.

Zahn. Op.cit. S.314.

Св.Епифаний. «О ересях»: ереси 30-ая (гл.14) и 51-ая (гл.10).

Проф.Н.Н.Глубоковский говорит, что слово: τὸν πρῶτόκογον — первородного (первенца), «вероятно, не подлинно», т.е. его не находилось в оригинале у Матфея (Обзор «Послания ап.Павла к Галатам». СПб., 1902. С.67), но на чем основано такое мнение, нам неизвестно.

Необходимое разъяснение относительно равнозначимости этих двух имен дано в предшествующей главе.

Раскрытое нами мнение Епифания из русских писателей принимает в основных его чертах проф.Глубоковский, называя его, впрочем, гипотезой (Указ.соч. С.69).

Кстати сказать, что этот памятник ранее прочих сообщает имена Ее отца и матери и дает сведения об их общественном и семейном положении.

Некоторые немецкие ученые склонны приписывать этому памятнику евионитское происхождение, но без всяких оснований. Правда, бросается в глаза, например, реализм изображения беременности Марии Богородицы и рождения Ею Сына, но в этом высказывается лишь своеобразный вкус эпохи. *Protevangelium* можно находить в издании Tischendorf'a. *Evangelia apocrypha* (Lips., 1853).

Если только фрагмент, из которого заимствуются нижеследующие сведения, действительно подлинный, т.е. принадлежал по содержанию к творениям Иустина. См.: *Zahn. Op.cit. S.308—309.*

«Пять сыновей», а в Библии упомянуто только четыре. Откуда же получился у Иустина 6-й сын Иосифов? Разъяснение — не трудно. Есть редакции «Первоевангелия», где упоминается в числе детей Иосифа Самуил. Очень возможно, что писатель фрагмента и присоединил это имя к четырем, известным из Евангелия. См.: *Tischendorf. Evangelia apocrypha*. P.31.

Adumbrationnes (лат. перевод: ύποτυπώσις). См.: *Zahn. Forschungen...* Bd.VI.83.

Origenis. Tom.X, 17, in Matth.

Protevangelium *Iacobi*. Cap.VIII-IX. P.16—18. Насколько Елифаний хорошо знал этот памятник, видно из другого сочинения этого писателя, где речь идет о жребиях для вдовцов и Иосифе. См.: «Творения св.Елифания» в рус.пер. Т.VI. С.104.

Cap.XVIII. P.32.

В вышеуказанном издании Tischendorf'a. P.67.

Хронологические данные об апокрифах мы заимствуем из статьи «Аросгупен», помещенной в 3-м издании «Энциклопедии» Герцога-Гаука.

В Тишендорфовом издании «Апокрифов». Р.67.

70 лет. — *Прим.Ред.*

Если не ошибаемся, Иосифа не называет старцем ни один св.отец и писатель (Восточной) Церкви, кроме Елифания.

В главе седьмой говорится, что Иаков именуется *братом Господним* между прочим «по совместному воспитанию его со Христом, — воспитанию не по естеству, а по благодати». Но непонятно, какое возможно совместное воспитание, хотя бы «по благодати», сорокалетнего мужчины и малолетнего дитяти!

Вдовство Иосифа нам представляется делом очень сомнительным, о чем, впрочем, поведем речь в другой главе.

Zahn. Einleitung in das neue Testament. Leipzig. 1900. Bd.II. S.647. (Здесь же обозначена и точная дата смерти Иакова).

Zahn. Forschungen zur Geschichte u.s.w. Bd.VI. S.314.

У Zahn'a здесь имеется в виду сочинение Harris'а *Four lectures on the western text on the New Testam. Lon., 1894.* (А в этом сочинении — р.37, — приводятся отрывки, в каком-то армянском переводе сирийского комментария будто бы Ефрема на Книгу Деяний в «западной», т.е. еще второй ее редакции, существование которой допускают некоторые ученые).

PG. T.46. Col.647.

Основываемся на том, что это Слово не вошло в полный перевод творений св. Григория, сделанный Моск. Дух. Академией. А так как мне достоверно известно, что 3-й том творений Григория (где должно бы было найти место это Слово) издан под редакцией знаменитого филолога ректора А.В. Горского, то значит указанное произведение епископа Нисского исключено из перевода авторитетной рукой, вследствие серьезных сомнений в его подлинности.

