Михаилъ Тарѣевъ.

ИСКУШЕНІЯ
ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА.

Коммѳнтарій на Мѳ. IV, 1-11; Мр. I, 12. 13; Лук. IV, 1-13.

Новое изданіе.

МОСКВА
ПЕЧАТНЯ А. И. СНЕГИРЕВОЙ
ОСТОЖЕНКА, САВѢЛОВСКІЙ ПЕР., СОБ. Д.
1900



2463



781
37

Отъ Совѣта Московской Духовной Академіи печатать разрѣшается Іюля 7 дня 1898 года.

Академіи Ректоръ *Архимандритъ Арсеній.*

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящее сочиненіе „Искушенія Господа нашего Іисуса Христа“ представляетъ собою второе, вновь обработанное, изданіе книги „Искушенія Богочеловѣка, какъ единый искупительный подвигъ всей земной жизни Христа, въ связи съ исторіею дохристіанскихъ религій и христіанской церкви. Москва. 1892“. При этомъ пересмотрѣ своей работы авторъ прежде всего руководился правиломъ Сократа Схоластика „оставлять то, что̀ требуетъ особаго сочиненія“ (Н. Е. III, 23). Отсюда сокращеніе работы и соотвѣтствующее измѣненіе заглавія. Но и оставшійся въ этомъ сокращеніи матеріалъ переработанъ заново.—Хотя идея труда осталась неизмѣнною, но (столь значительное) измѣненіе его въ деталяхъ вызываетъ въ авторѣ глубокое сознаніе непрочности своей работы и заставляетъ его съ особымъ чувствомъ смиренія сказать извѣстное quod potui...

Псковъ.
1895 г.

ВВЕДЕНІЕ.

Наше изслѣдованіе имѣетъ своею задачею объяснить искушеніе Іисуса Христа въ пустынѣ отъ діавола. Вообще объяснить явленіе или событіе значитъ прослѣдить его происхожденіе и выяснить его значеніе. Въ примѣненіи къ предмету нашего изслѣдованія вопросъ о происхожденіи изслѣдуемаго событія распадается на двѣ части.—Каждое изслѣдованіе должно исходить изъ какихъ либо данныхъ. Въ нашемъ случаѣ даннымъ служитъ евангельскій разсказъ объ искушеніи Іисуса Христа въ пустынѣ, или искушеніе Христа, какъ одно изъ событій евангельской исторіи. Дѣйствительность же событія сокрыта въ достовѣрности разсказа. Посему вопросъ о происхожденіи искушенія Христа въ пустынѣ есть прежде всего вопросъ о происхожденіи евангельской исторіи, иначе о литературной и исторической достовѣрности евангельскаго повѣствованія. Но событіе искушенія по самому понятію искушенія не можетъ быть только объективнымъ, или внѣшне-историческимъ явленіемъ, безъ соотвѣтствующей внутренней дѣйствительности: искушеніе, какъ объективное событіе безъ внутренней дѣйствительности, не имѣетъ смысла. Такая дѣйствительность уже предполагается историческою объективностью событія. Эта внутренняя дѣйствительность искушеній Христа также требуетъ объясненія со стороны своего происхожденія: откуда проистекали искушенія Іисуса Христа? чѣмъ они причинялись? на чемъ основывалась ихъ сила? Значимость этихъ

вопросовъ утверждается на безгрѣшности Іисуса Христа и они обнимаются въ вопросѣ объ отношеніи искушаемости Христа къ Его безгрѣшности.—Такъ намѣчаются двѣ части, или главы изслѣдованія. Значеніе искушеній Іисуса Христа составитъ предметъ третьей части, или главы. Значеніе всякаго событія опредѣляется его причиннымъ отношеніемъ къ другимъ событіямъ. Но искушеніе есть явленіе изъ области свободно-разумной жизни и, какъ таковое, оно необходимо включаетъ въ себѣ смысловое, идейное, иначе дидактическое содержаніе, такъ что къ другимъ событіямъ можетъ имѣть не только внѣшне-причинное отношеніе, но и внутренно-идейное, въ качествѣ смысла тѣхъ явленій, въ которыхъ онъ проявляется. Въ этомъ отношеніи искушеніе Христа въ пустынѣ должно быть поставлено въ связь съ послѣдующими событіями Его земной жизни. Такъ третья часть нашего изслѣдованія должна разъяснить значеніе искушеній Іисуса Христа въ пустынѣ, указать ихъ нравственно-принципіальный и дидактическій смыслъ и ихъ отношеніе къ другимъ событіямъ земной жизни Христа.

Указанныя три главы могутъ быть названы—первая критико-экзегетическою, вторая—богословскою и третья—евангельско-историческою и дидактическою.

Литература нашего предмета, довольно обширная и разнообразная, составляется трудами критико-экзегетическими, догматическими, или вообще богословскими, и евангельско-историческими. Спеціальныя монографіи обычно относятся къ той, или другой, или третьей группѣ. Легко видѣть, что раздѣленіе пособій въ общемъ вполнѣ соотвѣтствуетъ раздѣленію изслѣдованія на три главы.

По обычаю, для котораго уже не разъ указывались основанія, считаемъ нужнымъ вначалѣ назвать источники и пособія, которыми мы пользовались при составленіи своей работы.

Единственнымъ *источникомъ* для нашей темы служитъ Новый Завѣтъ, который мы имѣли въ изданіи Тишендорфа: Novum Testamentum graece—recensuit. Const. Tischendorf. Editio octava, 1872, Lipsiae.—Въ качествѣ пособій къ чтенію мы имѣли Biblisch—theologisches Wörterbuch der neutest. Gracität von H. Cremer, sechste Auflage, Gotha 1889,—Lexicon graeco—latinum in libros novi Testamenti auctore C. L W. Grimm. Editio tertia. Lipsiae 1888. Въ числѣ *пособій* прежде всего должны быть названы *святоотеческіе* и иные древніе комментаріи—Оригена in Lucam, Opera Paris. 1740, t. 3,—св. Иларія in Matthaeum, Op. Paris. 1605,—св. Амвросія Meg. in Lucam, op. Basileae 1567, t. 4, св. Аѳанасія Александрійскаго на ев. отъ Матѳея, изъ бесѣдъ отрывки, Твор. Москва, 1854, ч. 4,—св. Іоанна Златоустаго in Matthaeum hom. XIII; op. Paris. t. 7, 1827, рус. пер. Бесѣды на Ев. отъ Матѳея, Москва 1843,—бл. Іеронима in Matthaeum, Op. Coloniae agrip. 1616. t. 5,—св. Григорія Двоеслова Бесѣды на Евангелія, р. пер. СПБ. 1860, кн. 1, бесѣда XVI, переведенная еще въ Воскресномъ Чтеніи годъ XVII, № 45,—Ѳеофилакта Болгарскаго in quatuor evang., Paris. 1631; р. пер. Благовѣстникъ или толкованіе на св. Евангеліе, Казань 1855,—Евѳимія Зигаб. in quatuor evang., Lipsiae 1792,—кромѣ того св. Кипріана de jejunio et tentantionibus Christi, Op. Bremae 1690,—бл. Августина о градѣ Божіемъ, кн. IX, гл. 20—22: объ искушеніи Іисуса Христа отъ діавола и отличіи вѣдѣнія ангельскаго отъ вѣдѣнія демоновъ, перев. въ Воскр. Чт. годъ XV, № 42,—пр. Исидора Пелусіота нѣкоторыя письма экзегетическаго характера, Твор. Москва, ч. 1, 1859 г. стр. 54 и 55, ч. 3, 1860, стр. 80,—св. Кирилла Александр. о вочеловѣченіи Господа Maji scriptorum veterum nova collectio, t. VIII, Romae 1833,—Христ. Чт. 1847, ч. III, главы 12, 13, 14,—Incerti auctoris comment. imperf.

in Matthaeum, op. Ioannis Chrysostomi ed. Bern. de Montfaucon, t. 6.—Позднѣйшіе и новѣйшіе *экзегетическіе труды*—Catena in Lucam a B. Cordelio, Antverpiae 1628,—Joh. Lightfooti Horae haebraicae et talmudicae in 4 evang. Lips. 1684,—I. P. Migne, Scripturae sacrae cursus completus, tomus vigesimus—primus, Paris 1841: Maldonatus—Duhamel—Comment. in Matthaeum, tomus—vigesimus—secundus, Paris, 1852: Cajetanus—Erasmus in Marcum et Lucas Brugensis—Iansenius—in Lucam,—Cornelii a Lapide Commentarii in script. sacr. t. VIII: in quatuor evang. Lugduni 1839,—Biblischer Commentar von H. Olshausen, 1 Band: die drei ersten Evangelien bis zur Leidensgeschichte enthaltend, 3 Auft. Königsberg 1837,—Paulus Exeg. Handbuch ü. drei erst. Evang. Héidelb. 1830,– Lange, Theolog.—homiletisches Bibelwerk: des N. T—es 1 Theil—das Ev. nach Matth. von Lange, 3 Aufl. 1868,—3 Theil—nach Lucas von I. I. von Oosterzee, 3 Aufl. 1867,—Baumgarten—Crusius, Komm. ü. Ev. Mark. u. L. Iena 1845,—H. A. W. Meyer: Kr.—ex. Handb. ü. Ev. Mat. 3 Aufl.,—idem 8 Aufl. bearbeitet von B. Weiss. 1890, Kr.—ex Handb. ü. Ev. des Mark. und Lucas, 7 Aufl, bearb. von B. Weiss. 1885,—Keil, Comm. ü. d. Ev. d. Matth. Leipz. 1877,—Hoelemann, Reden d. Satan Leipz. 1875,– Henry and Scott A comm. upon the holy Bible: from Matthew to Acts,—Barnes, Notes on the Gospels of M. a. Mar.,—Cursus scripturae sacrae auctoribus R. Cornely, 1. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer: Comm. in. Matth. auctore I. Knabenbauer, pars I, Paris. 1892,—P. Schanz: Comm. ü. d. Ev. des h. Marcus, Freib. 1881,—Comm. ü. d. Ev. d. h. Lucas Tübing. 1883,—Архим. (Епископа) Михаила Толковое евангеліе. Кн. 1—отъ Мѳ., Москва 1870,—кн. 2—отъ Мар. и Лук., Москва 1871,—Д. Боголѣповъ, Учебное руководство къ чтенію евангелій, вып. I, 1875.—Сочиненія *бого-*

словскія: Katholische Dogmatik von H. Klee, Mainz, 1861,— Théologie dogmatique par Gousset, t. 2, ed. 10, Paris 1866,—Hase, Gnosis od. ev. Glaubenslehre, t. I, Leipz. 1827,—Schleiermacher, d. christliche Glaube B. 2, 2 Aufl. Berlin. 1831,—Ebrard, Christliche Dogmatik, 2 Band., Königsb. 1852,—Ullmann, uber die Sündlosigkeit Iesu, 3 Aufl. Hamburg, 1836,—Hofmann, d. Schriftbeweis, 2 Aufl. Nördlingen, 1857—1859,—Schaff, d. Person Iesu Christi, Gotha 1865,—Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, IV, 1, (2 Aufl. Stuttg. 1868),—Thomasius, Christi Person und Werk, 2 Theil, Erlangen 1857,—Dorner, System d. christl. Glaubenslehre, 2, 1, Berlin, 1880,—Martensen, die christliche Dogmatik, deutsche Ausg. Berlin, 1856,—Gess., d. Dogma von Christi Person und Werk. etc., Basel, 1887,—Frank, System d. Christl. Wahrheit, 2 H. Erlangen 1880,—A. B. Bruce, the Humiliation of Christ. etc. 3 edition, Edinb. 1889,—C. Gore, the Incarnation of the Son of God, London 1893,—I. А. Янышева. Прав. Христ. ученіе о нравственности, 1887,—О лицѣ Іисуса Христа мысли изъ лекцій преосв. Іоанна Смоленскаго, Христ. Чт. 1876, ч. 2.—

Сочиненія по *Евангельской исторіи*—Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte, 3 Aufl. Francf. 1868,—Strauss, d. Leben Iesu, 1 Band, 4 Aufl. Tübing, 1840,—Paulus, Leben Iesu, Heidelb. 1828, 1 Th. 1 Abth.,—Ammon, Geschichte d. Lebens Iesu, 1, Leipz. 1842,—Kuhn, d. Leben Iesu, I, Mainz 1838,—Renan, Vie de Iesus, Paris 1863,—Аб. Геттэ, Опроверженіе на жизнь І. Христа Ренана, С.-Петер. 1864,—Tholuck, Glaubwürdigkeit d. ev. Geschichte etc., Hamb. 1837,—Hase, d. Leben Iesu, 5 Aufl. Leipz. 1865,—Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth,—Weiss, d. Leben Iesu, B. 1, 2 Aufl. Berlin 1884,—Keim, Geschichte Iesu von Nazara, I, Zürich, 1867,—Grimm, Geschichte d. öff. Thätigkeit Iesu, B. 1,

1878,—Neander, das Leben Iesu Christi, 4 Aufl. Hamb. 1845,—Протоіерея А. В. Горскаго Исторія евангельская и церкви апостольской, М. 1883,—Фаррара Жизнь І. Христа, въ переводѣ Лопухина, ч. 1, С.-Петер. 1885,—Прессансэ, Жизнь Іисуса Христа, ч. 2, перев. С.-Петер. 1883,—Дидона Іисусъ Христосъ, въ перев. и изд. редакціи ж. „Рус. Пал.“ т. I, С.-Петер. 1891,—К. Гейки, Жизнь и ученіе Христа, перев. свящ. Ѳивейскаго, вып. I, М. 1893, прот. П. Матвѣевскаго Еванг. исторія о Богѣ Словѣ etc. С.-Петер. 1890.

Спеціальныя книги, брошюры и статьи—Nebe, d. Versuchung d. Herrn eine äussere Thatsache, Wetzlar 1857,—Hünefeld, Die Versuchungsgeschichte nach ihren geschichtlichen Grundlagen untersucht, Berlin 1880,—Barrett, the Temptation of Christ, London, 1884,—Арх. Ѳеодоръ, О православіи въ отношеніи къ современности, С.-Петерб. 1860, ст. 5 объ искушеніи Господа,—въ журналахъ St. u. Kr. 1829, 1831, 1832,—The Expositor 1890 (Peyton, the hebrew problem of the period),—Jahrbücher f. d. Theologie, 1878,—Правосл. Обозр. 1887, Тренча Искушенія Господа въ пустынѣ, перепеч. у Барсова въ Сборникѣ статей по ист. чтенію четвероевангелія, т. I, Симб. 1890,—другія статьи и замѣтки въ русскихъ книгахъ и журналахъ собраны (Павла арх. Кишиневскаго, Объ искушеніи І. Христа въ пустынѣ отъ діавола 246—251) и указаны стр. 269 у М. Барсова ibid.

Другія, не поименованныя здѣсь сочиненія и статьи, какъ святоотеческія и древнія, такъ и новѣйшія, будутъ названы въ своемъ мѣстѣ, въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Литературная и историческая достовѣрность евангельскихъ повѣствованій объ искушеніи Іисуса Христа въ пустынѣ отъ діавола.

1. Объ искушеніи Господа нашего Іисуса Христа въ пустынѣ отъ діавола разсказывается у трехъ первыхъ евангелистовъ, такъ называемыхъ синоптиковъ—Мѳ. IV, 1—11; Мр. I, 12. 13 и Лук. IV, 1—13. Въ общемъ согласное повѣствованіе евангелистовъ, изъ которыхъ одинъ былъ въ числѣ двѣнадцати, а двое другихъ въ числѣ семидесяти учениковъ Христа, для вѣрующихъ имѣетъ значеніе авторитетнаго богодухновеннаго свидѣтельства, не подлежащаго сомнѣнію и составляющаго твердое основаніе истины. Для вѣрующаго христіанина возможенъ развѣ только одинъ вопросъ: дѣйствительно-ли разсказъ принадлежитъ евангелистамъ, писанія которыхъ приняты церковью? Этотъ вопросъ рѣшается для вѣры снова авторитетомъ церкви, а для ума вѣрующаго критикою евангельскаго текста, которая показываетъ, что сказаніе объ искушеніи встрѣчается въ древнѣйшихъ евангельскихъ спискахъ съ видоизмѣненіями, почти незамѣтными, по сравненію съ передачей въ нихъ другихъ частей евангельскаго текста.

Но иначе дѣло обстоитъ при раціоналистическомъ отношеніи къ евангельскому тексту. Въ то время, какъ вѣрующій въ душѣ носитъ твердыню, на которой укрѣпляется для него достовѣрность самого евангельскаго разсказа, раціоналистъ въ текстѣ ищетъ (внѣшнихъ) основаній (ratio), по которымъ его умъ могъ бы признать достовѣрнымъ передаваемое евангелистами. Такія основанія должны быть

двоякаго рода: литературныя и историческія. Раціоналистъ ставитъ два вопроса: 1) заслуживаютъ-ли *вѣроятія* тѣ письменныя свидѣтельства, которыя представляютъ первое данное по отношенію къ искушеніямъ Христа [1])? 2) даже при положительномъ отвѣтѣ на предыдущій вопросъ — *достовѣрно-ли* исторически то, что передается въ евангельскихъ свидѣтельствахъ? Отвѣчая отрицательно и на тотъ и на другой вопросы, раціоналистическая критика съ своей стороны предлагаетъ возможныя объясненія евангельской исторіи, — объясненія того, какимъ образомъ могла возникнуть евангельская исторія. Такимъ отношеніемъ раціоналистической критики къ евангельскому тексту не только вызывается защита со стороны православнаго богослова литературной вѣроятности и исторической достовѣрности евангельскихъ сказаній, но и намѣчаются три пункта защиты, порядокъ которыхъ православною точкою зрѣнія опредѣляется такъ: 1) вѣроятность евангельскихъ свидѣтельствъ; 2) разборъ раціоналистическихъ гипотезъ и 3) историческая достовѣрность евангельскихъ повѣствованій.

---

§ 1.

Литературная достовѣрность евангельскихъ свидѣтельствъ объ искушеніи Іисуса Христа въ пустынѣ.

2. Въ то время, какъ для вѣрующаго евангельскіе разсказы имѣютъ значеніе авторитетныхъ свидѣтельствъ, раціоналисты придаютъ этимъ свидѣтельствамъ условный харак-

---

[1]) Въ этомъ вопросѣ скрывается другой—о подлинности евангелій, т. е. о томъ, написаны-ли наши евангелія дѣйствительно апостолами? Но собственно на этотъ вопросъ можетъ отвѣчать только евангельская исагогика; въ примѣненіи же къ частному тексту необходимо видоизмѣнить этотъ общій вопросъ на частнѣе поставленный выше. Тѣмъ болѣе для автора нѣтъ основаній входить въ разсужденія о подлинности евангелій, что для раціоналистической критики какъ вопросъ о литературной вѣроятности, такъ и вопросъ объ исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій одинаково возможны, признаются ли авторами евангелій апостолы, или нѣтъ.

теръ и ищутъ основаній ихъ собственной литературной вѣроятности. Подобно какъ судьи, допрашивая свидѣтелей, прежде чѣмъ повѣрить ихъ фактически, доискиваются, нѣтъ-ли въ ихъ показаніяхъ недомолвокъ, внутреннихъ противорѣчій, неясностей и пр.; такъ и раціоналисты, самовольно присвоивъ себѣ права судьи по отношенію къ евангельскимъ свидѣтельствамъ, примѣняютъ къ нимъ критическіе вопросы.

Такъ, прежде всего, указываютъ на то, что евангелистъ Іоаннъ ни однимъ словомъ не упоминаетъ объ искушеніи І. Христа въ пустынѣ. Чѣмъ объяснить его молчаніе? Не говоритъ-ли оно противъ свидѣтельствъ первыхъ трехъ евангелій?—Оригенъ объяснялъ это опущеніе у евангелиста Іоанна въ противоположность первымъ тремъ евангелистамъ тѣмъ, что искушеніе относится къ области человѣческой жизни Христа, а не къ богословію въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, что, говоря иначе, Христосъ искушался не какъ Богъ, а какъ человѣкъ (manifestum non Deum, sed hominem fuisse tentatum); между тѣмъ евангелистъ Іоаннъ въ отличіе отъ первыхъ евангелій, изображающихъ Христа по Его человѣчеству, говоритъ въ своемъ евангеліи о Богѣ-Словѣ; посему исторія искушенія, соотвѣтствуя цѣли первыхъ трехъ евангелій, нашла въ нихъ мѣсто, но была опущена Іоанномъ Богословомъ (quia Deus tentari non potest, de quo ei erat sermo, ideo tentari illum a diabolo non introducit) [2]). Въ позднѣйшее время эта мысль Оригена выражается болѣе рѣзко и даже грубо. Іоаннъ, по Бауру, опускаетъ исторію крещенія и искушенія Іисуса Христа, какъ противорѣчащую его возвышенному и, по выраженію Кейма, своеобразному воззрѣнію на личность Іисуса Христа [3]). Но молчаніе евангелиста Іоанна можетъ объясняться изъ другихъ основаній. Онъ писалъ свое евангеліе позднѣе синоптиковъ, имѣя главною задачею пополнить ихъ: онъ умолчалъ объ исторіи искушенія, какъ уже переданной у раннѣйшихъ евангелистовъ.

---

[2]) p. 967.

[3]) Strauss, I, 428; Keim, I, 555—556; Weiss, I, 305—306.

Но не отрицаетъ-ли евангеліе Іоанна разсказа синоптиковъ объ искушеніи Христа въ пустынѣ тѣмъ, что его хронологія, повидимому, не даетъ мѣста для сорокадневнаго пребыванія Іисуса Христа въ пустынѣ [4])? Въ то время, какъ по синоптикамъ (Мѳ. IV, 1; Мр. I, 12; Лук. IV, 1) искушеніе слѣдовало непосредственно за крещеніемъ, по евангелію Іоанна вслѣдъ за крещеніемъ *повидимому* не могло быть сорокадневнаго пребыванія Христа въ пустынѣ. Дѣло въ томъ, что евангеліе Іоанна вслѣдъ за прологомъ, въ которомъ излагается возвышенное ученіе о Логосѣ, начинается свидѣтельствомъ Іоанна Крестителя о Христѣ и Его отвѣтомъ посламъ Іерусалимскаго синедріона (I, 15—28). *На другой день* послѣ этого отвѣта *видитъ Іоаннъ идущаго къ нему Іисуса, и говоритъ: вотъ, Агнецъ Божій, о которомъ я сказалъ... Я не зналъ Его; но для того пришелъ крестить въ водѣ, чтобы Онъ явленъ былъ Израилю* (29—31) и т. д. Затѣмъ евангелистъ Іоаннъ по днямъ указываетъ хронологію почти цѣлой седьмицы, послѣдніе дни которой Христосъ проводитъ уже въ Галилеѣ (стт. 35, 43; II, 1). О новомъ пребываніи Христа въ Іудеѣ евангелистъ говоритъ въ III, 22: *послѣ сего пришелъ Іисусъ съ учениками Своими въ землю Іудейскую, и тамъ жилъ съ ними, и крестилъ.* Если въ I, 29: *видитъ Іоаннъ идущаго къ нему Іисуса* дано указаніе, какъ думаютъ нѣкоторые экзегеты, на крещеніе Іисуса Христа, то вслѣдъ за нимъ Христосъ не могъ удалиться въ пустыню. Чтобы примирить евангелистовъ въ вопросѣ о сорокадневномъ постѣ Христа, можно, правда, отнести этотъ постъ ко времени позднѣйшаго пребыванія Христа въ Іудеѣ (Іоан. III, 22); но въ такомъ случаѣ придется стать въ противорѣчіе съ прямыми указаніями синоптиковъ, что искушеніе слѣдовало непосредственно за крещеніемъ.—Однако всѣ эти кажущіяся затрудненія возникаютъ только въ томъ случаѣ, если у Іоан. I, 29 видѣть указаніе на крещеніе Христа. Но къ этому ничто не обязываетъ. Напротивъ того, *на другой*

---

[4]) Strauss, 426—428; Paulus, L. J, 141—142.

день этого стиха Іоаннъ Креститель уже говорилъ: *я не зналъ Его, но для того пришелъ крестить въ водѣ, чтобы Онъ явленъ былъ Израилю. Я видѣлъ Духа, сходящаго съ неба какъ голубя и пребывающаго на Немъ* (Іоан. I, 31—32) и д. Слѣдовательно, *другой день* ст. 29 предполагаетъ крещеніе уже совершившимся. Мало того: Іоаннъ Креститель посламъ Іерусалимскаго синедріона сказалъ: *стоитъ среди васъ Нѣкто, Котораго вы не знаете* (ст. 26) и Котораго самъ онъ, очевидно, зналъ. Но узнать Іисуса Христа онъ могъ при крещеніи (ср. ст. 33—34). Слѣдовательно, и эти слова Іоанна Крестителя предполагаютъ крещеніе уже совершившимся. Такимъ образомъ, крещеніе Іисуса Христа нужно помѣстить въ евангеліи Іоанна до I, 19, при чемъ, можетъ быть, послѣднее время пребыванія Іисуса Христа въ пустынѣ совпадало съ тѣмъ днемъ, когда предъ Іоанномъ явились посланные изъ Іерусалима: на другой день (ст. 29) Іоаннъ и видитъ идущаго къ нему Господа Іисуса, уже окончившаго Свой подвигъ въ пустынѣ [5]).

3. Но и первые три евангелиста не во всемъ сходны при передачѣ исторіи искушенія Христа въ пустынѣ. Евангелистъ Маркъ передаетъ исторію искушенія настолько въ сжатомъ видѣ, что даже и не упоминаетъ о трехъ моментахъ искушенія, говоря только вообще объ искушеніи Іисуса Христа сатаною. Тѣ ученые отрицательнаго направленія, которые приписываютъ исторіи искушенія происхожденіе и развитіе постепенное путемъ осложненія вымыслами христіанскаго общества, указываютъ на передачу евангелиста Марка, какъ на болѣе раннюю и потому отрицающую своею краткостью всѣ дополнительные моменты, передаваемые въ евангеліяхъ Матѳея и Луки. Таковъ Ренанъ. Онъ считаетъ евангельскій разсказъ объ искушеніи Іисуса Христа легендой и готовъ былъ-бы „видѣть въ немъ миѳъ, потому что нашелъ подобныя легенды въ Вендахъ и Лялитавистара; но краткій и сжатый разсказъ евангелиста Марка, который представляетъ, очевидно, первоначальную редакцію, пред-

[5]) А. В. Горскій, 96; ср. Kuhn, 343—345.

полагаетъ дѣйствительный фактъ, только позднѣе послужившій темою для легендарныхъ развитій“ [6]).—Противъ этого взгляда на происхожденіе и развитіе разсказа объ искушеніи, какъ образовавшагося путемъ постепеннаго осложненія вымыслами, при чемъ въ разсказѣ евангелиста Марка усматриваютъ раннѣйшую редакцію, должно замѣтить неправдоподобность того соображенія, будто сначала развился остовъ разсказа объ искушеніи, какъ онъ данъ у евангелиста Марка, а затѣмъ душа и тѣло этого разсказа — въ его болѣе полной формѣ у другихъ евангелистовъ, тогда какъ для народной фантазіи болѣе естественно начинать съ картинныхъ деталей, съ наглядныхъ частностей, и уже потомъ переходить къ болѣе или менѣе отвлеченнымъ обобщеніямъ. Разсказъ евангелиста Марка самою своею сжатостью уже предполагаетъ болѣе опредѣленную и полную редакцію исторіи искушенія,—предполагаетъ по крайней мѣрѣ евангеліе Матѳея,—и долженъ быть разсматриваемъ, какъ сокращеніе, вызванное цѣлями евангелиста [7]).

4. Между собою полныя редакціи исторіи искушенія у евангелистовъ Матѳея и Луки различаются порядкомъ слѣдованія второго и третьяго искушеній. По евангелію Матѳея вторымъ было искушеніе на крылѣ храма и третьимъ искушеніе на горѣ; у евангелиста Луки, наоборотъ, искушеніе на горѣ поставлено вторымъ и искушеніе на крылѣ храма третьимъ. Вопросу о томъ, какъ могла образоваться такая разница, нерѣдко предпочитаютъ другой вопросъ: какой изъ двухъ порядковъ должно считать болѣе правдоподобнымъ? При рѣшеніи этого послѣдняго вопроса можно исходить изъ различныхъ началъ и при каждомъ изъ нихъ да-

---

[6]) p. 114; ср. Meyer, Baumgarten—Crusius, Kuhn, I, 355, 390. - Геттэ, 211—212, по поводу этихъ словъ Ренана спрашиваетъ его: почему онъ, Ренанъ, стоитъ за разсказъ евангелиста Марка? Въ этомъ разсказѣ ангелы и діаволъ столь же настойчиво упоминаются, какъ и въ двухъ другихъ синоптическихъ евангеліяхъ; характеръ сверхъестественнаго у всѣхъ нихъ тотъ же.

[7]) Weiss, 321–322, Keim, 557—558, Keil, Schanz in Mark.: Die Darstellung des Marcus ist aus sich allein gar nicht vollständig zu verstehen. Man muss... den Matthäus... voraussetzen.

вать противоположные отвѣты. Такъ принципомъ правдоподобія того или другаго порядка выставляютъ то соображеніе, что искушенія сатаны, слѣдуя одни за другими, должны быть наивозможно дѣйствительнѣе, что искушенія послѣдующія должны имѣть силу преимущественную, по сравненію съ предшествующими [8]). Но примѣняя этотъ принципъ, одни считаютъ болѣе рѣшительнымъ третье искушеніе по евангелію отъ Матѳея, въ которомъ діаволъ „дерзаетъ явно склонять Христа сдѣлаться рабомъ ему“ [9]); другіе же, напротивъ, въ пользу евангелія Луки указываютъ, что искушеніе духовнымъ нечестіемъ, третье по евангелію Луки, есть крайнее и утонченнѣйшее [10]). Исходя изъ другого начала, снова одни говорятъ, что связь отдѣльныхъ искушеній, устанавливаемая у евангелиста Матѳея чрезъ τότε и πάλιν, указываетъ на его разсказъ, какъ на первоначальную редакцію [11]); другіе же считаютъ это основаніе недостаточнымъ и хронологическія частицы евангелія Матѳея принимаютъ въ смыслѣ неопредѣленнаго указанія на *продолженіе* дѣйствія, такъ что каждая изъ нихъ указываетъ не на второе по порядку, а только на *иное* искушеніе [12]), и, напротивъ того, напоминаютъ нарочитое намѣреніе евангелиста Луки *тщательно изслѣдовать и по порядку описывать* событія (I, 3,) что̀ евангелистъ Лука, въ противоположность Матѳею, всегда исполняетъ [13]). Далѣе въ пользу евангелія Луки указываютъ на естественность пути изъ пустыни на гору и затѣмъ уже къ храму [14]) и на правдоподобіе намѣренія сдѣлать Іерусалимъ, послѣдній пунктъ искушенія, исходнымъ пунктомъ для путешествія

---

[8]) Тренчъ.

[9]) Архіеп. Павелъ у Барсова, I, 249.

[10]) Тренчъ, Knabenbauer, Schanz и Luc.

[11]) Cornel. a Lap. Тренчъ.

[12]) Significationi et usui πάλιν omnino satisfit, si dicitur ea particula solum aliam annuntiari tentationem vel continuationem tentationis designari, quasi diceres porro; quare non necessario vel secunda repetita assumptio enuntiatur, sed alia tentatio. Knabenbauer.

[13]) Knabenbauer.

[14]) „Географическій порядокъ“. Еп. Михаила на ев. отъ Луки.

по Галилеѣ [15]); напротивъ, другіе, считая такія соображенія слишкомъ внѣшними [16]), ссылаются на естественность заключенія исторіи такимъ, третьимъ по евангелію Матѳея, искушеніемъ, на которое Спаситель отвѣтилъ: *отойди отъ Меня, сатана* (Мѳ. IV, 10) [17]). Если примѣнить различные принципы къ тому и другому порядку искушеній, тогда будемъ имѣть отвѣтъ собственно на вопросъ о происхожденіи разницы. Обобщая все сказанное о томъ и другомъ слѣдованіи искушеній, можно согласиться съ словами арх. Ѳеодора, который утверждаетъ, что порядокъ искушеній у евангелиста Луки фактически яснѣе и полнѣе, нежели у Матѳея, хотя по смыслу искушенія порядокъ сказанія Матѳея естественнѣе и цѣлесообразнѣе [18]). Во всякомъ случаѣ

---

[15]) см. у Schanz ü Luc.

[16]) ibid.

[17]) Тренчъ, Meyer, Olshausen. Правда, на это возражаютъ, что и по евангелію Луки отвѣтъ Христа на третье искушеніе: *не искушай Господа Бога твоего* вполнѣ подходитъ къ заключенію исторіи. Такъ Knabenbauer, Schanz и др. Но такое заключительное значеніе отвѣту Іисуса Христа, на третье искушеніе по евангелію Луки придаютъ только потому, что подъ Господомъ Богомъ разумѣютъ Іисуса Христа, что въ данномъ мѣстѣ несправедливо: смыслъ отвѣта не тотъ, что діаволъ не долженъ искушать І. Христа, а тотъ, что І. Христосъ не долженъ искушать Господа Бога, на что вызывалъ Его діаволъ. Приведенное соображеніе еще болѣе имѣло бы силы, если бы и по евангелію Луки на второе искушеніе Христосъ отвѣтилъ такими словами, какъ на третье по ев. Матѳея: *отойди отъ Меня, сатана*. Къ этому и уполномочиваетъ textus recept. Но и по Тишендорфу этихъ словъ въ евангеліи Луки нѣтъ.

[18]) стр. 163. Подобно Hünefeld, s. 38f—Любопытно то объясненіе, какое даетъ указанной разности Гриммъ. Онъ рѣшаетъ не тотъ вопросъ, кто изъ евангелистовъ болѣе вѣренъ исторіи,—вопросъ, по его мнѣнію, не рѣшимый,—а тотъ, почему Матѳей и Лука слѣдуютъ каждый тому порядку искушеній, какой у нихъ представленъ, все равно, какой бы ни былъ изъ нихъ историческимъ. Лука въ ходѣ евангельскихъ разсказовъ изображаетъ дѣло спасенія человѣка Христомъ сообразно тому порядку, по которому прежде спасаются язычники, а потомъ іудеи; Матѳей—обратному. Этому порядку евангелисты слѣдуютъ какъ каждый во всемъ своемъ евангеліи, такъ частнѣе и въ передачѣ исторіи искушеній Христа въ пустынѣ. Подвигъ побѣды надъ искушеніемъ на горѣ есть подвигъ спасенія язычниковъ; подвигъ побѣды на крылѣ храма есть подвигъ спасенія Іудеевъ.

это различіе между евангелистами несущественно (ist unwesentlich), по признанію самихъ раціоналистовъ.

5. Болѣе важнымъ отрицательно-раціоналистической критикѣ кажется то отступленіе евангелистовъ Марка и Луки отъ Матѳея, что по евангелію Матѳея діаволъ приступилъ къ Іисусу лишь послѣ того, какъ Іисусъ *наконецъ взалкалъ*, а по евангеліямъ Марка и Луки Іисусъ искушаемъ былъ сатаною, будто, въ теченіе сорока дней: по Марку *былъ Іисусъ въ пустынѣ сорокъ дней искушаемъ* сатаною, по Лукѣ: *сорокъ дней онъ былъ искушаемъ отъ діавола*[19]). Нѣкоторые экзегеты дѣйствительно видятъ у Марка и Луки указаніе на сорокадневныя искушенія Іисуса Христа, но, чтобы устранить возникающее въ такомъ случаѣ противорѣчіе между евангелистами, они отличаютъ эти сорокадневныя искушенія отъ позднѣйшихъ трехъ, опредѣленно указанныхъ въ евангеліяхъ Матѳея и Луки. Такъ уже Оригенъ, различая сорокадневныя искушенія отъ извѣстныхъ по евангелію трехъ искушеній, полагалъ ту причину неизвѣстности первыхъ (сорокадневныхъ) искушеній, что они можетъ быть majora erant, quam ut literis crederentur[20]). Точно также различая тѣ и другія искушенія, Евѳимій Зигабенъ думалъ, что въ продолженіе сорока дней діаволъ искушалъ Іисуса Христа во снѣ, лѣнью, страхомъ и под., а потомъ уже видя его голодающимъ προσῆλθεν ἐγγύς, καὶ φανερῶς αὐτῷ προσβάλλει κτλ[21]). Подобно и Ляйтфутъ различалъ сорокадневныя невидимыя искушенія отъ діавола отъ видимаго его явленія[22]). Согласно съ этимъ различеніемъ нужно признать,

---

Поэтому у евангелиста Луки искушеніе на горѣ предшествуетъ искушенію на крылѣ храма, а у евангелиста Матѳея предваряетъ искушеніе на крылѣ храма. S. 197—200. Anm.—Подобнымъ образомъ Westcott въ Introduction to the Study of the Gospels, p. 295 различіе въ порядкѣ искушеній объясняетъ тѣмъ общимъ различіемъ евангелистовъ, что Матѳей изображаетъ Христа какъ царя, а Лука какъ Сына Человѣческаго. Barrett, p. 166—170.

19) Strauss, 428—430.

20) P. 966.

21) I, 117—119; ср. Дух. Бес. т. IX, 39.

22) Primo invisibiliter, prout tentare diabolus solet peccatores, atque hoc per dies 40... quod cum praestare nequiret — alias agressus est illum visibili

что евангелистъ Маркъ говоритъ только о сорокадневныхъ искушеніяхъ, евангелистъ Матѳей только о послѣднихъ трехъ искушеніяхъ, евангелистъ Лука о тѣхъ и другихъ. Но другіе экзегеты не принимаютъ такого различія, полагая, что и евангелисты Маркъ и Лука не говорятъ о сорокадневной продолжительности искушеній, что кажущееся противорѣчіе порождается только неправильнымъ чтеніемъ. У евангелиста Марка I, 13 сказано: καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, и у Луки IV, 1. 2: καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ (по другимъ чтеніямъ εἰς τὴν ἔρημον) ἡμέρας τεσσεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Въ рѣчи евангелиста Марка слова τεσς. ημ. вмѣстѣ съ εν τῇ ἐρήμῳ, относятся къ ἦν, а это ἦν, слѣдуя за указаніемъ совершившагося подъ воздѣйствіемъ св. Духа *движенія* Христа въ пустыню (ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. καὶ ἦν) и начиная новое предложеніе, имѣетъ самостоятельное значеніе продолжительнаго, по достиженіи цѣли движенія, пребыванія въ пустынѣ: *былъ*, *находился*, *пребывалъ*,—и въ силу такого самостоятельнаго и притомъ широкаго значенія не имѣетъ ни исключительнаго, ни даже непосредственнаго отношенія къ πειραζόμενος и не можетъ быть соединено съ этимъ словомъ въ conjugatio periphrastica; напротивъ, къ этому ἦν, какъ къ слову съ самостоятельнымъ значеніемъ и потому съ особымъ удареніемъ (*и былъ въ пустынѣ—и дѣйствительно былъ въ пустынѣ* сорокъ дней), присоединяется въ качествѣ побочнаго указанія,—въ качествѣ указанія сопровождавшихъ пребываніе въ пустынѣ обстоятельствъ,—πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ. Другими словами: ἦν имѣетъ два значенія: *былъ* и *пребывалъ*, и соединенное съ πειραζόμενος въ первомъ значеніи оно не исчерпываетъ второго значенія т. е. ἦν πειραζόμενος въ значеніи *былъ искушаемъ*, хотя падаетъ на время *пребыванія*, но не простирается на все время *пребыванія*, а имѣетъ смыслъ побочнаго указанія: (пребывалъ въ пустынѣ), *при чемъ* или *въ то время* (безъ ука-

---

nempe forma ei apparendo etc. p. 243.—Въ новѣйшее время сорокодневную продолжительность принимаютъ Hinefeld, Grimm и др.

занія на опредѣленный пунктъ времени) *былъ искушаемъ*. Подобное отношеніе самостоятельнаго ἦν къ поясняющему дополненію, такъ что въ началѣ стоитъ ἦν, а затѣмъ отдѣльно слѣдуетъ particip. imperf. (и πειραζόμενος—particip. imperf. Win. Gr. § 45, 1), см. у того же евангелиста III, 1; IV, 38; V, 11; X, 32; XIV, 4, XV, 7.40. χτλ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ одна запятая, раздѣляющая εἶναι отъ partic. imperf, устанавливаетъ правильный смыслъ; напротивъ, непосредственная связь εἶναι съ partic. или ослабила бы смыслъ, или прямо произвела бы безсмыслiе; въ частности въ I, 13 послѣ τεσς. ημ. надлежитъ поставить запятую, какъ это сдѣлано въ русскомъ синодальномъ переводѣ: *и былъ Онъ тамъ въ пустынѣ сорокъ дней, искушаемъ сатаною*. — Точно также и у евангелиста Луки слова ἡμέρας τεσσεράκοντα слѣдуетъ отдѣлить отъ слѣдующаго πειραζόμενος запятою и, напротивъ, съ предшествующими ἤγετο ἐν τῇ ἐρήμῳ поставить въ самую тѣсную связь: ducebatur et erat in deserto 40 dies, и чтеніе εἰς τὴν ἔρημον вноситъ только такое различіе: ducebatur in desertum et in deserto erat 40 dies, такъ что евангелистъ Лука въ такомъ случаѣ соединяетъ оба указанія Марка: (ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ. Еще короче слова Луки слѣдовало бы перевести такъ: былъ веденъ Духомъ (въ Духѣ) въ пустыню на 40 дней, при чемъ Онъ былъ искушаемъ[23]). —Такъ примиряются противорѣчія, которыя у богослововъ раціоналистическаго направленія называются nicht unerhebliche!

6 Если же ученые раціоналистическаго направленія не довольствуются подобными объясненіями, то это главнымъ образомъ зависитъ отъ того, что для кажущагося различія между разсказами евангелистовъ они придумываютъ основанія, отвѣтственность за которыя должна падать всецѣло на нихъ самихъ. Такъ Кеймъ полагаетъ, что сорокадневное пребываніе Іисуса Христа въ пустынѣ по разсказу евангелиста Матѳея (который *сорокъ дней* ставитъ въ непосредственную связь съ

---

[23]) Hoelemmann, s. 109—113; cp. Lucas Brugensis Cornel a Lap. in Matth. Oosterzee, Schanz in Luc.

постомъ и даже добавляетъ *сорокъ ночей* νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ τεσσεράκοντα νύκτας) понимается по образцу сорокадневнаго пребыванія Моисея на горѣ, евангелисты же Маркъ (ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας безъ упоминанія о постѣ) и Лука сопоставляютъ эти сорокъ дней съ сорока годами странствованія евреевъ по пустынѣ. А такъ какъ и Лука, подобно Матѳею, говоритъ о постѣ Іисуса Христа въ эти сорокъ дней, что по Кейму естественно только въ разсказѣ Матѳея (по образцу сорока дней поста Моисея), то Кеймъ и видитъ у евангелистовъ спутанность въ разсказѣ, явныя противорѣчія, искусственныя передѣлки [24]). Но если для Кейма въ евангельскихъ сказаніяхъ существуютъ такія противорѣчія, то это можетъ означать только одно, что его предвзятыя идеи не подходятъ къ простымъ, безыскусственнымъ разсказамъ евангелистовъ.

7. Что касается другихъ незначительныхъ различій между евангелистами, то они скорѣе необходимы въ евангельскихъ сказаніяхъ и свидѣтельствуютъ объ ихъ безыскусственности, чѣмъ говорятъ противъ ихъ вѣроятности. Такъ евангелистъ Матѳей обозначаетъ постъ Христа словомъ νηστεύσας и къ числу дней прибавляетъ число ночей καὶ τεσσεράκοντα· νύκτας, а евангелистъ Лука, опуская послѣднее, употребляетъ выраженіе οὐκ ἔφαγεν οὐδέν. Вмѣсто εἰς τὴν ἁγίαν πολιν евангелія Матѳея евангелистъ Лука выражается: εἰς Ἱερουσαλήμ. У евангелиста Матѳея приводятся въ первомъ отвѣтѣ Іисуса Христа слова ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ, которыя опускаются у евангелиста Луки; затѣмъ онъ говоритъ о высокой горѣ εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν и о служеніи ангеловъ καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθεν καὶ διηκόνουν αὐτῷ, чего не встрѣчаемъ у Луки. Но у послѣдняго находимъ выраженія, которыя отсутствуютъ въ разсказѣ Матѳея: ἐν στιγμῇ χρόνου,—ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν [25]),—ἄχρι καιροῦ. Евангелистъ Маркъ, сверхъ

---

[24]) Keim, s. 556. 557.

[25]) Объ этихъ словахъ Евѳимій Зигабенъ: Матѳей опустилъ ихъ, какъ

того, что ни словомъ не упоминаетъ о трехъ моментахъ искушенія, сильнѣе обозначаетъ дѣйствіе Духа на Іисуса Христа, (ἐκβάλλει вмѣсто ἀνήχθη Мѳ. и ἤγετο Лк.), не говоритъ о постѣ, но вмѣсто того вторично указываетъ на пустыню ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ, и имѣетъ выраженіе лишнее противъ Матѳея и Луки: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων.

---

§ 2.

Разборъ раціоналистическихъ гипотезъ.

8. Евангельская исторія искушеній Іисуса Христа въ пустынѣ отъ діавола есть данное, которое служитъ исходнымъ пунктомъ въ вопросѣ объ искушеніяхъ Господа. Чѣмъ же объясняется происхожденіе этой евангельской исторіи? Самымъ естественнымъ должно быть предположеніе, что все содержимое въ этой исторіи было дѣйствительнымъ событіемъ изъ жизни Іисуса Христа, о которомъ Онъ передалъ своимъ ученикамъ. Но въ этой исторіи весьма силенъ элементъ чудеснаго, неудобопріемлемаго для нашего естественнаго разума... Въ подобныхъ случаяхъ, — когда не имѣютъ основаній заподозрѣть добросовѣстность и вѣроятность свидѣтельствъ, а между тѣмъ свидѣтельствуемое кажется почему-либо недостовѣрнымъ,—прибѣгаютъ къ объясненіямъ, которыя должны показать, что та или другая исторія могла появиться помимо предполагаемаго ею историческаго событія: свидѣтели могли быть введены въ заблужденіе, историкъ что-либо не понялъ и под. Это—раціоналистическое объясненіе въ особомъ смыслѣ слова примѣнительно къ евангельской исторіи и вообще къ области религіозной жизни и народныхъ вѣрованій. Можно сказать, что вся новѣйшая критика евангельской исторіи имѣетъ своею цѣлію это объясненіе. И для исторіи искушеній Іисуса

необходимыя, а Лука помѣстилъ, какъ именно въ этомъ случаѣ сказанныя.

Христа въ пустынѣ придумано много объясненій, изъ которыхъ каждое основывается на томъ или другомъ предположеніи, *гипотезѣ*.

Какъ относиться къ такимъ объясненіямъ? Провѣрять ихъ буквою евангельскаго текста, указывать на ихъ несогласіе съ каноническими свидѣтельствами, значило бы стоять на иной точкѣ зрѣнія, чѣмъ какая породила эти объясненія,— значило бы занимать столь высокую позицію, что выстрѣлы должны пролетать надъ непріятелемъ, не попадая въ него. Нѣтъ, въ этой борьбѣ вѣры съ разумомъ есть общая почва, которую всякій имѣетъ право занять, если только можетъ. Эта почва—понятность евангельской исторіи. Если отрицательная критика дѣйствительно объясняетъ исторію или сказаніе, то она права и неуязвима,—по крайней мѣрѣ разумъ на ея сторонѣ. Но въ томъ и дѣло, что она не можетъ дать такого объясненія, при которомъ исторія стала бы понятною, ясною и разумною. Понятность объясненія это самый главный, если не единственный, пробный камень для всякой раціоналистической гипотезы. Евангельская исторія предполагаетъ событіе съ характеромъ чудеснаго, неудобопріемлемаго для нашего разума; но становится-ли она понятнѣе при тѣхъ объясненіяхъ, къ которымъ прибѣгаетъ раціонализмъ? Разсмотримъ въ этомъ отношеніи главныя раціоналистическія гипотезы. Все ихъ разнообразіе можетъ подвести подъ слѣдующія виды: 1) гипотеза миѳа; 2) гипотеза притчи; 3) натуралистическая гипотеза видѣнія; 4) гипотеза внутренняго воздѣйствія діавола; 5) гипотеза психологической борьбы; 6) гипотеза обобщенія въ исторіи искушенія различныхъ событій изъ жизни Христа; 7) гипотеза искушенія отъ человѣка и 8) механическое соединеніе нѣсколькихъ гипотезъ у Лянге [26]).

---

[26]) Разборъ раціоналистическихъ гипотезъ дѣло далеко не новое въ богословской литературѣ. Напротивъ, какъ разнообразны эти гипотезы, такъ же богато разработана и критика. Поэтому мы поставляемъ своею задачею ничто иное, какъ собраніе уже выработаннаго матеріала.

Гипотеза мифа.

9. Это гипотезу принимаютъ Штраусъ, Де Ветте, Гфрёреръ, Мейеръ и Устери [27]).

Что такое христіанскій миѳъ? Штраусъ, самый видный защитникъ этой гипотезы, даетъ слѣдующее опредѣленіе: евангельскимъ миѳомъ мы называемъ такой непосредственно или посредственно относящійся къ Іисусу разсказъ, который надлежитъ разсматривать не какъ отголосокъ какого нибудь факта, а какъ отраженіе, или осадокъ, той или иной идеи раннѣйшихъ Его послѣдователей [28]). Существенное содержаніе миѳа объ искушеніи Христа въ пустынѣ Штраусъ сводитъ къ тѣмъ представленіямъ іудеевъ и христіанъ первыхъ временъ, что Мессія, какъ высшій изъ всѣхъ праведниковъ, какъ представитель народа Божія, долженъ быть искушенъ подобно выдающимся праведникамъ древней іудейской исторіи (Аврааму, Давиду, Іову) и подобно самому народу Божію (преимущественно во время его странствованія по пустынѣ [29]). По Bruno Bauer'у, идею, составляющую существенное содержаніе миѳа объ искушеніи, нужно искать въ сознаніи христіанскаго общества,—сравнительно болѣе поздняго времени,—когда оно переживало симптомы страха при мысли о возможности погибели христіанскаго принципа, который вѣрою въ чудеса и страстнымъ ожиданіемъ послѣдняго дня грозилъ нарушить естественный и историческій ходъ вещей: пережитый внутренній фактъ своей жизни христіанское общество перенесло въ исторію жизни Іисуса Христа и облекло въ форму искушенія Его отъ діавола [30]).—Устери понимаетъ миѳъ, какъ поэтическое произведеніе, содержаніе котораго составляетъ какая-либо религіозная или философская идея,

---

[27]) St. и Kr. 1832, 4. Раньше (St. и Kr. 1829, 3) Устери держался другаго взгляда, о которомъ рѣчь ниже.

[28]) S. 97.

[29]) Ss. 446—455.

[30]) Kritik. d. ev. Gesch. d. Synopt. 1841, 1, 240—Keim, 563, Hase L. j. 106.

слѣдовательно нѣчто вѣчное и доисторическое,—идея, облеченная въ историческую форму; такимъ образомъ, необходимые элементы миѳа — поэзія, исторія, философія въ своей совокупности даютъ истину, которая можетъ быть только внутренно-идеальною, не основанною на какой нибудь внѣшней исторической дѣйствительности. Глубокая истина исторіи искушеній Христа въ пустынѣ заключается въ идеѣ абсолютной противоположности Христа и сатаны, ихъ абсолютной несовмѣстимости, такъ что, хотя сатана желалъ бы искушать Господа и противоборствовать Ему, однако Господь не допускаетъ діавола до искушенія, не допускаетъ ему имѣть что либо въ себѣ. Эта идея и выражается въ исторической формѣ, какъ искушеніе Христа сатаною, желавшимъ склонить Господа ко злу, когда Христосъ—по сказанію—предъ началомъ своего общественнаго служенія подобно своимъ прообразамъ, Моисею и Иліи, приготовлялся постомъ и молитвою. — По Мейеру, миѳъ возникъ aus der antidiabolischen Messiasidee между христіанами изъ іудеевъ. Первоначальную, неразвитую форму миѳа представляетъ разсказъ евангелиста Марка [31]).

Разборъ теоріи миѳа для насъ въ значительной степени облегчается тѣмъ обстоятельствомъ, что въ послѣднее время мы не встрѣчаемъ примѣненія гипотезы миѳа ко всей евангельской исторіи. Такъ, Устери считаетъ необходимымъ, объясняя исторію искушенія Христа миѳомъ, указать на то, что предполагаемое этою исторіею событіе относится къ раннѣйшему періоду жизни Іисуса Христа до Его вступленія на общественное служеніе.—Но если даже и согласиться, что періодъ жизни Іисуса Христа до начала Его общественнаго служенія можно назвать „темнымъ“, то вѣдь искушеніе Его въ пустынѣ имѣло мѣсто въ Его жизни послѣ крещенія, и эти два факта — крещеніе и искушеніе составляютъ уже начало Его общественнаго служенія. Жизнь Іисуса Христа за этотъ періодъ была настолько хорошо

---

[31]) Ueb. Matth. 3 Aufl. s. 109.

извѣстна Его ученикамъ, что они указываютъ весьма точную хронологію ея, часто съ обозначеніемъ даже отдѣльныхъ дней; фактъ искушенія Іисуса Христа они поставляютъ въ тѣсную связь съ крещеніемъ Его и съ послѣдующею жизнію. Такимъ образомъ, Устери, если бы хотѣлъ быть болѣе послѣдовательнымъ, или долженъ былъ бы отнести искушеніе Іисуса Христа къ „темному“ періоду Его жизни, вопреки свидѣтельству евангельской исторіи, или же долженъ былъ бы допустить примѣненіе миѳа и къ періоду открытаго служенія Іисуса Христа.

Несостоятельность вообще миѳологическаго объясненія исторіи искушенія Іисуса Христа изобличается тѣмъ, что его защитники не могутъ указать на такой исходный пунктъ для развитія подобнаго миѳа, который могъ бы имѣть дѣйствительно объясняющее значеніе. Указываютъ на ветхозавѣтные прообразы. Но идея, выработанная на основаніи такихъ прецедентовъ, могла бы быть выражена, въ виду своей общности и неопредѣленности, въ разсказѣ вообще объ искушеніи Христа діаволомъ; между тѣмъ въ евангельской исторіи мы видимъ три момента его, которые не представляютъ изъ себя только безсодержательнаго варіированія общей темы, случайныхъ аксессуаровъ, напротивъ каждый изъ нихъ имѣетъ глубокое идейное содержаніе, безъ котораго общая мысль объ искушеніи была бы лишь пустою формою. Но это содержаніе не покрывается общею идеею, которою хотятъ объяснить происхожденіе „миѳа“. Въ самомъ дѣлѣ, какое можно находить указаніе на эти три момента въ исторіяхъ искушенія нашихъ прародителей, Авраама, Давида, Іова, вообще народа еврейскаго во время его странствованія по пустынѣ? Какое указаніе на эти три глубоко содержательныхъ момента даетъ исторія сорокадневнаго пребыванія Моисея на горѣ? Самъ Штраусъ сознается, что ничего подобнаго третьему искушенію Христа не было въ искушеніяхъ народа еврейскаго [32]).

Итакъ, идея миѳа, какъ бы ее ни понимали раціоналисты, не покрываетъ содержанія этого миѳа. Но она не

[32]) 454.

находитъ соотвѣтствія и въ его формѣ, не выражается въ ней. Вѣдь не говорятъ, что исторія искушенія есть простой вымыслъ фантазіи, а указываютъ на миѳъ. Миѳъ же отъ простаго образа фантазіи отличается тѣмъ, что въ немъ истина (идея) находитъ свое полное выраженіе въ той исторической формѣ, въ какой она высказывается. Идея исторіи искушенія, по Устери, есть идея абсолютной противоположности Христа и сатаны,—идея, по которой діаволъ стремится къ искушенію Христа, а Господь не допускаетъ его до этого, потому что состояніе искушаемости противорѣчитъ святости Спасителя. Можно-ли въ исторіи искушенія Христа видѣть выраженіе этой идеи? Не говоритъ-ли она совершенно другое? Не выражаетъ ли она скорѣе ту мысль что Христосъ дѣйствительно искушался діаволомъ, хотя и не допустилъ грѣха? Идея абсолютной вражды Господа и сатаны должна бы быть выражена въ другой формѣ. Миѳъ, построенный на этой идеѣ, конечно, представилъ бы діавола нападающимъ на Христа, враждебно дѣйствующимъ противъ Него, съ цѣлью погубить Его, тогда какъ евангельская исторія говоритъ объ искушеніи: діаволъ готовъ отдать Христу всѣ царства міра за одно поклоненіе себѣ. Если бы исторія искушенія Іисуса Христа была миѳомъ, выражающимъ абсолютную вражду между Господомъ и діаволомъ, тогда для народной фантазіи было бы естественнѣе поставить на мѣсто Іисуса Христа самого Бога и создать исторію на тему искушенія Бога діаволомъ въ видѣ войны между ними, такъ какъ Богъ и діаволъ дѣйствительно абсолютно противоположны даже въ томъ смыслѣ, что Богъ не искушаемъ.—Затѣмъ, какъ христіанское общество если бы оно было убѣждено въ абсолютной неискушаемости Христа, могло создать и терпѣть миѳъ объ искушеніи Его? Вѣдь какъ фактъ искушенія, такъ и миѳъ на эту тему одинаково противорѣчатъ, согласно теоріи миѳа, вѣрѣ въ абсолютную неискушаемость Христа.

Наконецъ, прибѣгающіе къ гипотезѣ миѳа не признаютъ за евангельскимъ разсказомъ исторической достовѣрности потому, что онъ для нихъ непонятенъ своимъ сверхъестественнымъ элементомъ. Но становится-ли онъ для нихъ

понятнѣе, когда они признаютъ его за миѳъ? Вѣдь для евангелистовъ (авторовъ миѳа, по выраженію миѳологовъ) эта исторія искушенія была понятна потому, что они говорили о діаволѣ, какъ о дѣйствительномъ существѣ, и о Христѣ, какъ о дѣйствительно искушаемомъ. Что же за смыслъ въ этой исторіи, если миѳологи видятъ въ ней выраженіе „глубокой“ идеи абсолютной неискушаемости Господа и если они не допускаютъ объективнаго существованія искусителя? Ужели при такомъ объясненіи она становится для нихъ разумнѣе?

Въ частности противъ Штрауса слѣдуетъ замѣтить, что нѣкоторое совпаденіе событій изъ жизни Іисуса Христа съ фактами ветхозавѣтной исторіи не можетъ служить основаніемъ для возраженія противъ исторической достовѣрности евангельскихъ разсказовъ. Въ этомъ случаѣ можно сослаться на извѣстныя страницы книги Толюка [33]), весьма удачно раскрывшаго вообще возможность непреднамѣреннаго совпаденія фактовъ исторіи (calcul des probabilités) [34]) и, частнѣе, естественность такихъ совпаденій событій евангельской исторіи съ фактами ветхозавѣтной и языческой исторіи въ виду того, что Христосъ есть свѣтъ истины и чаяніе языковъ. — Неосновательность того мнѣнія, по которому въ разсказѣ евангелиста Марка признаютъ первоначальную редакцію исторіи искушенія, уже была показана. — Что же касается Bruno Bauer'a, то фактъ, который, по его мнѣнію, послужилъ историческимъ началомъ идеи, выраженной въ миѳѣ объ искушеніи Іисуса Христа, есть чистое измышленіе его собственной фантазіи: исторія не знаетъ подобныхъ симптомовъ боязни за устойчивость „христіанскаго принципа“, которые будто переживались когда-то христіанскимъ обществомъ [35]).

Гипотеза притчи.

Это пониманіе исторіи искушенія ведетъ свое начало отъ Шлейермахера, имѣвшаго значительное вліяніе на на-

[33]) S. 51 folgg
[34]) 57.
[35]) О гипотезѣ миѳа см. Ульмана 171—173, Вейса, 331—332.

правленіе всего позднѣйшаго нѣмецкаго богословія, и раздѣляется Швейтцеромъ, Блекомъ, Баумгартенъ—Крузіусомъ и Устери. Въ началѣ своего учительскаго служенія, говоритъ болѣе другихъ развившій это объясненіе Устери [36]), Спаситель далъ своимъ ученикамъ три наставленія: а) не злоупотреблять чудотворной силой и, въ частности, не творить чудесъ для удовлетворенія личныхъ потребностей, б) не отваживаться ни на что только ради тщеславія и въ надеждѣ на божественную помощь и в) не оправдывать цѣлью средствъ, ни въ какихъ благихъ видахъ не вступать въ союзъ со зломъ. На все противоположное этимъ требованіямъ Іисусъ Христосъ научилъ смотрѣть, какъ на сатанинскія искушенія. Діаволъ, который по евангельскому разсказу искушаетъ Іисуса Христа, есть ничто иное какъ нечистыя и чувственныя представленія іудеевъ о Мессіи и Его царствѣ, съ которыми Самъ Спаситель не боролся въ глубинѣ своей души, но которыя были не чужды Его ученикамъ. Эти наставленія Іисусъ Христосъ далъ своимъ ученикамъ въ формѣ притчи. Какъ же такая притча была принята впослѣдствіи за исторію? По мнѣнію Устери, на такой вопросъ отвѣтить не трудно. Между этою и другими притчами Спасителя было то различіе, что въ содержаніи этой притчи Христосъ Себя Самого выставилъ дѣйствующимъ лицомъ. А между тѣмъ и эта притча была предложена въ исторической формѣ. Поэтому она могла быть принята за дѣйствительную исторію, тѣмъ болѣе, что съ народнымъ понятіемъ о діаволѣ связывалось представленіе о томъ, что Мессія при началѣ своего общественнаго служенія долженъ былъ вынести испытаніе отъ него. Впрочемъ Устери находитъ невозможнымъ, чтобы какой-либо апостолъ или вообще непосредственный слушатель Христа принялъ Его притчу за дѣйствительную исторію и передалъ ее въ такой формѣ, въ какой она теперь находится въ евангельскомъ разсказѣ,— находитъ не возможнымъ не потому, чтобы ученики не могли не понимать Христа, и не потому, чтобы, въ случаѣ ихъ непониманія, Христосъ долженъ былъ

---

[36]) St. u. Kr. 1829, 3.

исправить ихъ ошибку, — ученики могли ошибаться, а для Христа было безразлично, поймутъ-ли они притчу аллегорически или исторически, лишь-бы поняли Его главную мысль,—но потому, что историческое пониманіе искушенія поставлено по евангельскому разсказу въ тѣсную связь съ тѣмъ неправильнымъ изъясненіемъ крещенія Іисуса Христа, что тогда на Него сошелъ Святый Духъ, а это неправильное изъясненіе факта крещенія только постепенно развилось въ преданіи.

Самымъ крупнымъ и существеннымъ недостаткомъ гипотезы притчи служитъ то, что она ставитъ мысль на мѣсто дѣйствительнаго событія и при томъ такого, которое преимущественно предъ всякими другими свидѣтельствуетъ объ истинно человѣческомъ характерѣ земной жизни Христа: такъ, стремясь къ мнимо естественному объясненію одного событія, эта гипотеза теряетъ подлинно естественное разумѣніе всей земной жизни Христа. Въ этомъ отношеніи любопытно то, что Шлейермахеръ былъ защитникомъ такой безгрѣшности Іисуса Христа, которая исключаетъ всякую борьбу, потому что „уже не можетъ быть образцовымъ тотъ, въ комъ обнаружились хотя бы легкіе слѣды борьбы“ [37]). Но этому какъ, съ одной стороны, понятно, почему Шлейермахеръ не могъ принять исторію искушенія за дѣйствительный фактъ, такъ, съ другой стороны, для всякаго, кто дорожитъ интересами богословія и вѣры, очевидна неосновательность предложеннаго Шлейермахеромъ объясненія. Не говоря уже о такъ называемой исторической точкѣ зрѣнія, и для богословія, и для вѣры равно имѣетъ великое значеніе и, если можно такъ выразиться, дорогъ истинный человѣческій характеръ земной жизни Христа, который, главнымъ образомъ, проявляется въ борьбѣ съ искушеніями. Но искушеніе Іисуса Христа въ пустынѣ было началомъ такой борьбы, опредѣлившимъ ея силу и смыслъ. Отрицать дѣйствительность искушеній Христа въ

---

[37]) D. christl. Glaube, 2. Aufl., 2. B. s. 39—40. (§ 93. 4), 86—88. (§ 98. 1). Подробнѣе объ этомъ ниже.

пустынѣ значитъ, въ той или другой степени, не признавать Христа во плоти пришедшимъ.

Да и возможно-ли, что Христосъ предложилъ своимъ ученикамъ такую притчу, и возможно-ли, что апостолы въ историческомъ разсказѣ объ искушеніи Христа передали предложенную имъ Спасителемъ нравоучительную притчу? Конечно, возможно, что подобныя (по содержанію) нравоученія Христосъ давалъ своимъ ученикамъ; но зачѣмъ Ему было бы облекать простой урокъ въ такую аллегорическую форму? Мы не имѣемъ примѣровъ подобной притчи; ни въ одной изъ извѣстныхъ намъ своихъ притчей Іисусъ Христосъ не говоритъ о своихъ внутреннихъ состояніяхъ; ни въ одномъ урокѣ, данномъ Имъ апостоламъ, Онъ не выводитъ Себя дѣйствующимъ лицомъ. Почему же Онъ сдѣлалъ исключеніе для предполагаемой притчи? Защитники разбираемой гипотезы, желая объяснить исторію помимо дѣйствительнаго событія, должны отвѣтить на этотъ вопросъ, иначе ихъ возможность остается не мотивированною и виситъ на воздухѣ. А отвѣтъ на этотъ вопросъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть въ пользу разсматриваемой гипотезы. Если и предположить, что Іисусъ Христосъ вывелъ Себя въ притчѣ дѣйствующимъ лицомъ, то это или не имѣло особаго смысла и было случайностью, или же имѣло какое либо значеніе. Думать, что допущенная Имъ форма притчи, даже введшая учениковъ въ заблужденіе, не имѣла смысла, намъ не позволяетъ вѣра въ безусловный авторитетъ *единаго* учителя. Если же эта форма имѣла значеніе, то оно могло быть только въ соотвѣтствующей разсказу дѣйствительности. Вообще должно замѣтить, что въ притчахъ Іисуса Христа дѣйствующимъ лицамъ всегда приписываются мысли и дѣйствія вполнѣ свойственныя имъ. По этому, если бы Христосъ Себя изобразилъ въ притчѣ искушаемымъ, то такая притча указывала бы на дѣйствительный фактъ изъ Его жизни. Не могъ быть, далѣе, переданный отъ Христа апостоламъ разсказъ притчею и потому, что въ евангельской исторіи и Христосъ, и діаволъ, очевидно, выводятся, не какъ чувственные образы отвлеченныхъ идей, а какъ дѣйствительныя существа — и діаволъ

столько же, какъ и Христосъ.—Въ основѣ евангельскаго разсказа нельзя видѣть нравоучительной притчи и потому, что все содержаніе разсказа относится именно къ лицу Іисуса Христа, но не дано въ немъ никакого отношенія къ апостоламъ. Если бы Христосъ предложилъ ученикамъ разсказъ о Своемъ искушеніи въ качествѣ нравоучительной притчи, то Онъ указалъ бы имъ отношеніе къ нимъ этой притчи. Но такъ какъ въ евангельскомъ разсказѣ искушеніе Іисуса Христа представляется историческимъ событіемъ изъ Его жизни безъ всякаго намѣреннаго отношенія къ апостоламъ, то они, очевидно, съ самаго начала поняли разсказъ въ историческомъ смыслѣ.—Но можетъ быть апостолы не поняли своего учителя, а Онъ не имѣлъ ни времени, ни цѣли разсѣять ихъ заблужденія? Быть этого не могло. То правда, что апостолы только постепенно уясняли свои понятія о лицѣ Іисуса Христа, но уясненіе этихъ понятій было главною заботою ихъ Учителя. Устери говоритъ, что было достаточно, если они поняли главную мысль притчи,—это и было цѣлью нравоученія Христа. Но понявъ притчу въ историческомъ смыслѣ, въ смыслѣ дѣйствительнаго искушенія Христа діаволомъ, апостолы вмѣстѣ съ уясненіемъ главной идеи притчи получили бы неправильныя, съ точки зрѣнія разбираемой гипотезы, понятія о лицѣ Іисуса Христа, не говоря уже о ложной вѣрѣ въ существованіе діавола,—пониманіе главной мысли оплатили бы ошибкою въ понятіяхъ о лицѣ Сына Божія, Который есть краеугольный камень всего христіанства. Христосъ не допустилъ бы въ ученикахъ такого заблужденія.—Вотъ почему Устери вынужденъ отнести передѣлку притчи въ исторію ко времени позднѣйшему апостоловъ. Но что же онъ этимъ пріобрѣтаетъ? Вѣдь если бы было уже доказано, что Христосъ сказалъ притчу, которую ученики не могли передѣлать въ исторію, тогда предположеніе Устери имѣло бы оправданіе. Но доказано только то (и онъ съ этимъ почти соглашается), что ученики не могли въ формѣ исторіи передать притчу. Отсюда скорѣе слѣдуетъ тотъ выводъ, что они слышали не притчу, а исторію. Выводъ этотъ должно считать несомнѣннымъ, если имѣть въ виду, что апостолы съ самаго

начала поняли разсказъ Христа въ смыслѣ историческомъ, что, говоря иначе, исторія искушенія ведетъ свое начало отъ апостоловъ—Матѳея, одного изъ двѣнадцати, Марка и Луки изъ числа 70 учениковъ Іисуса Христа [38]).

Натуралистическая гипотеза видѣнія.

11. Эта гипотеза создана Павлюсомъ [39]). Пребываніе на Іорданѣ и обращеніе съ Іоанномъ Крестителемъ, пишетъ онъ, подкрѣпило во Христѣ все то, что Онъ прежде думалъ о Своемъ мессіанскомъ призваніи, и вызвало въ Его душѣ окончательное рѣшеніе на мессіанское служеніе. Въ уединеніи, къ которому Онъ нерѣдко прибѣгалъ и въ другихъ случаяхъ Своей жизни, Онъ размышлялъ объ истинныхъ путяхъ Своего служенія. Между тѣмъ послѣ сильнаго напряженія Его нѣжный организмъ впадаетъ въ глубокое утомленіе. Когда же это утомленіе мало-по-малу проходило и къ Нему уже почти опять возвращалось сознаніе, Ему невольно припоминались и прежнія мысли и бывшее утомленіе, и Ему показалось, что Его утомленіе было порождено долговременнымъ пребываніемъ въ пустынѣ и постомъ, подобнымъ посту Моисея и Иліи. Но этимъ еще только началось полусонное видѣніе, игра фантазіи, не подчиненной контролю самосознанія и размышленія. Ему казалось... все то, что описано въ евангельской исторіи искушенія. Не Богъ и не діаволъ были виновниками такого видѣнія Іисуса: все было отъ Его собственнаго духа, или одушевленія, вдохновенія, т. е. Его видѣніе было натуральнымъ.— Подобно Павлюсу и нѣкій Мейеръ [40]) говоритъ о сновидѣніи Іисуса Христа, какъ единственномъ историческомъ фактѣ, лежащемъ въ основѣ исторіи искушенія, — объ утреннемъ сновидѣніи послѣ крѣпкаго, здороваго сна. Къ

---

[38]) О гипотезѣ притчи см. Кейля, Газе, А. В. Горскаго, Ульмана, Кейма.

[39]) L. I. S. 141 folgg: Exed. Handb. s. 375—392 folgg.

[40]) St. u. Kr. 1831, 1.

своему прискорбію, этотъ авторъ въ доказательство своего мнѣнія можетъ сослаться только на примѣръ англійскаго поэта Попе, принявшаго когда-то сонъ за дѣйствительность, да привести слова Гомера καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐπ' Διός ἐστιν и Горація post mediam noctem visus, cum somnia vera. Но Павлюсъ, не подобно этому Мейеру, хочетъ быть основательнымъ въ своемъ мнѣніи. Особенное вниманіе онъ обращаетъ на собраніе доказательствъ въ пользу того, что подъ евангельскимъ выраженіемъ „Духомъ“ или „въ Духѣ“ нужно разумѣть собственный духъ Іисуса Христа, что сами евангелисты подъ искушеніемъ Христа разумѣютъ Его экстатическое состояніе. Павлюсъ рѣшаетъ и вопросъ о мотивахъ, по которымъ Христосъ передалъ свое видѣніе ученикамъ: вѣрность мессіанскому призванію даже и во время сна сильно говорила въ пользу нравственнаго характера Христа и дѣлала сновидѣніе достойнымъ передачи въ наученіе ученикамъ.

Къ объясненію исторіи искушенія гипотезою видѣнія можетъ прибѣгать, по словамъ одного критика этой гипотезы, только тотъ, кто не задумывается внести въ исторію жизни Іисуса Христа такое душевное состояніе, для котораго совершенно нѣтъ аналогій изъ Его дѣйствительной жизни. И для какихъ цѣлей? Менѣе всего для объясненія факта, но изъ желанія примирить съ евангеліемъ свои излюбленныя противоевангельскія тенденціи. Лянге справедливо упрекаетъ Павлюса въ Mangel an theologischer Anschauung. И дѣйствительно, въ евангельскомъ разсказѣ объ искушеніи Іисуса Христа подъ πνεῦμα нельзя разумѣть собственный духъ Іисуса: для обозначенія экстатическаго состоянія это слово было бы употреблено безъ члена, но съ добавленіемъ или αὐτοῦ (πνεῦμα αὐτοῦ) или γενόμενος, ἐγενόμην (какъ въ Апок. I, 10 ἐγενόμην ἐν πνεύματι), а въ евангеліи оно стоитъ съ членомъ—у Мѳ. ὑπο τοῦ πνεύματος (IV, 1), у Луки ἐν τῷ πνεύματι (IV, 1) и у Мр. τὸ πνεῦμα (I, 12), причемъ евангелистъ Лука выразительно замѣчаетъ Ιησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου.—Τὸ πνεῦμα въ Словѣ Божіемъ неизмѣнно означаетъ Св. Духа. „Скажите, пишетъ св. Аѳанасій, найдете-ли гдѣ въ бо-

жественномъ писаніи, чтобы Духъ Святый названъ былъ просто духомъ—такъ, чтобы при словѣ Духъ не былъ бы поставленъ членъ и сказано было просто πνεῦμα, а не τὸ πνεῦμα... И если въ евангеліяхъ о Спасителѣ, по человѣчеству, ради воспринятой Имъ на себя плоти, евангелисты говорятъ; „*Іисусъ исполненный Духа, возвратился отъ Іордана* (Лук. IV, 1) и: *тогда Іисусъ возведенъ былъ Духомъ въ пустыню* (Мѳ. IV, 1), то изреченія сіи обозначаютъ Духа Святаго. Ибо у Луки прежде было сказано: *когда крестился весь народъ, и Іисусъ, крестившись молился: отверзлось небо, и Духъ Святый нисшелъ на Него въ тѣлесномъ видѣ, какъ голубь* (III, 21. 22); а изъ сего явствовало, что словомъ *Духъ* означается Духъ Святый“ [41]). И по смыслу нашей вѣры въ богочеловѣчество Христа Іисуса толкованіе Павлюса должно быть отвергнуто какъ совершенно не мыслимое. Говоря словами Тренча „Христосъ не имѣлъ видѣній; по существу Его божественной природы, Онъ не могъ имѣть оныхъ. Никогда не было двери, отверстой на небѣ (Апок. IV, 1) для Него, предъ Которымъ міръ небесный былъ всегда открытъ и ясно зримъ (Іо. V, 19. 20). Тотъ не могъ быть въ то или другое время *въ духѣ* (Апок. I, 10), Кто всегда былъ въ Духѣ; почему для Него и не существовали какія либо духовныя восхищенія“.— Затѣмъ, если подъ евангельскимъ *Духомъ* или *въ Духѣ* разумѣть экстатическое состояніе Христа и все искушеніе объяснять видѣніемъ, то нельзя указать границъ, гдѣ начинается и гдѣ кончается мнимый сонъ или видѣніе. Евангелистъ Лука не только предваряетъ, исторію искушенія замѣчаніемъ: *Іисусъ, исполненный Духа Святаго, возвратился отъ Іордана и поведенъ былъ Духомъ въ пустыню* (IV, 1), но и, окончивъ исторію искушенія, непосредственно продолжаетъ: *и возвратился Іисусъ въ силѣ духа* (τοῦ πνεύματος) *въ Галилею* (IV, 14). Но вѣдь и самъ Павлюсъ назвалъ бы нелѣпымъ утвержденіе, что Іисусъ и въ Галилею возвратился во снѣ, въ видѣніи. — Далѣе. Состояніе видѣнія, когда фантазія, эта θεία μανία, господствуетъ надъ

41) Изъ посл. 1 къ Серапіону,—твор. ч. III, Москва, 1853, стр. 5—6.

всѣми силами духа, не оставляетъ по себѣ яснаго воспоминанія; между тѣмъ какая—не картинность обстановки, а глубина смысла выражается въ евангельскомъ разсказѣ объ искушеніи Христа.—Сама евангельская исторія и по внѣшней сторонѣ своей не даетъ никакого права считать искушеніе Христа видѣніемъ. Что, въ самомъ дѣлѣ, экстатическаго въ тѣхъ географическихъ мѣстностяхъ, къ которымъ пріурочивается искушеніе? Пустыня, крыло храма, гора—свидѣтельствуетъ о внѣшней дѣйствительности. Выраженія евангелистовъ—брать, вести, поставить—указываютъ на отправленія дѣйствій внѣшнихъ, на дѣйствительное перемѣщеніе Христа. Евангелисты смотрятъ на искушеніе Христа въ пустынѣ, какъ на дѣйствительный фактъ, а они умѣютъ въ другихъ случаяхъ отличать событіе отъ видѣнія.—Наконецъ, что касается нравственнаго значенія видѣнія, то оно обоюдоостро: правда, *побѣда* надъ искушеніемъ, даже во снѣ, свидѣтельствуетъ о нравственной стойкости; но это же видѣніе или сонъ свидѣтельствовали бы о присутствіи въ душѣ Самого Христа *искушающихъ*, сатанинскихъ мыслей, тѣмъ болѣе, что сновидѣніе есть отраженіе бодрственнаго состоянія души.[42])

Гипотеза внутренняго воздѣйствія діавола.

12. Различныя видоизмѣненія этой гипотезы зависятъ отъ того, что одни ея защитники воздѣйствіемъ діавола объясняютъ только внѣшнюю сторону искушенія и потому говорятъ о *видѣніи*, произведенномъ въ душѣ Іисуса Христа діаволомъ, другіе къ воздѣйствію діавола обращаются для объясненія собственно внутренней борьбы Христа, иные

---

[42]) По евангелію Луки, думаетъ между прочимъ Павлюсъ, „Іисусъ былъ въ духѣ водимъ по пустынѣ въ продолженіе 40 дней“: этого сообщенія Павлюсъ не можетъ принять за дѣйствительность, но, очевидно, недоразумѣніе здѣсь порождается неправильнымъ чтеніемъ. Не показалось Христу (въ видѣніи какъ думаетъ Павлюсъ), что Онъ 40 дней былъ въ пустынѣ, а Духомъ Св. былъ онъ веденъ въ пустыню на 40 дней.—Вообще, о гипотезѣ видѣнія см. А. В. Горскаго, Ульмана, Устери, Тренча, Лянге, Вейса, Куна, Штрауса, Газе.

обнимаютъ то и другое и под. Еще въ древности Оригенъ царства міра, которыя Христосъ созерцалъ на горѣ, понималъ въ мистическомъ смыслѣ духовнаго царства діавола, его внутренней власти надъ людьми: созерцаніе царства міра состояло въ томъ, что діаволъ показалъ Христу безчисленныя толпы народа, которыя находились подъ его властью—ostendit ei diabolus innumerabiles hominum multitudines, quae suo tenebantur imperio[43]). Сказанія, подобныя евангельскому разсказу о третьемъ искушеніи, historia, по словамъ Оригена, non recipiat, spiritalis autem teneat intellectus[44]).

Подобнымъ образомъ Кипріанъ находилъ неудобнымъ принимать перемѣщеніе Христа изъ пустыни на храмъ въ смыслѣ внѣшне-дѣйствительнаго перемѣщенія, потому что было бы неприлично для Сына Божія сѣсть на плечи діавола или позволить ему нести Себя: Христосъ, по его мнѣнію, какъ въ пустыню, такъ и на храмъ былъ возведенъ Своимъ духомъ. Впрочемъ первое искушеніе было дѣйствительно пріурочено къ пустынѣ; но мѣстная обстановка другихъ искушеній была обманчиво произведена діаволомъ въ фантазіи Христа, и Его перемѣщеніе нужно понимать по аналогіи съ тѣмъ, какъ Іезекіилъ былъ въ духѣ восхищенъ съ рѣки Ховара въ Іерусалимъ[45]).—Немного позднѣе Ѳеодоръ Мопсуестскій противъ Юліана писалъ: что удивительнаго, если по словамъ евангелія діаволъ возвелъ Христа на весьма высокую гору (и показалъ Ему всѣ царства міра), хотя такой высокой горы и не было въ пустынѣ? Самое выраженіе въ *миновеніе времени* ясно показываетъ, что діаволъ произвелъ видѣніе горы (φαντασίαν ὄρους)

---

43) Cp. Cornel. a Lap.

44) De princ. lib. IV, cap. 16 (t. 1, p. 175—176).

45) Suo spiritu Christum credendum est ductum et in desertum, et super templum, ut utrobique eum diabolus assumeret ad tentandum.—Et localiter quidem in deserto prima fuit tentatio; sed ceteras eo modo circumduxit tentatoris astutia, vel circumduci passa est patientia salvatoris, quo modo Ezechiel cum super fluvium Chobar sederet, Hierosolymam raptus in spiritu civitatem aedificat et metitur, et muros, et templum instaurat. Hoc modo super culmen templi Christus erat in spiritu... p. 36.

и такимъ образомъ сдѣлалъ возможнымъ для человѣка созерцать вселенную[46]).

Въ новѣйшее время преимущественно германскіе богословы такъ называемаго въ протестанствѣ посредствующаго направленія обращаются къ внутреннему воздѣйствію діавола для объясненія собственно искушенія, какъ душевнаго явленія, руководимые желаніемъ, съ одной стороны, уяснить внутреннюю дѣйствительность искушеній Христа, не нарушая понятія Его безгрѣшности, требующаго внѣшней причины искушенія, и, съ другой стороны, устранить, какъ недѣйствительную внѣшнюю сторону искушеній. Искушеніе было только внутреннимъ фактомъ въ жизни Христа, но вмѣстѣ съ тѣмъ искусительныя мысли шли отвнѣ,— ихъ непосредственнымъ источникомъ былъ діаволъ, хотя и остававшійся внѣшнею по отношенію ко Христу причиною Его искушеній, но воздѣйствовавшій на Него непосредственно и внутренно[47]).

Ольсгаузенъ внутреннимъ воздѣйствіемъ діавола объясняетъ не только психологическую сущность искушенія, но и его внѣшнюю обстановку. Онъ принимаетъ искушеніе Іисуса Христа за дѣйствительный фактъ, но, отрицая внѣшнее явленіе діавола, признаетъ искушеніе чисто внутреннимъ, относитъ его всецѣло въ область духа. Искушеніе состояло въ томъ, что душа Іисуса Христа подлежала обнаженною[48]) полному воздѣйствію царства тьмы.—Про веденіе (ἤγαγεν) Іисуса въ Іерусалимъ онъ замѣчаетъ, что оно было въ духѣ (ἐν πνεύματι, Апок. XVII, 3). Про созерцаніе царствъ онъ говоритъ, что оно особенно принуждаетъ понимать искушенія Іисуса Христа въ качествѣ только внутренняго факта. Физически такое созерцаніе невозможно;

---

[46]) Strauss, 439. Anm.

[47]) Такъ, Krabbe, Vollesungen über d. Leben Iesu, также Oosterzee, Hofmann и Ullman въ позднѣйшихъ статьяхъ и изданіяхъ своего сочиненія Ueb. d. Sündlosigkeit.—Подобнаго пониманія искушеній прародителей держался нѣкоторое время бл. Августинъ. См. В. Велтистова, Грѣхъ, его происхожденіе etc. М. 1885, стр. 163.

[48]) т. е. отъ духа, s. 180.

необходимо принять экстатическое состояніе. Горою, съ которой Христосъ созерцалъ царства, послужила для Него высота Его духа, на которой для Него было дано сознаніе, что Онъ могъ бы царствовать надъ міромъ.—Такъ и Барретъ признаетъ искушеніе чисто субъективнымъ явленіемъ въ области души Іисуса Христа (purely subjective to the mind of Christ) хотя оно было по своему происхожденію объективнымъ, оно возникло не въ душѣ Христа, но было внушеніемъ діавола. Второе и третье искушенія могутъ быть поняты только въ субъективномъ смыслѣ. Евангельскому разсказу о томъ, что *діаволъ взялъ Іисуса и поставилъ Его*... Барретъ находитъ аналогичными: Іезек. XXXVII, 1, XL, 1; Апок. XVII, 1—3 [49]).

Несостоятельность разсматриваемой гипотезы доказывается весьма легко. Что касается психологической дѣйствительности искушенія, то она по смыслу этой гипотезы оплачивается безгрѣшностью Іисуса Христа. Горячая критика, какую вызвала въ свое время эта гипотеза въ ея примѣненіи къ психологической сторонѣ искушенія, справедливо указывала, особенно въ лицѣ Небе, на то, что внутреннее, непосредственное (т. е. безъ всякаго посредства, какъ условія свободнаго воспріятія отвнѣ идущаго воздѣйствія) и потому безсознательное (со стороны Іисуса Христа) воздѣйствіе на Него сатаны крайне противорѣчитъ безгрѣшности Іисуса Христа.—Столь же до очевидности не основательно объясненіе по этой гипотезѣ внѣшней стороны искушеній Христа: совершенно невозможно приписывать діаволу власти производить въ душѣ Христа всякіе образы по своему желанію подобно, какъ это дѣлаетъ иногда Богъ съ тѣмъ или другимъ человѣкомъ [50]). При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что защитники гипотезы, указывая приведенныя аналогіи, кажется, совершенно упускаютъ изъ вниманія, что на Іезекіилѣ *была рука Господня, и Господь вывелъ его*

---

[49]) 54, 115—119.