В патрологии Миня беседа напечатана в отделе: *Opera quae ei (Basilio Magn.) falso ascripta sunt* (Том.31).

Pg. T.31. Col.1468.

О Ляйтфуте речь будет впоследствии. (См. его комментарий на Посл. к Галатам, с.284 вышеуказ. сочинения).

Собрание творений св.Иоанна Златоуста. СПб., 1901. Т.VII. С.55. (Издание Петерб. Духовн. акад.).

Для любопытствующих дадим точные указания: «Беседы на 1-е Посл. к Коринфянам». Беседа 21. С.401—402. (Толков. на 9 гл., 5 ст.); Беседа 38. С.321—322. (Толков. на 15 гл., 7 ст.). Части 1—2. СПб., 1859.

Св.Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. Творения этого отца в рус.пер. Т.13. С.107 (или в Богосл. Вестнике, в прилож. за 1902 г. Т.III. С.107).

«Благовестник»: толкование на Евангелие от Матфея. Казань, 1809. С.199.

Zahn. Forschungen zur Geschichte des neutestament. Kanons u.s.w. Leipz., 1990. Bd.VI. S.317.

Мало того, Гельвидий не как-нибудь, а научным образом знал греческий язык.

Это сочинение Иеронима переведено при Киевской Духовной академии и находится в IV томе творений этого учителя Церкви. Из него мы будем приводить выдержки, указывая лишь страницы без дальнейших пояснений, Вышеприведенная характеристика Гельвидия заключается на с.94,103,116.

С.95—97 у бл.Иеронима.

Изречение это заимствовано или из пророка Исаии (гл.43), или Иеремии (гл.7); но буквально такого выражения здесь нет. Иероним имел у себя какой-то особый текст, как это часто встречаем в творениях древних отцов Церкви.

С.102—103 в сочинении бл.Иеронима.

De monogamia, cap.8.

Иосий — второй брат Господень — у Гельвидия именуется «Иосифом» (см. вступительную главу нашего исследования). Иероним со своей стороны ничего не возражает на это. Несомненно, что не только Гельвидий, но и Иероним знали новозаветные кодексы, в которых Иосий был переименован в Иосифа.

«Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова». См.: [Лк.8:3](#).

По-славянски, сообразно с греческим оригиналом, «Иаковля», без прибавки «мать», но эта последняя прибавка в русском переводе данного места не может возбуждать сомнений.

С.107—109 сочинения Иеронима.

Впрочем, Иероним не совсем оставляет без замечаний ошибочное мнение Гельвидия. Так, он говорит, что если бы в вышеприведенных местах у Матфея, Марка и Луки, под именем Марии, матери Иакова и Иосии, действительно имелась в виду Мать Господа, то евангелисты скорее бы так и назвали эту Марию, чем называть ее матерью других лиц (Иакова и Иосии), создавая тем необъяснимую путаницу (С.111). Я со своей стороны в опровержение Гельвидия указал бы на то, что в приведенных местах у евангелистов мнимая Мать Господа везде упоминается на втором месте после Магдалины (а в одном месте даже на 3-м, после Иоанны), но они, конечно, Матери Господней отвели бы первое место, если бы в самом деле здесь речь шла о Ней (как поступает евангелист Иоанн: 19:25).

А в каком именно, об этом говорить нам еще рано: это разъяснится в одной из последующих глав.

Правда, во избежание этого затруднения, некоторые думают, что в повествовании Иоанна: *Сестра Матери Его, Мария Клеопова*, нужно различать сестру Богоматери от Марии Клеоповой; но в таком случае первая останется безымянною, что недопустимо, тем более что она в Евангелиях упоминается только один раз.

В одном апокрифе, известном в науке под именем *Pseudo-Matthaei evangelium* (относимом по его происхождению к III в.), сообразно Евангелию от Иоанна, упоминается сестра Богоматери — Мария. Но к этому месту апокрифа, по-видимому, позднейшей рукой сделано примечание, в котором сказано, что у Богоматери была еще третья сестра — тоже Мария. (Три сестры *Марии*: уж не слишком ли много тезок?) Все эти три Марии родились будто бы от трех (!!) мужей Анны, из которых первым был известный Иоаким, отец Марии-Девы (*Tischendorf. Evangelia apocrypha. Lips., 1853. P.104*). Рассматриваемое примечание представляет своеобразную попытку объяснить: кто такие были Марии, упоминаемые в истории страданий Христа, т.е. Мария Клеопова и Мария, мать Иакова и Иосии? Но и из этого невероятнейшего повествования открывается, что родной сестры у Богоматери не было.

Sed praecipue hic frater dicitur, cui filios matris suae ad Patrem vadens Dominus commendaverat. Ср. Толкование на Послание к Галатам в 17-м томе «Творений Иеронима». С.33. Изд. Киев. Духовной акад.

Другие утверждают, что толкование Иеронима на Послание к Галатам есть спешная переделка этим писателем комментария Оригена на это же послание. Если так, то нам становится понятно, как произошел тот неловкий оборот речи, о котором мы говорим. См.: *Zahn. Op.cit. S.322.*

Твор. Иеронима в рус.пер. Том V. С.288.

Zahn. Op.cit. S.322. Anmerk.

Твор. Иеронима. Том III. С.141.

Иероним осуждает апокрифы за то, что в них среди всяких «бредней» указывается даже имя жены Иосифовой: ее звали будто бы Мельха или Элька (Творен. его. Т.ХVI. С.112).

Zahn. Op.cit. S.324. Anmerk.

Правда, существуют какие-то брошюры, в которых рассматривается вопрос о братьях Господних, но их не цитируют даже писатели, очень специально и всесторонне изучающие наш сюжет (каков, напр., Цан, о котором речь будет ниже); а это свидетельствует, что они имеют мало значения, и даже — никакого, для современной науки.

Lightfoot. St.Paul's epistle to the Galatians. London. 1890.

Herzog-Hauck. Encycl. fur Theologie. Leipz., 1902. Bd. XI. S.488—489.

Lightfoot. Op.cit. P.285—287. Cp.: P.255.

Сделаем разве еще следующее замечание: Ляйтфут придает большое значение тому, что Епифаний, создатель теории, принятой английским ученым, родился в Палестине, но не нужно забывать, что здесь же родились и сектанты-евиониты.

PG. T.46. Col.647. Выше (см. гл.I нашего исследования) мы уже усомнились в принадлежности этого «Слова» св.Григорию.

Место это было цитировано выше в гл. I.

Что Пресв.Мария была обручена 12-ти лет и родила Спасителя, имея около 13-ти лет, в этом нет ничего невероятного. На востоке физическое развитие человека идет быстро. Жаль только, что источник этого сведения не совсем надежен

Георгий (Ярошевский), иеромонах. Послание ап.Иакова. Опыт толкования... Киев. 1901. С.32.

Твор. бл.Иеронима в рус.пер. Т.IV. С.115.

Там же. С.119.

Интересно отметить, что лишь только Иисус Христос достиг зрелого возраста, как Иосиф бесследно исчезает с глаз истории. В свою очередь о Пресв.Марии новозаветные писания упоминают в последний раз при описания сошествия Св.Духа, происшедшего, как известно, *егда скончашася дние Пятидесятницы*, той самой Пятидесятницы, в начале которой приял смерть Сын Пресв.Марии; после же того облако скрывает Ее от взоров историка. В Писании не сказано даже, когда и где Она окончила жизнь.

По свидетельству апокрифа «*Pseudo-Matthaei evangelium*» (cap.37), Иосиф занимался выделкою бычьего ярма (деревянных хомутов), сохи и других орудий для полевых работ, а также деревянных кроватей (*Tischendorf. Op.cit. P.99*).

Zahn. Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons und der altkirchlich. Literatur. Leipz., 1900. Bd.VI. Цифры, которые будут встречаться ниже в этой же главе, среди текста, означают страницы этого сочинения Цана.

Lightfoot. Op.cit. P.271.