[50]) Quibus ego, magnis licet auctoribis, ideo non assentior, quod dictu absurdum videatur diabolum Christo eodem modo, quo prophetis Deum visiones animo injecisse. Maldonatus.

духомъ, что, *онъ былъ приведенъ въ землю Израилеву въ видѣніяхъ Божіихъ* (XXXVII, 1; XL, 1—2), что одинъ *изъ ангеловъ повелъ Іоанна въ духѣ въ пустыню* (Апок. XVII, 1, 3), а Іисусъ Христосъ былъ возведенъ Духомъ или въ Духѣ только въ пустыню, изъ пустыни же на крыло храма и оттуда на гору *взялъ Его* и *поставилъ діаволъ*[51]).

Гипотеза психологической борьбы (психологическо-аллегорическая).

13. Защитники гипотезы внутренняго воздѣйствія діавола справедливо настаиваютъ на мысли, что искушенія Іисуса Христа по своему происхожденію были объективными[52]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ разборъ этой гипотезы показываетъ, что діаволъ не могъ воздѣйствовать на Христа непосредственно. Но если такъ, если, съ одной стороны, необходимо признать внѣшнюю причину искушеній Іисуса Христа, какъ внутренняго факта, и если, съ другой стороны, такою причиною нельзя признать не только внѣшнее явленіе діавола (что понятно и не для раціонализма), но и его непосредственное воздѣйствіе на душу Христа, если внѣшнюю обстановку искушеній Христа отвергнуть не только въ смыслѣ дѣйствительности (что для раціонализма выше всякаго колебанія), но и въ смыслѣ видѣнія, хотя бы даже произведеннаго діаволомъ; то, очевидно, слѣдуетъ искать внѣшнихъ посредствъ для воздѣйствія діавола или внѣшняго выраженія его искусительныхъ мыслей. Такъ и поступаетъ

---

51) По этому же взглядъ Farmer'a Inquiry etc. London 1761), по мнѣнію котораго видѣніе въ душѣ Христа было произведено Самимъ Богомъ, не заслуживаетъ даже разбора,

52) Мнѣніе Ренана, что діаволъ, искушавшій Христа, живетъ въ сердцѣ каждаго изъ насъ, что, говоря иначе, Христосъ искушался не діаволомъ, какъ объективною причиною искушеній, а влеченіями собственнаго сердца, что, далѣе, такія искушенія не только могли, но и должны были повторяться въ Его жизни неоднократно, что одно изъ такихъ искушеній лежитъ въ основѣ евангельской исторіи, передающей психологическій фактъ въ легендарной формѣ,—это мнѣніе можетъ быть только упомянуто... Renan. p. 458, 114.

гипотеза психологической борьбы. Она признаетъ искушеніе Христа внутреннимъ фактомъ Его жизни, внѣшней сторонѣ искушенія усвояетъ аллегорическій характеръ, объективную причину искушеній видитъ во внѣшнихъ выраженіяхъ или внѣшнихъ носителяхъ искусительнаго духа. Смыслъ этого объясненія психологическо-аллегорическаго, можно, со словъ Клюге, выразить такъ. Искушеніе Христа есть только фактъ внутренней Его жизни и вся внѣшняя обстановка искушенія, какъ передаетъ о ней евангельскій разсказъ, есть ничто иное, какъ символическая, приточная картина; но искушеніе есть фактъ свободной и сознательной жизни Іисуса Христа, такъ что искусительныя предложенія, идя отвнѣ, не безсознательно проникали, какъ бы вливались, въ Его душу, а представлялись Ему въ чувственной формѣ и потому воспринимались сознательно. Діаволъ тѣлесно являлся Христу, не въ буквальномъ смыслѣ этихъ словъ, а въ томъ, что въ жизни людей Христосъ наблюдалъ дѣйствія и проявленія зла или діавола въ осязательно наглядныхъ формахъ[53]). Защитниковъ этого объясненія весьма много. Всего чаще подъ внѣшнею формою проявленія діавола въ жизни людей, какъ объективною причиною искушеній Христа, разумѣютъ ложную мессіанскую идею іудейскаго народа. Такъ Неандеръ. Онъ видитъ въ исторіи искушенія не только идеальную, но вмѣстѣ историческую правду, выраженную однако символически. Исторически вполнѣ достовѣрно, что Іисусъ Христосъ, при переходѣ отъ частной жизни къ общественной дѣятельности, созерцая будущій годъ Своей жизни, перенесъ искушеніе, въ которомъ выразились основныя начала Его служенія, радикально противоположныя обычному пониманію мессіанской идеи у іудейскаго народа. Искушенія Іисуса Христа не могли зародиться въ Немъ Самомъ, въ глубинѣ Его души. Причину ихъ нужно искать въ томъ, что человѣкъ, хотя бы и совершенно чистый душою, но призванный воздѣйствовать на людей своего времени, въ силу духовной связи съ современниками, необходимо сталкивается съ господ-

---

[53]) Въ Jahrbücher f. d. Theologie, 1878, 1.

ствующими направленіями и идеями, и долженъ бдительно слѣдить за собою и выносить постоянно возобновляющуюся борьбу, чтобы предохранить себя отъ ихъ вліянія. Во времена Іисуса Христа такою народною идеею было мірское пониманія царства Божія. Правда, въ самомъ Христѣ не было ничего, что могло бы открыть доступъ народнымъ идеямъ въ Его душу. Но совнѣ это мірское направленіе, угрожавшее съ самаго начала развитію царства Божія, должно было приступить къ Нему; и Онъ не иначе могъ уяснить себѣ идею Своего мессіанскаго служенія, какъ противополагая ее другому возможному образу дѣйствій, къ которому Онъ въ Себѣ не имѣлъ наклонности, но которое должно было предстать Ему съ теченіемъ времени въ разнообразныхъ требованіяхъ народнаго духа. Но такъ какъ Самъ Христосъ училъ, что родоначальникъ мірскаго духа есть сатана, то и борьба Его съ народнымъ духомъ должна быть разсматриваема съ этой точки зрѣнія, какъ борьба съ діаволомъ, какъ искушеніе отъ діавола. Если для Христа не могло возникнуть искушеніе изъ глубины Его собственнаго духа, то оно могло предстать Ему только какъ искушеніе отъ діавола.—О такомъ то искушеніи Христосъ, по Неандеру, и передалъ своимъ ученикамъ въ символическомъ разсказѣ [54]).

Гипотезу психологической борьбы раздѣляетъ Ульманъ. По его словамъ искушенія Іисуса Христа были порождены ложными представленіями о мессіанскомъ служеніи, какъ его понималъ еврейскій народъ, и возникли въ то время когда Іисусъ Христосъ созналъ эти представленія, — когда Онъ, готовясь къ мессіанскому служенію, подумалъ о томъ, что ожидаютъ отъ Него, какъ Мессіи, Его современники. Такое искушеніе прошло для Него безъ грѣха, во первыхъ, потому что искусительная мысль появилась въ Его душѣ совнѣ: ложная мессіанская идея была для Него фактомъ, а мысль о фактѣ не можетъ запятнать и святости Бога; во вторыхъ, потому, что искусительная мысль становится зломъ, когда она возбуждающимъ и опредѣляющимъ

[54]) 120—123, 134.

образомъ дѣйствуетъ на чувства и волю, а Христосъ искусительныя мысли оттолкнулъ бы безъ всякой медлительности, безъ всякаго колебанія, такъ что искушеніе продолжалось только моментъ[55]).—Эту же гипотезу защищаетъ Кеймъ. Онъ старательно отыскиваетъ въ исторіи искушенія einen guten geschichtlichen Kern[56]). Это историческое зерно онъ находитъ въ психологической борьбѣ Христа предъ началомъ Его общественнаго служенія,—въ борьбѣ съ тѣми вопросами и сомнѣніями, которыя естественно должны были возникнуть въ Его душѣ въ это время. Это внутренняя борьба въ душѣ Іисуса Христа обострялась durch die lebendige Vergegenwärtigung des feindlichen Reichsherrn, ja durch einen persönlichen Ringkampf mit ihm. По крайней мѣрѣ Самъ Христосъ былъ убѣжденъ въ томъ, что у Него была борьба съ лично присутствовавшимъ діаволомъ. — Повидимому, немногаго недостаетъ, чтобы изложенный взглядъ Кейма подходилъ къ буквальному пониманію евангельскаго разсказа. Но крайнее увлеченіе идеализмомъ, которое препятствуетъ Кейму относиться съ должнымъ вниманіемъ къ историческимъ фактамъ, и отрицательное отношеніе къ истинѣ богочеловѣчества Христа заставляютъ его всецѣло перенести этотъ Ringkampf mit dem Satan вовнутрь душевной жизни Христа, и въ третьемъ изданіи своей исторіи Іисуса (s. 140) Кеймъ уже ясно и просто говоритъ объ искушеніи Іисуса Христа, какъ объ einen inneren Kampf.[57])

Нѣкоторое ученые, держась гипотезы психологической борьбы, но желая вмѣстѣ съ тѣмъ объяснить внѣшнюю сторону искушенія, полагаютъ, что борьба происходила въ области фантазіи. Таковы—Эйхорнъ, Вейсе и др.

---

[55]) s. 100—112.

[56]) s. 566 folgg.

[57]) ср. Кейль.—Болѣе ясно Кеймъ высказывается въ соч. Der Geschichtliche Christus, Zürich 1865. Здѣсь онъ говоритъ, что искушенія Христа не только имѣли достаточное основаніе въ Его природѣ, въ условіяхъ ея развитія, но были необходимы по свойству этого—условнаго—развитія. См. I: die menschliche Entwicklung Jesu, ss. 39—43.—Согласно съ Ульманомъ и Кеймомъ мыслятъ Газе, Gnosis, 258, Leb. Jes., 107 и Вейсъ, 331.

Гипотеза психологической борьбы должна быть признана болѣе серьезною и здравою, чѣмъ другія разсмотрѣнныя выше. Но уже то обстоятельство, что она раздѣляется богословами, которые далеко не принадлежатъ къ одному лагерю, заставляетъ относиться къ ней съ большою осторожностью. Если бы подъ этой гипотезой не подписали своихъ именъ Неандеръ и Ульманъ, то критика имѣла бы право сказать, что она противорѣчитъ понятію безгрѣшности Христа. Взглядъ Кейма, который переноситъ въ душу Христа сатанинскія мысли, совершенно не мирится съ евангельскимъ ученіемъ о святости Спасителя. Но въ то время, какъ Кеймъ жертвуетъ въ пользу дѣйствительности искушеній Іисуса Христа Его безгрѣшностью, Ульманъ, напротивъ, дѣйствительностью искушеній жертвуетъ въ пользу безгрѣшности. *Мысль*, о ложной мессіанской идеѣ, какъ о фактѣ, не могла имѣть для Христа, какъ и для Бога, силы и значенія искушеній. Самъ Ульманъ съ теченіемъ времени созналъ, что теоретическій выборъ между истинною мессіанскою идеею и ложнымъ пониманіемъ ея еще не былъ бы искушеніемъ; для сего надлежало, чтобы ложная мессіанская идея имѣла что либо дѣйствительно обольщающее и подкупающее; на этомъ основаніи онъ призналъ необходимымъ присутствіе діавола при искушеніяхъ Христа[58]).—Противъ Эйхорна достаточно замѣтить, что фантазія не можетъ быть областью дѣйствительной и разумной борьбы.—Однако всѣ эти возраженія не имѣютъ силы противъ Неандера—въ виду того, что онъ указываетъ на ряду съ народнымъ понятіемъ о царствѣ Божіемъ, какъ объек-

---

[58]) Мы не хотимъ такими замѣчаніями сказать, что ошибка Кейма и Ульмана состоитъ только въ непризнаніи діавола источникомъ искушеній Христа и что съ признаніемъ только этого ихъ взгляды стали бы вѣрны... И безъ непосредственнаго участія діавола для Христа могли быть дѣйствительныя искушенія, и съ признаніемъ причины искушеній въ діаволѣ взглядъ Кейма и Ульмана выигралъ бы лишь отчасти. Недостатки ихъ и подобныхъ взглядовъ, какъ увидимъ, болѣе глубоки. Но мы смотримъ на эти взгляды, какъ на примѣрныя изложенія гипотезы, и, не отрицая возможности лучшаго изложенія, хотимъ показать внутреннюю несостоятельность этихъ изложеній, разсматривая ихъ съ ихъ же точки зрѣнія.

тивною причиною искушеній Христа, еще немощи человѣческой природы какъ (безгрѣшное) субъективное основаніе дѣйствительности искушенія[59]). Но, не говоря уже о томъ, что гипотеза въ изложеніи Неандера не только даетъ мѣсто участію діаволу въ искушеніяхъ Христа, но и почти признаетъ его, что̀ значитъ одобреніе, котораго заслуживаетъ гипотеза въ изложеніи Неадера? Оно значитъ то, что психологическая сторона вопроса въ объясненіи Неандера разработана хорошо, при чемъ разумѣется, что по этому „хорошему“ объясненіе совпадаетъ съ буквальнымъ, иначе, православнымъ пониманіемъ евангельской исторіи. Въ самомъ дѣлѣ признаніе исторіи искушеній Христа не только по внутренней сторонѣ, но и по объективной и даже внѣшней сторонѣ искушеній дѣйствительнымъ событіемъ препятствуетъ-ли видѣть силу искушеній въ столкновеніи истинной идеи мессіанскаго служенія Христа съ ложными ожиданіями народа и основывать эту силу на немощахъ человѣческой природы Христа? Конечно, нѣтъ! Съ другой стороны, въ гипотезѣ психологической борьбы эта хорошо обработанная въ ней сторона дѣла не составляетъ не только всей ея сути, но и даже характерной половины ея. Цѣльный обликъ гипотезы выражается не только въ признаніи психологической дѣйствительности искушеній Христа въ пустынѣ, но и въ отрицаніи внѣшней обстановки ихъ и даже участія діавола въ нихъ. Высказывая одобреніе одной части объясненія[60]), критика тѣмъ самымъ еще не беретъ на свою отвѣтственность всей гипотезы.

Несостоятельность же этой гипотезы по ея отрицательной сторонѣ бросается въ глаза. Этимъ объясненіемъ признается, что въ формѣ исторіи искушенія Христосъ передалъ ученикамъ дѣйствительный фактъ изъ своей внутрен-

---

[59]) Объ этомъ рѣчь ниже.

[60]) А дѣлаемъ это не столько для критики гипотезы, сколько для того, чтобы предотвратить въ умѣ читателя путаницу въ понятіяхъ, которая могла бы возникнуть, если бы авторъ въ настоящемъ случаѣ отвергнулъ разбираемую гипотезу безъ всякихъ оговорокъ, а ниже высказалъ мысли встрѣчающіяся въ этомъ объясненіи и даже съ ссылкою на ея защитниковъ.

ней жизни, что Онъ самъ считалъ Свое искушеніе борьбою съ діаволомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ объясненіе полагаетъ, что діаволъ и внѣшняя обстановка искушенія выводятся въ исторіи въ качествѣ аллегоріи: говорить такъ, значитъ предлагать на выборъ читателя, вѣрить-ли свидѣтельству Іисуса Христа, или отрицательному мнѣнію германскихъ ученыхъ. Это для ученыхъ даже наивно. Мало того, защитники этой гипотезы не приводятъ никакихъ основаній [61]), по которымъ они перетолковываютъ исторію въ аллегорію, и никакихъ мотивовъ, по которымъ Христосъ могъ бы облечь свой разсказъ въ символическую форму. А между тѣмъ весьма трудно и даже невозможно указать цѣль, для которой Христосъ могъ бы прибѣгнуть къ такой аллегорической формѣ разсказа, которая одинаково принесла бы болѣе вреда, чѣмъ пользы, какъ въ томъ случаѣ, если бы ученики поняли ее, такъ и въ томъ, если бы они ея не поняли, потому что въ первомъ случаѣ они увидали бы, что ихъ Учитель имѣетъ нечистыя мысли, которыя приписываетъ сатанѣ, и конечно заподозрѣли бы Его святость и искренность, а во второмъ увѣрились бы,—ложно, по гипотезѣ,—что есть діаволъ [62]). Впрочемъ, и защитники разсматриваемой гипотезы,—въ лучшихъ ли ея изложеніяхъ, какъ у Неандера, или по необходимости, какъ Ульманъ,—сами признаютъ или почти признаютъ участіе діавола въ искушеніяхъ Христа. Но признать участіе діавола въ искушеніяхъ и вмѣстѣ отрицать внѣшнюю обстановку ихъ—это есть внутреннее противорѣчіе или, по крайней мѣрѣ, непослѣдовательность. Мѣстная обстановка искушеній въ пустынѣ не признается дѣйствительною, обычно, не потому, чтобы пустыня, крыло храма, гора представляли что-то недостовѣрное, но потому, что мѣстная перемѣна искушеній тѣсно связана съ участіемъ діавола:

---

[61]) Кромѣ слабыхъ возраженій противъ буквальнаго пониманія евангельской исторіи, о которыхъ рѣчь ниже.

[62]) См. у А. В. Горскаго. Мы уже не повторяемъ поставленныхъ выше, но пригодныхъ и здѣсь вопросовъ: имѣемъ-ли другіе образцы подобной аллегоріи? Какъ ученики могли не понять Учителя? и под.

беретъ Его діаволъ въ святый городъ, поставляетъ Его на крылѣ храма,—беретъ Его діаволъ на весьма высокую гору. По этому должно быть и обратное: съ признаніемъ участія діавола необходимо признать и внѣшнюю обстановку искушеній.

Противъ гипотезы психологической борьбы слѣдуетъ, наконецъ замѣтить, что она не можетъ выяснить индивидуальнаго характера искушенія собственно въ пустынѣ, потому что размышленіе Христа по поводу ложныхъ представленій народа о Мессіи и даже искушеніе съ этой стороны и тѣмъ болѣе всякая иначе понимаемая психологическая борьба могли имѣть мѣсто во всякое время Его общественнаго служенія, не пріурочиваясь исключительно къ какому нибудь одному моменту.

Гипотеза обобщенія въ исторіи искушенія различныхъ событій изъ жизни Христа.

14. Эта гипотеза Хюнефельда. Объ исторіи искушенія въ пустынѣ онъ выражается, что она представляетъ собою въ миньятюрѣ всю исторію нравственной жизни Христа,—представляетъ собою сконцентрированное изображеніе всего того, что составляло Его нравственное дѣло. Затѣмъ, съ ссылкою на Nitzsch'a, онъ опредѣляетъ содержаніе искушеній Христа, какъ свободный выборъ между внѣшне-славною жизнью и жизнью уничиженною, и видитъ въ свободномъ уничиженіи Христа нравственный подвигъ Его жизни. Однако Хюнефельдъ не признаетъ того, что смыслъ искушеній Христа, какъ онъ выраженъ въ евангельской исторіи искушеній въ пустынѣ, былъ переданъ ученикамъ Самимъ Іисусомъ Христомъ, но, по его мнѣнію, этотъ смыслъ выведенъ позднѣе христіанами на основаніи нѣсколькихъ событій изъ Его жизни, первое изъ которыхъ, соотвѣтствуя первому искушенію по евангельской исторіи, пріурочивается ко времени непосредственно за крещеніемъ, второе, отожествляемое со вторымъ искушеніемъ по евангелію Луки, указывается въ обстоятельствѣ, разсказанномъ у Матѳ. XVI, 22, 23, и, наконецъ, третье, также, отожествляемое съ

третьимъ искушеніемъ по евангелію Луки, предполагается въ послѣдніе дни жизни Христа.—Вникая въ евангельскія повѣствованія синоптиковъ объ искушеніи Іисуса Христа въ пустынѣ, Хюнефельдъ находитъ, что раннѣйшее изъ нихъ повѣствованіе Марка сообщаетъ дѣйствительный фактъ—удаленіе Христа послѣ крещенія въ пустыню (и только), хотя уже въ евангеліи Марка этотъ фактъ смѣшанъ съ вымыслами первохристіанъ, впрочемъ вполнѣ правдоподобными. Этотъ фактъ и есть историческое зерно исторіи искушенія. Онъ же, почти буквально съ евангеліемъ Марка, передается у евангелиста Луки, хотя въ евангеліи послѣдняго этотъ фактъ значительно дополненъ вымыслами христіанъ изъ іудеевъ. Впрочемъ, евангелистъ Лука соединилъ въ исторіи искушенія (отдѣльные) историческіе факты изъ жизни Христа, съ тѣмъ лишь отступленіемъ отъ исторіи, что эти факты въ дѣйствительности имѣли мѣсто въ различные моменты жизни Христа, а въ евангеліи Луки не только соединены вмѣстѣ, но и облечены въ символическую форму. Но въ то время, какъ евангелистъ Лука сознательно отступалъ отъ исторіи, въ евангеліи Матѳея уже нельзя сдѣлать такого разграниченія между дѣйствительностью и вымысломъ.—Гдѣ же причина, побудившая христіанъ отдѣльные историческіе факты изъ жизни Христа соединить въ одну исторію, которая потомъ—даже не позднѣе, какъ въ евангеліи Матѳея—принята за дѣйствительность? Эту причину нужно искать, по мнѣнію Хюнефельда, въ христологическихъ воззрѣніяхъ первохристіанъ изъ іудеевъ. Первоначально, вслѣдъ за вознесеніемъ Христа, христіане (изъ іудеевъ) основывали свою вѣру во Христа исключительно на ниспосланіи Имъ Св. Духа и на Его воскресеніи, т.е. на томъ, что составляло торжество Его, — что такъ или иначе составляло Его славу. Сообразно съ такимъ одностороннимъ отношеніемъ къ земному подвигу Христа, христіане мало обращали вниманія на всѣ тѣ факты изъ земной жизни Христа, которые говорили о Его человѣческомъ уничиженіи. Вотъ почему и исторія искушенія Христа въ пустынѣ представляла мало интереса для христіанъ, о чемъ краснорѣчиво свидѣтельствуетъ сухая передача этой исторіи

у евангелиста Марка (хотя и въ его передачѣ нашли уже мѣсто вымыслы). При указаніи же на такого рода факты и особенно на смерть Христа, христіане (въ противовѣсъ) ссылались на грядущее славное (второе) пришествіе Христа,—и это ожиданіе второго пришествія Христа было среди нихъ весьма сильно. Но по мѣрѣ того, какъ несбыточность этого ожиданія ослабляла односторонность взгляда на Христа, христіане не только переставали оставлять безъ вниманія факты изъ жизни Христа, свидѣтельствующіе объ Его уничиженіи, но и стали искать объясненія необходимости этого уничиженія, при чемъ ихъ прежніе односторонніе взгляды и ожиданіе славнаго явленія Христа, въ противоположность уничиженной дѣйствительной земной жизни Христа, оказались грѣховными взглядами, грѣховнымъ ожиданіемъ и требованіемъ, такъ что уничиженіе дѣйствительной земной жизни Христа не только согласовалось съ божественною волею, но и представляло, по вновь сложившемуся мнѣнію христіанъ, подвигъ Его побѣды надъ подобными же современными Ему ожиданіями и требованіями. Это послѣднее заключеніе и выражено христіанами въ исторіи искушеній Христа, въ которой совмѣщены въ одно три (по священному значенію этого числа) факта изъ жизни Христа (дѣйствительно соотвѣтствовавшіе этому заключенію) и представлены въ символической оболочкѣ съ раскрытіемъ существеннаго смысла нравственнаго подвига Христа[63]).

Въ произвольности своего объясненія сознается самъ Хюнефельдъ (s. 76). По этому, не вдаваясь въ подробности, укажемъ на важнѣйшіе недостатки предложеннаго имъ объясненія. Выдающаяся его несообразность съ историческою дѣйствительностью состоитъ въ томъ, что оно приписываетъ выраженіе смысла подвига Христа не самому Христу, а христіанамъ изъ іудеевъ. Но, не говоря уже о томъ, что оно тѣмъ самымъ слишкомъ много отнимаетъ отъ Христа и слишкомъ много усвояетъ христіанамъ изъ іудеевъ, невозможно и предположить, что христіане изъ іудеевъ сами

---

[63]) Гл. III.

выдумали этотъ смыслъ. Апокрифическая литература первохристіанскаго времени свидѣтельствуетъ, что ея творцы, христіане-іудаисты, были вполнѣ солидарны съ своими предшественниками, современными Христу іудеями, требовавшими отъ Него чуда и вообще внѣшне-величественнаго явленія: эти апокрифы наполняютъ исторію жизни Христа чудесами часто смѣшными и прихотливыми. Согласно съ направленіемъ этихъ апокрифовъ, скорѣе отвѣтъ Христа на первое и второе искушеніе могъ бы быть вложенъ въ уста діавола, желавшаго отклонить Христа отъ чуда, такъ ожидавшагося іудеями. Равнымъ образомъ, и относительно третьяго искушенія Христа должно замѣтить, что по апокрифамъ[64]) считалось благочестивымъ дѣломъ обмануть діавола и, какъ такой обманъ, разсматривалась самая смерть Христа. Кратко сказать, пишетъ Павлюсъ, основанія, которыми руководился Христосъ въ дѣйствіяхъ и отвѣтахъ во время трехъ искушеній, такъ возвышенно-чисты, что едва-ли какое другое повѣствованіе нашихъ евангелій такъ противоположно воззрѣніямъ авторовъ апокрифической христіанской литературы, христіанъ изъ іудеевъ[65]).

Гипотеза Хюнефельда покоится на многихъ предположеніяхъ, которыхъ мнимыя основанія лежатъ внѣ области евангельской исторіи объ искушеніи и которыя въ соприкосновеніи съ этою областью оказываются крайне произвольными. Такъ онъ повѣствованіе Марка считаетъ первоначальнымъ, указываетъ на согласіе Марка и Луки, называетъ разсказъ Луки достовѣрнымъ и отдаетъ ему въ этомъ отношеніи большое предпочтеніе предъ Матѳеемъ. Но всѣ эти утвержденія имѣютъ за собою предвзятыя воззрѣнія на отношеніе вообще евангелій между собою. Примѣнительно къ евангельской исторіи искушенія совершенно нѣтъ никакихъ основаній считать разсказъ Марка первоначальнымъ и болѣе правдоподобнымъ, чѣмъ сказанія другихъ евангелистовъ; а указаніе на близость разсказа Луки къ разсказу Марка

---

64) См. напр. евангеліе Никодима Fabricii Cod. Apocr. № T. p. 280.
65) Exeg. Handb. s. 386 и вообще ср. 384—386.

и предпочтеніе его предъ евангеліемъ Матѳея оказываются прямо непонятными. Діаволъ, сорокадневный постъ, служеніе ангеловъ у Марка упоминаются такъ же, какъ у другихъ синоптиковъ; между Матѳемъ и Лукою разница, за исключеніемъ порядка слѣдованій послѣднихъ искушеній, смѣло можетъ быть названа микроскопическою. Еще большею предвзятостью отзывается то, что авторъ не различаетъ области апокрифической отъ канонической, выражаясь даже о каноническихъ евангеліяхъ, что въ нихъ находило мѣсто то, что имѣло интересъ для христіанъ, болѣе подробно или болѣе сжато въ зависимости отъ величины интереса и под.

Гипотеза искушенія отъ человѣка.

15. Шустръ, Меллеръ, Базедовъ, Розенмюллеръ, Вентурини, Гардтъ и др. подъ евангельскимъ діаволомъ разумѣютъ іудейскаго священника, или фарисея, или вообще посланнаго отъ синедріона, и подъ условіемъ этой замѣны готовы буквально понимать всю евангельскую исторію искушенія въ пустынѣ.

Священникъ, или фарисей, или членъ синедріона, по своему-ли то побужденію, или посланный отъ другихъ, приходитъ къ Христу, дабы удостовѣриться, Мессія ли Онъ и дѣйствительно ли владѣетъ сверхъестественными силами и, если окажется, что Мессія, склонить Его на сторону священниковъ и побудить къ возможно скорому освобожденію народа іудейскаго изъ подъ ига римскаго. Такова, будто историческая основа евангельскаго разсказа.—Авторъ Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nasareth прилагаетъ много труда, чтобы какъ можно естественнѣе изобразить евангельскую исторію искушенія: онъ входитъ въ изслѣдованіе политическаго и бытоваго положенія еврейскаго народа, входитъ въ психологію партіи священниковъ и подробно изображаетъ мысли фарисея искусителя Христа. Описаніе встрѣчъ Іисуса Христа съ фарисеемъ сначала въ пустынѣ, затѣмъ на крылѣ храма и, наконецъ, на горѣ изложено картинно.

Но чѣмъ сильнѣе проявляется это стремленіе „какъ можно естественнѣе“ понять евангельскую исторію, тѣмъ очевиднѣе основная ложь разбираемаго объясненія. При чтеніи его, какъ ни картинно изображали бы внутреннее состояніе фарисея—искусителя, его мысли и намѣренія, невольно и неотразимо чувствуешь рѣзкое несоотвѣтствіе этихъ мыслей и намѣреній отвѣту Христа. Въ этомъ отвѣтѣ изображены начала всей дѣятельности, весь смыслъ Его уничиженія, а въ вопросахъ фарисея—только хитрость, любопытство, желаніе вывѣдать, да обмануть: не соотвѣтствуетъ вопросъ отвѣту, поводъ дѣйствію!—Вообще же по своей произвольности, это объясненіе евангельской исторіи, какъ замѣчаетъ одинъ его критикъ, есть ни болѣе, ни менѣе, какъ luftiger Roman, и можетъ быть принято только тѣми, которые совершенно не хотятъ знать исторической критики и надѣются построить исторію при помощи одной своей фантазіи [66]). — Когда могло быть это испытаніе Іисуса Христа фарисеемъ или священникомъ? До начала и въ началѣ общественнаго служенія Христа оно не могло быть, такъ какъ въ это время Христа еще не окружала такая извѣстность, чтобы молва о Немъ могла дойти до синедріона и возбудить вниманіе его членовъ. А если бы это испытаніе имѣло мѣсто уже послѣ того, какъ Христосъ началъ учить, то оно несомнѣнно было бы извѣстно ученикамъ Христа, которыхъ Онъ уже въ началѣ своего общественнаго служенія собираетъ около Себя, и не могло бы быть передѣлано ими въ такой разсказъ, какой мы теперь имѣемъ въ евангеліи и который такъ не соотвѣтствуетъ мнимому испытанію Христа посланнымъ отъ синедріона.—Затѣмъ, должно быть признано неестественнымъ, что посланный отъ синедріона, сначала желая узнать, Мессія-ли Іисусъ изъ Назарета, требовалъ отъ Него чуда, а потомъ, не получивъ удовлетворенія своему любопытству, самъ предлагаетъ Ему свои услуги и обѣщаетъ Ему всемірное владычество: какъ онъ могъ обѣщать то, чѣмъ не владѣлъ?

---

[66]) St. u. Kr. 1832, 2. 771—773.

Да и что это за поклоненіе? Если даже подъ нимъ разумѣть простое согласіе Іисуса Христа способствовать цѣлямъ народныхъ правителей, и тогда отвѣтъ Христа имѣлъ бы другой смыслъ: онъ во всякомъ случаѣ изобличилъ бы хвастовство фарисея.

Механическое соединеніе нѣсколькихъ гипотезъ у Лянге.

16. Этотъ богословъ, во-первыхъ, вмѣстѣ съ Ульманомъ признаетъ въ исторіи искушенія внутренній фактъ, однако исторически связанный съ внѣшними явленіями, его вызвавшими, во-вторыхъ, вмѣстѣ съ Гардтомъ предполагаетъ историческій моментъ, (на который въ исторіи искушенія только указывается), какъ внѣшнее завершеніе событія, и въ третьихъ вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ во внѣшней сторонѣ исторіи искушенія видитъ символическую, или приточную, форму. Лянге находитъ вполнѣ естественнымъ, что Іисусъ Христосъ послѣ крещенія испыталъ симпатическое взаимообщеніе съ народными идеями своего времени. Также естественно, что воздѣйствіе народныхъ представленій на Іисуса Христа было для Него искушеніемъ отъ сатаны. Однако это искушеніе не было отвлеченнымъ психологическимъ явленіемъ: священники и книжники, какъ выразители народныхъ ожиданій, служили орудіями сатанинскихъ искушеній. Такъ искушеніе было teuflisch motivirt und verursacht und menschlich vermittelt—за человѣкомъ искусителемъ скрывался сатана. О такомъ то искушеніи Христосъ передалъ Своимъ ученикамъ, придавъ разсказу символическую форму.

Легко видѣть, что противъ Лянге имѣютъ силу нѣкоторыя изъ возраженій, сдѣланныхъ въ отдѣльности противъ тѣхъ гипотезъ, которыя въ совокупности усвояются имъ.— Помимо того, то обстоятельство, что сами евангелисты отъ позднѣйшихъ искушеній Христа книжниками и фарисеями и даже отъ событія Мѳ. XVI, 22. 23, когда Христосъ сказалъ человѣку: *отойди отъ Меня, сатана*,—различаютъ искушенія въ пустынѣ, какъ искушенія собственно отъ

діавола, показываетъ произвольность уравненія тѣхъ и другихъ искушеній.—Вообще взглядъ Лянге, при всей незначительности заключающагося въ немъ отрицанія, построенъ на произвольныхъ положеніяхъ, для которыхъ трудно указать какія нибудь основанія. Въ самомъ дѣлѣ, онъ признаетъ искушеніе не только внутреннимъ фактомъ, но и внѣшнимъ событіемъ; однако внѣшнюю сторону искушенія, какъ она передается въ евангеліи, онъ считаетъ аллегоріей и придумываетъ иную обстановку искушенія: посольство книжника и пр. Тѣмъ менѣе онъ имѣетъ разумныя побужденія прибѣгать къ этой выдумкѣ, что онъ признаетъ присутствіе при искушеніяхъ діавола и только хочетъ спрятать его за фарисеемъ—безъ всякой нужды....

---

§ 3.

Историческая достовѣрность евангельскихъ повѣствованій.

17. Каждый раціоналистическій взглядъ на исторію искушенія заключаетъ въ себѣ, какъ свое отрицательное предположеніе, критику евангельской исторіи, причемъ эта критика всегда сводится къ большему или меньшему отрицанію объективной стороны искушенія изъ-за ея чудеснаго характера. Посему и мы, съ своей стороны, не можемъ ограничиться показаніемъ неосновательности раціоналистическихъ объясненій, только косвенно подтверждающей дѣйствительность искушеній Христа, какъ объективнаго событія, но должны установить quo modo этой дѣйствительности. При этомъ главною нашею цѣлью будетъ показать, что евангельскіе разсказы каждымъ словомъ указываютъ на искушеніе въ пустынѣ, какъ на дѣйствительный историческій фактъ изъ жизни Іисуса Христа.

Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτον ἐκβάλλει εις τὴν ἔρημον.—Мр. I, 12.—*Τότι ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπο τοῦ διαβόλου.* — Мѳ. IV, I. *καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι.* — Лук. IV. I.

18. Всѣ три евангелиста, повѣствующіе объ искушеніи въ пустынѣ, единогласно поставляютъ искушеніе Христа въ неразрывную связь съ крещеніемъ Его на Іорданѣ отъ Іоанна, когда на Него видимо сошелъ Духъ Святый и Онъ былъ наименованъ Сыномъ Божіимъ; самое удаленіе въ пустыню евангелисты изображаютъ совершившимся подъ воздѣйствіемъ Св. Духа.

Какъ нужно понимать это воздѣйствіе Св. Духа на Христа и въ чемъ состояла связь искушенія съ крещеніемъ?

При отвѣтѣ на этотъ вопросъ подлежатъ особому вниманію выраженія ἀνήχθη и εὐθὺς ἐκβάλλει: не означается ли первымъ экстатическое состояніе Іисуса Христа, какъ думаетъ Аммонъ, который понимаетъ слово ἀνήχθη въ смыслѣ sursum raptum est и сопоставляетъ его съ 2 Кор. XII, 2 и Апок. I, 10? не говоритъ-ли второе о неблагопріятномъ для историческаго пониманія исторіи искушенія насильственномъ божественномъ побужденіи (ein göttlicher Impuls —mit einer Art von Gewalt-de Wette), дѣйствовавшемъ въ удаленія Христа въ пустыню, такъ что это удаленіе, по словамъ одного экзегета, совершилось противъ воли Христа (widerwillig), по значенію слова ἐκβάλλει у Матѳ. VII, 22; VIII, 31; IX, 34; X, 8 и пр.?—Глаголъ ἀνάγω [67]) въ повѣствованіи Матѳея объ искушеніи имѣетъ значеніе географическое: онъ указываетъ на болѣе высокую пустыню въ сравненіи съ низкимъ побережьемъ. Пустыня, въ которую былъ возведенъ Іисусъ Христосъ послѣ крещенія, это,

---

[67]) *Ἀνάγο* изъ *ἀνω-αγω*, противополагается *κατάγω*, означаетъ sursum duco, in locum altiorem duco и употребляется какъ о воскресеніи—о возведеніи изъ преисподней въ горнія обители (Евр. XIII, 20), такъ и объ отплывающихъ на лодкѣ или кораблѣ отъ берега, къ высокой-ли сторонѣ, или in altum mare (Лук. VIII, 22; Дѣян. XIII, 13 и мн. др.) Grimm.

по преданію, такъ называемая Quarantania, лежащая къ с.-з. отъ Іерихона. Пустыня Іудейская, въ которой проповѣдывалъ Іоаннъ, была равниной, лежавшей на западъ отъ Іордана, а на востокъ отъ нея была болѣе возвышенная страна, также пустынная и даже еще болѣе уединенная. Іисусъ Христосъ, оставивъ Іоанна, уходитъ въ эту болѣе возвышенную и болѣе уединенную область. Путь съ низкаго побережья въ болѣе высокую пустыню и обозначается у евангелиста Матѳея глаголомъ ἀνήχθη — возведенъ. Посему евангелистъ Лука, послѣ опредѣленнаго замѣчанія *Іисусъ, исполненный Духа Святаго возвратился отъ Іордана*, затѣмъ уже употребляетъ выраженіе ἦγετο безъ присоединенія частицы ἄνω. Да и по буквѣ выраженія ап. Павла ἁρπαγέντα — ἕως τρίτου οὐρανοῦ и Апокалипсиса ἐγενόμην ἐν πνεύματι не однородны съ евангельскимъ ἀνήχθη. Но въ то время, какъ ἀνήχθη имѣетъ географическое значеніе, выраженіе, евангелиста Марка εὐθὺς ἐκβάλλει, дѣйствительно, употреблено о дѣйствіи Святаго Духа на Іисуса Христа. Сила этого выраженія—*тотчасъ, немедленно выбросилъ или изгналъ*—опредѣляется не филологическимъ значеніемъ и употребленіемъ словъ [68]), а характеромъ дѣйствія Св. Духа. Вникая въ этотъ послѣдній, мы, не ослабляя силы выраженія, найдемъ, что дѣйствіе Духа Божія на Іисуса Христа не могло быть насильственнымъ, не могло потемнить въ Немъ сознанія, подавить свободу и разумъ и нарушить законы Его человѣческой жизни. Дѣйствіе Духа Божія на Христа Іисуса совершалось не помимо Его сознанія и свободы. Въ то время, какъ Духъ Божій сходилъ на Іисуса, и гласъ съ небесъ свидѣтельствовалъ: *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе*, такъ что дѣйствіе Духа Божія совпадало съ дѣйствіемъ во Христѣ Его богосыновняго самосознанія. Поэтому Оригенъ глубоко правъ, когда выясняя необходимость участія Св. Духа въ удаленіи Іисуса Христа въ пустыню, ссылается на Римл. VIII, 14: *всѣ водимые Духомъ Божіимъ, суть сыны Божіи*, и

---

[68]) *Ἐκβάλλω*—inclusa majoris minorisve notione: expello, ejicio, exturbo etc. Grimm.

добавляетъ: ipse autem supra omnes proprie Filius Dei erat. — Отношеніе Св. Духа къ свободной волѣ Христа Іисуса можно пояснить болѣе близкою намъ аналогіею изъ жизни св. ап. Павла, который въ бесѣдѣ съ ефесскими пресвитерами говорилъ о себѣ: *вотъ я, по влеченію* Духа (точнѣе—связанный или окованный Духомъ δεδεμένος τῷ πνεύματι), *иду въ Іерусалимъ, не зная, что тамъ встрѣтится со мною. Только Духъ Святый по всѣмъ городамъ свидѣтельствуетъ, говоря, что узы и скорби ждутъ Меня* (Дѣян. XX, 22. 23). Что такое *связанъ Духомъ*? спрашиваетъ митр. М. Филаретъ. Неужели подлинно Духъ влечетъ въ Іерусалимъ на страданія, какъ узника въ темницу?—Нѣтъ. Ибо, когда люди преданные апостолу, просили, чтобы онъ не ходилъ въ Іерусалимъ, онъ отвѣчалъ: *я не только хочу быть узникомъ, но готовъ умереть въ Іерусалимѣ за имя Господа Іисуса.* Апостолъ былъ свободный невольникъ. Какъ Павелъ былъ связанъ и веденъ Духомъ, такъ и Іисусъ возведенъ былъ Духомъ въ пустыню по крещеніи [69]).

Тѣмъ болѣе нельзя понимать дѣйствіе Духа Святаго на Іисуса Христа, какъ насильственное, что Іисусъ Христосъ отведенъ былъ въ пустыню съ заранѣе опредѣленною цѣлью — πειρασθῆναι [70]) ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Въ связи съ этою заранѣе опредѣленною цѣлью, нужно понимать и εὐθὺς ἐκβάλλει. Необходимость нѣкоторыхъ [71]) искушеній обусловливается полнотою даровъ Св. Духа, сообщаемыхъ человѣку, — стоитъ въ зависимости отъ обилія благодати, даруемой ему. Невѣрно думаютъ [72]) нѣкоторые, что искушенія приближаются къ человѣку преимущественно, если неисключительно, тогда, когда онъ находится вдали отъ

---

[69]) Сочин.—т. III, Москва 1877, стр. 389.—Ср. Lucas Brugensis, Cornel. a. lap., Knabenbauer—in Matth.

[70]) Неопредѣленное накл. *πειρασθῆναι* обозначаетъ цѣль (Win. § 44, 4, 6); ср. Meyer—Weiss.

[71]) О нихъ рѣчь ниже.

[72]) Точнѣе:—не вполнѣ вѣрно,—разумѣя различные виды искушеній, о которыхъ будетъ сказано ниже.