В подтверждение этого ссылаются на [Втор.22:23—24](#), где обрученная дева именуется *женой*, а обрученный мужчина *мужем* ее. С этой точки зрения обручник мог давать даже «разводное письмо» своей обручнице (что хотел сделать и Иосиф. См.: [Мф.1:19](#). Ср.: 19:7).

См. вступительную главу нашего исследования.

См. выше главу II.

Endemann. Zur Frage über die Brüder des Herrn. S.850. (С этим автором и его сочинением мы познакомимся позже).

Кого нужно иметь в виду под именем сестры Богоматери, узнается после.

Lightfoot. Op.cit. P.272.

Нужно твердо помнить, что Евангелие Иоанново, а следовательно, и эти слова, написаны уже по смерти Богоматери.

Взято у св.Епифания. «Ересь» № 78, гл.7.

Название этого апокрифа по-русски пишется неодинаково: Евангелие «Евреев», «от Евреев», «к Евреям». (Я принимаю последнее название, по примеру Сергия, архиеп.Владимирского).

Нужно помнить, что Ляйтфут комментирует рассматриваемый отрывок не так (Р.277), как Цан, а я впоследствии — не похоже ни на того, ни на другого из них.

Слова *Endemann*'а. Op.cit. S.857.

Endemann. Zur Frage über die Bruder des Herrn. // Neue Kirchliche Zeitschrift. 1900.

Если не считать за что-нибудь серьезное теорию немецкого профессора Гофманна (†1877), которая почти всеми отвергнута (*Endemann. Op.cit. S.833. Ср.: Zahn. Op.cit. S.326—327*). Ляйтфут даже не упоминает о ней. Сущность теории в следующем: было два семейства с братьями Господними, в прямом и непрямом смысле последнего слова: 1. Иосифа и Марии, Матери Христовой. 2. Клеопы и Марии ([Ин.19:25](#)); сыновей же в том и другом семействе было четверо, и все они там и здесь носили одни и те же имена, т.е. Иакова, Иосия и т.д.

Цифры в тексте этой главы будут указывать на статью *Endemann'a*.

По мнению Эндеманна (в противоположность Цану), и Мария-Дева была из рода Давидова, но не через Соломона (как Иосиф), а через Нафана (S.854). Лица женского пола *переписи* не подлежали; если же Мария пришла в Вифлеем, то на это, по мнению берлинского богослова, были свои причины (S.853).

Кстати сказать, что этот немецкий писатель, подобно Иерониму же, настаивает на мысли, что Иосиф был всегда девственником (S.856), и мы ставим ему это в большую заслугу. Ибо протестанты, будучи врагами аскетизма, готовы, если можно так выразиться, переженить всех великих людей христианской древности; в этом повинен и сам Эндеманн, без всяких документов оженивший известного девственника Иакова, брата Господня (S.849), на основании буквального толкования [1Кор.9:5](#).

Тем более, что от этого не будет никакой потери, ибо главнейший вопрос: был ли Иаков в числе 12-ти, обстоятельно разобран в магистерской диссертации иеромонаха (теперь архимандрита) Георгия, отличающейся редкой научной корректностью: *Послание Иакова — опыт исследования*. Киев, 1901. С.24—35.

Это место я и другие исследователи, однако же, считают параллельным. См. вступительную главу этого нашего сочинения.

Даже «с детьми», по одному из вариантов т.н. латинской редакции Деяний (*Acta Apostolorum*. Editr.Blass'a. Lips., 1896).

См. вступительную главу, с.10.

Lightfoot. Op.cit. P.268—269

Мы могли бы представить несколько предположений, но считаем это делом рискованным; лучше подождем объяснения от наших библиологов.

О русских писателях и говорить нечего. Они еще менее продуктивны в области нашего вопроса, чем западные ученые. О них будет достаточно сделать коротенькую заметку в следующей главе.

См. выше, гл. II.

История знает только трех Ее сродников: Захарию, Елисавету и Иоанна.

Игизипп у Евсевия (Церков. истор. III, 11).

Даже митр.Филарет называл свою невестку не иначе, как «сестрица». См.: его письма к родным (письмо № 511 и сл.). М. 1882.

Под именем этой *другой Марии* некоторые писатели и даже отцы Церкви имеют в виду Марию, Матерь Божию, но невероятно, чтобы евангелист поместил Ее имя ниже Магдалины и точнее не определил Ее личности.

Lightfoot. Op.cit. P.262; Zahn. Forchungen... VI. S.346.

Епифаний. Ересь № 78, гл.7.

Жизнеописание Иакова, составленное св.Андреем Критским (Αναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Πετερβ., 1891. Τομ 1. Σ 14).

Епифаний. Гл.14. В том же роде говорит Евсевий со слов Игизиппа (II, 23, *init.*): Иаков «ото всех назывался праведным». Другие прозвания, значит, были преданы забвению.

Это жена Хузы, домоправителя Иродова ([Лк.8:3](#)), может быть, «Хузы"-язычника, что подчеркнуть входило в планы св.писателя, создавшего свое Евангелие для благочестивого язычника, лишь только еще жаждавшего принять крещение.

Из древних так думал Ориген. См.: *Zahn*. Op.cit. S.350—352.

См. вступительную главу к нашему исследованию.

См. там же.

Цан, не без задней мысли, допускает, что Христос явился 11-ти апостолам и вместе с тем Иакову ([Лк.24:33—43](#)), вместо того чтобы принять одновременное явление Его Клеопе и Иакову (*Zahn. Op.cit. S.278—279*).

Что этот Симон в то же время безразлично назывался и Симеоном, об этом речь впереди.

Игизипп у Евсевия, III, 82.

Об этом все нужное нами изложено выше в I главе.

Возраст *сестер Господних* определять не беремся. Но возможно, что некоторые из них заполняют пробел между старшими и младшими *братьями* и что, по крайней мере, некоторым из них в год воскресения Христа было от 20 до 23 лет.

Творения его. Т.IV. С.112—113.

Известно, что в наше время все короли считают себя *кузенами* друг другу.

Zahn. Op.cit. S.360.

Иеромонах Георгий. Указ.соч. С.33.

См. главу III нашего исследования.

Приведен во вступительной главе, см. выше.

Тем более, что выражение *братья Господни* встречалось уже раньше в трех Евангелиях, а о родстве Клеопы и Марии здесь нет ни слова.

Иеромонах Георгий. Указ.соч. С.40.

Последние слова некоторые переводят: «По тому же обвинению» (вследствие которого пострадал и Господь).

Евсевий. Церковная история. Кн.IV, гл.22.

Там же. Кн.III, гл.32.

Мы не можем скрывать того обстоятельства, что не все принимают тот перевод Игизиппова места, где говорится о Иакове и Симеоне, какой мы представили выше: этому месту нередко придают смысл, для нашего воззрения неудобный. Так, в русском переводе «Истории» Евсевия, сделанном при Петербургской Духовной академии, данное место читается следующим образом: «Когда Иаков праведный, по той же причине, как и Господь, претерпел мученическую кончину, тогда епископом (здесь при переводе опущено слово *πάλι* — «опять») поставлен был двоюродный брат его (очевидно, Иакова, по мысли переводчиков) Симеон, сын Клеопы. Все предпочли его, потому что он был (пропущено в переводе слово *δεύτερον* — «второй») двоюродный брат Господа». В этом русском переводе получился неблагоприятный для нас смысл, вследствие, главным образом, пропуска при переводе двух очень важных слов. А самый этот пропуск произошел оттого, думаем (иначе пришлось бы допустить тенденциозность), что в этом случае перевод сделан не с оригинала, а с латинского Руфинова переложения, в котором замечается пропуск тех же слов. — Иеромонах Георгий (Ярошевский) в своем сочинении «О Послании Иакова», желая быть беспристрастным, помещает у себя (С.39) два перевода спорного места: один, согласный по смыслу с нашим переводом, помещенным нами выше в тексте, другой — невыгодный для нашей теории. А затем о.Георгий пишет: «Какой перевод вернее — трудно сказать»; и однако же склоняется в пользу последнего перевода. Но почтенный автор не знал того параллельного места из Игизиппа, которое нами приведено сейчас в тексте и которое исключает верность второго перевода, сделанного и усвоенного о.Георгием. — Самые отчаянные усилия вложить в разбираемые слова Игизиппа тот смысл, который был бы неблагоприятен для нас, делает проф.Цан в интересах своей неблагоприятной теории (Op. cit. Bd.VI. S.239—241); но другой немецкий ученый, Эндеманн, делает тщетными эти старания Цана, указывая их предвзятость и слабость (Op.cit. S.859—862). Кстати сказать, что сочинение Игизиппа было потеряно сравнительно недавно, не раньше XVII века ¹

Иеромонах Георгий. Указ.соч. С.36.