божественной благодати, погружается въ низшія сферы жизни. Совращаются съ добраго пути, а не съ худаго; падаютъ съ высоты внизъ, а не обратно; искушаются добрые, а не злые. *Кто думаетъ, что онъ стоитъ, тотъ берегись, чтобы не упасть*, пишетъ ап. Павелъ (I Кор. X, 12). По мѣрѣ исполненія благодатію, по мѣрѣ усовершенствованія умножаются и усиливаются искушенія. „Пока,— пишетъ Св. Исаакъ Сиріянинъ,—пока ты еще на пути ко граду царствія, признакомъ приближенія твоего ко граду Божію да будетъ для тебя слѣдующее: срѣтаютъ тебя сильныя искушенія; и чѣмъ болѣе приближаешься и преуспѣваешь, тѣмъ паче предстоящія тебѣ искушенія умножаются.... Соотвѣтственно величію благодати, въ такой же именно мѣрѣ и въ скорбь искушеній вводитъ Богъ душу“ [73])... Такъ и для Іисуса Христа крещеніемъ, въ которомъ Онъ былъ исполненъ Духомъ (Ἰησοῦς πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεφεν ἀπο τοῦ Ἰορδάνου), было приготовлено искушеніе—столь же, какъ и Онъ былъ приготовленъ къ искушенію [74]). *Тогда*, — пишетъ Св. Іоаннъ Златоустъ, — про связь искушенія съ крещеніемъ, устанавливаемую въ евангеліи Матѳея чрезъ эту частицу (τότε),—*тогда*, т. е. послѣ сошествія Св. Духа, послѣ гласа, нисшедшаго свыше и возвѣстившаго: *сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе*. И злой духъ не приступилъ бы къ Іисусу, если бы не видѣлъ Его на высшей степени чести“. Евангелисты намѣренно выставляютъ на видъ связь искушеній Іисуса Христа съ обиліемъ даровъ Св. Духа, излившихся на Него при крещеніи. Евангелистъ Лука, помѣстившій между разсказомъ о крещеніи и искушеніи родословіе Іисуса Христа, повѣствованіе объ искупленіи начинаетъ напоминаніемъ о крещеніи: *Іисусъ, исполненный Духа Святаго, возвратился отъ Іордана*. У Матѳея и Марка τότε ἀνήχθη и εὐθὺς ἐκβάλλει примыкаютъ непосредственно къ сказаніямъ о крещеніи. И въ этой связи, въ какую по евангеліямъ поставляются крещеніе и искушеніе, въ

---

[73]) Слова подвижническія. М. 1854, 471.

[74]) Barrett 70.

этомъ именно выраженіи εὐθὺς ἐκβάλλει заключается неопровержимое свидѣтельство исторической достовѣрности евангельскихъ повѣствованій.

Такая необходимость искушеній не есть насиліе или физическая необходимость, но совпадаетъ съ высшею свободою. Духъ Святый дѣйствуетъ въ этомъ случаѣ не внѣшнимъ понужденіемъ, а полнотою благодати, которую человѣкъ сознаетъ въ себѣ самомъ. Апостолу Павлу Духъ Святый свидѣтельствовалъ, что *узы и скорби ждутъ его*; Св. Исаакъ Сиріянинъ говоритъ о необходимости не „мірскихъ искушеній", а искушеній отъ скорбей. Необходимость такихъ искушеній совпадаетъ съ тою свободою, съ какою человѣкъ несетъ свои немощи и страданія, — для Іисуса Христа она совпадала съ тою любовію къ человѣку, по которой Онъ понесъ уничиженіе ради спасенія человѣка. Для насъ страданія неизбѣжны; для Христа они были свободнымъ подвигомъ, поэтому и на искушенія Онъ былъ возведенъ Духомъ Святымъ [73]).

Καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ τεσσεράκοντα νύκτας, ὕστερον ἐπείνασεν.—Мѳ. IV, 2, *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων.*—Мр. I. 13; *καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις.*—Лк 2.

19. Въ пустынѣ Іисусъ Христосъ постился сорокъ дней и сорокъ ночей и ничего не ѣлъ въ эти дни, а по истеченіи ихъ взалкалъ. Постъ Іисуса Христа, обозначаемый у Евангелиста Матоея словомъ νηστεύσας нужно понимать въ безусловномъ смыслѣ, согласно съ іудейскимъ міровоззрѣніемъ. Совершенно неосновательно нѣкоторые понимаютъ постъ Христа въ смыслѣ недостатка въ пустынѣ только обычныхъ средствъ питанія и по образцу аскетизма Іоанна Крестителя. На безусловное воздержаніе отъ пищи, какъ

[73]) Ad diabolum Jesus ductus est, ut tentaretur: ad homines quidem diabolus vadit, ut tentet eos, non homines ad diabolum, ut tententur ab eo. Quoniam autem adversus Christum diabolus ire non poterat, ideo contra diabolum Christus processit—Incerti auct. Op. imp. p. 775.

понимается постъ Іисуса Христа большинствомъ авторитетныхъ экзегетовъ, указываетъ добавленіе евангелиста и сорокъ ночей [76]), также его замѣчаніе *напослѣдокъ взалкалъ*, наконецъ прямое указаніе евангелиста Луки οὐκ ἔφαγεν οὐδέν [77]). Это указаніе евангелиста Луки опровергаетъ всѣ мудрствованія Куна [78]), который, повидимому, хочетъ доказать, что въ греческомъ лексиконѣ совсѣмъ нѣтъ словъ для выраженія безусловнаго поста.

Опредѣленіе времени поста числомъ *сорокъ дней* также нужно принимать въ буквальномъ смыслѣ и нѣтъ основаній перетолковывать это число въ смыслѣ указанія на неопредѣленно долгое время, или понимать его, какъ круглое число въ общемъ смыслѣ многихъ дней. - Іисусъ Христосъ постился сорокъ дней. Но почему именно сорокъ, а не болѣе и не менѣе? Отвѣтимъ на этотъ вопросъ словами Тренча. Сорокъ дней постился Моисей (Втор. IX, 9) и Илія (I Цар. XIX, 8). Христосъ, глава Новаго Завѣта, не отставалъ ни въ чемъ отъ тѣхъ, которые явлены были главнѣйшими представителями Ветхаго Завѣта, его законовъ и пророковъ (Мѳ. XVII, 3). Но вмѣстѣ съ тѣмъ сорокодневный Его постъ не есть слѣдствіе ихъ постовъ, длившихся столько же времени; скорѣе ихъ и его посты длились такое число дней вслѣдствіе того значенія, какое этому числу *сорокъ* вездѣ приписывается въ священномъ писаніи. Всматриваясь пристально, мы замѣчаемъ, что оно въ немъ всегда является числомъ, означающимъ кару, сѣтованіе, исповѣданіе грѣха или наказаніе за оный (Быт. VII, 4. 12; Чис. XIV, 33; XXXII, 13, Пс. XCV, 10; Втор. XXV, 3,—2 Кор. XI, 24; Іезек. XXIX, II и пр.).

Была-ли сорокодневная продолжительность поста исключительно дѣйствіемъ божественной силы Христа [79])? Конечно,

---

[76]) Это добавленіе отличаетъ постъ Іисуса Христа отъ поста по обычаю іудеевъ, qui per diem nihil cibi potusve sumentes noctu vescebantur. Maldonatus.

[77]) Одно *οὐκ ἔφαγεν* можетъ указывать только на воздержаніе въ пищѣ (Мѳ. XI. 18), а добавленіе *οὐδέν* означаетъ полное воздержаніе отъ пищи.

[78]) 365—374.

[79]) Corn. a Lap.

исключительныя свойства безгрѣшной человѣческой природы Христа должны быть приняты во вниманіе; но болѣе естественно думать, что продолжительность Его поста была слѣдствіемъ внутренняго напряженія Его человѣческихъ силъ. „Отчасти слѣдствіемъ предшествующаго состоянія, отчасти приготовленіемъ къ новому поприщу, въ которое вступалъ, было то, что, Іисусъ, по удаленіи въ свое уединеніе, совсѣмъ забылъ о пищѣ. Весь занятый Своимъ внутреннимъ состояніемъ, Онъ нисколько не оставилъ вниманія для внѣшняго“ [80]). Въ этомъ же смыслѣ выражаются святые отцы [81]), когда они говорятъ, что Христосъ не хотѣлъ превзойти мѣру древнихъ подвижниковъ, чтобы не показалось призрачнымъ Его воплощеніе, что взалкавъ, Онъ уступилъ природѣ.

Евангелистъ Маркъ къ описанію пустынной жизни Христа, данному у другихъ евангелистовъ, добавляетъ новую черту: *и былъ со звѣрями*. Хотѣлъ-ли онъ этимъ указать суровость пустыни, или изобразить величіе Христа, подобно прародителямъ въ раю безвредно окруженнаго звѣрями [82]); во всякомъ случаѣ эта черта весьма сильно обозначаетъ пребываніе Христа въ пустынѣ, какъ дѣйствительный фактъ.

Καὶ προσελθὼν (αὐτῷ) ὁ πειράζων — Мѳ. IV, 3.

20. Когда Христосъ взалкалъ, къ Нему приступилъ діаволъ съ искушеніями.—Справедливо замѣчаетъ Ольсгаузенъ, что то или другое пониманіе евангельскаго разсказа объ искушеніи Христа обусловливается отношеніемъ каждаго къ догмату о діаволѣ и вообще о злыхъ духахъ.

Личное явленіе сатаны служитъ камнемъ преткновенія для ученыхъ раціоналистическаго направленія. Ихъ различныя объясненія исторіи искушенія выдумываются, глав-

---

[80]) А. В. Горскій, 94.
[81]) Іоаннъ Злат. Кириллъ Алекс. ср. Ѳеофилакта.
[82]) Еп. Михаилъ, Боголѣповъ.

нымъ образомъ, съ цѣлью устранить такое личное явленіе сатаны.—Но хотя признаніе или отрицаніе существованія діавола служатъ противоположными принципами, изъ которыхъ исходитъ то или другое пониманіе исторіи искушенія; однако при объясненіи этой исторіи неумѣстно входить въ принципіальное разсужденіе о бытіи діавола. Отрицательное отношеніе къ ученію о діаволѣ въ томъ или другомъ мѣстѣ писанія не можетъ оправдываться и обычно не оправдывается принципіальнымъ отрицаніемъ существованія діавола и только имъ; но для такого отрицательнаго отношенія въ каждомъ частномъ случаѣ необходимы частныя основанія. И обратно, при буквальномъ толкованіи частныхъ мѣстъ писанія, въ которыхъ свидѣтельствуется о бытіи и дѣйствіяхъ діавола, не достаточно ссылки на общее ученіе писанія и вѣрованіе церкви и потому нѣтъ нужды раскрывать это общеизвѣстное и несомнѣнное для вѣрующихъ—и только для вѣрующихъ—ученіе: нужно показать справедливость буквальнаго пониманія даннаго частнаго мѣста, разъяснить образъ дѣйствій злого духа въ данномъ частномъ случаѣ.

Въ примѣненіи церковнаго ученія о діаволѣ къ исторіи искушенія намъ надлежитъ показать образъ дѣйствія діавола при искушеніи имъ Іисуса Христа. Отрицательная критика, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда она придаетъ исторіи искушенія рѣшающее значеніе въ общемъ вопросѣ о существованіи діавола, направляется именно на эти дѣйствія діавола при искушеніи.

Прежде всего, какъ явился Христу діаволъ: видимо или невидимо? Ученые раціоналистическаго и отрицательнаго направленія обычно думаютъ, что евангельскимъ текстомъ предполагается внѣшнее явленіе діавола, и это обстоятельство служитъ для нихъ однимъ изъ главныхъ основаній для возраженія или противъ буквальнаго пониманія евангельской исторіи, или даже противъ самого ученія о существованіи діавола. „Чувственное явленіе діавола въ маскѣ человѣка, его воздушныя путешествія, его императорская власть надъ всѣмъ міромъ, затѣмъ видимое явленіе и служеніе ангеловъ,—все это черты вѣры грубой, не свойствен-

ныя благородной и нѣжной вѣрѣ Ольсгаузена, Лянге, Блека, Ульмана и Кейма [83]). „Въ какомъ видѣ явился діаволъ? спрашиваетъ Газе [84]). - Тѣ, которые полагаютъ, что это было явленіе не замаскированное, забываютъ, что Іисусъ долженъ былъ бы, если бы діаволъ явился Ему въ незамаскированномъ видѣ, отклонить уже ради *безобразнаго вида* искусителя его первое предложеніе, которое при иныхъ условіяхъ имѣло бы много соблазнительнаго. Напротивъ того, если бы діаволъ явился въ человѣкообразномъ и *изящномъ* видѣ, то было бы невозможно съ его стороны третье искушеніе, потому что не могъ бы онъ, явившись въ видѣ человѣка, надѣяться на вѣру себѣ, что онъ можетъ подарить всѣ царства міра“.—Дѣйствительно, по мнѣнію нѣкоторыхъ защитниковъ буквальнаго пониманія евангельскаго текста, діаволъ явился Христу видимо и, всего вѣроятнѣе, въ образѣ человѣка [85]).

Но текстъ евангельскихъ сказаній ничего не говоритъ о томъ внѣшнемъ видѣ, въ какомъ явился діаволъ Христу. Такъ и евангелистъ Іоаннъ, сообщая, что *вошелъ* (εἰσῆλθεν) *въ Іуду сатана* (XIII, 27), ничего не говоритъ о внѣшнемъ видѣ вхожденія сатаны въ сердце Іуды (ср. ст. 2: *діаволъ вложилъ въ сердце Іудѣ предать Іисуса*). Самъ Христосъ, объясняя ученикамъ притчу о сѣятелѣ и говоря: *а упадшее при пути, это суть слушающіе, къ которымъ потомъ при-*

---

[83]) Keim, 562.

[84]) Gnosis, 253—255, passim.

[85]) Еще Θеофилактъ: „діаволъ явился въ чувственномъ видѣ“; Maldonatus: forma corporea, eaque humana accessisse... quia si alia accessisset forma, evangelistae non tacuissent (какъ будто вполнѣ понятно молчаніе евангелистовъ о явленіи діавола въ человѣческомъ видѣ?!); Lucas Brugensis думаетъ, что какъ діаволъ обманывалъ Христа своимъ замаскированнымъ видомъ, такъ Христосъ обманывалъ его (diabolo pia fraude circumvento) явившись алчущимъ и затѣмъ своими замаскированными отвѣтами; Боголѣповъ; В. Чт. ч. III, 406 и др. мн. Напротивъ: еп. Михаилъ: „діаволъ явился мож. б., не въ грубомъ чувственномъ видѣ“; Дух. Бес. IX, 41: „не говорятъ евангелисты, чтобы діаволъ при искушеніи Христа, принялъ на себя какой либо образъ, какъ напр. при искушеніи прародителей; но называютъ его собственнымъ именемъ діавола“... мн. др.

ходитъ діаволъ (ἔρχεται ὁ διάβολος) *и уноситъ слово изъ сердца ихъ, чтобы они не увѣровали и не спаслись* (Лук. VIII, 12; Мѳ. XIII, 19), ничего не говоритъ о внѣшнемъ явленіи діавола.—Евангельское выраженіе προσελθών указываетъ, повидимому, только на то, что искуситель съ своими искушеніями приступилъ ко Христу совнѣ, указываетъ на объективность происхожденія ихъ, а не на внѣшній видъ искусителя [86]). Правда, евангельскія повѣствованія объ искушеніи Христа передаютъ о томъ, что діаволъ *беретъ Іисуса въ святый городъ и поставляетъ на крылъ храма,— беретъ Его на весьма высокую гору*. Но и въ этихъ словахъ изображаются только внѣшне-объективныя дѣйствія діавола по отношенію ко Христу, но не внѣшній видъ діавола.

Затѣмъ отрицательная критика находитъ основанія для возраженія противъ достовѣрности евангельской исторіи искушенія—и болѣе противъ вообще ученія о существованіи діавола — въ томъ характерѣ антропоморфнаго дѣйствія діавола, какой будто, утверждается евангельскимъ разсказомъ. Газе, указывая на то, что діаволъ во всемъ Новомъ Завѣтѣ выступаетъ лично только въ исторіи искушенія, и обращая особенное вниманіе на это явленіе, какъ на такое, то или другое пониманіе котораго должно имѣть рѣшающее значеніе въ вопросѣ о личномъ существованіи діавола, спрашиваетъ: какую цѣль имѣлъ діаволъ въ этомъ явленіи Христу? Такъ какъ, продолжаетъ Газе, онъ не могъ надѣяться соблазнить Бога, то и утверждаютъ обычно, что не зналъ лица Іисуса, но его вниманіе было обращено событіями крещенія и теперь въ пустынѣ онъ желаетъ достовѣрно узнать, кто былъ этотъ Іисусъ изъ Назарета. Но такую уловку въ отвѣтѣ Газе находитъ не возможнымъ примирить съ обычными представленіями о сатанинскомъ царствѣ: нужно было бы предположить, по его словамъ, что оно дурно пользуется услугами тайной полиціи на землѣ, если тотчасъ же не получило точныхъ свѣдѣній о

---

[86]) Вотъ почему евангелистъ Лука, у котораго прежде сказано *πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου*, теперь ограничивается словами: *εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος* (IV, 2. 3.).

событіяхъ при рожденіи Іисуса [87]) и проч.—Дѣйствительно, нѣкоторыми защитниками буквальнаго смысла евангельской исторіи участіе діавола въ искушеніяхъ Христа понимается крайне антропоморфно, такъ что въ качествѣ объективной причины искушеній Іисуса Христа указываются тѣ или другіе мотивы со стороны діавола. Такимъ мотивомъ обычно считается любознательность діавола, его желаніе достовѣрно узнать, кто былъ Іисусъ изъ Назарета. Основываются въ этомъ случаѣ экзегеты обычно на формѣ обращенія *если Ты Сынъ Божій*, съ котораго начинаются первыя два предложенія діавола: форма обращенія выражаетъ, по мнѣнію ихъ, сомнѣніе, проистекавшее изъ невѣдѣнія [88]). Въ позднѣйшее время это мнѣніе, котораго держались еще древніе экзегеты [89]), выражается въ столь грубой формѣ, что у діавола предполагается богословско-научная любознательность. Такъ, по мнѣнію одного іезуита [90]), діаволъ желалъ узнать чрезъ искушеніе, есть ли Іисусъ Сынъ Божій по естеству, само Слово Божіе, или же только по усыновленію—an Christus esset filius Dei naturalis ipsumque Patris Verbum, an vero dumtaxat adoptivus per gratiam [91]). Чтобы удовлетворить своему любопытству, діаволъ и придумалъ предложить

---

87) 253 folgg. pass.

88) Многіе св. отцы и древніе писатели утверждали, что тайна божественнаго достоинства Христа была сокрыта отъ діавола. См. Матвѣевскаго, 253, прим.

89) Такъ св. Іоаннъ Златоустый говоритъ про діавола *ἐν ἀμηχανίᾳ γενόμενος, ἀμφιβόλους ἀφιησι φωνάς*,—также св. Кириллъ Алекс. Maji, t. VIII, 75; Хр. Чт. 192; Ѳеодоръ Мопсуестскій, Евѳимій Зигабенъ t. I, 119. Но древніе экзегеты выражались сдержанно, какъ объ этомъ будетъ сказано немного ниже.

90) Corn. a Lap. in Matth.

91) Ср. бл. Іеронима, св. Кипріана, Lucas Brugensis: an Iesus sit Christus verus atque *ὁμούσιος* Filius Dei. О такомъ же мотивѣ діавола говорятъ Knabenbauer (diabolum voluisse explorare, utrum Iesus esset Filius Dei necne....); Дух. Бес. IX, 39: первая и ближайшая цѣль, какую имѣлъ діаволъ при искушеніи Іисуса Христа, состояла въ томъ, чтобы дознать и увѣриться, кто такой Христосъ—дѣйствительно-ли это Сынъ Божій, или обыкновенный человѣкъ... и мн. др.

Христу обратить камни въ хлѣбы, соображая, что сдѣлать это можетъ только Сынъ Божій.

Но дѣйствительно-ли само евангельское повѣствованіе даетъ основанія представлять присутствіе діавола при искушеніяхъ Іисуса Христа столь антропоморфно, чтобы можно было говорить объ его мотивахъ къ искушенію и пр.?

При тщательномъ изслѣдованіи дѣла на этотъ вопросъ надлежитъ отвѣтить отрицательно. Прежде всего, относительно словъ: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ должно замѣтить, что въ нихъ, правда, выражается сомнѣніе, однако это не сомнѣніе невѣдѣнія. Напротивъ, слова діавола предполагаютъ прежде всего дѣйствительность внѣшне-утвержденнаго (при крещеніи) богосыновства Христа Іисуса и вмѣстѣ увѣренность, что богосыновнему достоинству должна соотвѣтствовать жизнь внѣшне-славная, а не уничиженная, и уже потомъ они выражаютъ сомнѣніе въ дѣйствительности богосыновства Іисуса, находящагося въ безпомощномъ положеніи пустынной жизни. Это—сомнѣніе въ смыслѣ страданій вѣры, хотя не колеблющейся, но жаждущей подтвержденія,—сомнѣніе, которое можетъ зародиться въ сердцѣ или быть воспринято сердцемъ самого искушаемаго человѣка. Искушенія діавола клонились къ тому, чтобы вызвать сомнѣніе въ душѣ Іисуса Христа [92]). Приступъ искушеній

---

[92]) Такъ именно и думаютъ св. Іоаннъ Златоустый и другіе греческіе отцы. Св. Іоаннъ Златоустый, хотя и говоритъ, что діаволъ ᾤετο εἰδεσθαι το κεκρυμμένον, однако недоумѣніе діавола объясняетъ тѣмъ, что онъ, съ одной стороны, слышалъ гласъ съ неба, а съ другой, видѣлъ Христа голодающимъ. Предложеніе діавола клонилось къ тому, чтобы вызвать во Христѣ недовѣріе небесному голосу: εἰκῇ σε ἐκάλεσεν υἱόν καὶ ἠπάτησε τῇ δωρεᾷ.—Св. Кириллъ Алекс. такъ передаетъ слова діавола: слышалъ я гласъ, сходившій свыше, который назвалъ Тебя Сыномъ Божіимъ, но не повѣрю этому, пока не научитъ меня опытъ. Maji, t. VIII, 75; Хр. Чт. 192 Ср. Mayer: Christo dubitationem injicere de filiatione ejus divina, Hist. diab. p. 287, Meyer Weiss). Католическіе писатели знаютъ это объясненіе, какъ объясненіе школы Іоанна Златоустаго, но не соглашаются съ нимъ. Объясняя слова діавола его желаніемъ узнать, кто есть Христосъ, Corn. a Lap. продолжаетъ: Quare minus verisimile est quod sanctus Chrysostomus

былъ приступомъ такого сомнѣнія и ужъ конечно онъ опредѣлился не произволомъ, не мотивами діавола, а условіями собственной жизни Христа.—Да и вообще неразумно ставить вопросъ о мотивахъ, которыми руководился діаволъ при искушеніи Христа: именно буквальное пониманіе евангельской исторіи не позволяетъ объяснять дѣйствительность искушеній Христа какими бы то ни было мотивами діавола. Въ самомъ дѣлѣ. Вѣдь побѣда Христа надъ искушеніями отъ діавола, несомнѣнно, имѣла великое значеніе въ Его искупительномъ подвигѣ. Но если бы искушенія отъ діавола опредѣлялись его произволомъ или свободою; въ такомъ случаѣ и значеніе побѣды Христа вполнѣ зависѣло бы отъ произвола діавола и, если бы діаволъ не приступилъ съ искушеніями, то не было бы побѣды [93]). И мало того. Такъ какъ значеніе побѣды Христа состояло прежде всего въ томъ, что это была побѣда надъ діаволомъ, а діаволъ по своей умной природѣ не могъ не предузнавать такого исхода своей борьбы съ Сыномъ Божіимъ, то въ его прямыхъ интересахъ было бы не вступать въ эту борьбу.— И помимо значенія побѣды, Іисусъ Христосъ былъ веденъ Духомъ въ пустыню прямо для искушенія отъ діавола. Но какъ это могло быть, если бы приступъ искушенія отъ діавола непосредственно обусловливался его личнымъ произволомъ? Вѣдь тогда могло бы случиться, что Духъ Святый привелъ бы Іисуса въ пустыню для искушенія, а искушеніе не состоялось бы, потому что не явился бы діаволъ. Слѣдовательно, если Духъ Святый повелъ Іисуса Христа въ пустыню для искушенія отъ діавола, то въ приступѣ искушеній отъ діавола нужно предположить что-то *необходимое*, свободное со стороны Христа, но не свободное со сто-

---

hic hom. 13 ait diabolum voluisse Christum inducere in incredulitatem, q. d. Audisti in baptismo vocem: *Hic est Filius meus*: ne credase te esse Filium Dei etc. Это именно католическіе богословы придали нелѣпое выраженіе мысли о сомнѣніи діавола въ его словахъ: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ*.— Это надлежитъ принять къ свѣдѣнію тѣмъ изъ православныхъ богослововъ, которые неразборчивы въ усвоеніи чужихъ мнѣній.

[93]) Такъ, по крайней мѣрѣ, Христосъ не могъ бы дать *образецъ* борьбы и побѣды.

роны діавола.—Наконецъ, въ искушеніяхъ Христа отъ діавола всѣми признается глубина смысла, планомѣрность и полнота [94]) содержанія—все въ строгомъ соотвѣтствіи съ богосыновнымъ достоинствомъ Іисуса Христа: не доказываетъ-ли все это неопровержимо, что „діаволъ самъ собою не выдумываетъ искушеній“, но что его искушенія обусловлены собственною природою человѣка [95]).

Что же дѣлало искушенія Іисуса Христа свободными съ Его стороны и несвободными со стороны діавола? Немощи человѣческой природы и страданія Іисуса Христа. Въ неразрывной связи съ этими немощами и страданіями и должны быть разсматриваемы искушенія Христа отъ діавола; въ отдѣльности отъ нихъ нельзя понять ни объективной дѣйствительности искушеній Христа, ни ихъ смысла.

„Своимъ алканіемъ, по словамъ св. Василія Великаго, Господь доставляетъ противнику удобство приступить къ Нему. По высотѣ божества Онъ былъ бы неприступенъ противнику, если бы чрезъ алканіе не снизошелъ до человѣческой немощи“ [96]); „взалкалъ, по словамъ св. Іоанна Златоустаго, подавая такимъ образомъ случай діаволу приступить къ Нему“ [97]).

Такъ, съ одной стороны, высота богосыновняго достоинства и полнота даровъ Святаго Духа, съ другой, уничиженіе, немощи и страданія составили условія искушеній Іисуса Христа.

Наконецъ, возражаютъ и противъ объективнаго, хотя не внѣшняго, и разумнаго, хотя не антропоморфно представляемаго, участія діавола въ искушеніяхъ. Говорятъ, что діаволъ могъ воздѣйствовать на душу Іисуса Христа или не-

---

[94]) *Окончивъ все искушеніе, діаволъ отошелъ* (Лук IV, 13).

[95]) Очевидно, что одно извѣстное diabolus, cujus officium est tentare мало помогаетъ въ рѣшеніи поставленныхъ вопросовъ.

[96]) Твор. ч. IV, М. 1846, 12—13.

[97]) Ср. Кирилла Александрійскаго, Ѳеофилакта. Конечно слова Василія Великаго и Іоанна Златоустаго менѣе всего можно понимать въ томъ смыслѣ, что алканіе Христа было ріа fraus, приманкою для діавола, какъ Lucas Brugensis, Maldonatus и др. католическіе богословы.

посредственно, безсознательно со стороны Іисуса Христа, или же такъ, что Іисусъ Христосъ сознательно воспринималъ искусительныя предложенія діавола, какъ шедшія отовнѣ и именно отъ діавола. Но непосредственное воздѣйствіе діавола не соотвѣтствуетъ общимъ понятіямъ о возможномъ отношеніи діавола ко Христу, не согласуется съ Его богосыновнимъ достоинствомъ и безгрѣшностью и, наконецъ, ослабляетъ значеніе искушеній, поскольку лишаетъ ихъ сознательности. Въ случаѣ же, если Христосъ сознавалъ присутствіе діавола, необъяснима дѣйствительность искушеній, потому что одно сознаніе, что предложенія шли отъ діавола, должно было уничтожить ихъ искусительную силу. Дѣйствительно, обычно искушенія Іисуса Христа понимаются такъ, что сознательное воспріятіе Христомъ искушеній, какъ діавольскихъ, дѣлало бы ихъ недѣйствительными, и потому для экзегетовъ остается говорить или о непосредственномъ воздѣйствіи діавола на душу Іисуса Христа, или же о внѣшнемъ замаскированномъ явленіи его. Это пониманіе состоитъ въ томъ, что искушенія отъ діавола были внушеніемъ злыхъ мыслей, какъ бы вліяніемъ нравственной нечистоты, или яда грѣховнаго. Такое дѣйствіе діавола могло совершаться или помимо сознанія искушаемаго, или же чрезъ обманъ при посредствѣ замаскированнаго явленія. Въ этомъ отношеніи характерно мнѣніе Corn. a Lapide, который, даже не упоминая о сознательномъ воспріятіи искушеній, отвергаетъ непосредственное воздѣйствіе діавола прямо въ пользу внѣшняго явленія его — на томъ основаніи, что невидимое воздѣйствіе діавола состоитъ въ раздраженіи похоти, въ возбужденіи фантазіи и помысловъ, противныхъ духу, а такое дѣйствіе діавола можетъ проявиться только въ грѣшныхъ потомкахъ Адама [98]). Напротивъ, не допускающіе замаски-

[98]) Accedens, assumpta scilicet humani corporis forma quasi homo ad hominem, ut eum externa voce alloquendo tentaret. Nam haec tentatio Christi, sicut et Adami per Evam in statu innocentiae, facta est per externam tantum vocis suggestionem, non autem per internas phantasiae cogitationes et commotiones, contra rationem et spiritum insurgentes. In Adamo enim, et multo magis in Christo erat justitia originalis etc. Точно также Knabenbauer.

рованнаго явленія діавола переходятъ прямо къ его непосредственному воздѣйствію, какъ Ольсгаузенъ [99]). Такое ограниченіе искушеній отъ діавола узкою нравственною областью составляетъ недоразумѣніе, лежащее въ основѣ всѣхъ кривотолковъ по вопросу о дѣйствіи діавола въ искушеніяхъ Христа. За невозможностью ни непосредственнаго дѣйствія его, ни замаскированнаго явленія, нѣкоторые ученые и переходятъ къ отрицанію всякаго участія діавола въ искушеніяхъ. Но вѣрно ли такое пониманіе искушеній? Самое именованіе искусителя Іисуса Христа діаволомъ указываетъ на иную область его дѣйствій. Διάβολος—calumniator, obtrectator, delator: діаволъ клевещетъ. На кого и кому? или на человѣка Богу, вызывая Бога на испытаніе человѣческой вѣры (какъ бы возбуждая въ Немъ недовѣріе къ человѣку), или на Бога человѣку, вызывая въ человѣкѣ невѣріе въ любовь Божію. Въ качествѣ клеветника на человѣка діаволъ предсталъ, по свидѣтельству Ветхаго Завѣта, предъ Богомъ, чтобы побудить Его на испытаніе богобоязненнаго Іова. *Сказалъ Господь сатанѣ: обратилъ ли ты вниманіе твое на раба Моего Іова? Ибо нѣтъ такого, какъ онъ, на землѣ: человѣкъ непорочный и пр. И отвѣчалъ сатана Господу, и сказалъ: развѣ даромъ богобоязненъ Іовъ* (Іов. I)? и пр. Грѣхи человѣка даютъ діаволу средство быть предъ Богомъ нашимъ обвинителемъ и поэтому онъ есть ὁ κατήγωρ (Апок. XII, 10). Но діаволъ не только клевещетъ на людей предъ Богомъ, но и на Бога людямъ, по справедливому изреченію Іоанна Златоустаго: διάβολος ἀπὸ τοῦ διαβάλλειν εἴρηται· διέβαλε γὰρ τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν θεόν· διέβαλε πάλιν τὸν θεὸν πρὸς ἄνθρωπον [100]). Клевещетъ діаволъ человѣку на Бога,

---

[99]) Подобно Barret, 54. Ср. выше разборъ раціоналистическихъ гипотезъ.

[100]) Hom. 67, ap. Cremer.—Посему только половину—и половину неподходящую къ исторіи искушенія—высказываетъ Corn. a Lap., когда пишетъ: *διάβολος* Graecis idem est, quod accusator, calumniator, qualis maxime est Satanas, qui homines perpetim accusat apud Deum, ut eos sibi suaeque potestati addicat in gehenna in Mat. IV, 1. Напротивъ того, Θеофилактъ: діаволъ называется такъ, т. е. клеветникомъ, потому, что клеветалъ на Бога Адаму, когда сказалъ ему: Богъ завидуетъ вамъ. Онъ и нынѣ клевещетъ намъ на добродѣтель.

когда, указывая ему на его немощи и страданія, вызываетъ въ немъ невѣріе въ его богосыновство, въ любовь Бога къ нему. Искушенія отъ діавола — это искушеніе для вѣры. Въ качествѣ такого искусителя діаволъ приступилъ и ко Христу. Онъ предъ первыми людьми клеветалъ на Бога, говоря: *въ день, въ который вы вкусите, откроются глаза ваши*, желая тѣмъ показать, что они обмануты и ни мало не облагодѣтельствованы. Такъ и при искушеніяхъ Христа, онъ то же разумѣя, говорилъ: напрасно и обманчиво Ты наименованъ Сыномъ, а если не такъ, то прояви въ доказательство божественную силу [101]). Если такъ, то легко видѣть, что для искушенія Христа діаволъ не имѣлъ нужды ни тайно воздѣйствовать на Него, ни обманомъ внушать Ему мысли; напротивъ, для клеветы онъ долженъ былъ предстать неприкровенно: самое присутствіе діавола-клеветника и порождало для Христа искушеніе. Подобныя же искушенія терпѣлъ Іисусъ Христосъ, когда Онъ висѣлъ на крестѣ и когда проходящіе *насмѣхались* надъ Нимъ, злословили Его и, кивая головами, говорили: *если Ты Сынъ Божій, сойди со креста*. Такое искушеніе для вѣры порождается не воз-

---

101) Ἢ δήποτε καθ' ἑκάστην πεῖραν τοῦτο προστίθησιν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ; ὅπερ ἐπὶ τῶν προτέρων ἐποίησε, τοῦτο καὶ νῦν ποιεῖ. ὥσπερ γὰρ τότε διέβαλε τὸν θεὸν λέγων· ὅτι ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, διὰ τούτων δεῖξαι βουλόμενος, ὅτι ἠπάτηνται καὶ παρελογίσθησαν καὶ οὐδέν εἰσιν εὐηργετημένοι· οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα τὸ αὐτὸ τοῦτο αἰνίττεται λέγων· ὅτι εἰκῇ σε ἐκάλεσεν υἱὸν καὶ ἠπάτησε τῇ δωρεᾷ· ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτό ἐστιν, παράσχου ἡμῖν ἀπόδειξιν τοῦ τῆς δυνάμεως εἶναι ἐκείνης. Подобно св. Аѳанасій: для чего діаволъ при каждомъ искушеніи спрашиваетъ Христа, говоря: *если Ты Сынъ Божій?* Слова сіи сходствуютъ съ тѣмъ, что сказано было имъ первоначально въ раю. Адаму говорилъ онъ: *въ день, въ который вы вкусите, откроются глаза ваши*, показывая тѣмъ, что прародители обмануты Богомъ. Потому и здѣсь послѣ каждой рѣчи своей постоянно присовокупляетъ: если Ты Сынъ Божій, т. е. если гласъ, именовавшій Тебя Сыномъ, истиненъ, то почему не подтвердишь его?—По словамъ Евѳимія Зигабена, діаволъ, говоря: если Ты Сынъ Божій ᾧετο, ὅτι παρακινισθήσεται τῷ λόγῳ, καθάπερ ἀνειδισθεὶς ἐπὶ τῷ μὴ εἶναι υἱὸς Θεοῦ —I, 119; Кипріанъ называетъ діавола cavillator и усвояетъ ему слова: quod si esuris, manifestum est te filium Dei non esse, quem violentia necessitatis communibus indigentiis intercludit.

бужденіемъ страстей и не внушеніемъ злыхъ мыслей, не обманомъ, но невѣріемъ другого; для порожденія такого искушенія достаточно одного приступленія (προσελθών) невѣрующаго. А діаволъ былъ для Христа представителемъ мірского невѣрія.—Что̀ искушенія діавола дѣлало для Христа дѣйствительнымъ, это немощи человѣческой природы и страданія,—частнѣе, страданія пустынной жизни.

Такое пониманіе искушеній Іисуса Христа должно умиротворить всѣ скрупулезныя сомнѣнія раціоналистической критики.

τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος (*εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*) *καὶ ἔστησεν αὐτὸν* (*ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ*)—*πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος* (*εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν*) Мѳ. IV, 5. 8; (*ἤγαγεν — ἀναγαγών* Лук. IV, 5. 9).

21. Приступивъ ко Христу, искуситель сказалъ: *если Ты Сынъ Божій, скажи, чтобы камни сіи сдѣлались хлѣбами.* Здѣсь все указываетъ на исторію: искушеніе по внѣшней связи относится къ голоду, наступившему послѣ сорокадневнаго поста, и къ пустынѣ, въ которой Христосъ пребывалъ, — содержитъ прямое указаніе на камни пустыни, особенно по передачѣ евангелиста Луки: *вели этому камню сдѣлаться хлѣбомъ.*

Для второго искушенія діаволъ *беретъ* Іисуса Христа во святый городъ, и *поставляетъ* Его на крылѣ храма,—и для третьяго опять *беретъ* Его на весьма высокую гору. „Какимъ образомъ, спрашиваетъ Газе, взошелъ Іисусъ съ искусителемъ на крыло храма и на гору? Если Онъ переправлялся, согласно съ общимъ (?) взглядомъ, которому, повидимому, благопріятствуетъ (?) разсказъ евангелиста Матѳея, подобно воздушному путешествію Фауста на мантіи, то прилично-ли достоинству Сына Божія такое воздушное путешествіе при посредствѣ чаръ сатанинскихъ? Предположить же,—какъ это можно по разсказу евангелиста Луки, — что оба странника шли по землѣ пѣшими, возможно только при условіи благоприличнаго вида діавола, потому что для Мессіи было бы плохою рекомендаціею, а для позднѣйшаго упрека

въ сношеніяхъ Его съ злымъ духомъ—достаточнымъ предлогомъ, если бы Онъ посѣтилъ Святой городъ въ такой почтенной компаніи“ [102]).

Дѣйствительно, объясненія евангельской исторіи, которыми Газе и другіе оправдываютъ свое отрицательное отношеніе къ ней, нерѣдки. Еще Кипріанъ полагалъ, что по буквальному смыслу евангельскаго повѣствованія, котоpое онъ понималъ иносказательно, Іисусъ Христосъ переправлялся изъ пустыни въ Іерусалимъ, сидя на плечахъ діавола, или вообще былъ имъ перенесенъ [103]). Іеронимъ же такое воздушное путешествіе Іисуса Христа призналъ столь же согласнымъ съ текстомъ, сколько вполнѣ правдоподобнымъ. Его мысли повторили и повторяютъ—Григорій Великій, неизвѣстный авторъ op. imp. in Mat., Ѳома Аквинатъ, Корнелій а Ляпиде, Кнабенбауеръ [104]) и другіе. Вообще это мнѣніе, въ буквальномъ смыслѣ слова, латинское. При этомъ авторъ op. imp — і и Ѳома Аквинатъ усматриваютъ нарочитое намѣреніе діавола въ томъ, чтобы всѣ видѣли Христа въ его сообществѣ и сочли бы Его за это сообщество съ діаволомъ простымъ магомъ. Однако Христосъ, по ихъ словамъ, перехитрилъ діавола и, безъ вѣдома его, сдѣлался и оставался во все время путешествія невидимымъ. — Но не согласнѣе ли съ словомъ Божіимъ думать, что Христосъ шелъ на своихъ ногахъ, какъ это полагалъ Евѳимій Зиг. [105]), а діаволъ сопровождалъ Его невидимо? Если діаволъ сопровождалъ Христа невидимо, то путешествіе Христа, на Своихъ ногахъ, въ сообществѣ съ діаволомъ не могло быть смѣшнымъ и для Іисуса Христа не было нужды въ сокрытіи Себя отъ глазъ людскихъ. Представить же путешествіе Христа

---

[102]) Газе, loc. cit.

[103]) Quod corporaliter eum diabolus tulerit, videtur inconveniens: quod humeris ejus Salvator insederit et pro vehiculo usus sit quem praecipitatorem sciebat; vel ei ferendum se commiserit cujus insidias agnoscebat. p. 36.

[104]) Knabenbauer: Quod aliqui imaginati sunt Iesum ductum esse pedibus et quasi iter instituisse cum diabolo, ridiculum videtur, et quamvis non sola voce παραλαμβάνει excludatur, tamen satis voce statuit ἔστησε exploditur.

[105]) Cp. Maldonatus.

естественнымъ безъ посредства сатанинскихъ чаръ, слова παραλαμβάνει и ἔστησεν, вопреки мнѣнію Кнабенбауера и другихъ, ни мало не препятствуютъ. Παραλαμβάνω—assumo, mecum sumo, mihi adjuncto, въ соед. съ дополн. τινά, socium, comitem,—не означаетъ непремѣнно внѣшняго захватыванія, физическаго воздѣйствія [106]). Случаи употребленія слова подтверждаютъ эту мысль. Когда Христосъ при Кесаріи Филипповой, предсказалъ ученикамъ о Своихъ страданіяхъ, то Петръ прекословилъ Ему и тѣмъ доставилъ Ему соблазнъ, заслужившій Петру имя сатаны: καὶ προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ κτλ., по р. пер.: *и отозвавъ Его, Петръ началъ* и пр. (Мѳ. XVI, 22). Вполнѣ понятно, что Петръ не схватилъ Христа и не повлекъ Его за собою, но Христосъ позванный *шелъ* за Петромъ. Затѣмъ это слово употреблено о Самомъ Господѣ по отношенію къ ученикамъ, съ которыми Онъ взошелъ на гору Преображенія: *взялъ* (παραλαμβάνει) *Іисусъ Петра, Іакова и Іоанна, брата его, и возвелъ* (ἀναφέρει) *ихъ на гору высокую* (εἰς ὄρος ὑψηλὸν) *однихъ* (Мѳ. XVII, 1; Мр. IX, 2; Лук. IX, 28), или по отношенію ко всѣмъ ученикамъ, которыхъ Онъ, восходя во Іерусалимъ, *отозвалъ* (παρέλαβε) *дорогою* (Мѳ. XX, 17; Мр. X, 32; Лук. XVIII, 31; ср. Мѳ. XXVI, 37; Лук. IX, 10). Ср. также Числ. XXIII, 14: *и взялъ* (Валаамъ) *его* (Валака) *на мѣсто стражей, на вершину горы Фасги;* Мр. IV, 36: *они* (ученики) *отпустивъ народъ, взяли Его съ собою, какъ Онъ былъ въ лодкѣ*; V, 40; Мѳ. XII, 45 и Лук. XI, 26: *тогда идетъ* (нечистый духъ) *и беретъ съ собою семь другихъ духовъ, злѣйшихъ себя*; Дѣян. XV, 39.— Справедливо говоритъ одинъ изъ англійскихъ экзегетовъ [107]): слово беретъ не должно понимать такъ, что діаволъ несетъ Іисуса чрезъ воздухъ или принуждаетъ Его идти противъ воли, или вообще дѣлаетъ какое нибудь чудесное перемѣ-

---

106) Ср. Dictionnaire de théologie par Bergier,—Perrot,—Migne, sub. v.: tentation, t. 4, p. 668: le grec *παραλαμβάνει* et le latin assumpsit ne signifient pas toujours transporter; ils veulent dire souvent prendre avec soi, conduire etc.

107) Barnes.

щеніе. Ниоткуда невидно, что сатана имѣлъ бы силу совершить что-либо подобное. Діаволъ сопровождалъ Іисуса, но не дѣлалъ надъ Нимъ насилія. — Аналогично слѣдуетъ понимать и слово *поставилъ* [108]). Странныя, выше указанныя, толкованія мнимое основаніе могутъ находить въ неправильномъ мнѣніи, что крыло храма было остроконечное. Но по разсказу Евсевія (со словъ Гегезиппа) Іаковъ Праведный былъ поставленъ на такое же крыло (H. E. 2, 25: ἔστησαν—τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ,—и глаголъ употребленъ тотъ же самый, что и въ евангельскомъ разсказѣ). Слѣдовательно, въ евангельской исторіи искушенія совершенно нѣтъ zauberhafte Wechsel der Situation [109]).

Τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ—Мѳ. IV, 5; Лук. VI, 9.

22. Діаволъ беретъ Христа *во святый городъ и поставляетъ Его на крыль храма.* Восточные жители, говоритъ Фольней (Reise nach Syrien, B. II, s. 304) Іерусалимъ никогда не называютъ иначе, какъ el-Kods, святой, а иногда еще добавляютъ esch-Scherif, благородный. Это имя el-Kods, кажется, присвоялось въ древнее время всѣмъ мѣстностямъ, которыя, подобно Іерусалиму, имѣли двоякое отличіе: во-первыхъ, лежали на возвышенностяхъ, а во-вторыхъ, имѣли храмы, или были священными мѣстами [110]). Поименованный у евангелиста Матѳея *святый городъ* у евангелиста Луки

---

[108]) Пониманіе слова ἔστησεν опредѣляется всецѣло значеніемъ слова παραλαμβάνει.

[109]) Weiss., 325, Anm.; Strauss, 437: Kuhn, 389. При пониманіи путешествія Христа, какъ естественнаго, теряетъ силу возраженія поднимаемый Мейеромъ, Газе, Вейсомъ, Штраусомъ вопросъ о насиліи надъ Христомъ діавола. Отношеніе Христа къ діаволу хорошо изображается у Оригена: sequebatur plane quasi athleta ad tentationem sponte proficiscens,—et quodammodo loquebatur: duc, quo vis, tenta, ut placet, ad tentandum sponte me tribuo; sustineo quae suggesseris: praebeo me in quibuscumque tentaveris: invenies (me) in omnibus fortiorem—in Lucam p. 968.

[110]) Roresmüller, d. Alte u. N. Morgenland, B. V, (Leipz. 1820), s. 18.— Именно для Матѳея, какъ для іудея Іерусалимъ былъ святымъ мѣстомъ (XXIV, 15), городомъ великаго Царя (V, 35).

прямо называется Іерусалимомъ. Но трудно составить ясное представленіе о томъ, что нужно разумѣть подъ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ. Πτερύγιον уменьш. отъ πτέρυξ, соотвѣтствуетъ еврейскому כָּנָף и значитъ 1) ala, pinna, pinnula,—2) quaevis extremitas in acutum desinens. Подъ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ Мѳ. IV, 5; Лук. IV, 9 одни разумѣютъ вершину храма (τοῦ ναοῦ, какъ у Евсев. Н. Е. 2, 23), другіе вершину портика или притвора Соломонова, бывшаго на востокѣ отъ храма (στοὰ Σολομῶνος—στοὰ ἀνατολική), третьи вершину царскаго портика, или галлереи (ἡ βασιλικὴ στοά), которая была такой высоты, по словамъ Іосифа Флавія Antt. XV, 11, 5 ὡς εἴ τις ἀπ' ἄκρου τοῦ ταύτης τέγους ἄμφω συντιθεὶς τα βάθη διοπτεύοι, σκοτοδινιᾶν, οὐκ ἐξικνουμένης τῆς ὄψεως εἰς ἄμετρον τὸν βύθον. Предполагая, что Іисусъ Христосъ былъ поставленъ надъ тою глубокою долиною, о которой говоритъ Іосифъ Флавій, подъ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, конечно, нужно разумѣть [111]) зубцы южнаго царскаго притвора. А предположеніе, что Христосъ былъ поставленъ на крылѣ храма надъ (указываемою) глубокою долиною, находитъ пріемъ изъ желанія объяснить искусительную силу предложенія діавола именно опасностью положенія. Особенно наглядно это желаніе проявляется у Гримма. Полагая съ увѣренностью, что подъ крыломъ храма нужно разумѣть во всякомъ случаѣ выдающееся по высотѣ мѣсто на храмовой крышѣ, на которое нельзя было взойти естественно и съ котораго сойти можно было не иначе, какъ бросившись auf gut Glück, Гриммъ продолжаетъ: вознесенный туда противъ воли насиліемъ сатаны, утомленный физически и исполненный естественнаго желанія отдѣлаться отъ невыносимаго и близкаго присутствія богопротивника, Іисусъ былъ настолько въ безпомощномъ и безысходномъ положеніи, что предложеніе діавола — въ упованіи на Бога броситься внизъ — было дѣйствительно тяжелымъ искушеніемъ [112]). Но стараться объяснить силу искушенія изъ физической безысходности положенія значитъ отказаться отъ

---

111) Вмѣстѣ съ Hoelemann также Olear, Deyling, Kuinoel, Meyer и др.
112) S. 192.

разумнаго пониманія этой силы. Для объясненія силы искушенія нѣтъ нужды предполагать, что Іисусъ Христосъ былъ поставленъ на самомъ опасномъ мѣстѣ храмовой крыши и разыскивать, гдѣ было такое опасное мѣсто. Достаточно предположить, что это было довольно высокое мѣсто, съ котораго, хотя можно было бы сойти естественно, однако броситься и не *коснуться о камень ногою* можно было бы только при помощи сверхъестественной силы. И прежде всего нѣтъ нужды предполагать, что Іисусъ Христосъ былъ поставленъ на самой высокой части собственно храмовой крыши, т. е. на крышѣ собственно храма (ναος), которая, при томъ же, была уставлена гвоздями въ предохраненіе отъ птицъ; съ другой стороны, нѣтъ нужды представлять дѣло такъ, что Христосъ былъ поставленъ надъ пропастью, во-первыхъ, потому, что, по сообщенію Гегезиппа, фарисеи и книжники поставили Іакова праведнаго на крыло храма и затѣмъ, когда сбросили его, онъ не умеръ (καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν), такъ что его уже добили, и, во-вторыхъ, потому, что по смыслу искушенія его предметомъ было торжественное и чудесное, при помощи сверхъестественной силы, явленіе Христа съ высоты предъ дверями храма — въ виду народа, но для очевидности этой сверхъестественности явленія достаточно было порядочной высоты и не было нужды въ пропасти: съ этой стороны не могъ стоять и народъ. Поэтому подъ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ естественно разумѣть крышу какой нибудь изъ пристроекъ храма и притомъ не внѣшнюю окраину крыши (напр. по направленію къ долинѣ Іосафатовой), а внутреннюю по направленію къ какому нибудь двору храма или ко входу въ самый храмъ.—Хёлеманъ хочетъ ослабить сходство положенія Іакова, какъ о немъ сообщаетъ Евсевій, съ положеніемъ Христа указаніемъ на то, что у Евсевія употреблено выраженіе πτερύγιον τοῦ ναοῦ, тогда какъ въ евангельскомъ разсказѣ стоитъ выраженіе πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ. Но если и различать въ данномъ мѣстѣ ὁ ναὸς отъ τὸ ἱερόν [113]), то слѣдуетъ признать

---

113) *Τὸ ἱερὸν* et *ὁ ναὸς* ita differunt, ut illud totum templi circuitum, totum aedificiorum, murorum, porticuum, atriorum, ad templum pertinentium

положеніе Іакова болѣе опаснымъ, такъ какъ самый храмъ былъ болѣе высокъ, чѣмъ его пристройки [114]).

(*Παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς*) *ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν*—Мѳ. IV, 8; *ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου*—Лук. IV, 5.

23. Для третьяго искушенія діаволъ беретъ Іисуса Христа *на весьма высокую гору и показываетъ Ему всѣ царства міра и славу ихъ.* — На всемъ земномъ шарѣ, говоритъ де-Ветте, нельзя отыскать такой высокой горы, съ которой можно было бы видѣть всѣ царства міра. Въ дѣйствительности, пишетъ Хёлеманъ, даже самая высочайшая гора земнаго шара не такъ высока, чтобы съ нея можно было видѣть всѣ царства міра и даже во мгновеніе. О такой горѣ, по словамъ Мейера, и вопроса быть не можетъ при чудесно-магическомъ характерѣ обстановки искушенія. Ради этого-то характера, обстановку третьяго искушенія болѣе, чѣмъ что либо изъ всей исторіи искушенія, экзегеты-раціоналисты склонны принимать иносказательно.—Однако, если бы показываніе царствъ было магическимъ, что̀ предполагаютъ въ текстѣ раціоналисты, тогда не зачѣмъ было бы обращаться къ горѣ. Самое упоминаніе о горѣ высокой

---

complexum, hoc aedem sacram proprie dictam, duabus e partibus, sancto et sancto sanctorum s. sanctissimo constantem, designet, Grimm.

114) Устери (St. u. Kr. 1829, 3, 450—Strauss, 437—438) указываетъ на то кажущееся противорѣчіе, что въ евангеліи не упоминается о народѣ, присутствіе котораго предполагается вторымъ искушеніемъ, а „если бы присутствовалъ народъ, то какое произошло бы въ немъ волненіе, при видѣ Іисуса, стоящаго на крылѣ храма“.—Но хотя второе искушеніе въ своемъ полномъ объемѣ разсчитано на присутствіе народа, однако это присутствіе было бы необходимо лишь въ случаѣ, если бы Іисусъ Христосъ согласился на предложеніе діавола. Искушеніе можетъ относиться къ предстоящему дню (и даже задолго впередъ) и умопредставляемымъ обстоятельствомъ этого дня, но для своего первоначальнаго зарожденія оно не предполагаетъ необходимо реальнаго присутствія предмета, къ которому относится, и тѣмъ болѣе условій своего исполненія.

весьма указываетъ на естественное созерцаніе. Если же созерцаніе съ горы вселенной было естественнымъ, тогда необходимо упростить пониманіе евангельскаго текста чрезъ ограниченіе понятій κόσμος-οἰκουμένη. Попытку ограничить эти понятія мы встрѣчаемъ у Ляйтфута. Онъ разумѣетъ подъ евангельскими κόσμος οἰκουμένη Римъ съ его властью (римскую имперію) и блескомъ: 1) потому, что римское государство называется какъ у церковныхъ, такъ и у свѣтскихъ писателей πᾶσα οἰκουμένη,—2) потому, что ко времени расцвѣта Римскаго государства поблекли всѣ другія и уже никакая страна внѣ предѣловъ Римской имперіи не имѣла государственной славы; 3) потому, что Римъ—сѣдалище сатаны по Апок. XIII, 2 и ему именно далъ драконъ силу свою и великую власть; 4) именно блескъ и могущество римскихъ цезарей и ихъ власть надъ всѣмъ міромъ діаволъ обѣщалъ Христу Іисусу. — Первый изъ представленныхъ пунктовъ во всякомъ случаѣ показываетъ, что можно (и дѣйствительно существуютъ разумныя основанія) ограничить евангельскія понятія κόσμος-οἰκουμένη. Но болѣе естественно подъ οἰκουμένη въ евангельской исторіи разумѣть не Римъ, а Палестину. То правда, что для римлянъ Римская имперія была orbis terrarum (по переводу на греческій языкъ — πᾶσα οἰκουμένη, какъ у ев. Лук. II, 1); но у грековъ οἰκουμένη это земля, обитаемая греками въ отличіе отъ варварскихъ; равнымъ образомъ въ Ветхомъ Завѣтѣ γῆ, евр. אֶרֶץ, употребляется только о Палестинѣ Лук. IV, 25 ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. Примѣръ показыванія Палестины съ высокой горы Втор. XXXIV, 1—4: *и взошелъ Моисей съ равнинъ Моавитскихъ на гору Нево, на вершину Фасги, что противъ Іерихона, и показалъ ему Господь всю землю Галаадъ до самаго Дана, и всю (землю) Нефѳалимову, и (всю) землю Ефремову и Манассіину, и всю землю Іудину, даже до самаго западнаго моря, и полуденную страну и равнину долины Іерихона, городъ пальмъ, до Сигора. И сказалъ ему Господь и пр.* Разумѣя это, Филонъ пишетъ: Μωϋσεῖ πᾶσαν επιδειξάμενος (ὁ Θεός) τὴν γὴν, φησὶν ὅτι ἔδειξα τοῖς ὀφθαλμοῖς σοῦ κτλ. (de migratione Abrahami, ed. Paris, p. 394—5). — Если же подъ

οἰκουμένη въ евангельскомъ разсказѣ разумѣть Палестину, то подъ царствами слѣдуетъ разумѣть царства Палестины. Іудея была раздѣлена римлянами на три части, которыя назывались царствами; и сыновья Ирода, владѣвшіе этими частями, также назывались царями.—Выраженіе κόσμος,— которое должно понимать не въ современномъ смыслѣ слова міръ, а уже въ виду его соотвѣтствія слову οἰκουμένη въ смыслѣ части міра (вмѣсто цѣлаго), т. е Палестины (примѣръ такого употребленія слова Римл. IV, 13),—въ связи съ выраженіемъ *всѣ царства* можетъ также указывать на мірскую благоустроенность той земли, которой принадлежали эти царства, и въ этомъ смыслѣ вполнѣ могло быть употреблено также только объ одной Палестинѣ [115]),

Выраженіе ἐν στιγμῇ χρόνου вопреки мнѣнію тѣхъ, которые понимаютъ его въ значеніи моментальности созерцанія и видятъ въ немъ указаніе на чудодѣйственность діавола, и согласно съ контекстомъ слѣдуетъ разумѣть въ смыслѣ *одновременности* видѣнія всѣхъ царствъ въ противоположность послѣдовательному (и продолжительному) разсматриванію [116]). Искушающая сила разсматриванія міра состояла не въ дѣйствіи внѣшняго блеска и богатства земныхъ царствъ на внѣшнія чувства созерцавшаго, не въ обольщеніи чрезъ дѣйствіе на внѣшнія чувства видимою красотою и крѣпостью городовъ, роскошью жилищъ и богатствомъ ихъ обстановки. Сила третьяго искушенія создавалась представленіемъ о той мірской, въ противоположность божественной, славѣ земныхъ царствъ, началомъ и властителемъ которой былъ діаволъ (ἄρχων τοῦ κόσμου), владычествовавшій въ сердцахъ людей. Внѣшнее показываніе царствъ было только средствомъ вызвать въ душѣ Іисуса Христа это тяжелое представленіе, которое должно было, встрѣтившись въ Его сознаніи съ идеею Его мессіанскаго служенія, пріобрѣсти искушающую силу, равную той силѣ, съ которою Онъ любилъ всѣхъ людей, погибавшихъ подъ властью злого духа. — Позднѣе,

---

115) Такъ возраженіе Газе противъ пониманія подъ „громкимъ именемъ всѣхъ царствъ міра“ одной Палестины падаетъ само собою.

116) Meyer-Weiss.

въ концѣ уже земной жизни Іисуса Христа, когда Онъ однажды вышелъ изъ храма, приступили къ Нему ученики, чтобы показать Ему зданія храма. Всѣ зданія храма занимали обширное пространство и нужно было долгое время, чтобы обозрѣть ихъ. Но то представленіе, которое вызвали въ душѣ Іисуса Христа желаніе учениковъ и бѣглый взглядъ, брошенный на зданія, не требовало внимательнаго разсматриванія красоты и величія зданій: *Іисусъ же сказалъ имъ: видите-ли все это? Истинно говорю вамъ: не останется здѣсь камня на камнѣ, все будетъ разрушено* (Мѳ. XXIV, 1—2). Такъ и созерцаніе царствъ міра было средствомъ вызвать извѣстное представленіе о власти злого духа, — поэтому оно не должно было быть послѣдовательнымъ и внимательнымъ. Конечно, въ соотвѣтствіе съ характеромъ представленія или чувства, которое должно быть вызвано созерцаніемъ, требуется высота пункта; но послѣдовательность и внимательность разглядыванія умѣстна только тамъ, гдѣ самое разсматриваніе предмета доставляетъ пищу уму или чувству [117]). Точно также, когда побѣдитель или императоръ созерцаетъ съ высокой горы всю подвластную ему землю, опять достаточно общаго взгляда съ возвышенности довольно высокой, господствующей надъ довольно обширнымъ пространствомъ земли, чтобы вызвать чувства и представленія, пріятныя для гордаго побѣдителя или императора [118]).

---

117) Cfr. S. Ambros. in Lucam, 50—51.

118) Ovid. Trist. III, 7. 51. — Dumque suis victrix omnem de montibus orbem Prospiciet domitum Martia Roma. — Dio Xiphilini p. 295 de Severo imp. *καὶ ἄλλοτε ἀνήχθη εἰς περιωπὴν ὑπό τινος, καὶ καθορῶν ἀπ' αὐτῆς πᾶσαν μὲν τὴν γῆν, καὶ πᾶσαν τὴν θάλασσαν — ταῦτα μὲν ἐκ τῶν ὀνειράτων ἐμάνθανεν.* — Cnfr. Spart.-Somniavit primo-deinde ex altissimi montis vertice orbem terrarum Romamque despexit. etc. Vid. Wetsten in h. loc.

Въ подтвержденіе высказаннаго мнѣнія со стороны авторитетовъ, можно указать на автора op. imp-i и Евѳимія Зигабена, которые показываніе царствъ разумѣли въ томъ смыслѣ, что діаволъ, указывая въ ту или другую сторону, говорилъ: вотъ тамъ Римъ, тамъ Египетъ и пр. Это пониманіе раздѣляютъ Бержье, Мальдонатъ и нѣк. др.

Но не было ли созерцаніе (одной Палестины) узко сравнительно съ представленіемъ, которое надлежало вызвать,— съ представленіемъ о цар-

Что же была за гора, съ которой діаволъ показывалъ Іисусу Христу царства міра? Съ увѣренностью указать на какую нибудь опредѣленную гору, какъ на евангельскую *весьма высокую*, невозможно. Указываютъ на Θаворъ, Сіонъ, гору Елеонскую или на острую вершину горы Quarantania: преданіе называетъ послѣднюю [119]). Приведемъ ея описаніе, сдѣланное русскимъ богословомъ, посѣтившимъ Палестину. „Если, пишетъ А. Олесницкій [120]), съ своего наблюдательнаго пункта (т. е. съ террасы башни Рихи, деревни вблизи предполагаемаго мѣстоположенія Іерихона) вы обратитесь на западъ, предъ вами будетъ суровая, почти отвѣсная гора, священная по христіанскимъ воспоминаніямъ, такъ какъ на ней Господь Іисусъ провелъ 40 дней уединенія и поста предъ вступленіемъ на дѣло Своего общественнаго служенія. Ее называютъ сорокадневною — джебелъ Коронтоль. Это та самая гора, у подошвы которой лежалъ первый Іерихонъ, разрушенный Іисусомъ Навиномъ. Такъ какъ во время Іисуса Христа первый Іерихонъ лежалъ въ развалинахъ, а второй Іерихонъ былъ южнѣе, то этимъ объясняется возможность избранія этой горы для уединенія. Всходъ на гору чрезвычайно труденъ, а для непривычныхъ къ горамъ совершенно невозможенъ. Не даромъ католическіе путеводители за этотъ всходъ предлагаютъ богомольцамъ полную индульгенцію. Мѣстомъ сорокадневнаго уединенія Спасителя считается впрочемъ не самая вершина, (которая и могла быть мѣстомъ третьяго искушенія), а одна изъ пещеръ, которыхъ много въ бокахъ горы, именно пещера, ближайшая къ вершинѣ, впослѣдствіи расширенная

ствахъ міра? Подобно тому, какъ Палестина съ своими царствами служила отголоскомъ римскаго строя, такъ она въ видѣ народныхъ надеждъ на мірское владычество чрезъ Мессію, въ видѣ мірского пониманія царства Мессіи могла служить представительницей мірского духа,— духа внѣшней славы,—господствовавшаго надъ людьми.

[119]) Cui traditioni non omnis fides erit deneganda cum jam antiquissimo tempore eo in loco multi degerent anachoretae Christi jejunium ac solitudinem pia memoria recolentes. Knabenb.

[120]) Святая земля. Тр. К. Д. А. 1876, I, 96–98.

и обдѣланная въ христіанскую церковь, по преданію, царицею Еленою.— Вмѣстѣ съ христіанами почитаютъ сорокадневную гору и магометане. Позволяемъ себѣ привести относящуюся къ этой горѣ легенду палестинскихъ мусульманъ о постѣ Спасителя, очевидно передѣланную изъ евангельской исторіи. Великій пророкъ Иша, разсказываетъ легенда, заключился съ своими учениками въ этомъ мѣстѣ, чтобы здѣсь вдали отъ мірскихъ развлеченій провести предписанный кораномъ постъ священнаго мѣсяца Рамадана. Такъ какъ отъ пещеры горы сорокадневной западъ закрытъ горами іудейскими, вслѣдствіе чего здѣсь нельзя было наблюдать захожденіе солнца,—время, когда магометане прекращаютъ постъ, — то Иша сдѣлалъ изъ глины фигуру птицы, дунулъ на нее, и птица замахала своими тяжелыми крыльями и улетѣла въ одну изъ темныхъ пещеръ горы. Это птица кофашъ, летучая мышь, скрывающаяся днемъ и появляющаяся только съ захожденіемъ солнца. Каждый вечеръ, когда въ городахъ муэззины возвѣщаютъ правовѣрнымъ окончаніе поста, птица вылетала изъ пещеры и кружилась около Іисуса, который тогда вставалъ съ своими учениками для молитвы. Между тѣмъ раскрывалось небо и въ пещеру входилъ серебряный столъ, на которомъ лежали большая изжаренная рыба, пять хлѣбовъ, соль, маслины, гранаты, финики и свѣжій салатъ—произведенія небесныхъ садовъ. Пророкъ садился за столъ и ангелы служили ему".

Τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ— Мѳ. IV, 11; *καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ. Καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν*—Лук. IV, 13. 14; *καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*—Мр. I, 13.

24. Когда на третье предложеніе діавола, Іисусъ Христосъ отвѣтилъ ему: *отойди отъ меня сатана*; *тогда оставляетъ Его діаволъ, и се ангелы приступили и служили Ему.*—Только послѣ третьяго предложенія діавола, Господь называетъ его по имени и удаляетъ отъ Себя. Не значитъ ли это, что Христосъ только теперь узналъ діавола? А если

Онъ узналъ его прежде, то почему не удалилъ его отъ Себя послѣ перваго же искушенія [121])? На эти скрупулезные вопросы раціоналистовъ данъ отвѣтъ пониманіемъ искушеній Іисуса Христа, какъ свободнаго подвига любви къ человѣку со стороны Іисуса Христа и какъ несвободныхъ дѣйствій со стороны діавола.—Отошелъ діаволъ,—это значитъ, что онъ окончилъ *все искушеніе*, какъ это и замѣчаетъ евангелистъ Лука.

Діаволъ, по словамъ того же евангелиста Луки, оставилъ Господа Іисуса до *времени*, т. е 1) до ближайшаго удобнаго случая къ искушенію и 2) до опредѣленнаго времени (новаго) искушенія [122]): по первому значенію слова, искушенія, разъ начавшись въ пустынѣ, повторялись во все время общественнаго служенія Христа, а по второму, опредѣленное время, до котораго отошелъ діаволъ, обычно указывается экзегетами въ геѳсиманскомъ бореніи, какъ преимущественномъ искушеніи послѣ искушеній въ пустынѣ. Во всякомъ случаѣ, какъ начальное *тогда* указываетъ на связь исторіи искушенія въ пустынѣ съ предшествующимъ, такъ конечное *до времени* указываетъ на связь этой исторіи съ послѣдующимъ временемъ жизни Христа.

Когда отошелъ отъ Господа Іисуса діаволъ, ангелы приступили къ Нему и служили Ему. Въ чемъ состояло служеніе ангеловъ, объ этомъ трудно составить точное понятіе. Но нельзя не обратить на то вниманія, что въ то время, какъ евангелисты Матѳей и Маркъ говорятъ о служеніи ангеловъ, евангелистъ Лука говоритъ о силѣ духа, съ которою Господь Іисусъ вышелъ изъ искушеній. А это даетъ основаніе предполагать, что служеніе ангеловъ не было чѣмъ либо внѣшнимъ и случайнымъ, но находилось въ связи съ собственнымъ внутреннимъ состояніемъ Іисуса Христа, какъ побѣдителя, и было вызвано законами побѣды.— Св. Исаакъ Сиріянинъ, столь глубоко постигавшій истину, что „соотвѣтственно величію благодати вводитъ Богъ душу въ

---

121) Usteri, de Wette, Meyer, Strauss, Ullmann.

122) *Καιρος* и *καιροι* употребляются объ опредѣленныхъ моментахъ времени: Лук. VIII, 13; Римл. XIII, 11; 2 Кор. VI, 2.

скорбь искушеній“,—въ то же время зналъ, что благодать Святаго Духа усвояется человѣку побѣдою въ искушеніи, что эта побѣда даетъ человѣку ощущеніе благодати. Сперва-ли искушеніе, и потомъ дарованіе? спрашиваетъ онъ [123]), или сперва дарованіе, а за нимъ уже и искушеніе? Отвѣтъ. Не приходитъ искушеніе, если душа не пріиметъ втайнѣ величія паче мѣры своей, и Духа благодати, пріятаго ею прежде. О семъ свидѣтельствуютъ искушенія самого Господа, а подобно сему и искушенія апостоловъ, которымъ не было попущено войти въ искушенія, пока не пріяли Утѣшителя. Кто пріобщается благъ, тому прилично терпѣть и искушенія; потому что скорбь его послѣ блага. Такъ угодно было благому Богу творить со всѣми. И хотя это дѣйствительно такъ, т. е. благодать прежде искушенія; однако же ощущеніе искушеній, для испытанія свободы, непремѣнно предшествовало ощущенію благодати. Ибо благодать ни въ комъ никогда не предшествуетъ испытанію искушеній. Благодать предускоряетъ въ умѣ, но замедляетъ въ ощущеніи“ и проч. Въ этомъ смыслѣ служеніе ангеловъ не составляетъ исключительнаго слѣдствія побѣды Христа надъ искушеніями, но имѣетъ характеръ всеобщности. Мужайся, пишетъ [124]) св. Исидоръ Пелусіотъ, и тебѣ послѣ борьбы будутъ служить ангелы,—увѣнчивая тебя, какъ побѣдителя, ибо такова награда мужественно совершающему настоящій подвигъ [124]). И въ этомъ заключительномъ отношеніи евангельская исторія является въ высшей степени достовѣрною.

---

[123]) Loc. cit.
[124]) I, 54.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

О внутренней дѣйствительности безгрѣшныхъ искушеній Господа Іисуса Христа: отношеніе искушаемости къ безгрѣшности.

25. Искушенія Іисуса Христа въ пустынѣ составляютъ историческій фактъ. Но искушеніе, по самому своему понятію, не можетъ быть только объективнымъ явленіемъ, а должно имѣть внутреннюю дѣйствительность. Искушеніе, какъ внѣшнее явленіе, безъ соотвѣтствующей внутренней дѣйствительности, не имѣетъ значенія. И, конечно, евангельскія свидѣтельства о томъ, что въ пустынѣ ко Христу приступалъ искуситель, получаютъ полный смыслъ только подъ тѣмъ условіемъ, что предложенія діавола были дѣйствительнымъ искушеніемъ для Іисуса Христа. Внутренняя дѣйствительность Его искушеній не можетъ подлежать сомнѣнію.—Какова же была эта дѣйствительность? Апостолъ Павелъ называетъ Іисуса Христа ἀρχιερέα, πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας,—первосвященникомъ, Который, подобно намъ, искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха,—точнѣе по славянскому переводу: искушена по всяческимъ по подобію, развѣ грѣха (Евр. IV, 15). Полное подобіе нашимъ искушеніямъ (κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα) и безгрѣшность (χωρὶς ἁμαρτίας) составляютъ, по мысли апостола, двѣ границы, обнимающія область искушеній Іисуса Христа по ихъ внутренней дѣйствительности. Руководясь этими указаніями ап. Павла, богословская наука должна опредѣлить внутренній характеръ искушеній Іисуса Христа какъ безгрѣшныхъ, но по всему подобныхъ нашимъ.

Вопросъ о внутренней дѣйствительности искушеній Господа Іисуса далеко не изъ легкихъ богословскихъ вопро-

совъ. Искушенія Христа должны быть по всему подобны нашимъ. Это подобіе, по ученію того же апостола Павла, имѣетъ глубокое значеніе въ дѣлѣ искупительнаго служенія Христа. Самъ претерпѣвшій въ искушеніяхъ, Онъ можетъ помочь и искушаемымъ (Евр. II, 18). Мы имѣемъ, восторженно пишетъ апостолъ, не такого первосвященника, который не можетъ сострадать намъ въ немощахъ нашихъ, но Который, подобно намъ, искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха. Посему да приступаемъ съ дерзновеніемъ къ престолу благодати, чтобы получить милость, и обрѣсти благодать для благовременной помощи (IV, 15. 16).— Но наши искушенія грѣховны. Большинство изъ нихъ возникаетъ всецѣло изъ нашихъ грѣховныхъ наклонностей, гнѣздится своими корнями въ нашемъ грѣховномъ сердцѣ; наконецъ, каждое искушеніе, хотя не кончалось бы грѣховнымъ дѣломъ, хотя шло бы извнѣ, неизбѣжно встрѣчаетъ въ насъ грѣховныя расположенія [125]). Христосъ же былъ безгрѣшенъ. Самое подобіе Его искушеній нашимъ имѣетъ все свое значеніе неразрывно въ связи съ тѣмъ, что Онъ былъ искушенъ безъ грѣха. Посему подобіе искушеній Христа нашимъ не противорѣчитъ ли Его безгрѣшности? А Его безгрѣшность не уничтожаетъ ли дѣйствительности Его искушеній?

Частнѣе, вопросъ объ отношеніи безгрѣшности Христа къ дѣйствительности Его искушеній распадается на два отдѣла, сообразно съ тѣмъ, что χωρὶς ἁμαρτίας означаетъ 1) безгрѣшность искушеній по ихъ происхожденію и 2) безгрѣшность искушеній по безусловной побѣдѣ Христа, по ихъ результату.

---

125) Sometimes, справедливо говоритъ Barret, 104, о нашихъ искушеніяхъ, victory, if it be won at all, is won at such a cost that it is only less terrible than a defeat.

§ 1.

О безгрѣшности искушеній Господа Іисуса Христа по ихъ происхожденію.

26. Какимъ образомъ искушенія Іисуса Христа могли быть безгрѣшными по своему происхожденію? Иначе говоря: какія это искушенія, безгрѣшныя по своему началу и однако подобныя нашимъ, грѣховнымъ искушеніямъ?—Легко видѣть, что этотъ вопросъ сводится къ опредѣленію такого *критерія дѣйствительности* искушеній, при которомъ наши искушенія могли бы стать безгрѣшными, оставаясь дѣйствительными, — могли быть искушеніями Безгрѣшнаго, сохраняя однако всю свою силу. — Для этой цѣли надлежитъ разсмотрѣть различные виды искушеній въ примѣненіи ихъ къ Господу Іисусу Христу.

Признакомъ ложнаго критерія дѣйствительности искушеній служитъ то, что, въ примѣненіи его къ искушеніямъ Христа, подобіе Его искушеній нашимъ оплачивается Его безгрѣшностью, а безгрѣшность—дѣйствительностью искушеній. Такимъ ложнымъ оказывается обычный критерій дѣйствительности искушеній—влеченіе ко грѣху, или обольщеніе зломъ. Если бы сила искушенія измѣрялась степенью влеченія ко грѣху, или способностью къ обольщенію зломъ, то въ такомъ случаѣ дѣйствительными искушеніями были бы собственно искушенія похотью. Посему Христу Іисусу, для уподобленія людямъ по всему, надлежало бы искушаться похотью. Напротивъ, при отсутствіи въ Немъ похоти, Его искушенія не могли бы быть дѣйствительными. Принимая критеріемъ дѣйствительности человѣческихъ искушеній обольщеніе зломъ, мы должны или усвоить Христу похоть въ противорѣчіе съ понятіемъ Его безгрѣшности, или же отрицать, вмѣстѣ съ похотью, дѣйствительность Его искушеній. При этомъ критеріи безгрѣшность и искушаемость являются величинами другъ друга исключающими, такъ что ростъ одной необходимо сопровождается умаленіемъ другой, и поэтому указанныя у апостола Павла границы искушеній

Господа Іисуса не могли бы уже служить надежными маяками при рѣшеніи вопроса о внутренней дѣйствительности искушеній Іисуса Христа. Всѣ опыты рѣшенія вопроса, построенные на этомъ критеріи, необходимо нарушаютъ одно изъ двухъ понятій, безгрѣшности и искушаемости, въ пользу другаго; всѣ они распадаются на двѣ группы такъ, что одни ради подобія Христа людямъ жертвуютъ Его безгрѣшностью, усвояя Ему страсть или похоть, которую считаютъ необходимымъ условіемъ дѣйствительности искушеній, дѣйствительной борьбы съ грѣхомъ, другіе же ради безгрѣшности Іисуса Христа забываютъ Его подобіе намъ, отрицая дѣйствительность искушеній вмѣстѣ съ похотью, которою для нихъ исчерпывается область человѣческихъ искушеній.

Ѳеодоръ Мопсуестскій, пелагіанинъ Юліанъ, адопціане, Менкенъ и Ирвингъ: ихъ ученіе объ искушеніяхъ Іисуса Христа.

27. Въ древности объ искушеніяхъ Господа Іисуса похотью учили Ѳеодоръ Мопсуестскій и пелагіанинъ Юліанъ.— Вѣрный направленію антіохійской школы, Ѳеодоръ Мопсуестскій усиленно говорилъ о подобіи человѣческой природы Христа природѣ всѣхъ людей. Человѣкъ Іисусъ, по его словамъ, отличался отъ людей одинаковой съ Нимъ природы развѣ только дарованною Ему благодатью, но дарованная благодать не измѣняетъ природы [126]). Поэтому въ число существенныхъ свойствъ природы Іисуса Христа Ѳеодоръ Мопсуестскій включалъ измѣняемость и искушаемость и усвоялъ Ему условность нравственнаго развитія при неизбѣжности нравственной борьбы. Оспаривая энергично мнѣніе Аполлинарія, по которому мѣсто человѣческаго ума во Христѣ занимало божество, антіохійскій учитель писалъ, что въ Немъ была истинно человѣческая душа, причастная человѣческой

126) Theodori Mopsuesteni Fragmenta ex libris de incarnatione Filii Dei, in Act. V conc. g., coll. IV, Mansi, t. IX, (ap. Migne, s. gr. t. LXVI): excerpt. XLIX.

чувствительности и измѣняемости, что Онъ сражался, главнымъ образомъ, противъ болѣзней душевныхъ, боролся съ душевными страстями, чрезъ душу умерщвлялъ во плоти грѣхъ и обуздывалъ плотскія похоти. Если бы вмѣсто ума у Него было божество, то мы, по словамъ Ѳеодора, не имѣли бы никакой пользы отъ того, что̀ Имъ совершено, Его подвиги были бы ради какого то тщеславія [127]). Напротивъ того, Его отвѣтъ Петру (Мѳ. XVI, 23) заставляетъ предполагать, что слова апостола производили дѣйствительно искушающее дѣйствіе на душу Іисуса Христа, — Онъ какъ бы такъ отвѣчалъ: отойди отъ Меня, сатана; ты Мнѣ соблазнъ; не оскорбляй Моей души и не возмущай ея, убѣждая Меня избѣжать этого рода смерти, какъ достойнаго порицанія [128]) — Измѣняемость и искушаемость человѣческой природы Христа входили, по ученію Ѳеодора Мопсуестскаго, въ планъ Его искупительнаго служенія. Послѣдняя цѣль спасительнаго дѣла Христа Іисуса состояла въ томъ, чтобы привести человѣческую природу изъ состоянія искушаемости и измѣняемости въ состояніе безстрастности и неискушаемости. Для сего Ему надлежало утвердить Свою безгрѣшность въ состояніи искушаемости, въ Себѣ Самомъ побѣдить измѣнчивость природы и чрезъ то въ Себѣ возсоздать истинный образъ человѣка [129]). Ему необходимо предстояли искушенія, чтобы явиться Ему безгрѣшнымъ не въ свободѣ отъ искушеній, а въ побѣдѣ надъ искушеніями [130]).

Подобнымъ образомъ объ искушеніяхъ Іисуса Христа училъ пелагіанинъ Юліанъ [131]). Исходя изъ того поло-

---

127) Excerp. XXVII.

128) Exc. V.

129) Exc. LVII, cnfr. LX.

130) *Οὐκ εδεικνυτο αναμαρτητος ὁ μηπω κατα παντα πολιτευσαμενος και εν πασιν αγωνισαμενος προς την ἁμαρτιαν. Δια τουτο εξ αναγκης συγχωρειται πειρασθηναι υπο του διαβολου, ως βουλεται αυτος ὁ διαβολος, ινα καθαρως αναμαρτητος οφθῃ, ου τω μη πειρασθηναι, αλλα τω φυλαξασθαι πειρασθεις.* Fragmenta patrum gr. ed. Munter, fasc. 1, 101—107.

131) Отношеніе Ѳеодора Мопсуестскаго къ пелагіанамъ извѣстно. Еще древніе замѣтили внутреннюю связь между христологіей и антропологіей антіохійской школы и основанное на этомъ сродство между пелагіанствомъ и несторіанствомъ. Neander Gesch. d. chr. K. $^{2}/_{3}$, 1831, Hamb., 933, Anm. 2.

женія пелагіанской антропологіи, что борьба въ человѣкѣ между тѣломъ и духомъ и всякая похоть также естественны и негрѣховны, какъ слабость тѣлесныхъ и духовныхъ силъ и самая смерть [132]), Юліанъ усвоялъ Христу даже похоть [133]) и приписывалъ ей дѣйствительное значеніе для нравственнаго развитія Христа, какъ образца нравственнаго совершенства. Если бы Онъ, по мысли Юліана, не подчинился всѣмъ условіямъ человѣческой жизни, не принялъ природы человѣческой во всей ея полнотѣ, то Онъ не могъ бы научить насъ исполненію закона [134]). Что было бы похвальнаго въ томъ, что Іисусъ презиралъ чувственныя прельщенія, если бы Онъ былъ невосприимчивъ къ нимъ по счастливому устройству самой природы? Какая могла бы быть заслуга терпѣнія, если бы болѣзненная тяжесть отъ ранъ и ударовъ не могла достигать до души, за бездѣйствіемъ чувствъ? Ересь Аполлинарія заставляетъ блекнуть совершенства Христа и отнимаетъ отъ Него похвалы, какъ не заслуженныя, но относящіяся къ природѣ, — она какъ бы посмѣвается надъ служеніемъ Христа, лишая его блеска истинности [135]).

Ѳеодоръ Мопсуестскій былъ однимъ изъ немногихъ восточныхъ богослововъ, принимавшихъ участіе въ пелагіанскихъ спорахъ, а Юліанъ ссылался на свое согласіе съ Ѳеодоромъ. Ibid. 1359. Только пелагіане, исключительно занятые вопросами антропологическими, мало занимались христологіей; примѣненіе пелагіанской антропологіи къ христологіи мы находимъ болѣе развитымъ у Юліана, противъ котораго Августинъ написалъ Op. imperf. contra sec. Iuliani responsionem—Op. t. x/2. Paris. 1696.

132) Op. imp. lib. III. 156.

133) Хотя по ученію пелагіанъ Христосъ одержалъ полную побѣду надъ всякою похотью. Op. imp. lib. III, 53. 54. 57. 84.

134) Въ чѣмъ,—и только въ этомъ, въ отличіе отъ Ѳеодора Мопсуестскаго,—пелагіане полагали искупительный подвигъ Христа.

135) Quid mirum, cohibere oculos carnis suae auxilio non vagantes? quid magnum, abducere ab illecebris odoribus nares, quibus nescirent patere? quid stupendum, tenere arduam quotidie in epulis parcitatem, quarum nequibat irritamenta sentire? quid postremo ardui haberent in quadragesimam diem prolata jejunia, si esuries molesta esse non poterat?.... quae autem gloria castitatis, si virilitas magis aberat quam voluntas, et quod putabatur fieri de vigore animi, veniebat de debilitate membrorum?.... quae postremo palma tolerantiae, si dolor vulnerum et verberum, intercepto itinere sensuum, pertingere ad animum non valebat? etc. Op. imp. lib. IV, 49, 50, 53.

Въ восьмомъ вѣкѣ воззрѣнія Ѳеодора Мопс. на искушенія Іисуса Христа были повторены адопціанами, которые учили, что Христосъ Іисусъ, какъ человѣкъ, по всему нашъ братъ, былъ усыновленъ Богомъ подобно, какъ усыновляется Имъ каждый христіанинъ, что Онъ, по самому рожденію, отъ человѣческой матери, имѣлъ природу ветхаго человѣка, и подлежалъ закону грѣха и проклятію за грѣхъ—смерти.

Въ нашемъ столѣтіи ученіе объ уподобленіи Христа людямъ до принятія похоти имѣетъ горячихъ защитниковъ въ лицѣ германскаго богослова Готфрида Менкена и англійскаго Эдуарда Ирвинга. По мысли того и другого, Христосъ Іисусъ долженъ былъ уподобиться намъ болѣе всего въ томъ отношеніи, въ какомъ мы болѣе всего нуждаемся въ измѣненіи: въ Немъ надлежало быть противоборству между плотію и духомъ, такъ какъ мы страдаемъ отъ похотей плоти; Онъ долженъ былъ принять нашу испорченную природу, чтобы переродить ее въ Себѣ Самомъ чрезъ дѣйствительную душевную борьбу; Онъ долженъ былъ побѣдить искушенія похоти силою одной вѣры безъ всякой иной помощи, кромѣ той, какую и всякій благочестивый человѣкъ можетъ получить отъ Бога. Ему надлежало, по Менкену, принять смертное тѣло, или плоть, — тѣло, для котораго, по крайней мѣрѣ, были возможны грѣхъ, страданіе и смерть, а послѣдняя даже необходима. Если бы Онъ не принялъ такого тѣла, то Онъ не былъ бы подобенъ потомкамъ Адама, поскольку для послѣднихъ существенны грѣховность и смертность. Въ такомъ то грѣховномъ и смертномъ тѣлѣ Христосъ совершилъ искупительный подвигъ, съ одной стороны, проявляя въ немъ святую жизнь, съ другой, принеся Самого Себя безгрѣшнымъ Богу въ крестной смерти, какъ жертвѣ за грѣхъ. По словамъ Ирвинга, Христосъ принялъ плоть, въ которой соединились немощи, грѣхъ и вина всякой плоти; Онъ понесъ смерть, какъ удѣлъ, неизбѣжный для Его „падшей“ природы, хотя лично Онъ былъ человѣкомъ безгрѣшнымъ; Онъ понесъ высшую степень того гнѣва, которому подлежала грѣховная плоть и кровь [136]).

---

136) Dorner, System etc. $^2/_1$, 462—463; Bruce, 250—254.

Бл. Августинъ, католическіе богословы и Шлейермахеръ: ихъ ученіе объ искушеніяхъ Іисуса Христа.