Lightfoot. Op.cit. P.291; Zahn. Op.cit. Bd.VI. S.315.

См., например, вступительную главу.

Tischendorf. Evangelia apocrypha. P.104.

Zahn. Op.cit. Bd.VI. S.282 (приведен самый текст «Хроники»).

Творения его в рус.пер. Т.III. С.271.

Толкование на Послание к Галатам. М. 1842. С.54—55.

Zahn. Op.cit. S.325.

Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. S. 255. 1903.

Впрочем, очень возможное дело, что Златоуст, делая замечание: «Как и евангелист сказал», мысленно ссылаясь на [Ин.19:25](#), понимая смысл этого изречения так же, как и мы сделали выше.

Творения его в рус.пер. М. 1861. Часть VII. С.380—381.

Русские писатели часто касались вопроса о *братьях Господних*, но сколько-нибудь обстоятельно писал по вопросу только один. I. Большинство из них принимает теорию Епифания. Так поступают следующие писатели. 1) Некто «Б-в» в журн. «Чтен. в Общ. Любит. Дух. Просвещения» называет братьев Господних сыновьями Иосифа от первой его жены, не входя в подробности (О соборном послании ап.Иакова. 1872. Ч.І. С.376). 2) Епископ Алексей Новоселов) в том же журнале говорит, что Иаков, брат Господень, был сыном Иосифа и Соломии (?) дочери Азария, причем делает неосновательную ссылку на «Историю» Евсевия (Введение в послание ап.Иакова. 1877. Ч.ІІ. С.341). 3) Иеромонах Георгий в вышецитированном его сочинении о послании Иакова (Киев. 1401) обстоятельно говорил о братьях Господних (с.36 и сл.), но все доказательства его, при разных обстоятельствах, были разобраны и ослаблены нами. 4) Проф. Н.Н.Глубоковский лишь мимоходом касается этого вопроса в своей книге «Обзор Послания ап.Павла к Галатам» (СПб., 1902. С.67—68). 5) Н.Орлин в книге «Соборные послания Иакова, Петра и Иуды» (Рязань. 1903) без всяких околичностей объявляет себя приверженцем Епифаниева воззрения (с.2). II. Иеронимовой теории держится, насколько знаем, один Н.Теодорович, но и он не исключает возможности и другого мнения (Толкование на послан. Иакова. Вильна. 1897. С.6). III. Сыновьями Клеопы братьев Господних, подобно тому, как мы поступаем, считает свящ. Ив.Кибальчич, не приводя, однако же, никаких доказательств, кроме известного нам свидетельства бл.Феодорита (Св.апостол Иаков, брат Господень. Чернигов. 1882. С.35,77); в заслугу автора нужно поставить очень энергическую, хотя и несколько запутанную полемику против Епифаниевой гипотезы (С.47 и сл.). IV. Что касается Гельвидиевой теории, то уже в силу наших цензурных условий нельзя ожидать, чтобы кто-либо стал развивать ее в печати. Однако же нельзя умолчать, что и она нашла себе рьяного приверженца в лице известного художника Верещагина, столь неожиданно и поразительно погибшего в Порт-Артуре, Верещагина, который распространял ее не путем печати, а при посредстве кисти. Этот художник нарисовал картину, на которой, насколько знаем, изображены были Иосиф, Мать Христа, Сам Христос в отроческом возрасте и несколько детей меньших Его по летам, из числа которых один ребенок представлен покоящимся на руках Марии. Смысл картины понятен. Произведение художника не могло появиться публично в России, но за границей оно побывало на выставках во многих городах, к соблазну верующих.