28. То направленіе богословской мысли, по которому Господу Іисусу для полнаго уподобленія людямъ надлежало быть причастнымъ самой грѣховности, въ древности оспаривалось бл. Августиномъ, выразившимъ свой противоположный взглядъ въ борьбѣ съ Юліаномъ.—По мнѣнію бл. Августина, исключительная безгрѣшность „человѣка, воспринятаго Сыномъ Божіимъ“ принадлежала Ему не по заслугамъ свободной дѣятельности, а по особенности и исключительности Его рожденія и природы. Онъ былъ воплотившійся Сынъ Божій и былъ рожденъ отъ Дѣвы Маріи и Святаго Духа. Въ то время, какъ по немощи плоти Онъ находился на землѣ, Онъ былъ на небѣ по участію плоти въ божественной сущности [137]). Христосъ Іисусъ и по плоти былъ небеснымъ человѣкомъ, secundum carnem homo coelestis [138]). Приравнивать плоть Христа къ плоти прочихъ людей, необходимо участвующихъ чрезъ естественное рожденіе во грѣхѣ Адама [139]), было бы богохульствомъ. Онъ пришелъ не въ плоти грѣха, но въ подобіи плоти грѣха, между тѣмъ какъ плоть всѣхъ потомковъ Адама есть плоть грѣха [140]). Похоть, раздоръ между духомъ и тѣломъ, возмущенія плоти— эти порожденія грѣха были чужды Спасителю. Въ такомъ исключительномъ характерѣ безгрѣшности Христа, въ томъ, что она была присуща Ему по самому рожденію, бл. Августинъ усматривалъ существенный смыслъ Его искупительнаго служенія. Чтобы освободить человѣка отъ грѣха, Христу надлежало быть безгрѣшнымъ по человѣчеству въ смыслѣ невозможности грѣховнаго пожеланія, qui malum non potest velle. Если бы Онъ принялъ на Себя плоть грѣховную,

---

137) De peccat mer. et remiss. lib. I, 31.

138) Op. imp. lib. VI, 40.

139) Op. imp. lib. IV, 104.

140) Immaniter, Iuliane, blasphemas, coaequans carnem Christi ceterorum hominum carni Op. imp. IV, 60.

претерпѣлъ власть діавола, то Онъ не могъ бы исцѣлить человѣка отъ похоти и освободить его отъ власти діавола: hoc quod non est bonum Christus in natura si haberet, non sanaret in nostra [141]). Всякій, кому присуща злая похоть, отказывая ей въ удовлетвореніи, исполняетъ предписанное закономъ: post concupiscentias tuas non eas, но не можетъ исполнить сказанное въ законѣ: non concupisces [142]). Христосъ же долженъ былъ въ совершенствѣ исполнить весь законъ, такъ что не могъ пожелать ничего непозволительнаго; поэтому Онъ не могъ воспринять того внутренняго раздора, который вошелъ въ человѣческую природу по преступленію Адама [143]). Даже болѣе того: похоть, порожденная грѣхомъ прародителей, хотя не находила бы въ человѣкѣ сочувствія и не приводила бы его къ грѣховному дѣйствію, сама по себѣ есть уже зло и даже грѣхъ [144]). Въ силу этого совершенная святость, которая требовалась отъ Спасителя, состояла не въ побѣдѣ надъ грѣхами, одержанной въ человѣческой борьбѣ съ ними, но въ совершенной непричастности всякаго рода грѣховной нечистотѣ. Такая совершенная святость,—что легко видѣть,—не могла быть во Христѣ заслугою человѣка, освободившагося отъ страстей [145]), но могла быть только дѣломъ благодати Божіей (medicina coelitus venit [146]), дарованной Ему по самому рожденію [147]). На горячія возраженія Юліана, что въ такомъ случаѣ Христосъ не былъ подобенъ Своимъ братьямъ, что Онъ не могъ быть образцомъ нравственнаго совершенства и не могъ дать заповѣди о подражаніи Ему, бл. Августинъ отвѣчалъ, что непричастность Христа грѣху не можетъ служить препятствіемъ для подражанія Ему людей, которые при-

---

141) Contra Iulianum pelag. lib. V, 15.

142) Op. imp lib. IV, 57.

143) Quisquis credit carnem Christi contra spiritum concupisse anathema est. Op. imp. lib. IV, 47.

144) Op. imp. lib. III, 210; lib IV, 61, de nuptiis et concupisc. lib. I, 24; lib. II, 2; contra Iulian. pel. lib. V, 9.

145) Op. imp. lib. IV, 84.

146) De pecc. merr. et rem. lib. II, 17, 27

147) Ibid. lib. II, 17, 27; 24, 38.

зываются подражать Самому Богу Отцу, никогда не бывшему человѣкомъ [148]). Чтобы быть образцомъ совершенной жизни, Христу Іисусу не только не было необходимости принимать на Себя человѣческій грѣхъ и страсти, бороться съ ними и побѣдить ихъ въ Себѣ Самомъ, но даже была необходима совершенная непричастность страсти.

Самое нравственное совершенство человѣка бл. Августинъ полагалъ не въ побѣдѣ надъ страстями, а въ свободѣ отъ нихъ. А если бы чистота и совершенство, думалъ онъ, состояли въ побѣдѣ, то въ такомъ случаѣ tanto quisque erit in virtute laudabilior, quanto fuerit in carne libidinosior, и Христу, какъ самому высшему по добродѣтели изъ всѣхъ людей, надлежало бы быть и по плоти самымъ страстнымъ libidinosissimus [149]).

Но если борьба съ похотью не входила въ нравственную задачу Христа Іисуса, то въ чемъ же состояли Его искушенія? Бл. Августинъ, отвергая мысль объ искушеніяхъ Христа похотью, самъ однако въ похоти, или въ обольщеніи, видѣлъ единственный путь, которымъ діаволъ можетъ приступать къ человѣку въ качествѣ искусителя. Поэтому отрицаніе похоти во Христѣ было для него вмѣстѣ отрицаніемъ дѣйствительности искушеній. По христологіи бл. Августина искушенія Іисуса Христа не только не имѣли никакого значенія ни для Его нравственнаго совершенства, ни для Его искупительнаго служенія, но даже были для Него невозможны. Діаволъ, какъ искуситель, не могъ приближаться ко Христу: его предложенія не могли быть для Христа искусительны. Діаволъ только могъ нападать на Христа, какъ начальникъ смерти: смертное во Христѣ — вотъ что дѣлало возможнымъ какое бы то ни было соприкосновеніе діавола со Спасителемъ. Побѣда Искупителя надъ смертью была единственною Его побѣдою надъ діаволомъ [150]).

---

[148]) Op. imp. lib. IV, 87.

[149]) Ibid. lib. IV, 49, 52, 53.

[150]) Cui se ipse quoque tentandum praebuit, ut ad superandas etiam tentationes ejus mediator esset, non solum per adjutorium, verum etiam per exemplum. At ille primitus ubi per omnes aditus ad interiora moliens irre-

Подобнымъ образомъ Св. Григорій Двоесловъ отличіе искушеній Христа отъ нашихъ видѣлъ въ томъ, что *наши* искушенія оставались для Него совершенно внѣшними. Мы, пишетъ онъ, впадаемъ въ искушеніе по большей части такъ, что услаждаемся грѣхомъ, или бываемъ согласны на него, потому что, рожденные отъ грѣховной плоти, мы въ себѣ носимъ причину того, что должны выдерживать борьбу. Но Богъ, воплотившійся въ утробѣ Дѣвы, пришелъ въ міръ безъ грѣха и потому не имѣлъ въ Себѣ никакой борьбы. Посему Онъ могъ быть искушаемъ внѣшнимъ наущеніемъ; но услажденіе грѣхомъ не убило души Его и потому всякое діавольское искушеніе отвнѣ не проникало внутрь Его души [151]).

Воззрѣнія блаженнаго Августина усвоены католическимъ богословіемъ, которое учитъ, что человѣческая святость Христа была проявленіемъ Его божественной святости, что въ силу этого Онъ былъ изъятъ отъ дѣйствія грѣховной похоти, свободно управлялъ движеніями Своей души, всегда согласными съ волею Отца небеснаго, и что *поэтому* евангельскія повѣствованія объ искушеніи Іисуса Христа отъ діавола нужно понимать въ смыслѣ чисто внѣшняго искушенія [152]). — Въ этомъ ученіи характерно то, что область

---

pere, expulsus est, post baptisma in eremo completa omni tentatione illecebrosa, quia vivum spiritu spiritu mortuus non invasit, quoquo modo avidus mortis humanae convertit se ad faciendam mortem quam potuit, et permissus est in illud quod ex nobis mortale vivus Mediator acceperat. De Trinitate, lib. IV, 13, 17 (t. 8). Quomodo victus est (diabolus)? quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Ibid. lib. XIII, 14, 18. Et ubi potuit aliquid facere, ibi ex omni parte devictus est, et unde accepit exterius potestatem Dominicae carnis occidendae, inde interior ejus potestas qua nos tenebat occisa est ... Ille qui spiritu vivus carnem suam mortuam resuscitavit, verus vitae Mediator, illum spiritu mortuum et mortis mediatorem a spiritibus in se credentium foras misit, ut non regnaret intrinsecus, sed forinsecus oppugnaret, nec tamen expugnaret. Ibid. lib. IV, 13, 17.

151) На еванг. Бесѣда XVI.

152) Gousset, 278—279: Ainsi, quand il est dit dans l'Evangile qu'il a été tenté par le démon, cela doit s'entendre d'une tentation purement extérieure... 279. Cnfr. Cornel. a Lapide: Sicut sol nubes dissipat, sic et Christus omnes diaboli tentationes. In Mat. 98; Klee:... in dieser Vollkommenheit war Christus

искушеній ограничивается дѣйствіемъ похоти: съ отрицаніемъ похоти теряется дѣйствительность искушеній.

Исходя изъ такихъ же взглядовъ на силу человѣческаго искушенія, извѣстный протестанскій богословъ Шлейермахеръ [153]) отрицалъ во Христѣ всякую борьбу. Онъ считалъ невозможнымъ, чтобы въ человѣкѣ, въ которомъ когда-либо имѣла мѣсто какая бы то ни была внутренняя борьба, совершенно могли уничтожиться слѣды этой борьбы, чтобы былъ образцовымъ тотъ, въ комъ обнаружились бы хотя легкіе слѣды такой борьбы. Дѣйствительность искушеній Шлейермахеръ хочетъ объяснить безгрѣшною воспріимчивостью человѣческой природы къ противоположностямъ пріятнаго и непріятнаго. Во Христѣ, по его словамъ, могла имѣть мѣсто, какъ безгрѣшная, смѣна удовольствія и неудовольствія, но не вызывая борьбы, слѣдовательно не въ качествѣ опредѣленій воли, а въ смыслѣ слѣдствія рѣшеній воли, независимыхъ отъ чувствованій удовольствія или неудовольствія. Удовольствіе и неудовольствіе не сопровождаются борьбою, но бываютъ простымъ слѣдствіемъ свободныхъ опредѣленій воли до того момента, до котораго они имѣютъ характеръ простого ощущенія или чувства и съ котораго они начинаютъ переходить въ похоть или отвращеніе. Въ приближеніи похоти или отвращенія и состоитъ по Шлейермахеру, искушеніе [154]).

Но очевидно, что явленіе, которое начинается удовольствіемъ и кончается похотью, остается безгрѣшнымъ лишь до того момента, пока оно не становится борьбою, или искушеніемъ; оно можетъ дать только грѣховное искушеніе.

---

auch innerlich ohne alle Versuchung.... Wer in Christo eine Versuchung oder Versuchlichkeit statuirt, der erklärt ihn damit für selber erlösungsbedürftig und läugnet seine Erloserwürde. Gegen die Unversuchlichkeit ist nicht die Versuchung in der Wuste, von welcher die Evangelisten berichten, indem diese nicht in, sondern ausser ihm enstand und blieb, sein Inneres auch nicht einen Augenblick davon bewegt wurde 524—525.

[153]) Догматика Шлейермахера, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается цѣпью взаимныхъ противорѣчій. Этимъ объясняется, почему среди его крайне протестантскихъ воззрѣній встрѣчаются крайне католическія.

[154]) § 93, 4, s. 39—40; § 98. 1, s. 86—88.

Сопоставленіе христологіи Августина съ противоположными ей воззрѣніями на безгрѣшность Іисуса Христа весьма поучительно. Эта христологія въ своей критической части, направленной противъ Юліана, является твердо обоснованною и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ несомнѣнною до очевидности. Похоти во Христѣ быть не могло [155]) и Онъ не могъ искушаться ею. Но положительная часть христологіи Августина оказывается вполнѣ беззащитною противъ возраженій Юліана: подобіе Христа людямъ и дѣйствительность Его искушеній въ ней, равно какъ въ католическихъ системахъ и въ ученіи Шлейермахера, потеряна изъ вида. Если бы обольщеніе зломъ составляло главную силу искушенія и похоть — его главный видъ, то Христосъ для подобія людямъ долженъ былъ бы искушаться похотью. Такое взаимоотношеніе двухъ противоположныхъ воззрѣній на безгрѣшность и искушаемость Іисуса Христа, какъ нельзя болѣе, доказываетъ непригодность одинаково принятаго въ нихъ критерія дѣйствительности человѣческихъ искушеній.

Ученіе Ульмана объ искушеніяхъ Іисуса Христа.

29. Принимая критеріемъ дѣйствительности искушеній обольщеніе зломъ, невозможно примирить безгрѣшность Христа съ реальностью Его искушеній, даже при полномъ и одинаковомъ вниманіи къ той и другой. Поучительный примѣръ въ этомъ отношеніи представляетъ Ульманъ. Вопросомъ о безгрѣшности Христа вообще и въ его отношеніи къ искушеніямъ Христа, частнѣе, этотъ ученый занимался долго; его главный трудъ по этому вопросу [156]) Ueber die Sünd-

---

[155]) Въ этомъ отношеніи воззрѣнія Августина и именно въ осужденіе Ѳеодора Мопсуестскаго были авторизованы опредѣленіемъ 5 вселенскаго собора: *εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεωδώρου τοῦ ἀσεβοῦς τοῦ Μοψυεστίας, τοῦ εἰπόντος ἄλλον εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν ὑπὸ πάθων ψυχῆς καὶ τοῦ τῆς σαρκὸς ἐπιθυμιῶν ἐνοχλούμενον, καὶ τῶν χειρόνων κατὰ μικρὸν χωριζόμενον καὶ οὕτως ἐκ προκοπῆς ἔργων βελτιωθέντα καὶ ἐκ πολιτείας ἀμώμου καθίσταντα. .. ἀνάθεμα ἔστω.*

[156]) Кромѣ того Ульманъ писалъ по тому же вопросу журнальныя статьи.

losigkeit Iesu имѣлъ еще при его жизни нѣсколько, съ постоянными измѣненіями, изданій и глубоко цѣнился многими и многими западными учеными всякихъ направленій. Можно сказать, что воззрѣнія Ульмана свойственны всему протестантскому богословію.—Преимущественною задачею своего труда Ульманъ ставилъ примиреніе безгрѣшности съ искушаемостью и въ этихъ именно цѣляхъ подвергалъ свои воззрѣнія измѣненіямъ въ частностяхъ.—Имѣя въ виду слова апостола Павла, что Христосъ былъ искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха, Ульманъ [157]) отыскиваетъ границу, переходя которую искушеніе становится грѣхомъ. Въ происхожденіи грѣха онъ различаетъ слѣдующіе моменты: 1) den Gedanken des Bösen, по сколько зло только умопредставляется духу, проходитъ, такъ сказать, предъ его глазами; 2) die Lust des Bösen, поскольку оно возбуждающимъ образомъ дѣйствуетъ на чувство и фантазію и 3) den Willen des Bösen, поскольку оно становится внутреннимъ, а при благопріятныхъ обстоятельствахъ и внѣшнимъ дѣйствіемъ. Der Gedanke des Bösen—не злая мысль, а мысль о чемъ-либо зломъ — сама по себѣ безразлична по отношенію къ грѣховности, но бываетъ злою, если нарождается въ душѣ самого человѣка, потому что въ такомъ случаѣ она предполагаетъ извращенность сужденія и нравственныхъ принциповъ, или если она, появившись совнѣ, встрѣчаетъ въ душѣ участливое расположеніе, потому что въ такомъ случаѣ она утверждается внутри человѣка и изъ области мысли распространяется на другія области души. Мысль о зломъ сама по себѣ не зла, такъ же, какъ не зла и не можетъ быть причиною зла чувственность сама по себѣ.—Искушеніе, по Ульману, есть все такъ дѣйствующее на свободное существо, что чрезъ это жизнь послѣдняго можетъ пойти путемъ удаленія отъ Бога и направиться на злое. Быть въ состояніи искушенія значитъ принять впечатлѣніе, которымъ можно опредѣлить себя на зло. Искушеніе наступаетъ съ того момента, когда зло, исходя изъ какого нибудь пункта внѣшней или внутренней жизни, такъ представляется человѣку, что можетъ

157) Ss. 100—112.

быть имъ непосредственно воспринято. Когда приступающее зло начинаетъ производить дѣйствительное впечатлѣніе на настроеніе, когда оно становится такъ или иначе опредѣляющимъ жизнь, тогда—и только тогда—искушеніе становится зломъ, тогда—и только тогда—наступаетъ и можетъ наступить борьба. Когда же зло только мыслится какимъ либо существомъ, какъ нѣчто внѣшнее, тогда для него и въ немъ оно не бываетъ зломъ. Ложныя представленія о мессіанскомъ служеніи, какъ его понималъ еврейскій народъ, и были искушеніемъ для Христа, когда Онъ созналъ эти представленія, когда Онъ, готовясь къ мессіанскому дѣлу, подумалъ о томъ, что ожидаютъ отъ Него Его современники. Такое искушеніе прошло для Христа безъ грѣха, во-первыхъ потому, что искусительная мысль появилась въ душѣ Христа совнѣ: ложная мессіанская идея была для Него фактомъ, а мысль о фактѣ не можетъ запятнать и святости Божіей; во-вторыхъ, потому, что мысль становится зломъ, когда она возбуждающимъ и опредѣляющимъ образомъ дѣйствуетъ на чувство и волю, а Христосъ оттолкнулъ искусительныя мысли безъ всякой медлительности, безъ всякаго колебанія, такъ что искушеніе продолжалось только моментъ.

Но если мысль о зломъ, какъ о фактѣ, не можетъ запятнать святости Бога, Который даже необходимо созерцаетъ всю сумму мірского зла (das Denken einer Thatsache, auch wenn sie böse ist, kann ja nicht sündhaft sein,—sonst wäre auch Gott nicht heilig, der die ganze Summe des Bösen überschaut) [158]), но Который не искушается зломъ (Іак. I, 13), то, очевидно, она сама по себѣ еще не составляетъ искушенія. Искушеніемъ она становится съ того момента, съ котораго начинается борьба, съ котораго приступающее зло начинаетъ производить дѣйствительное впечатлѣніе на настроеніе, но тогда и само искушеніе становится зломъ. Мысль о зломъ не можетъ быть искушеніемъ Безгрѣшнаго; она можетъ быть искушеніемъ только для того, въ комъ встрѣчаетъ расположеніе ко грѣху, въ комъ сталкивается со страстью, или похотью. Слѣдовательно, если всякое иску-

---

[158]) Ср. St. u. Kr. 1829, 3, 462.

шеніе начинается мыслью о зломъ, то Христосъ или имѣлъ въ Себѣ похоть и тогда Его искушенія могли быть дѣйствительными, или же, не имѣя похоти, совершенно не могъ испытывать искушеній. Въ раннѣйшихъ статьяхъ и первыхъ изданіяхъ своего труда Ульманъ, незамѣтно для себя, усвоилъ Христу способность обольщаться страстью. Одинъ изъ его немногихъ критиковъ, Устери [159]), довелъ до яснаго сознанія Ульмана, что съ его точки зрѣнія необходимо признать во Христѣ ἰδία ἐπιθυμία, какъ условіе дѣйствительности искушеній. Тогда Ульманъ, устраняя отъ себя эту мысль о страсти во Христѣ, постепенно и механически исправляя свой взглядъ, пришелъ къ такимъ выраженіямъ, которыя не допускаютъ дѣйствительности искушеній Христа. И это онъ самъ созналъ. Онъ понялъ, что мысль о зломъ для того, кто не имѣетъ расположенія ко злу, не можетъ быть искушеніемъ, что теоретическій выборъ между ложною и истинною мессіанскою идеею еще не былъ бы искушеніемъ; для сего надлежало, чтобы ложная мессіанская идея имѣла что нибудь дѣйствительно обольщающее и подкупающее [160]).

Описаніе процесса искушенія у Ульмана не ошибочно, да и не ново. Его мы встрѣчаемъ у многихъ аскетовъ и моралистовъ. Такъ напр., св. Ефремъ Сиріянинъ различалъ слѣдующіе моменты въ приступѣ искушенія: *прираженіе*— простое напоминаніе о предметѣ искушенія, *сдруженіе* — принятіе помысла и какъ бы занятіе имъ и съ удовольствіемъ соединенное собесѣдованіе съ нимъ, *страсть* — вслѣдствіе сдруженія образовавшійся навыкъ къ помыслу, *борьба*, *соизволеніе*, *самодѣятельность*, *плѣненіе* [161]). Подобное находимъ у Ѳомы Кемпійскаго [162]), Нила Сорскаго и др. Но аскеты и моралисты говорятъ о „страстныхъ помыслахъ“, которые тревожатъ насъ помимо нашей воли [163]), они гово-

159) Ibid.

160) 7 Aufl., 108.

161) Творенія, ч. 5, М. 1850, 122—123.

162) De imit. Chr. I, 13. 5.

163) Св. Ефремъ Сиріянинъ loc. cit.

рятъ о дѣйствіи страсти [164]). Искушеніе страстью или похотью, составляетъ одинъ видъ искушенія: ограниченіе имъ всей области искушеній и составляетъ ошибку, которая даетъ себя знать въ примѣненіи вопроса объ искушеніяхъ къ Господу Іисусу.—Подводя насильно всю область искушеній подъ одинъ видъ обольщенія зломъ, Ульманъ по необходимости приходитъ къ такимъ представленіямъ о природѣ зла, которыми понятіе грѣха низводится изъ области свободно-разумной жизни въ область чувственную и преобразуется въ понятіе матеріальной заразы. Онъ представляетъ зло въ качествѣ какой-то объективной заразительной матеріи: тотъ или другой фактъ самъ по себѣ можетъ быть злымъ; зло можетъ приступать къ человѣку, производить впечатлѣніе на его настроеніе; дѣйствуя на мысль человѣка, оно можетъ мыслиться, какъ нѣчто внѣшнее, и только послѣ продолжительнаго, по крайней мѣрѣ, болѣе одного момента, пребыванія въ умѣ, оно можетъ и даже должно заразить „запятнать“ всего человѣка; оно производитъ искушеніе, выступая изъ какого-нибудь внутренняго или внѣшняго пункта жизни и непосредственно прикасаясь къ человѣку и под. Ульманъ придастъ большое значеніе тому обстоятельству, что искушеніе Христа продолжалось только моментъ. Этому обстоятельству придаютъ рѣшающее значеніе въ вопросѣ о безгрѣшности искушеній Іисуса Христа многіе другіе изъ западныхъ богослововъ, у которыхъ рѣшеніе этого вопроса рѣдко обходится безъ выраженій „die Hälfte eines Augenblicks“. „momentane Verdünkelung des Bewusstseins“ и пр. Все это указываетъ на непригодность установившагося взгляда на зло, какъ на матеріальную заразу, и на грѣхъ, какъ на зараженіе: все это вопіетъ противъ взгляда на обольщеніе зломъ, какъ на единственный критерій дѣйствительности искушенія.

---

[164]) Ѳома Кемпійскій прямо говоритъ: въ насъ самихъ есть корень искушенія, такъ какъ мы во грѣхахъ родились, I, 13 4.

Ученіе Брюса, Гесса и Франка объ искушеніяхъ Іисуса Христа.

30. Такъ похоть — въ смыслѣ-ли чувственной похоти, или душевныхъ страстей, включая сюда и тѣ, въ которыя развиваются самыя благородныя потребности человѣческой природы—не можетъ разсматриваться субъективнымъ основаніемъ искушеній въ примѣненіи ихъ къ Іисусу Христу. На ряду съ похотью другою столь же всеобщею субъективною причиною искушеній служатъ немощи нашей природы. Если страсть не могла быть субъективнымъ основаніемъ искушеній Іисуса Христа, то не могли ли такимъ основаніемъ служить немощи природы? Послѣднее признаютъ англійскій богословъ Брюсъ и германскіе Гессъ и Франкъ.

Насколько несомнѣнно, что, по смыслу церковнаго ученія, человѣческой природѣ Іисуса Христа не могла быть присуща похоть, настолько же рѣшительно слово Божіе и святоотеческое ученіе усвояютъ Ему наши естественныя немощи. Въ какомъ же объемѣ эти послѣднія были Ему свойственны? Какого рода немощамъ Онъ подлежалъ? По ясному и опредѣленному выраженію церковнаго ученія у Св. Іоанна Дамаскина, Господь Іисусъ принялъ на Себя естественныя и безпорочныя немощи, или страсти, τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη. „Исповѣдуемъ, пишетъ онъ, что Христосъ воспринялъ всѣ естественныя и безпорочныя страсти человѣка. Ибо Онъ воспринялъ всего человѣка и все, что принадлежитъ человѣку, кромѣ грѣха. Ибо этотъ не естественъ и не всѣянъ въ насъ Творцомъ, но произвольно происходитъ въ нашей свободной волѣ вслѣдствіе діавольскаго посѣва и не владычествуетъ надъ нами насильно. Естественныя же и безпорочныя страсти суть не находящіяся въ нашей власти, которыя вошли въ человѣческую жизнь вслѣдствіе осужденія, происшедшаго изъ-за преступленія, какъ напр. голодъ, жажда, утомленіе, трудъ, слеза, тлѣніе, уклоненіе отъ смерти, боязнь, предсмертная мука, отъ которой происходятъ потъ, капли крови [165]) и проч.

---

165) Ὁμολογοῦμεν, ὅτι πάντα τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη τοῦ ἀνθρώπου ἀνέλαβεν. Ὅλον γὰς τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντα τὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀνέλαβε, πλὴν

Немощи природы, или естественныя страсти, порождаютъ для насъ многочисленныя и трудныя искушенія; такія же искушенія могли проистекать отъ нихъ и для Іисуса Христа. Естественныя немощи, пишетъ Брюсъ, служатъ достаточнымъ основаніемъ искушеній. Кто способенъ испытывать голодъ и жажду, удовольствіе и страданіе, надежду и страхъ, радость и печаль, тотъ по самой природѣ подлежитъ искушеніямъ, потому что онъ можетъ находиться въ такихъ обстоятельствахъ, когда онъ долженъ сдѣлать выборъ между несправедливымъ поступкомъ и между отказомъ въ удовлетвореніи какого-нибудь своего невиннаго желанія, или потребности [166]).

Однако одно указаніе на естественныя и безпорочныя немощи еще не рѣшаетъ вопроса о характерѣ искушеній Іисуса Христа, объ ихъ силѣ и подобіи нашимъ. Дѣло въ томъ, что немощи, служа субъективнымъ условіемъ искушаемости человѣка и въ этомъ отношеніи соотвѣтствуя похоти, какъ параллельное съ нею явленіе, еще не опредѣляютъ критерія дѣйствительности искушеній и не составляютъ параллели для обольщенія зломъ или злого пожеланія, которое выставлялось въ качествѣ критерія въ указанныхъ выше ученіяхъ. Говоря иначе, естественныя немощи допускаютъ различное примѣненіе къ вопросу объ искушеніяхъ Іисуса Христа, сообразно съ тѣмъ, что онѣ служатъ основаніемъ для различныхъ искушеній, по крайней мѣрѣ повидимому. Къ естественнымъ немощамъ можетъ пріурочиваться и искушеніе пожеланій, или обольщеніе зломъ, и искушеніе вѣры: одинъ изъ-за бѣдности склоняется къ воровству или убійству, обольщаясь богатствомъ, а другой ради страданій бѣдности, отъ которой не можетъ освобо-

---

τῆς ἁμαρτίας. Αὕτη γὰρ οὐ φυσικὴ ἐστιν, οὐδὲ ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ ἡμῖν ἐνσπαρεῖσα, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου ἐπισπορᾶς ἐν τῇ ἡμετέρᾳ προαιρέσει ἐκουσίως συνισταμένη, οὐ βίᾳ ἡμῶν κρατοῦσα. Φυσικὰ δέ καὶ ἀδιάβλητα πάθη εἰσὶ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ὅσα ἐκ τῆς ἐπὶ τῇ παραβάσει κατακρίσεως εἰς τὸν ἄνθρωπινον εἰσῆλθε βίον· οἷον πεῖνα, δίψα κτλ. De fide orthodoxa, lib. III, 20. (Migne, s. gr. t. XCIV,—перев. Бронзова).

166) 236.

диться по отвращенію ко всякаго рода нечистымъ средствамъ, теряетъ вѣру въ людей и даже въ Промыслъ. — Этотъ пунктъ образуетъ распутье, на которомъ расходятся выше названные богословы: Брюсъ видитъ въ немощахъ основу для искушенія пожеланій, а Франкъ и Гессъ пріурочиваютъ къ нимъ искушеніе вѣры. Первый удерживаетъ тотъ-же критерій дѣйствительности искушеній – обольщеніе зломъ [167]), вторые стремятся указать иной.

Одно и тоже обольщеніе зломъ можетъ утверждаться или на похоти, или на естественной немощи. Каждая похоть имѣетъ въ своей основѣ какую-либо естественную потребность; при извѣстныхъ условіяхъ каждая немощь можетъ увлекать ко грѣху съ силою, почти равною напряженію похоти. Одинъ влечется къ воровству страстью, а другой нуждою бѣдности. Различіе только въ томъ, что похоть сама по себѣ грѣховна, а немощи безгрѣшны.—Если такъ, то не могутъ-ли естественныя немощи обосновать безгрѣшныя искушенія, или искушенія Безгрѣшнаго, вполнѣ такія же по смыслу влеченія къ злому, какъ и наши искушенія похотью? Вопросъ, повидимому, только въ *силѣ* тѣхъ и другихъ искушеній. Этотъ вопросъ и ставитъ Брюсъ.

То обстоятельство, что искушенія Іисуса Христа были безгрѣшны, не дѣлало ихъ незначительными по объему и слабыми по степени (narrow in range and slight in degree) въ сравненіи съ нашими искушеніями. Въ поясненіе этого англійскій богословъ выставляетъ то положеніе, что одно и то же искушеніе можетъ возникать отъ различныхъ въ нравственномъ отношеніи причинъ, такъ что отсутствіе какой либо особой причины искушенія [168]) въ данномъ случаѣ еще не гарантируетъ совершенно отъ искушенія [169]). И трусъ

---

167) Христосъ искушался both positively and negatively: positively, by the attractions of that which is agreeable to sense; negatively, by the repulsions of pain. 248.

168) Напр той или другой страсти.

169) The same temptation may arise from various causes, and therefore the absence of a particular cause in any given case does not necessarily imply exemption from the temptation. 263.

и храбрецъ одинаково могутъ подвергнуться искушенію отступить отъ боя: одинъ по слабости своего духа и по низкой привязанности къ жизни, другой вслѣдствіе непроизвольной чувствительности природы или по благородной заботѣ о своей семьѣ. — Одинъ можетъ подпасть искушенію отнять у ближняго жизнь по гнѣву или по корысти, а для другаго можетъ быть искушеніемъ принести въ жертву собственнаго сына въ силу чрезмѣрной любви къ Богу и по вѣрѣ показать тѣмъ преизбытокъ этой любви. Такимъ могло быть искушеніе Авраама. — Искушеніе избрать изъ двухъ предстоящихъ путей жизни ненадлежащій можетъ опредѣляться противоположными мотивами, въ одномъ случаѣ честолюбіемъ, а въ другомъ страхомъ предъ страданіями, ожидающими человѣка на лучшемъ пути. Таково было искушеніе Христа избрать мірской путь мессіанства. Но не только,—по мнѣнію Брюса,—одного и того же рода искушеніе можетъ быть вызвано противоположными въ нравственномъ отношеніи причинами, а даже искушеніе, проистекающее изъ святого источника, можетъ быть несравненно сильнѣе, чѣмъ то, которое возникаетъ изъ грѣховной похоти [170]). Такъ, на какой-либо обманъ въ торговомъ дѣлѣ несравненно легче рѣшиться человѣку невысокой нравственности, чѣмъ человѣку твердыхъ нравственныхъ убѣжденій, хотя внѣшнія обстоятельства были бы одинаково стѣснительны для того и другого. Грѣховныя наклонности, дѣлающія человѣка болѣе способнымъ къ *паденію* въ искушеніи, не увеличиваютъ тяжести искушенія, а скорѣе уменьшаютъ ее. Извѣстно, что искушаются добрые, а не злые. Искушеніе предполагаетъ борьбу со зломъ и возникаетъ отъ затрудненій, которыя встрѣчаются при этой борьбѣ. Съ этой точки зрѣнія Христосъ подобенъ христіанамъ, которымъ Онъ можетъ сострадать въ немощахъ въ двухъ отношеніяхъ: въ противоборствѣ злу и въ терпѣніи великихъ затрудненій на пути этой борьбы [171]).

---

[170]) Not only may the same kind of temptation proceed from morally opposite causes, but the temptation which proceeds from a holy source may be in degree fiercer than that which has its origin in sinful lust. 265.

[171]) Его затрудненія, правда, не были безусловно таковы же, какъ затрудненія Его послѣдователей. Христіанинъ можетъ, напр., сражаться

Если естественныя немощи, дѣйствительно, могутъ при извѣстныхъ внѣшнихъ условіяхъ служить основаніемъ искушеній безгрѣшныхъ, но подобныхъ нашимъ по объему и по силѣ, то въ предположеніи и объясненіяхъ Брюса нужно видѣть полное рѣшеніе вопроса объ искушеніяхъ Іисуса Христа. Но вникая ближе въ эти объясненія, легко видѣть, что они не только крайне неопредѣленны по мысли, но и не достигаютъ своей цѣли. Такъ, утверждая, что одно и то-же искушеніе можетъ возникать отъ различныхъ въ нравственномъ отношеніи причинъ, онъ однако не выясняетъ, говоритъ ли онъ (1) о пожеланіи безотносительно къ нравственному настроенію и даже безотносительномъ въ нравственномъ отношеніи, или разумѣетъ (2) такіе случаи, когда одинъ внѣшними обстоятельствами толкается на тотъ худой путь, къ которому другой имѣетъ грѣховное влеченіе, или наконецъ, онъ разумѣетъ (3) то, что у одного пожеланіе злого можетъ порождаться дурными мотивами, а у другого это же пожеланіе можетъ возникать изъ хорошихъ мотивовъ. Отступленіе отъ боя совершенно безотносительно въ нравственномъ отношеніи и можетъ быть, въ зависимости отъ мотивовъ, или постыднымъ бѣгствомъ, или геройскимъ подвигомъ. Въ этомъ случаѣ въ параллель съ „искушеніемъ“ труса не можетъ идти состояніе и поступокъ храбреца: послѣдній не испытываетъ искушенія однороднаго съ „искушеніемъ“ труса. Подобнымъ образомъ одинъ подпадаетъ „искушенію“ убѣжать отъ занятій наукою по лѣни, а другой жертвуетъ наукою ради полезной практической дѣятельности:

даже до крови съ похотью или съ „ветхими“ привычками. Христосъ не имѣлъ такой борьбы. Онъ терпѣлъ противоборство грѣшниковъ, но не противоборство грѣховныхъ наклонностей. Но во всѣхъ *существенныхъ* отношеніяхъ искушенія человѣка вполнѣ подобны искушеніямъ Того, Кто не зналъ грѣха. Ученикъ Христовъ испытываетъ борьбу между стремленіями духа и желаніями плоти. Христосъ въ сущности испытывалъ то же самое, когда говорилъ: *да минуетъ чаша сія*, — съ тѣмъ только отличіемъ, что желаніе человѣческой природы Христа было невинно. Ученикъ Христа изъ-за послушанія волѣ Божіей долженъ отказаться отъ чаши, которой жаждетъ его плоть; а Христосъ изъ-за послушанія той же самой волѣ долженъ былъ выпить чашу, предъ которой содрогалась Его плоть... 266—267.

послѣдній не проходитъ чрезъ искушеніе къ худому. Напротивъ того, для храбреца можетъ быть искушеніемъ затѣять сраженіе и под. Такъ, по смыслу этихъ примѣровъ мы или не видимъ параллельныхъ искушеній, или встрѣчаемъ искушенія совершенно противоположныя по содержанію. Въ примѣрѣ двухъ торговцевъ одинъ нуждою вызывается на нечестный поступокъ, къ которому другой имѣетъ внутреннее расположеніе, впрочемъ при такой же внѣшней нуждѣ. Въ этомъ (2) случаѣ снова имѣемъ два отличныхъ одно отъ другого состоянія, изъ которыхъ одно можетъ быть названо искушеніемъ, другое нѣтъ. Чтобы и тотъ и другой торговецъ испытали одно состояніе, для сего необходимо предположить общее имъ грѣховное расположеніе. Состояніе человѣка, желающаго чужой собственности по жадности, можетъ только тогда быть подобнымъ состоянію бѣдняка, когда въ этомъ послѣднемъ грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди: *не пожелай*, производитъ пожеланіе чужой собственности; иначе всякое обстоятельство, усиливающее бѣдность, будетъ усиливать страданіе бѣдности, а не вызывать и не усиливать грѣховное пожеланіе [172]). Въ примѣненіи такихъ примѣровъ къ вопросу объ искушеніяхъ никакъ нельзя упускать изъ вниманія грѣховности, которая въ одномъ человѣкѣ уже проявляется въ видѣ извѣстной страсти, а въ другомъ таится, какъ возможность того же грѣховнаго расположенія, и переходитъ въ дѣйствительность при внѣшнихъ обстоятельствахъ. Только эта грѣховность, общая и тому и другому, уравниваетъ состояніе имѣющаго грѣховное расположеніе къ извѣстному нечестному поступку съ состояніемъ человѣка, побуждаемаго къ тому же внѣшними обстоятельствами. Въ противномъ случаѣ искушенію одного будетъ соотвѣтствовать не искушеніе, а только страданіе другого. Но не можетъ ли немощь въ связи съ внѣшнею нуждою вызвать грѣховное пожеланіе при отвращеніи къ нему или къ соотвѣтствующему поступку со стороны самого человѣка (а

---

172) Если бы не такъ, то пришлось бы предположить, что всѣ бѣдняки въ душѣ воры.

moral revulsion from iniquity, что Брюсъ приписываетъ своему честному торговцу?). Нѣтъ, не можетъ. Какъ ни велика была бы немощь, какъ ни сильна была бы нужда, она можетъ породить грѣховное пожеланіе только въ грѣховномъ сердцѣ. Противъ этого ничего не говоритъ отвращеніе, которое человѣкъ можетъ питать къ грѣховному влеченію, или поступку. Испорченность нашей души идетъ глубже области, освѣщаемой сознаніемъ, и въ эту область могутъ выплывать изъ глубины сердца чувства и желанія, завѣдомо грѣховныя, хотя сознательная совѣсть чувствуетъ къ нимъ отвращеніе. Соблазнительная картина или демонское видѣніе можетъ вызвать въ аскетѣ такія сердечныя движенія, предъ которыми онъ содрогнется. Тѣмъ не менѣе корень этихъ движеній въ его собственномъ сердцѣ. Такъ и нужда или немощь сама по себѣ порождаетъ только страданіе, а не грѣховное пожеланіе, которое она можетъ произвести только въ сочетаніи съ грѣховнымъ сердцемъ. Естественное влеченіе поэтому можетъ далеко не покрывать искусительнаго пожеланія: такъ жажда знанія не покрываетъ влеченія къ нечестному пріобрѣтенію денегъ для покупки книгъ. Такъ и въ искушеніяхъ Іисуса Христа чувство голода не покрывало желанія чудесно обратить камни въ хлѣбы. — Конечно, и къ грѣховному влеченію возможно различное отношеніе: въ одномъ оно не встрѣчаетъ никакого противодѣйствія ни со стороны нравственныхъ убѣжденій, ни со стороны какихъ-либо разсчетовъ, оно тогда овладѣваетъ сердцемъ и уноситъ его, какъ спокойная рѣка уноситъ брошенную въ нее вѣтку; другой встрѣчаетъ грѣховное влеченіе своего сердца съ яснымъ ли сознаніемъ затрудненій къ его удовлетворенію и его несоотвѣтствія съ тѣми задачами, которыя онъ себѣ поставилъ, или съ глухимъ сознаніемъ его незаконности; наконецъ въ третьемъ оно сталкивается съ живымъ отвращеніемъ къ нему, какъ къ нечистотѣ, подобнымъ тому, какое мы питаемъ къ гадамъ. Всѣ эти состоянія въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ различествуютъ между собою, и сила грѣховнаго влеченія, дѣйствительно, болѣе познается въ борьбѣ съ нимъ и особенно при отвращеніи къ нему; но борьба съ нимъ по сознанію его незаконности

не выходитъ изъ области похоти, по скольку это сознаніе приходитъ какъ что-то стороннее къ влеченію сердца, а борьба съ нимъ при отвращеніи къ нему составляетъ уже иной видъ искушенія, смыслъ котораго не совпадаетъ съ направленіемъ грѣховнаго влеченія. Иное дѣло грѣховныя влеченія развратнаго человѣка и его борьба съ ними по какимъ-либо соображеніямъ, и иное дѣло пакостникъ плоти, который былъ данъ апостолу Павлу, чтобы онъ не превозносился чрезмѣрными дарованіями.—Наконецъ, въ примѣрѣ убійствъ—одного по страсти и другого по любви къ Богу какъ будто иллюстрируется то положеніе, что одно и тоже пожеланіе злого можетъ порождаться какъ страстью, такъ и хорошими мотивами. Дѣйствительно, хорошіе мотивы не могутъ ли приводить къ пожеланію злого? Не можетъ ли бѣднякъ похитить чужія деньги, чтобы возжечь свѣчу предъ иконою? Это возможно, но въ такихъ случаяхъ доброкачественность мотивовъ подлежитъ сильному сомнѣнію: это хорошіе, съ объективной точки зрѣнія, мотивы, но въ дурномъ сердцѣ. Нужно строго отличать эту примѣсь къ объективно хорошимъ мотивамъ собственной сердечной нечистоты. Поэтому, эти случаи относятся къ области казуистики и мало помогаютъ въ рѣшеніи вопроса о существенномъ содержаніи искушеній.—Впрочемъ возможно предположить безусловную доброкачественность мотива или даже непосредственное повелѣніе Божіе, но въ такомъ случаѣ мотивъ не имѣетъ ничего общаго съ дурнымъ влеченіемъ и даже скорѣе мирится съ отсутствіемъ злого пожеланія, предполагая иного рода борьбу. Это борьба повелѣнія Божія съ отвращеніемъ къ тому, что повелѣвается, или, по крайней мѣрѣ, съ естественнымъ противленіемъ требуемому, это искушеніе для вѣры. Таково было искушеніе Авраама по свидѣтельству Библіи: въ то время, когда онъ особенно располагался къ вѣрѣ въ любовь Божію (ср. *послѣ сихъ происшествій* Быт. XXII, 1), Богъ, искушая Авраама, повелѣлъ ему принести во всесожженіе своего любимаго сына. Это повелѣніе Божіе, встрѣтившись въ Авраамѣ не только съ естественнымъ отвращеніемъ къ убійству, но и съ особою любовью къ сво-

ему единственному сыну, было искушеніемъ для вѣры Авраама въ любовь Бога къ нему [173]).

Итакъ, естественныя немощи не могутъ служить субъективнымъ основаніемъ такого же рода искушеній *пожеланіемъ* злого, каковы наши искушенія похотью, но безгрѣшныхъ. Въ области обольщенія зломъ, предполагающаго грѣховное расположеніе, похоть имѣетъ преимущество силы предъ влеченіемъ естественной немощи или потребности; если измѣрять силу и даже объемъ искушенія силою и разнообразіемъ грѣховныхъ влеченій, то естественныя немощи, въ какой бы то ни было связи съ внѣшними обстоятельствами, не могутъ дать понятія объ искушеніяхъ похоти: привлекательнымъ и обольстительнымъ зло бываетъ для страсти, а не для естественной потребности или немощи. Чтобы послѣдняя перешла въ обольщеніе зломъ, она должна сочетаться съ грѣховнымъ сердцемъ, къ ней должно присоединиться грѣховное расположеніе. Но въ примѣненіи къ Іисусу Христу можно говорить только о такихъ искушеніяхъ немощью, которыя предполагаютъ безусловное отвращеніе къ злому,—объ искушеніяхъ для вѣры [174]). Такъ мы переходимъ къ взглядамъ Гесса и Франка.

---

[173]) Авторъ еще говоритъ о страхѣ предъ страданіями, какъ объ одномъ изъ видовъ искушенія съ непосредственнымъ примѣненіемъ его къ Іисусу Христу. Дѣйствительно, искушеніе страданій составляетъ одинъ изъ видовъ искушенія, но это искушеніе совершенно отлично отъ тѣхъ искушеній пожеланіемъ, о которыхъ авторъ говоритъ во всѣхъ другихъ примѣрахъ; во-вторыхъ, страхъ предъ страданіями еще не обнимаетъ всей области искушеній страданіемъ, какъ это будетъ видно ниже; въ третьихъ, самъ авторъ искушенію Христа даетъ имя обольщенія зломъ, р. 248.

[174]) Взглядъ Брюса, встрѣчающійся въ различныхъ варіаціяхъ, хотя въ менѣе развитомъ видѣ, у нѣсколькихъ богослововъ, какъ-то у Годэ, Баррета и др., не имѣетъ характера такой классической цѣльности и послѣдовательности, какъ воззрѣнія Ѳеодора Мопсуетскаго и бл. Августина. Въ то время, какъ послѣднія съ необходимостью вытекали изъ прочно сложившихся убѣжденій, этотъ взглядъ является вынужденнымъ путемъ примиренія различныхъ опредѣленій искушеній Іисуса Христа, при невыяснившемся началѣ этого примиренія. Въ немъ мы находимъ попытку механическаго соединенія критерія дѣйствительности одного рода искушеній съ субъективнымъ основаніемъ другихъ искушеній, опредѣляемыхъ инымъ критеріемъ.

31. Указывая въ немощахъ субъективное условіе искушеній Іисуса Христа и основаніе ихъ качественнаго и количественнаго подобія нашимъ искушеніямъ [175]), Гессъ пріурочиваетъ къ немощамъ не искушенія въ смыслѣ обольщенія зломъ, а искушенія вѣры. Онъ не только съ негодованіемъ отвергаетъ ученіе Ирвинга, что человѣческой природѣ Іисуса Христа была присуща похоть, возбужденія которой служили для Него искушеніемъ, и мнѣніе Годэ, по которому искушенія Христа основывались на инстинктивныхъ влеченіяхъ естественной жизни, но устраняетъ самый принципъ обольщенія зломъ въ примѣненіи его къ искушеніямъ Іисуса Христа въ качествѣ единственнаго критерія дѣйствительности искушеній. Напротивъ того, онъ исходитъ изъ того соображенія, что и среди людей встрѣчаются такіе, которые питаютъ естественное отвращеніе къ злому, что тѣмъ болѣе во Христѣ не только не могло быть похоти, но никакого влеченія къ злому, что зло даже совнѣ не могло дѣйствовать на Него обольщеніемъ [176]). По его мнѣнію, искушающее значеніе немощи человѣческой природы Христа получали въ связи съ свободою Его любви къ Богу и человѣку и съ подвигомъ Его вѣры [177]): это были искушенія вѣры.

Разборъ этого взгляда необходимъ въ той степени, въ какой необходимо разъясненіе неустановившихся понятій и неясныхъ представленій, съ которыми однако приходится имѣть дѣло, и полезенъ въ качествѣ неизбѣжнаго для ясности дѣла примѣчанія.

175) Quantitativ und qualitativ—sein Versuchtwerden dem unsrigen gleich. Wie bei uns, so knüpfte sich bei ihm das Versuchtwerden an jede der Swachheiten der menschlichen Natur. S. 17.

176) Böse Lust abzuwehren, hat zu Iesu Arbeit an sich selbst nicht gehört; aus ihm selbst tauchte böse Lust nicht auf, Lockung zu ihr von aussen her fand keine Sympathie in ihm. S. 25.

177) Ss. 10—20.—Искушенія Іисуса Христа проистекали, по Гессу, отъ грѣховности людей, отъ діавола и отъ Отца Небеснаго. Грѣховный міръ ставилъ Іисусу Христу трудную задачу примирить любовь къ человѣку съ гнѣвомъ на его грѣховность. Но Христосъ не только любилъ грѣховнаго человѣка, но даже долженъ былъ повиноваться родителямъ, властямъ и пр. Грѣховность міра направлялась и непосредственно на Него: люди не вѣровали въ Него и причиняли Ему страданія. Затѣмъ искушенія происходили отъ сатаны, который предлагалъ Ему на выборъ два пути — тѣсный путь

Если же Христосъ искушался не грѣховными пожеланіями, но Его искушенія совпадали съ подвигомъ Его вѣры, то, очевидно, сила Его искушеній опредѣлялась не грѣховными влеченіями, а страданіемъ и ограниченіемъ. Гессъ такъ и опредѣляетъ дѣйствительность искушеній Іисуса Христа. При всемъ своемъ разнообразіи, говоритъ онъ, они отличались отъ нашихъ тѣмъ, что Христосъ не обольщался зломъ, но былъ искушенъ только въ томъ, въ чемъ пострадалъ (Евр. II, 18). Путь искушеній совпадалъ для Христа съ подвигомъ самоуничиженія и самоограниченія: отреченіе отъ свободы, славы, собственности, перенесеніе позора, тѣлесныхъ страданій и смерти—такова была область Его искушеній. Сообразно съ этимъ и побѣда Христа надъ искушеніями состояла въ томъ, что страданія не вызвали Его на слова, подобныя словамъ Іереміи XV, 18; XX, 14 [178]).

Подобно и Франкъ, относя искушенія Іисуса Христа не къ похоти, а къ немощамъ, общимъ грѣховному человѣчеству, указываетъ силу ихъ въ страданіяхъ. Въ человѣческомъ бореніи, въ молитвѣ и моленіи къ Отцу, а также въ томъ, какъ Онъ былъ услышанъ и избавленъ отъ приступавшаго къ Нему страха смерти (Евр. V, 7), Іисусъ побѣдилъ искушенія въ страданіяхъ и страданія въ искушеніяхъ, всячески покоряясь волѣ Отца, научаясь отъ страданія послушанію (Leidensgehorsam) [179]).

Дѣйствительно отвращеніе къ злому должно быть признано одною изъ самыхъ характерныхъ особенностей искушеній Господа Іисуса, требующею соотвѣтствующаго принципа дѣйствительности и силы искушеній. Господь, по словамъ Св. Іоанна Дамаскина, по природѣ имѣлъ отвращеніе ко злу — φυσικῶς εἶχεν τὴν πρὸς τὸ κακὸν ἀλλοτρίωσιν [180]).

страданій и широкій путь власти и внѣшней славы. Наконецъ, искушенія отъ Отца Небеснаго наступали тогда, когда Онъ молчалъ, не смотря на воззванія къ Нему Сына.

178) Iesus ward versucht in dem, was er litt. Und nur in dem was er litt. Auf Verzichtleisten, und immer neues Verzichteisten ging seine Führung hin u. s. w. 36.

179) Ss. 171—172.

180) De fide orth. lib. III, 14.

Поэтому Онъ не могъ подлежать искушенію пожеланій: Онъ былъ доступенъ только искушеніямъ вѣры. Сообразно съ этимъ критеріемъ дѣйствительности искушеній, который могъ бы имѣть одинаковое примѣненіе какъ къ искушеніямъ Іисуса Христа, такъ и къ нашимъ искушеніямъ, надлежитъ признать *ограниченіе воли.*

О безгрѣшныхъ искушеніяхъ вѣры съ отношеніемъ ихъ ко всей области дѣйствій грѣха на человѣка и въ примѣненіи къ Господу Іисусу, по ученію Свящ. Писанія и святоотеческой аскетической письменности.

32. Уподобленіе Христа людямъ въ искушеніи *по всему* имѣетъ тотъ смыслъ, что Христосъ опытно [181]) извѣдалъ силу человѣческаго грѣха и потому можетъ сострадать намъ въ немощахъ нашихъ. Поэтому при изслѣдованіи всей области человѣческихъ искушеній [182]) главною задачею должно

---

181) *Ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι* Евр. II, 18. — Такъ какъ, пишетъ Іоаннъ Златоустый in. h. loc., многіе люди считаютъ *опытность* самымъ вѣрнымъ средствомъ къ познанію, то апостолъ хочетъ показать, что Христосъ, который самъ пострадалъ, знаетъ, что̀ терпитъ природа человѣческая. Смыслъ словъ апостола слѣдующій: Христосъ, пришедши, самымъ дѣломъ испыталъ, что̀ мы терпимъ; теперь Онъ не незнаетъ страданій нашихъ; ибо знаетъ не только какъ Богъ, но и какъ человѣкъ, познавшій и испытавшій самымъ дѣломъ; Онъ пострадалъ, потому можетъ и намъ сострадать. — Онъ знаетъ, что̀ такое страданіе, знаетъ, что̀ такое искушеніе, и знаетъ не меньше насъ страждущихъ, потому что Онъ Самъ страдалъ... Бесѣды на посл. къ Евр., Петерб. 1859, стр. 90—91, 96 (Бесѣда 5).

182) Слова *πειραζειν, πειρασμος* употребляются въ словѣ Божіемъ въ смыслахъ весьма разнообразныхъ:

1) Въ смыслѣ покушенія, страданія Дѣян. IX, 26: *ἐπείραζεν κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς*; XVI, 7: *ἐπείραζον πορευθῆναι*; XXIV, 6: *τὸ ἱερὸν ἐπείρασε βεβηλῶσαι*; Втор. IV, 34; VII, 19.

2) Вывѣдыванія in bonam partem Іоан. VI, 6: *τοῦτο ἔλεγε (ὁ Ἰησοῦς) πειράζων αὐτὸν (Φίλιππον)*; ср. 2 Кор. XIII, 5; Апок. II, 2; sensu malo: *προσῆλθον αὐτῷ οἱ φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν, καὶ λέγοντες αὐτῷ· εἰ ἔξεστιν (ἀνθρώπῳ) ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*; Мѳ. XIX, 3; XXII, 18, 35; Мр. X, 2; XII, 15; Лк. XX, 23.

быть указаніе того, на чемъ утверждается *сила ιησха* и какое, въ частности, отношеніе она имѣетъ къ немощамъ нашимъ.

---

3) Испытанія, непробованія Сир. XXVII, 5: *σκεύη κεραμέως δοκιμάζει πῦρ, καὶ πειρασμὸς ἀνθρώπου ἐν διαλογισμῷ αὐτοῦ*, 3 Ц. X, 1: *ἦλθε πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασι*; Дан. I, 12. 14; сюда же 2 Кор. XIII, 5: *ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε*; Апок. II, 2. Тоже въ примѣненіи къ области религіозной въ значеніи:

а) Испытанія, посылаемаго со стороны Бога человѣку: Быт. XXII, 1: *ὁ Θεὸς ἐπείρασε τὸν Ἀβρ.*; Втор. XIII, 4: *πειράζει κύριος ὁ θεὸς σοῦ ὑμᾶς εἰδέναι εἰ ἀγαπᾶτε τον θεὸν ὑμῶν*; Суд. II, 22; III, 1, Пс. XXVI, 2; Евр. XI, 17.

б): *α*) Со стороны человѣка по отношенію къ Богу—*τὸν θεὸν πειράζειν*, Исх. XVII, 2. 7; Числ. XIV, 22; Втор. VI, 16; IX, 22; XXXIII, 8; Пс. LXXVIII, 56: XCV, 8; Ис. VII, 13; ср. Дѣян. V, 9; XV, 10; Евр. III, 8. 9. Мѳ. IV, 7; Лк. IV, 12: *ἐκπειράζειν*.

в) По отношенію ко Христу—требованіе знаменій Мѳ. XVI, 1: *πειράζοντες ἐπηρώτων αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτοῖς*; Мр. VIII, 11; Лк. XI, 16; ср. 1 Кор. X, 9.

4) Въ смыслѣ напасти, или соблазна отъ страданій и немощей Мѳ. XXVI, 41: *προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν. τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*; Мр. XIV, 38; Лк. XXII, 40, 46,—28: *ὑμεῖς δὲ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου*; VIII, 13: *ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται*; Мѳ. XIII, 21: *γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον, εὐθὺς σκανδαλίζεται*; Дѣян. XX, 19; 1 Петр I, 6: *λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κτλ.*; VI, 12; 2 Пет. II, 9; 1 Кор. X, 13, 6; Іак. I, 2. 12; Θесс. III, 5; Апок II, 10; III. 10.

5) Искушенія ко грѣху или зломъ, въ частности обольщенія похотью или внѣшними предметами Іак. I, 13. 14: *ἕκαστος πειράζεται, ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος*; 1 Тим. VI, 9: *οἱ βουλόμενοι πλουτεῖν ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας* ср. Мѳ. XIII, 22: *ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου*; 1 Кор. X, 13, а; Галат VI, 1; Мѳ. VI, 13; Лк. XI, 4 (?). Слова *πειράζειν, πειρασμός* совпадаютъ иногда съ *ἀπάτη* — обольщеніе — 1 Тим. VI, 9 ср. Мѳ. XIII, 22,—иногда съ *δοκίμιον*—Сир. XXVII, 5; 2 Кор. XIII, 5;.1 Пет. I, 6 ср. Евр. III, 9. и др.,—иногда съ *σκάνδαλον*—Лк. VIII, 13 ср. Мѳ. XIII, 21 *Σκάνδαλον, σκανδαλίζω* употребляется въ смыслѣ 1) прельщенія Сир. IX, 5; Мѳ. V, 29, 30; XVIII, 8, 9; Мр. IX, 43. 45. 47; Апок. II, 14, — 2) намѣреннаго совращенія съ пути Мѳ. XVIII, 6; Мр. IX, 42; Лк. VII, 2,—3) преткновенія Мѳ. XV, 12; XVII, 27; Іоан. VI, 61; 1 Іоан. II, 10; 1 Пет. II, 7; Рим. IX, 33; XIV, 13; 1 Кор. VIII, 13, и 4) особенно затрудненія для вѣры 1 Кор. I, 23: *κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρώμενον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν*; Гал. V, 11: *τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυ-*

Грѣхъ дѣйствуетъ на человѣка *нравственнымъ* зломъ и *тѣлесными* страданіями.

Чрезъ нравственное зло грѣхъ *обольщаетъ* человѣка (ἐξηπάτησέ με Рим. VII, 11), увлекаетъ его своею сладостью: онъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, производитъ въ человѣкѣ всякое—грѣховное—*пожеланіе*, или похоть (πᾶσαν ἐπιθυμίαν VII, 8). Такъ грѣхъ дѣйствуетъ на человѣка потому, что живетъ въ немъ (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία VII, 17), въ его разстроенной природѣ (σαρξ) и питаетъ въ немъ безсознательную любовь къ нравственному злу.

Для грѣховнаго человѣка нравственное зло, —самая нравственная нечистота, — составляетъ сладость, которой онъ желаетъ: *онъ похотливъ на злое*—ἐπιθυμητὴς κακῶν 1 Кор. X, 6 ср. 2 Пет. II, 14. Сама, рожденная грѣхомъ (Рим. VII, 8), *похоть, зачавши*, снова *рождаетъ грѣхъ* (ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν Іак. 1, 15), чрезъ который человѣкъ лично участвуетъ въ наслѣдственной грѣховности. — Въ такомъ дѣйствіи грѣха на человѣка нужно различать двѣ стороны: внутреннюю – дѣйствіе собственной человѣку похоти [183]), которая жаждетъ своего удовлетворенія, ищетъ своего объекта, и внѣшнюю — вліяніе на человѣка внѣшнихъ предметовъ похоти, возбуждающихъ ее. Дѣйствіе грѣха на человѣка, какъ искушеніе собственною похотью, описываетъ ап. Іаковъ: *Въ искушеніи никто не говори: Богъ меня искушаетъ; потому что Богъ не искушается зломъ и Самъ не искушаетъ никого. Но каждый искушается*,

---

ββδ; также Мѳ. XI, 6; XXVI, 31. 33; Мр. XIV, 27. 29. Лк. VII, 23; сюда же вѣроятно Мѳ. XVI, 23,—5) частнѣе отъ собственныхъ страданій – соблазнъ отъ страданій Мѳ. XIII, 21; Мр. IV, 17, ср. Лк. VIII, 13; Мѳ. XXIV, 10; Ioan. XVI, 1.—*Δοκιμάζω*—1) examino, exploro, 2) exploratione facta probum cognosco, approbo, comprobo, dignum iudico 1 Кор. XVI, 3; 2 Кор. VIII, 22 *κτλ*.; *δοκίμιον*—1) exploratio—Іак. I, 3; 2, 2) id quo explorator vel probatur aliquid; 3) i. q. *δοκιμή*—indoles probata s. spectata, Рим. V, 4; 2 Кор. II, 9; Фил. II, 22 *κτλ*. *Πειράζω* въ знач. 3) тоже, что *δοκιμάζω* съ тѣмъ различіемъ, что *δοκιμάζω* совершенно не обнимаетъ, не выражаетъ ни враждебнаго намѣренія, ни худого результата,—въ зн. 4) тоже, что *σκανδαλίζω* 3) 4) и 5) и, наконецъ, въ зн. 5) тоже, что *ἀπατάω*.

[183]) Въ широкомъ смыслѣ всякой страсти.

увлекаясь и обольщаясь собственною похотью (ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας I, 13. 14). На внѣшнюю сторону того же дѣйствія грѣха указываетъ Самъ Іисусъ Христосъ въ притчѣ о сѣятелѣ, по которой *посѣянное въ терніи означаетъ того, кто слышитъ слово, но забота вѣка сего и обольщеніе богатства* (ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου) *заглушаетъ слово и оно бываетъ безплодно* (Мѳ. XIII, 22; Лк. VIII, 14). Во всякомъ случаѣ искушеніе и съ той и съ другой стороны проявляется въ формѣ обольщенія (ἀπάτη) грѣхомъ (ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας Евр. III, 13) или зломъ (αἱ ἐπιθυμίαι τῆς ἀπατῆς Ефес. IV, 22). Искушеніе въ этой формѣ апостолъ Павелъ называетъ собственно *человѣческимъ искушеніемъ* (πειρασμὸς ἀνθρώπινος 1 Кор. X, 13) [184]). Чрезъ обольщеніе сатана можетъ дѣйствовать на человѣка (1 Кор. VII, 5), но Богъ не искушаетъ человѣка зломъ, или пожеланіями (Іак. I, 13). Человѣческимъ это искушеніе должно быть названо потому, что оно всецѣлое основаніе имѣетъ въ самомъ человѣкѣ, въ его грѣховности. И внѣшніе предметы дѣйствуютъ на человѣка обольщеніемъ только потому, что встрѣчаютъ въ немъ страсти. Какъ всецѣло человѣческое, обольщеніе есть искушеніе отъ грѣха и ко грѣху; поэтому оно ни въ какомъ отношеніи не мирится съ безгрѣшностью.

33. Обольщеніе составляетъ одинъ видъ искушенія. Другой видъ искушенія есть напасть, или испытаніе скорбями (δοκιμὴ θλίψεως 2 Кор. VIII, 2), или соблазнъ страданій (Мѳ. XIII, 21).—Всякое страданіе, равно ограниченіе, уничиженіе, можетъ восприниматься или чувствомъ или волею. Чувствомъ страданіе ощущается, какъ боль; для воли оно существуетъ въ качествѣ ограниченія. На всякое страданіе чувство отзывается съ физической необходимостью; для воли страданіе возможно при высшемъ развитіи человѣческаго сознанія и преимущественно религіознаго, оно воспринимается волею съ того момента, когда встрѣчается въ качествѣ ограниченія съ высшими стремленіями духа, когда принимается человѣкомъ съ яснымъ сознаніемъ своихъ выс-

---

184) Ср. Olshausen in. h. loc.

шихъ религіозныхъ задачъ, своего богосыновняго достоинства [185]). Волею человѣкъ сильнѣе испытываетъ страданіе (и основанную на страданіи силу грѣха), чѣмъ чувствомъ. Воспринимаемое чувствомъ, страданіе вызываетъ естественное возмущеніе природы и безсознательный ропотъ; какъ существующее для воли, оно служитъ искушеніемъ вѣры. Страданія, или скорби, порождаютъ искушенія для вѣры человѣка въ Отца Небеснаго и въ свое богосыновство: скорби могутъ колебать эту вѣру. Ап. Павелъ зналъ о такомъ искушеніи вѣры. Когда ѳессалоникійцевъ постигли скорби, онъ, опасаясь за ихъ вѣру, хотя заранѣе предсказывалъ имъ о страданіяхъ, *послалъ къ нимъ Тимоѳея.... чтобы утвердить ихъ и утѣшить въ вѣрѣ, чтобы никто не поколебался въ скорбяхъ.... Послалъ узнать о вѣрѣ ихъ, чтобы какъ не искусилъ ихъ искуситель и не сдѣлался тщетнымъ трудъ апостола у нихъ* (1 Ѳес. III, 3—5). Самъ Іисусъ Христосъ указалъ въ притчѣ о сѣятелѣ на соблазнъ отъ страданій, какъ на одинъ изъ путей, которыми грѣхъ овладѣваетъ человѣкомъ: *посѣянное*, по смыслу притчи, *на каменистыхъ мѣстахъ означаетъ того, кто слышитъ слово и тотчасъ съ радостью принимаетъ его, но не имѣетъ въ себѣ корня и непостоянен: когда настанетъ скорбь или гоненіе за слово, тотчасъ соблазняется* (σκανδαλίζεται Мѳ. XIII, 20. 21),—означаетъ тѣхъ, которые *временемъ вѣруютъ, а во время искушенія отпадаютъ* (Лк. VIII, 13). Своимъ ученикамъ Христосъ указывалъ на времена, когда *будутъ предавать ихъ на мученія* и когда *многіе соблазнятся* (σκανδαλισθήσονται πολλοί Мѳ. XXIV, 9). Въ частности Ангелу Смирнской церкви было открыто чрезъ Іоанна Богослова: *не бойся ничего, что тебѣ надобно будетъ претерпѣть. Вотъ діаволъ будетъ вверять изъ среды васъ въ темницу, чтобы искусить васъ, и будете имѣть скорбь...* (Апок. II, 10).

Какія же скорби и страданія могутъ служить соблазномъ для человѣка? Это, прежде всего, тѣ страданія, которыя міръ сознательно причиняетъ людямъ *не отъ міра сего*, и

185) Одно и тоже страданіе иначе воспринимается чувствомъ и иначе волею: чувство воспринимаетъ ударъ, а воля—ударъ, наносимый *злобою*.

тѣ испытанія, которыя посылаются людямъ отъ Бога. Міръ любитъ свое и на тѣхъ, которые живутъ по его разуму, онъ дѣйствуетъ легкимъ и пріятнымъ обольщеніемъ: онъ служитъ ихъ страстямъ, поблажаетъ похотямъ и, совершенно увлекая ихъ въ бездну погибели, не перестаетъ льстить ихъ самолюбію. Но все *не свое* міръ не любитъ и даже ненавидитъ, гонитъ и преслѣдуетъ. Самъ Христосъ засвидѣтельствовалъ о ненависти міра къ Нему и къ Его ученикамъ.—Испытанія, посылаемыя людямъ отъ Бога, состоятъ или въ ограничивающихъ человѣка заповѣдяхъ, какъ дана была заповѣдь первымъ людямъ, или въ жертвахъ, которыя требуются отъ человѣка, какъ напр. искушался Авраамъ, или въ страданіяхъ, которыя постигаютъ человѣка, какъ напр. въ искушеніяхъ Іова. Да и страданія, причиняемыя праведникамъ міромъ, составляя естественное слѣдствіе мірской ненависти ко всему святому, вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляются волею Божіею — для всѣхъ любящихъ Его. *То угодно Богу, по словамъ апостола Петра, если кто, помышляя о Богѣ, переноситъ скорби, страдая несправедливо* (1 Петр. II, 19) и пр. Тѣмъ и отличаются, по словамъ св. Исаака Сиріянина, сыны Божіи отъ прочихъ, что живутъ они въ скорбяхъ, а міръ гордится роскошью и покоемъ. Ибо не благоволилъ Богъ, чтобы возлюбленные Его покоились, пока они въ тѣлѣ, но паче восхотѣлъ, чтобы они, пока въ мірѣ, пребывали въ скорби, въ тяготѣ, въ трудахъ, въ скудости, въ наготѣ, въ одиночествѣ, нуждѣ, болѣзни, уничиженіи, въ оскорбленіяхъ, въ утружденномъ тѣлѣ[186]) и пр.

34. Обольщеніе зломъ и испытаніе скорбями, или соблазнъ отъ страданій, составляютъ два вида искушеній, различія которыхъ никогда не слѣдуетъ упускать изъ вниманія. Объ этихъ двухъ видахъ искушеній говоритъ св. Аѳанасій. По его словамъ, одни изъ искушеній касаются души, другія тѣла и иныя окружающаго тѣло. Искушенія, касающіяся души, называются нечистыми помыслами, которыми порождаются грѣхи и ложныя ученія. Искушенія, относя-

---

[186]) Слова подвижническія, М. 1854, 192.

щіяся къ тѣлу, бываютъ причиною ударовъ, мученій, гоненій, заключеній въ темницы и насильственной смерти. Искушенія, касающіяся окружающаго тѣло, состоятъ въ ущербѣ денегъ и имуществъ, въ потерѣ дѣтей, въ утратѣ жены [187]). Св. Исаакъ Сиріянинъ не только говоритъ объ этихъ двухъ видахъ искушеній, но, сопоставляя ихъ, показываетъ, что искушенія скорбей составляютъ высшій видъ искушеній. Въ то время, какъ человѣкъ въ искушеніи пожеланій увлекается и обольщается собственною похотью и необходимость этихъ искушеній для него совпадаетъ съ неизбѣжностью наслѣдственнаго грѣха, искушенія другаго вида необходимы въ смыслѣ долга, необходимы по волѣ Божіей для человѣческаго совершенства. Не отказывайся, пишетъ онъ, отъ скорбей, потому что ими входишь въ познаніе истины; и не устрашайся искушеній, потому что чрезъ нихъ обрѣтаешь досточестное. Молись, чтобы не впадать въ *искушенія душевныя*, а къ *искушеніямъ тѣлеснымъ* пріуготовляйся со всею крѣпостію своею. Ибо внѣ ихъ не возможешь приблизиться къ Богу; потому что среди нихъ уготованъ божественный покой. Кто бѣжитъ отъ искушеній, тотъ бѣжитъ отъ добродѣтели. Разумѣю же *искушеніе* не *пожеланій*, но *скорбей* [188]).

Положительное значеніе соблазна отъ страданій основывается на свойствахъ человѣческой вѣры. Вѣра, по преимущественно раскрытому ученію о ней у апостола Павла, неразрывно связана въ человѣкѣ со смиреніемъ, съ сознаніемъ собственной немощи, и дерзновеннымъ (μετὰ παῤῥησίας) упованіемъ на помощь Божію. На этомъ основаніи въ словѣ Божіемъ восхваляются немощи человѣческой природы, которыми хвалился апостолъ Павелъ (2 Кор. XII, 9), учившій, *что сила Божія совершается въ немощи* (тамъ же). Эту именно цѣль—вызвать въ человѣкѣ сознаніе собственной немощи и дерзновенное упованіе на помощь Божію имѣютъ всякія испытанія, посылаемыя отъ Бога человѣку. *Съ великою радостію*, пишетъ апостолъ Іаковъ, *принимайте*

---

187) Твор. ч. IV, М. 1854, 68.

188) Стр. 35.

братія мои, когда впадаете въ различныя искушенія, зная, что испытаніе вашей вѣры производитъ терпѣніе, терпѣніе же должно имѣть совершенное дѣйствіе, чтобы вы были совершенны во всей полнотѣ, безъ всякаго недостатка (I, 2—4). *Радуйтесь*, пишетъ апостолъ Петръ, — *поскорбѣвъ теперь немного отъ различныхъ искушеній, дабы испытанная вѣра ваша оказалась драгоцѣннѣе золота къ славѣ Іисуса Христа* (1 Петр. I, 6. 7), ср. Римл. V, 3—5 [189]).

35. Обольщеніе и соблазнъ составляютъ два вида дѣйствій грѣха [190]) на человѣка чрезъ зло и чрезъ страданіе: чрезъ зло на грѣшниковъ и чрезъ страданіе на праведниковъ [191]).

Обольщеніе грѣховною сладостью представляетъ собою самый общій видъ искушеній грѣховнаго человѣка. Но оно еще не выражаетъ всей *силы* дѣйствія грѣха чрезъ зло. Полнѣе эта сила открывается при борьбѣ со зломъ, — по закону: дѣйствіе равно противодѣйствію. Обольщеніе предполагаетъ сочувствіе воли злу. Чѣмъ полнѣе дѣйствуетъ обольщеніе, тѣмъ полнѣе это сочувствіе, тѣмъ менѣе противодѣйствія, тѣмъ менѣе силы проявляетъ зло. Напротивъ, чѣмъ сильнѣе противодѣйствіе, тѣмъ болѣе силы зла проявляется, тѣмъ сильнѣе искушеніе. Извѣстно, что люди, преданные страстямъ и похотямъ, почти не испытываютъ искушеній, какъ борьбы, и грѣху, говоря образно, нужно слишкомъ мало усилія, чтобы овладѣвать ими; *тяжесть* искушеній, или страданіе въ искушеніяхъ, испытываютъ скорѣе праведники, т. е. вообще сопротивляющіеся похотямъ и страстямъ и, тѣмъ болѣе, питающіе къ нимъ отвращеніе.

---

189) По этой объективной сторонѣ соблазнъ отъ страданій есть *δοκιμή* или *δοκίμιον-τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως*.

190) Хотя страданія, порождающія для человѣка соблазнъ, или испытаніе вѣры, опредѣляются божественною волею, вмѣстѣ съ тѣмъ они причиняются грѣхомъ—подобно тому, какъ лекарство, предписываемое милосердымъ врачемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ причиняется или вызывается болѣзнью. Страданія столь же служатъ для Бога орудіемъ испытанія вѣры, сколь для грѣха или для діавола орудіемъ искушенія (таковы были страданія Іова).

191) „Грѣшниковъ“, „праведниковъ“,—разумѣется, говоря относительно.

Борьба со зломъ имѣетъ различные виды: она бываетъ или *противленіемъ* похоти и страстямъ, по какимъ либо разсчетамъ, по требованію нравственнаго закона, или же *скорбью отъ страстей* при наличномъ отвращеніи къ нимъ. Уже самое обольщеніе вмѣщаетъ въ себѣ борьбу. Но эта борьба, по опредѣленію св. Ефрема Сиріянина, есть противленіе помысла, клонящееся или къ истребленію страсти въ помыслѣ, или къ соизволенію на страстный помыслъ, какъ говоритъ апостолъ: *плотъ желаетъ противнаго духу, а духъ — противнаго плоти; они другъ другу противятся* (Гал. V, 17) [192]). Это есть борьба въ области самой природы человѣка, борьба между ея различными природными стремленіями. Хотя въ ней принимаетъ участіе воля, но все-же она дѣйствуетъ какъ природное начало, а не въ качествѣ начала лично-разумнаго, контролирующаго самосознаніемъ самого себя, возвышающагося надъ природою и объективирующаго ее. При борьбѣ въ области обольщенія сама воля раздвояется, частію соизволяя на пожеланіе, частію ему противляясь. И при этой борьбѣ имѣетъ мѣсто сочувствіе злу. Это — частичная борьба. Полная борьба открывается съ замѣною обольщенія отвращеніемъ къ страстямъ и похотямъ, какъ объективно даннымъ для сознательной воли человѣка. Тогда зло дѣйствуетъ на человѣка скорбями: это скорби отъ страстей, по аскетическому выраженію.

Уже языкъ человѣческій въ самомъ именованіи *страсти* указываетъ *страданіе*. Страсть всегда заключаетъ въ себѣ двѣ стороны — влеченіе и страданіе. Послѣднее, хотя не сознавалось бы при удовлетвореніи страсти, всегда составляетъ отрицательную основу страсти: неудовлетворенная страсть есть страданіе. Справедливо изреченіе: il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Поэтому при всякой борьбѣ съ похотью, она проявляется какъ страданіе. Пока отдаешься похоти, она дѣйствуетъ пріятнымъ обольщеніемъ; но какъ только воспротивишься ей, она давитъ на волю страданіемъ.—Тѣмъ болѣе при высшемъ развитіи нравственно-религіознаго сознанія, когда человѣкъ объективируетъ свою

192) Ч. 5, стр. 123.

природу, противополагая себѣ ее, какъ объективно-данное условіе своей самодѣятельности, всякая страсть — самое влеченіе страсти—является для него всецѣло страданіемъ. Такъ апостолу Павлу (2 Кор. XIII, 7), чтобы онъ *не превозносился чрезвычайностью дарованій, дано было жало въ плоть, ангелъ сатаны, удручать* его *чтобы не превозносился* [193]). Тотъ же апостолъ, созерцая въ себѣ общее всякому человѣку противоборство плоти и духа, *по внутреннему человѣку находя удовольствіе въ законѣ Божіемъ, но въ членахъ своихъ видя иной законъ*, восклицалъ подъ бременемъ созданнаго для человѣка грѣхомъ зла: *бѣдный я человѣкъ! кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти* (Рим. VII, 22—24)? Отличительная особенность этого страданія состоитъ въ томъ, что оно воспринимается не только чувствомъ, сколько свободною волею, что оно существуетъ въ качествѣ ограниченія воли,—и въ этомъ именно качествѣ оно называется на языкѣ аскетической письменности *скорбью отъ страстей*. Различіе этой скорби отъ борьбы со страстью при обольщеніи его можетъ быть пояснено примѣромъ. Готовящійся совершить убійство подъ вліяніемъ страсти можетъ долго колебаться или отъ укоровъ совѣсти, или изъ боязни кары, или отъ природной чувствительности: это борьба съ обольщеніемъ. Самые укоры совѣсти свидѣтельствуютъ, что человѣкъ увлекается страстью, которая отъ указанныхъ препятствій можетъ ослабѣвать или задерживаться, но не измѣняетъ характера обольщенія. Иное испытываетъ человѣкъ, искренне любящій своего ближняго, всецѣло проникнутый идеальными альтруистическими стремленіями, когда онъ вдругъ подмѣчаетъ въ себѣ неожиданное злорадство при видѣ несчастій другого, возникающее въ немъ вполнѣ помимо его воли! Онъ содрогнется предъ своею природою, какъ если бы прикоснулся къ какому гаду. Конечно, имѣя въ виду это различіе между сочувствіемъ страсти и отвращеніемъ къ

---

[193]) Извѣстно, что *пакостникъ* плоти понимается весьма разнообразно. Но во всякомъ случаѣ именованіе этого пакостника ангеломъ сатаны даетъ право помѣстить слова апостола въ данной связи мыслей. Ср. ниже подобную же связь у св. Исаака Сиріянина.

ней, препод. Маркъ подвижникъ пишетъ: произвольнымъ грѣховнымъ помысламъ послѣдуетъ радость; грѣховнымъ же помысламъ, возникающимъ противъ намѣренія, послѣдуетъ печаль [194]). Эта печаль отъ страстей и даетъ истинное понятіе о силѣ зла надъ человѣкомъ.

Сила зла надъ человѣкомъ особенно сознается при стремленіи къ добру по любви къ нему, когда человѣкъ не только внѣшне слѣдуетъ, но соуслаждается закону Божію, когда онъ стремится не только къ добрымъ дѣламъ, но и къ внутренней чистотѣ. При такой любви къ добру сила зла, какъ скорбь отъ непроизвольной страсти, постигается во всей ея глубинѣ. — Да и вообще страсть доставляетъ человѣку скорби всякій разъ, какъ борьба со зломъ выходитъ изъ предѣловъ обольщенія. Помимо непосредственной борьбы съ страстью, какъ съ обольщеніемъ (помимо *противленія* ей) намъ столь же приходится бороться съ нею при ея различныхъ столкновеніяхъ съ добрыми стремленіями, когда она имѣетъ значеніе отрицательной (ограничивающей) силы. Такъ, жадность мы познаемъ не только въ качествѣ стремленія къ пріобрѣтенію бо́льшихъ и бо́льшихъ богатствъ, но и въ качествѣ нашей немощи, препятствующей помогать ближнему такъ, какъ мы того желали бы по сознательной любви къ нему и под.

Во всѣхъ этихъ сочетаніяхъ скорби отъ страстей служатъ также искушеніемъ для человѣка, но это уже отличное отъ обольщенія искушеніе вѣры. Различіе состоитъ въ томъ, что обольщеніе влечетъ человѣка упиться зломъ, какъ сладостью; а въ скорби отъ страстей влеченія являются ограниченіемъ для свободной воли человѣка и вызываютъ въ немъ желаніе переступить эту ограниченность или путемъ такого удовлетворенія страсти, въ которомъ сказалось бы самоволіе человѣка, иначе—путемъ удовлетворенія природной потребности незаконными средствами, или же путемъ отрицанія тѣхъ естественныхъ потребностей, къ ко-

---

194) О терпѣніи скорбей ученіе св отцовъ, собранное Еп. Игнатіемъ, изд. 3, Спб. 1893, стр. 41 (Слово о законѣ духовномъ, гл. 190).

торымъ пріурочиваются страсти[195]). Отсюда эпикурейство съ его предписаніями о наилучшемъ пользованіи страстями и стоицизмъ съ его требованіемъ подавлять законныя потребности природы; отсюда въ христіанствѣ сектанты, или отрицающіе естественный законъ во имя духовной свободы, или уродующіе самое естество, чтобы ограничить его потребности, отсюда въ наше время противоположныя ученія Ницше и Толстого[196]). — Искушеніемъ же собственно для вѣры скорби отъ страстей являются потому, что и, побѣждая, скорби отъ страстей прежде всего колеблютъ вѣру, и побѣждается искушеніе отъ нихъ вѣрою въ возможность явленія богосыновняго достоинства во всякой ограниченности.

Искушенія скорбями отъ страстей, какъ это понятно, не составляютъ обычнаго явленія въ нашей будничной жизни, потому что они предполагаютъ отвращеніе къ нравственной нечистотѣ. Но аскетическая письменность знаетъ эти искушенія, какъ состояніе, вполнѣ свойственное подвижникамъ. Въ словѣ 46 Св. Исаака Сиріянина „объ истинномъ вѣдѣніи, объ искушеніяхъ“ и пр. отмѣчается хорошо извѣстная подвижникамъ измѣнчивость человѣческой природы: „во всякомъ разумномъ естествѣ безъ числа бываютъ перемѣны, съ каждымъ человѣкомъ ежечасно происходятъ измѣненія,— и съ стоящими на степени чистоты, какъ съ воздухомъ охлажденіе, приключается всегда паденіе, между тѣмъ какъ нѣтъ въ нихъ нерадѣнія или послабленія себѣ; напротивъ же

---

[195]) Относящимися сюда находимъ примѣры у Barrett'a, p. 106—111.

[196]) Конечно, и въ этой иного рода борьбѣ, отличной отъ обольщенія, дѣло идетъ также объ удовлетвореніи влеченія. Но авторъ желалъ бы указать на весьма важное различіе между удовлетвореніемъ страсти по непосредственному обольщенію ею и между утоленіемъ влеченія по желанію отдѣлаться отъ него изъ-за тѣхъ стѣсненій, которыя оно доставляетъ высшимъ стремленіямъ духа. Аналогичное примѣненіе, которое отсюда будетъ сдѣлано, состоитъ въ томъ, что искушеніемъ для Іисуса Христа было не удовлетвореніе собственнаго голода, а *чудесное* удовлетвореніе, подобно какъ самарянкѣ было желательно такое утоленіе жажды, чтобы ужъ *ей не имѣть жажды и не приходить сюда черпать* (Іоан. IV, 15; ср. IV, 34).

того, даже когда соблюдаютъ они чинъ свой, случаются съ ними паденія, противныя намѣренію собственной ихъ воли". Какое же состояніе вызывается въ подвижникѣ появленіемъ противныхъ намѣренію воли помысловъ и вообще „паденій"? Состояніе борьбы, въ которомъ вѣра въ Промыслъ Божій соблазняется непроизвольностью паденія. Такое состояніе можетъ разрѣшиться отчаяніемъ въ возможности нравственнаго совершенства — отчаяніемъ, которое вмѣстѣ съ желаніемъ совершеннаго безстрастія составляетъ двѣ крайности, въ то время какъ истинное спасеніе совершается смиреннымъ упованіемъ на помощь Божію, вѣрою вмѣстѣ съ смиреннымъ сознаніемъ мѣры человѣческаго естества. Въ виду этой-то борьбы всѣмъ подвижникамъ дается соотвѣтствующій совѣтъ „если за цѣломудренными и скромными помыслами послѣдуетъ порывъ, не будемъ печалиться и отчаяваться, не будемъ также хвалиться и во время упокоенія благодати, но во время радости станемъ ожидать скорби. Болѣзненные припадки умъ долженъ принимать съ радостью, какъ естественное и свойственное намъ. Не предадимся отчаянію, подобно человѣку, который за подвигъ ожидаетъ чего-то, даже совершеннаго и неизмѣняемаго упокоенія, и вмѣстѣ не допускаетъ подвиговъ, и печалей, и того, чтобы въ немъ произошло движеніе чего-либо противнаго, что и Господь Богъ нашъ не нашелъ приличнымъ дать сему естеству въ этомъ мірѣ" [197]) и пр. Въ аскетической письменности мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ наставленій о борьбѣ со зломъ путемъ смиренія и упованія на помощь Божію, а не противленія страстямъ, какъ это бываетъ въ борьбѣ съ оболь щеніемъ, встрѣчаемъ разсужденія о великомъ значеніи для человѣка скорби отъ страстей, о нетерпѣливости человѣка и незнаніи имъ своей мѣры, какъ причинѣ его паденій. „Подвергаясь напастямъ, пишетъ преп. Авва Дороѳей, мы согрѣшаемъ единственно по причинѣ нетерпѣливости нашей, потому что не хотимъ перенести ниже малой скорби, не хотимъ пострадать что-нибудь противъ воли нашей... По этой причинѣ напасти низлагаютъ насъ и чѣмъ усиленнѣе

---

[197]) Стр. 239—241 и дальше.

стараемся избавиться отъ нихъ, тѣмъ онѣ болѣе опутываютъ насъ... Напасти тогда приносятъ великую пользу, когда переносятся терпѣливо, безъ смущенія. — Если и страсть тревожитъ насъ, то мы не должны смущаться ниже этимъ.... Мы не преуспѣваемъ по той причинѣ, что не знаемъ нашей мѣры, не имѣемъ терпѣнія въ начинаемыхъ нами дѣлахъ, но хотимъ безъ труда пріобрѣсти добродѣтель [198]) и пр.

Характеръ борьбы со зломъ при замѣнѣ обольщенія отвращеніемъ къ нравственной нечистотѣ совершенно измѣняется. При обольщеніи борьба есть противленіе страстямъ; при отвращеніи она возникаетъ по поводу объективно-природныхъ влеченій. Борьба съ обольщеніемъ имѣетъ цѣлію нравственное совершенство, нравственное дѣланіе; борьба съ скорбями отъ страстей даетъ въ положительномъ результатѣ смиреніе и вѣру—религіозное дѣло. Что бы видѣть все это различіе, достаточно прочитать слѣдующія слова св. Исаака Сиріянина. „Смиреніе и безъ дѣлъ многія прегрѣшенія дѣлаетъ простительными. Напротивъ того, безъ смиренія и дѣла безполезны, даже уготовляютъ намъ много худого. Что̀ соль для всякой пищи, то смиреніе для всякой добродѣтели; оно можетъ сокрушить крѣпость многихъ грѣховъ. Если пріобрѣтемъ оное, содѣлаетъ насъ сынами Божіими, и безъ добрыхъ дѣлъ представитъ Богу; потому что безъ смиренія напрасны всѣ дѣла наши, всякія добродѣтели и всякое дѣланіе“. Посему-то „благодари, и въ молчаніи исповѣдуйся Богу въ томъ, что столько немощное и способное къ уклоненію получилъ ты естество... Содержи въ

---

[198]) О терпѣніи скорбей, 114—117 и далѣе. Подобнымъ образомъ Григорій Богословъ въ словѣ 9 о человѣческой добродѣтели „признакомъ цѣломудрія называетъ знаніе мѣры жизни. Равно, пишетъ онъ, для тебя худо— и отложить благую надежду и возымѣть слишкомъ смѣлую мысль, что не трудно быть совершеннымъ. Въ томъ и другомъ случаѣ твой умъ стоитъ на худой дорогѣ. Всегда старайся, чтобы стрѣла твоя попадала въ самую цѣль, смотри, чтобы не залетѣть тебѣ далѣе заповѣди великаго Христа, остерегайся и не вполнѣ исполнить заповѣдь; въ обоихъ случаяхъ цѣль не достигнута. И излишество часто бываетъ очень безполезно. когда, желая новой славы, напрягаешь стрѣлу сверхъ мѣры... Твор. ч. IV, М. 1844, стр. 251—257 passim.

памяти бѣдность естества своего и скорость, съ какою послѣдуютъ въ тебѣ измѣненія“ [199]) и пр.

Легко отсюда видѣть, что скорби отъ страстей имѣютъ такое же значеніе для человѣка, какъ и соблазнъ отъ внѣшнихъ страданій: то и другое служитъ испытаніемъ вѣры. Поэтому-то о значеніи соблазна и скорби отъ страстей въ святоотеческой и аскетической письменности обычно говорится нераздѣльно и одинаково. „По любви, пишетъ св. Исаакъ Сиріянинъ, какую святые показали къ Богу, потому что страждутъ за имя Его,—сердце святыхъ пріобрѣтаетъ дерзновеніе взирать на Бога непокровеннымъ лицомъ и просить Его съ упованіемъ. Велика сила дерзновенной молитвы. Потому попускаетъ Богъ, чтобы святые Его искушаемы были всякою печалію,—потому что вслѣдствіе искушеній пріобрѣтаютъ мудрость. — Ибо только тогда (познаютъ немощь естества и помощь Божеской силы), когда Богъ, удержа сперва силу свою отъ содѣйствія имъ, приводитъ ихъ въ сознаніе немощи естества, трудности искушеній, лукавства вражескаго, и того, какимъ облечены они естествомъ, и какъ были охраняемы Божескою силою, сколько возвысила ихъ божія сила, и сколько бываютъ немощны въ борьбѣ со всякою страстью, если удаляется отъ нихъ эта сила,

---

[199]) Стр. 244; ср. Ефрема Сир. IV, М. 1850, 364—365.—Изъ всѣхъ разсужденій объ обольщеніи и о скорби отъ страстей выходитъ, что страсть составляетъ или то, чему должно противиться, или же то, что въ иного рода борьбѣ мы принимаемъ съ благодареніемъ. Нѣтъ ли здѣсь противорѣчія? По существу отвѣтъ на этотъ вопросъ дается всѣми разсужденіями въ текстѣ, а съ формальной стороны онъ можетъ быть рѣшенъ аналогіями. Геометрія учитъ, что съ увеличеніемъ дуги увеличивается хорда, но только до извѣстнаго предѣла, пока хорда=діаметру, послѣ чего съ увеличеніемъ дуги хорда уменьшается. Есть ли здѣсь противорѣчіе? Въ области нашихъ разсужденій этотъ діаметръ-отвращеніе къ злому. Или: отсутствіе сознанія грѣха можетъ свидѣтельствовать и о совершенной безгрѣшности (какъ у Христа) и о крайней грѣховности (самооправданіе книжниковъ и фарисеевъ). Или: милостыня по заповѣди Христа не должна быть творима *предъ людьми съ тѣмъ, чтобы они видѣли* (Мѳ. VI, 1), но вмѣстѣ съ тѣмъ свѣтъ христіанской жизни долженъ *сіять предъ людьми, чтобы они видѣли добрыя дѣла христіанъ* (Мѳ. V, 16): нуженъ слишкомъ поверхностный умъ, чтобы видѣть здѣсь противорѣчіе.

такъ что пріобрѣтаютъ изъ всего этого смиреніе, приближаются къ Богу, начинаютъ ожидать Его помощи и пребывать въ молитвѣ. И откуда бы заняли все это, если бы не пріобрѣли опыта о многомъ худомъ, впавъ въ сіе худое по Божію попущенію, какъ говоритъ Апостолъ: *чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровеній, дано мнѣ жало въ плоть, ангелъ сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился* (2 Кор. XII, 7)? Но въ искушеніяхъ, многократно испытывая Божію помощь, человѣкъ пріобрѣтаетъ и твердую вѣру“ [200]).

Въ силу такого своего значенія скорби отъ страстей такъ же, какъ и страданія отъ міра, необходимы для человѣка по божественной волѣ. Самыя страсти и похоти порождены грѣхомъ, но чтобы онѣ были скорбями для человѣка, на это есть воля Божія.

Какъ одинаковыя по своему значенію съ соблазномъ отъ страданій, скорби отъ страстей обнимаются съ нимъ въ одномъ понятіи искушеній вѣры, иначе говоря, религіозныхъ искушеній.

36. Въ искушеніяхъ вѣры скорбями отъ страстей, послѣднія, за исключеніемъ своей нравственной нечистоты, проявляются съ той (непроизвольной) стороны, по которой они суть φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη.—Говоря иначе, и эти естественныя и безпорочныя немощи, которыя также составляютъ слѣдствіе грѣха, но только уже вполнѣ объективное для воли, т. е. непроизвольное и существующее въ одномъ только качествѣ ограниченія и страданія, такъ что они могутъ быть не только въ плоти грѣховной, но и въ подобіи плоти грѣховной,—и эти немощи могутъ быть вполнѣ такими же искушеніями для вѣры. (Даже на почвѣ богоустановленной ограниченности человѣка, какъ она дана въ самомъ твореніи или опредѣляется непосредственно волею Божіею въ томъ или другомъ случаѣ,—напр. заповѣдь, данная первымъ людямъ,—могутъ возникать такія же искушенія вѣры [201]). Въ самомъ дѣлѣ,

---

[200]) Стр. 193—195.

[201]) На основаніи святоотеческой письменности, было бы весьма легко показать, что (не только естественныя немощи, но и) природная ограни-

помимо того, что естественныя немощи, во первыхъ, состоятъ въ генетическомъ отношеніи къ страстямъ, поскольку каждая естественная потребность можетъ выродиться въ страсть и каждая страсть имѣетъ въ основѣ естественную потребность; помимо того, что онѣ, во-вторыхъ, образуютъ субъективное основаніе для внѣшнихъ страданій и ограниченій, поскольку послѣднимъ доступенъ лишь тотъ, кто подлежитъ естественнымъ немощамъ,—помимо всего этого естественныя и безпорочныя немощи сами по себѣ служатъ ограниченіемъ воли и могутъ породить страданіе для вѣры. Влеченія, порождающія скорби отъ страстей, одинаково могутъ проистекать какъ отъ порочныхъ, такъ и отъ естественныхъ страстей. Душевное состояніе человѣка не измѣняется оттого, задерживается ли его филантропическое чувство наслѣдственною жадностью, неблагородною привязанностью къ земной жизни съ ея радостями и утѣхами, или же природнымъ безсиліемъ, естественною чувствительностью и даже временнымъ собственнымъ голодомъ. Высшія стремленія человѣческаго духа встрѣчаютъ въ естественныхъ немощахъ и природной ограниченности такое же препятствіе, какъ и въ порочныхъ страстяхъ, не смотря на исключительный для послѣднихъ придатокъ нравственной нечистоты, не усили-

---

ченность человѣка, намѣренно допущенная по планамъ творенія, имѣетъ своею ближайшею цѣлью (подобно позднѣе прившедшей ограниченности послѣдствіями грѣха и даже первоначально и типически для этой) порожденіе человѣческой вѣры, смиренно сознающей мѣру человѣческой жизни и дерзновенно уповающей на помощь Божію. Ограничимся только немногими выдержками изъ св. Иринея. „Если кто скажетъ: что же? не могъ ли Богъ вначалѣ представить человѣка совершеннымъ? то пусть знаетъ, что... Богу все возможно, но... сотворенныя существа не имѣютъ совершенства потому, что они не суть несотворенныя... Богъ могъ вначалѣ даровать человѣку совершенство, но человѣкъ не могъ принять его... Посему надлежитъ тебѣ прежде соблюсти чинъ человѣка, а потомъ участвовать въ славѣ Божіей. Предоставь Ему твое сердце мягкое и покорное и соблюдай образъ, который далъ тебѣ художникъ... Человѣкъ преданъ своей немощи, чтобы онъ, превознесшись нѣкогда, не уклонился отъ истины. Сила совершается въ немощи, дѣлая лучшимъ того, кто чрезъ свою немощь познаетъ силу Божію" и пр. Contra haer. lib. IV, XXXVIII, 1; XXXIX, 2; lib. V, III, 1 и 2.

вающій этого препятствія, а только придающій ему извѣстную окраску. Слабость здоровья не менѣе можетъ препятствовать благотворенію, чѣмъ страстная привязанность къ семьѣ. Любовь къ просвѣщенію столь же часто заглушается бѣдностью, какъ и склонностью къ выгоднымъ занятіямъ. Страхъ мученій и самой смерти не менѣе затрудняютъ путь доброй жизни, чѣмъ честолюбіе. А для вѣры въ богосыновнее достоинство ближняго, при всеобщей грѣховности міра, естественныя немощи служатъ наиболѣе сильнымъ соблазномъ. Самъ Христосъ особенно труднымъ подвигомъ, который ляжетъ въ основу раздѣленія людей на будущемъ судѣ на овецъ и козловъ, называетъ вѣру въ богосыновство алчущихъ, жаждущихъ, странниковъ, нагихъ, больныхъ (Мѳ. гл. XXV) и пр. Вообще въ области религіозныхъ искушеній дѣйствіе естественныхъ немощей можно считать вполнѣ параллельнымъ дѣйствію порочныхъ страстей. Правда, обычно естественныя страсти въ разсматриваемомъ отношеніи поглощаются порочными,—подобно какъ въ рудѣ скрыто чистое серебро; но какъ только человѣкъ освобождается отъ примѣси къ естественнымъ немощамъ нравственной нечистоты, онъ волною искушеній вѣры доводится до сознанія естественной ограниченности. Такъ по смыслу этихъ искушеній, какъ они проявляются въ общечеловѣческой исторіи, какъ они опредѣляютъ существенное содержаніе языческихъ религій, которое выражается или въ надеждѣ уничтоженія чудеснымъ вмѣшательствомъ божественной силы самой ограниченности человѣка, или въ насильственномъ подавленіи естественныхъ потребностей человѣческой природы, религіозное сознаніе человѣка чрезъ оболочку субъективной нечистоты достигаетъ до природной ограниченности, или до естественныхъ немощей природы. Такъ религіозное сознаніе и отдѣльнаго человѣка, если оно возвышается въ немъ по своей напряженности надъ общимъ уровнемъ будничныхъ интересовъ, должно пройти чрезъ искушеніе естественною ограниченностью природы. Можно признать общимъ правиломъ, что искушенія вѣры естественными немощами природы, неизбѣжныя для каждаго человѣка хотя бы въ формѣ страданій отъ порочныхъ страстей, хотя бы въ той или

другой степени и силѣ, составляютъ въ своей неприкровенной чистотѣ удѣлъ избранниковъ Божіихъ.

Но одинаковыя по смыслу, одинаковы ли по силѣ искушенія, возникающія по поводу влеченій грѣховныхъ страстей, и искушенія, возникающія по поводу влеченій страстей естественныхъ и безпорочныхъ? Если бы разумѣть только искушеніе пожеланій, то конечно искушеніе грѣховныхъ страстей должно быть признано болѣе сильнымъ, чѣмъ искушеніе естественныхъ влеченій: влеченіе грѣховныхъ страстей сильнѣе естественнаго влеченія. Но въ искушеніяхъ вѣры сила искушенія не опредѣляется прямо силою влеченія, по поводу котораго оно возникаетъ, но создается противорѣчіемъ между данною ограниченностью и тѣмъ идеаломъ, который предносится человѣку, или тѣмъ достоинствомъ, въ которомъ онъ себя сознаетъ. Въ искушеніи первыхъ людей, по библейскому повѣствованію, не алчба яблока составляетъ силу искушенія, но поставленное искусителемъ имъ на видъ (мнимое) противорѣчіе между любовью Бога и Имъ же установленною ограниченностью (человѣка заповѣдью). Но какъ разстояніе опредѣляется не одною точкою, а двумя и съ приближеніемъ одной можетъ не уменьшаться при удаленіи другой; такъ и сила противорѣчія, о которомъ рѣчь, опредѣляется не только степенью влеченія — страстнаго или естественнаго, но и характеромъ или высотою идеала. Поэтому, уже при теоретическомъ сопоставленіи, сила того и другаго искушенія можетъ быть равною, а въ дѣйствительности искушеніе вѣры отъ естественныхъ страстей, какъ предполагающее усиленную напряженность религіознаго сознанія или высокое достоинство искушаемаго, должно имѣть даже преимущество силы предъ искушеніемъ вѣры отъ порочныхъ страстей.

37. Такимъ образомъ, искушеніе имѣетъ нѣсколько видовъ: обольщеніе зломъ, соблазнъ отъ страданій, скорби отъ порочныхъ страстей и скорби отъ естественныхъ немощей. Обольщеніе есть искушеніе собственно грѣховнаго человѣка, имѣющее всецѣлое основаніе въ самой грѣховности. Соблазнъ отъ страданій составляетъ искушеніе со-

вершенно внѣшнее (для искушаемаго) по своему происхожденію. Обольщеніе и скорби отъ страстей имѣютъ то общее, что равно относятся къ области дѣйствія на человѣка нравственнаго зла, но различаются между собою отношеніемъ человѣка къ этому злу, — увлеченіе въ первомъ случаѣ и отвращеніе во второмъ, —характеромъ борьбы, —искушеніе пожеланіемъ и искушеніе вѣры, —и силою, поскольку сила грѣха проявляется въ скорбяхъ отъ страстей полнѣе, чѣмъ въ обольщеніи. Скорби отъ немощей и соблазнъ отъ страданій обобщаются въ одномъ понятіи безгрѣшныхъ искушеній вѣры, но различаются между собою тѣмъ, что соблазнъ вызывается страданіями, отъ которыхъ человѣкъ отвращается, скорби же отъ немощей возникаютъ по поводу естественныхъ влеченій, которыя требуютъ своего удовлетворенія. Скорби отъ страстей не только подходятъ вмѣстѣ съ соблазномъ и съ искушеніемъ отъ немощей подъ общее понятіе искушеній вѣры, но частнѣе совпадаютъ съ скорбями отъ немощей, или естественныхъ страстей, въ томъ, что и тѣ и другія возникаютъ по поводу влеченій; однако эти два вида искушенія отличаются одинъ отъ другого тѣмъ, что влеченія въ одномъ случаѣ безгрѣшны, въ другомъ порочны. Что касается силы этихъ двухъ видовъ искушеній, то теоретически они должны быть признаны равными, фактически же преимущество должно быть отдано скорбямъ отъ непорочныхъ страстей.—Скорби отъ естественныхъ страстей имѣютъ общее съ обольщеніемъ то, что въ нихъ (равно какъ и въ скорбяхъ отъ порочныхъ страстей) грѣхъ дѣйствуетъ чрезъ влеченіе, но отличаются отъ обольщенія, какъ отъ искушенія пожеланіемъ (въ которомъ сила искушенія совпадаетъ съ силою влеченія), тѣмъ, что они (равно какъ и скорби отъ порочныхъ страстей) порождаютъ искушеніе для вѣры, и тѣмъ, что они (равно какъ и скорби отъ порочныхъ страстей) даютъ болѣе дѣйствительное опытное познаніе силы человѣческаго грѣха, какъ она проявляется чрезъ влеченія природы; между тѣмъ въ противоположность какъ обольщенію, такъ и скорбямъ отъ порочныхъ страстей, скорби отъ немощей безгрѣшны по своему происхожде-

нію [202]).—Какъ скорби отъ немощей даютъ безгрѣшное, но дѣйствительное опытное познаніе о силѣ дѣйствія грѣха на человѣка чрезъ влеченіе и даже болѣе дѣйствительное познаніе, чѣмъ какое дается обольщеніемъ; такъ и соблазнъ даетъ безгрѣшное, но дѣйствительное опытное познаніе о силѣ дѣйствія грѣха на человѣка чрезъ страданія [203]).

38. Если Господу Іисусу Христу надлежало уподобиться намъ въ искушеніяхъ по всему (πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοίοτητα) для того, чтобы извѣдать опытно силу человѣческаго грѣха, чтобы быть *начальникомъ и совершителемъ вѣры* (ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως Евр. XII, 2), чтобы *страданіями навыкнуть послушанію* (V, 8), чтобы быть *милостивымъ и вѣрнымъ первосвященникомъ* (II, 17), который могъ бы *сострадать намъ въ немощахъ нашихъ* (δυνάμενος συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν IV, 15); то, конечно Его искушенія были *искушеніями вѣры*, или—что тоже — *подвигомъ послушанія*, а не *обольщеніемъ*. Именно искушенія вѣры даютъ самое глубокое вѣдѣніе о силѣ человѣческаго грѣха: скорби отъ страстей — о дѣйствіи грѣха чрезъ природныя влеченія и соблазнъ—чрезъ внѣшнія страданія; далѣе, эти именно искушенія вѣры составляютъ высшій видъ искушеній, необходимыхъ для человѣка не въ смыслѣ наслѣдственной неизбѣжности зла, а въ смыслѣ долга, по самому понятію о сущности религіознаго призванія человѣка, какъ его добровольнаго послушанія Богу, по самому смыслу его вѣры [204]).

---

202) Конечно, немощи—слѣдствіе грѣха; но въ каждомъ данномъ лицѣ онѣ столь же безгрѣшны, сколь необходимы.

203) Если бы мы знали только объ искушеніи пожеланій, тогда ни естественныя немощи, ни внѣшнія страданія не могли бы дать безгрѣшное опытное вѣдѣніе о силѣ грѣха потому, что естественное влеченіе и внѣшнее страданіе, сами по себѣ не составляя искушенія, порождаютъ искушеніе пожеланій косвенно, какъ напр. голодъ можетъ побудить къ воровству и пр., только въ сочетаніи съ наличною грѣховностью искушаемаго, да и въ этомъ случаѣ они даютъ искушеніе менѣе сильное, чѣмъ искушеніе похоти.

204) Кромѣ сказаннаго выше, можно замѣтить слѣдующее о взаимныхъ отношеніяхъ различныхъ видовъ искушеній. Искушеніе вѣры должно пред-

Искушеніямъ же вѣры Христосъ, какъ уподобившійся намъ въ этомъ отношеніи *по всему,* подлежалъ въ обоихъ видахъ: и искушенію отъ природныхъ влеченій и искушенію отъ внѣшнихъ страданій. Такъ, въ пустынѣ искуситель приступилъ къ Нему послѣ того, какъ Онъ взалкалъ, а чрезъ апостола Петра, который старался, по слабости своей вѣры, отклонить Его отъ страданій, сатана дѣйствовалъ на Него соблазномъ (σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ Мѳ. XVI, 23).—Такъ, мы возвращаемся къ обычному дѣленію искушеній Іисуса Христа на два вида. Напр., Ульманъ различаетъ въ отдѣльныхъ искушеніяхъ Его, во-первыхъ, тѣ искушенія, когда искуситель дѣйствовалъ на Него прельщеніемъ съ цѣлью побудить Его ко злу, и, во-вторыхъ, тѣ, когда искуситель стремился страхомъ отклонить Его отъ согласнаго съ божественною волею пути,—при этомъ, какъ на типъ перваго рода искушеній, указываетъ на борьбу въ пустынѣ, и какъ на труднѣйшее изъ послѣднихъ—геѳсиманское бореніе [205]). Но легко видѣть разницу между этимъ обычнымъ дѣленіемъ и тѣмъ, которое устанавливается у насъ. По нашему взгляду, основанному на свидѣтельствѣ слова Божія и на святоотеческомъ ученіи, и тѣ искушенія Христа, которыя относились къ влеченію природы, дѣйствовали на Него не оболь-

---

ществовать обольщенію. Для первыхъ людей, обладавшихъ природою чистою, возможно было только искушеніе вѣры, но не обольщеніе. Такое искушеніе и возникло по поводу заповѣди. Грѣхопаденіе породило въ человѣкѣ похоть и сдѣлало для него возможнымъ и даже неизбѣжнымъ обольщеніе похоти. Такая связь нравственной развращенности съ отпаденіемъ отъ Бога, или невѣріемъ, устанавливается ап. Павломъ въ первыхъ главахъ посл. къ Римл.—Вся жизнь грѣховнаго человѣка полна обольщеній, для него все мірское бытіе исчерпывается похотью плоти, похотью очесъ и гордостью житейскою *πᾶν τὸ ἐν τῳ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς, καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, καὶ ἡ ἀλαζονεία* (нужно различать отъ *τυφοθείς* 1 Тим. III, 6, а равно отъ *ὑπεραίρωμαι* 2 Кор XII. 7) *τοῦ βίου* (1 Іоан. II, 16).—Но какъ невѣріе есть начало похоти, такъ полное исцѣленіе отъ похоти дается вѣрою по благодати и получается чрезъ ту борьбу, которая, исключая сочувствіе злу, основывается на отвращеніи къ нравственной нечистотѣ. Этому учитъ все слово Божіе, преимущественно ап. Павелъ, и вся аскетическая письменность.

205) S. 106.—Также многіе другіе.

щеніемъ, но скорбями, и тѣ искушенія, которыя возникали отъ внѣшнихъ страданій, не направляли Его на злое, но были подвигомъ послушанія, соблазномъ. И тѣ и другія обнимаются въ одномъ понятіи искушеній вѣры. Это различіе во взглядахъ на искушенія Христа нужно считать существеннымъ.

Но, подобныя нашимъ, искушенія Христа были безгрѣшны. Этимъ ограничивается область искушеній вѣры въ ихъ примѣненіи ко Христу. Какъ безгрѣшный, Господь Іисусъ Христосъ могъ искушаться скорбями только отъ естественныхъ и безпорочныхъ страстей (πάθη) [206]), или немощей; Онъ не былъ доступенъ страстямъ порочнымъ, дѣйствію похоти. Онъ искушался скорбями отъ естественныхъ немощей и соблазномъ отъ внѣшнихъ страданій, но не болѣе.

39. Что такъ опредѣляемыя искушенія Іисуса Христа были безгрѣшны по своему происхожденію, это очевидно: естественныя немощи и внѣшнія страданія, ограниченія по природѣ и уничиженія въ жизни, столь же согласуются съ абсолютною безгрѣшностью *человѣка* сколь несомнѣнно и даже усиленно усвояются Христу въ словѣ Божіемъ и святоотеческой письменности. Но была ли ихъ внутренняя дѣйствительность подобна силѣ человѣческихъ искушеній? Господь Іисусъ Христосъ подлежалъ тѣмъ искушеніямъ, сила которыхъ опредѣляется ограниченіями воли и страданіями вѣры и поэтому зависитъ не отъ степени влеченія, по поводу котораго возникаютъ искушенія, и не отъ степени внѣшнихъ страданій, видимыхъ мученій, а отъ *тяжести противорѣчія* между данною ограниченностью и собственнымъ достоинствомъ человѣка. Въ каждомъ потомкѣ Адама разстояніе это простирается не столько въ высоту идеала, сколько въ глубину паденія и нравственной нечистоты. Во Христѣ Іисусѣ, напротивъ, сила искушеній опредѣлялась высотою Его богосыновняго достоинства. Человѣкъ съ слабо развитымъ религіознымъ сознаніемъ легко мирится съ са-

---

[206]) Св. Іоанна Дамаскина De fide orth. lib. III, 20.

мыми отвратительными движеніями своего нечистаго сердца. Напротивъ, святой человѣкъ съ мучительной болью подмѣчаетъ самыя слабыя явленія грѣха въ своей природѣ. Равно и сила внѣшнихъ страданій и уничиженій для одного измѣряется степенью физической боли, для другого степенью нравственнаго уничиженія, степенью злобы и невѣрія, которыми причиняется уничиженіе. При извѣстныхъ условіяхъ даже естественныя немощи, даже сами по себѣ злоба и невѣріе во внутреннее достоинство могутъ составить противорѣчіе для религіознаго сознанія. Собственную область страданій этого противорѣчія составляетъ религіозная жизнь человѣка, его отношенія къ Вседержителю, какъ отношенія къ Творцу твари, созданной по Его образу, и къ людямъ, какъ къ сынамъ Божіимъ. Преимущественно эти страданія составляютъ удѣлъ посланниковъ и избранниковъ Божіихъ. И искушенія Іисуса Христа необходимо разсматривать, какъ искушенія Сына Божія и Спасителя міра. Внѣ этой связи искушеній Христа съ Его богосыновнимъ достоинствомъ и Его спасительнымъ служеніемъ сила ихъ, какъ и смыслъ, останется непонятною. Слова искусителя: *если Ты Сынъ Божій* служатъ главнымъ ключомъ къ уразумѣнію силы и характера искушеній Христа.

40. Разсматривая искушенія Іисуса Христа, какъ искушенія вѣры, необходимо отвѣтить на одинъ весьма важный для этого взгляда вопросъ. Искушенія обольщеніемъ вполнѣ объясняются, со стороны своего происхожденія, уже наличностью похоти. Но иначе дѣло обстоитъ съ искушеніями вѣры. Конечно, дѣйствительность естественныхъ немощей и внѣшнихъ страданій совпадаетъ съ дѣйствительностью ограниченій воли и страданій вѣры, и слово Божіе столь же свидѣтельствуетъ о первой дѣйствительности по отношенію къ Іисусу Христу, сколь и о второй, когда изображаетъ Его искупительное служеніе, какъ дѣло самоуничиженія, отреченія отъ человѣческой воли во имя божественной, какъ подвигъ богосыновней вѣрности, совершенной въ страданіяхъ (Евр. III, 5—6; V, 7, 9; VII, 27 и пр.); но дѣйствительность искушеній вѣры еще не объясняется ни наличностью естественныхъ немощей и внѣшнихъ страданій, ни, другими

словами, наличностью ограниченія или самоограниченія воли и страданій вѣры. Конечно, искушенія вѣры для своей дѣйствительности не предполагаютъ наклонности къ нравственному злу, но только невѣріе въ богосыновнее достоинство человѣка ради его немощей и страданій и желаніе стать выше естественной ограниченности человѣческой; конечно, Іисусъ Христосъ даже голодомъ искушался не къ какому-либо постыдному поступку напр. воровству и под., но къ удовлетворенію естественной потребности чудеснымъ образомъ; но при всемъ томъ, дѣйствительность Его искушеній еще не объясняется наличностью естественныхъ немощей Его человѣческой природы, страданій и уничиженій Его общественнаго служенія. Какимъ образомъ ограниченіе воли и страданіе вѣры можетъ перейти въ искушеніе нарушить богоустановленную ограниченность? Въ грѣховномъ человѣкѣ это искушеніе совершается силою живущаго въ немъ грѣха; во Христѣ же Іисусѣ тайна этого искушенія не можетъ быть объяснена безъ участія сторонней искусительной силы. Поэтому евангельское сказаніе объ искусителѣ, который приступилъ ко Христу въ пустынѣ, имѣетъ глубокій смыслъ. Дѣйствительность искушеній Іисуса Христа, кромѣ немощей и страданій, какъ субъективнаго основанія, предполагаетъ внѣшняго виновника. — Впрочемъ, дѣйствіе искусителя въ пустынѣ нельзя представлять отвлеченно отъ условій искупительнаго служенія Христа человѣку и въ этомъ отношеніи Его искушенія въ пустынѣ чрезъ личное присутствіе діавола несравнимы съ искушеніями отъ людей въ послѣдующее за подвигомъ въ пустынѣ время общественнаго служенія. И въ пустынѣ діаволъ приступилъ ко Христу не въ своемъ, такъ сказать, безотносительномъ къ міру существованіи, но какъ князь міра сего (ὁ τοῦ κόσμου τούτου ἄρχων). Богъ вѣка сего (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου), которому предана власть надъ всѣми царствами міра, какъ представитель мірскаго невѣрія и его злобы ко всему святому, но уничиженному. Вообще говоря, объективнымъ основаніемъ искушеній Іисуса Христа служили невѣріе въ Него и злоба къ Нему со стороны міра, который Онъ пришелъ спасти. Великая тайна снисхожденія Іисуса Христа до упо-

добленія людямъ въ искушеніяхъ состояла въ томъ, что Онъ принялъ на Себя силу человѣческаго грѣха, понесъ на Себѣ ненависть и невѣріе міра. Въ этомъ спасительномъ значеніи искушеній Іисуса Христа дается послѣднее объясненіе ихъ внутренней дѣйствительности, ихъ величайшей силы. Въ человѣческой природѣ Іисуса Христа, какъ она была дана въ Его рожденіи отъ Св. Дѣвы, не было всецѣлаго основанія для внутренней дѣйствительности Его искушеній, ихъ необходимо разсматривать въ связи съ искупительнымъ служеніемъ Его.

Какимъ же образомъ возможно перенесеніе тяжести невѣрія съ одного человѣка на другого,—со всѣхъ людей на единаго Іисуса Христа? Не входя въ подробное разъясненіе этого вопроса, какъ излишнее въ данномъ мѣстѣ, слѣдуетъ однако въ связи предыдущихъ разсужденій указать на то, что злострадания служатъ искушеніемъ не только для вѣры Страдальца въ свое богосыновство, но и для вѣры другихъ людей въ Его богосыновство. Намъ трудно усматривать и признавать богосыновнее достоинство подъ оболочкою природныхъ немощей и внѣшняго уничиженія. Такъ для людей было великимъ соблазномъ уничиженіе Іисуса Христа (τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ). Сына Божія, явившагося въ уничиженномъ образѣ страдающаго человѣка, люди возненавидѣли и не вѣровали въ Него. Эту ненависть и это невѣріе, Іисусъ Христосъ въ тайнѣ любви, принялъ на Себя и, чтобы побѣдить ихъ силою вѣры, спасительною для человѣка, претерпѣлъ отъ нихъ дѣйствительныя искушенія. По прекраснымъ словамъ св. Максима, искушенія Іисуса Христа отъ діавола направлялись къ тому, чтобы Онъ предпочелъ любви къ Богу склонность къ міру, чтобы Онъ преступилъ заповѣдь о любви къ ближнему, чтобы Онъ воспылалъ ненавистью къ злоумышлявшимъ на Него людямъ. Христосъ же побѣдилъ искушенія любовью къ тѣмъ, которыхъ возбуждалъ противъ Него діаволъ. Въ этой удивительной брани Христосъ вмѣсто ненависти проявилъ любовь и Своею благостью сразилъ отца злобы [207])

---

[207]) Catena in Lucam, p. 112—113.

41. Помимо предложенныхъ [208]) общихъ основаній изъ слова Божія и святоотеческихъ писаній, изложенгый взглядъ на искушенія Іисуса Христа имѣетъ особенное основаніе въ словахъ апостола Павла: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς κτλ. (Евр. II, 18). Эти слова апостола одинаково могутъ означать какъ то, что Христосъ въ искушеніяхъ страдалъ, такъ и то, что страданія служили для Него искушеніемъ. Глубокое отличіе искушеній Іисуса Христа отъ нашихъ состояло, по этимъ словамъ, въ томъ, что мы искушаемся не только въ своей природѣ, но и въ своей личной волѣ, тогда какъ Христосъ [209]) искушался только въ своей человѣческой природѣ, напряженіе которой не дѣйствовало опредѣляющимъ образомъ на Его сознательное рѣшеніе, но воспринималось Имъ исключительно какъ страданіе. Изъ области нашихъ искушеній Христосъ принялъ на Себя собственно тяжесть ихъ для природы, а не опредѣленіе воли. Геѳсиманское бореніе, когда *Онъ съ сильнымъ воплемъ и со слезами принесъ молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти* (Евр. V, 7), когда Онъ *скорбѣлъ смертельно*, однако съ неизмѣнными словами на устахъ: *впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты* (Мѳ. XXVI, 38. 39. 42. 44), съ наглядностью показываетъ характеръ Его внутренней борьбы.

Искушеніе Іисуса Христа не были обольщеніемъ Его воли, но страданіемъ Его человѣческой природы. Искусительное желаніе было собственно природнымъ и воспринималось Его сознаніемъ какъ непроизвольно возникавшее въ природѣ, но не усвоялось Его сознательнымъ рѣшеніемъ [210]). И это именно было желаніе переступить человѣческую ограниченность во имя божественной безусловности. Эта мысль находитъ себѣ рѣшительное подтвержденіе въ словахъ еп. Іоанна Смоленскаго [211]). По его словамъ, „точкой, къ ко-

---

208) Не стоитъ читателю большого труда примѣнить къ разсужденіямъ этой главы нѣкоторыя соображенія изъ I главы, особенно § 3, 20.

209) Говоримъ безотносительно къ ученію о двухъ волях во Христѣ.

210) Говоримъ снова безотносительно къ ученію о двухъ волях во Христѣ, однако ни мало не противорѣча этому ученію. Ср. напр. Іоанна Дамаскина De fide orth. lib. III, XIV, и др.

211) Хр. Чт. 76, II, 81.

торой могло приразиться искушеніе, была точка единенія въ Іисусѣ Христѣ Божества съ человѣчествомъ. Человѣчество Іисуса Христа, приходя къ сознанію въ себѣ божескаго естества, стало какъ бы пытать божескія силы на самомъ себѣ. Человѣчество чувствовало голодъ, но такъ какъ оно чувствовало въ себѣ и присутствіе Божества, то естественно приходило къ мысли: если я — Богъ, то что стоитъ мнѣ этотъ камень обратить въ хлѣбъ. Такимъ же образомъ объясняются и другія стороны искушенія. Іисусъ видитъ себя на кровлѣ храма и человѣчество Его чувствовало страхъ; но въ тоже время оно ощущаетъ въ себѣ Божество и думаетъ, если я и упаду, то не разобьюсь, потому что я— Богъ. Видя царства міра, человѣчество Іисуса Христа естественно задавало себѣ вопросъ: если я—Богъ, то отчего же мнѣ не сдѣлаться царемъ этихъ царствъ [212])? и пр.

---

[212]) Неандеръ въ Жизни Іисуса Христа высказываетъ нѣсколько отдѣльныхъ, не сгруппированныхъ мыслей, показывающихъ, что ему ясно предносился подобный изложенному нами взглядъ на искушенія Христа, который онъ, можетъ быть, только не имѣлъ случая высказать Свойствомъ подвига самоотреченія Іисуса Христа и Его искушеній онъ считаетъ то, что Христосъ чувствовалъ немощь и зависимость человѣческой природы при ясномъ сознаніи своего богосыновняго достоинства, такъ что эти немощь и зависимость аффектировали Его низшія душевныя силы, но никогда не могли повліять на Его святую волю, никогда не могли стать въ Немъ возбужденіемъ къ самолюбивому стремленію. Затѣмъ, указывая смыслъ перваго искусительнаго предложенія въ томъ, чтобы Христосъ освободилъ Себя чудомъ отъ немощи и зависимости человѣческой природы, второго— въ томъ, чтобы Онъ, обходя естественныя условныя средства, обратился къ божественному всемогуществу, и третьяго — въ основаніи мірского царства вмѣсто духовнаго, Неандеръ пишетъ, что всѣ эти искушенія направлялись на тварную волю, какъ таковую, и что побѣда надъ ними была достигнута самоотреченіемъ тварной воли, предающейся въ волю Божію. Считая невозможнымъ мыслить во Христѣ свободу выбора между добромъ и зломъ, предполагающую внутреннее предрасположеніе ко грѣху, указывая основаніе для неизмѣннаго направленія жизни Христа во всецѣлой преданности волѣ Божіей, исключающей изъ Его самоопредѣленія всякую борьбу, Неандеръ относилъ борьбу Іисуса Христа только къ чувственной слабости,

§ 2.

О безгрѣшности искушеній Іисуса Христа по ихъ исходу: posse et non posse peccare.

42. Выраженіе ап. Павла *кромѣ грѣха* (χωρὶς ἁμαρτίας Евр. IV, 15), ограничивающее подобіе искушеній Іисуса Христа нашимъ, означаетъ не только то, что Его искушенія были безгрѣшны по своему происхожденію, но и то, что Онъ всегда и неизмѣнно выходилъ изъ искушеній побѣдителемъ. На чемъ же основывалась эта неизмѣнность побѣды Христа? Такъ ли нужно понимать эту побѣду, что она была неизбѣжна, или же она была счастливою, хотя бы прочно обоснованною, случайностью? Значитъ ли абсолютная безгрѣшность Христа то, что Онъ и не могъ согрѣшить, или же Онъ достигъ побѣды при возможности паденія? Этотъ вопросъ обычно ставятъ въ тѣсную связь съ вопросомъ о внутренней дѣйствительности искушеній Христа. Искушеніе, говорятъ, возможно только при свободѣ выбора между добромъ и зломъ; побѣда мыслима только при возможности паденія. Посему не предполагается ли такая свобода и такая возможность внутреннею дѣйствительностью искушеній Іисуса Христа? Но съ другой стороны Ему, какъ воплотившемуся Сыну Божію, какъ посланному волею Отца Небеснаго Спасителю міра, надлежало быть необходимо безгрѣшнымъ: не исключается ли такою неизбѣжностью побѣды возможность (грѣха и) искушенія? Такъ возникаетъ вопросъ о posse et non posse peccare по отношенію къ лицу Іисуса Христа. Что этотъ вопросъ весьма трудный, это видно уже изъ пол-

---

возможной въ человѣкѣ и безъ грѣха, къ тварности и измѣнчивости человѣческой воли, которую Онъ воспринялъ вмѣстѣ съ человѣческою природою. Ss. 115—120.—Здѣсь же должны быть упомянуты и тѣ богословы, которые относили искушенія Христа къ Его выбору или между славою и уничиженіемъ, какъ Nitsch, или между ложною и истинною мессіанскою идеею, какъ нѣкоторые изъ упомянутыхъ выше. Ср. также Hoffmann, D. Schriftbeweis, 1, 465—466.

наго разнообразія его рѣшеній. Одни богословы приписываютъ Іисусу Христу возможность грѣха, другіе отрицаютъ у Него свободу выбора между добромъ и зломъ, третьи одновременно усвояютъ Ему и возможность и невозможность грѣшить.

Вопросъ о posse et non posse peccare у Θеодора Мопсуестскаго, Юліана и бл. Августина.

43. Въ древности горячимъ защитникомъ человѣческой свободы Іисуса Христа, какъ свободы выбора между добромъ и зломъ, былъ Θеодоръ Мопсуестскій. Это ученіе о свободѣ человѣческой воли Христа составляло одно изъ звеньевъ въ стройной христологіи Θеодора Мопсуестскаго, по которой соединеніе Логоса съ человѣкомъ Іисусомъ признавалось постепеннымъ и заслуженнымъ свободною добродѣтелью человѣка. Приписывалъ ли при этомъ антіохійскій учитель собственно возможность паденія Іисусу, какъ требовала бы послѣдовательность, этотъ пунктъ остается невыясненнымъ [213]). — Въ этомъ отношеніи болѣе опредѣленно выражался пелагіанинъ Юліанъ. Усиленно раскрывая (пелагіанское) понятіе свободы въ примѣненіи какъ къ каждому человѣку, такъ и къ человѣчеству Іисуса Христа, онъ рѣшительно утверждалъ, что свобода какъ въ каждомъ человѣкѣ предполагаетъ, такъ и въ Христѣ предполагала возможность грѣха, что безъ этой возможности не было бы свободы [214]).

---

[213]) Неандеръ, A. G. d. chr. K. $^{2}/_{3}$, S. 931, приписываетъ Θеодору ученіе о возможности грѣха для Христа на основаніи даннаго имъ опредѣленія цѣли искушенія *ἵνα καθαρως ἀναμαρτητος οφθῃ, ου τῳ μη παρασθηναι, ἀλλα τῳ φυλαξασθαι πειρασθεις-ως ἀνθρωπος·αληθως πειραζομενος* (ср. выше).

[214]) Liberum arbitrium aliter constare non poterat, quam ut haberet etiam peccandi possibilitatem. August. Op. imp lib. V, 47.—Здѣсь нельзя не припомнить выраженія Григорія Нисскаго, что Христосъ „соединилъ съ Собою способную (саму по себѣ) ко грѣху (*ἁμαρτικην*) душу человѣческую (Твор. ч. VII, 104—105) и auct. iac. in Matth, что человѣческая природа Христа была peccatrix: quamvis ipse non erat peccator, tamen naturam susceperat peccatricem (p. 773).

Противникъ Юліана, бл. Августинъ соглашался съ нимъ, что невозможность грѣшить принадлежитъ одному Богу, qui peccare nec vult posse, nec potest velle, человѣку же святость принадлежитъ не по природѣ, а по дѣйствію, ему свойственна при возможности не грѣшить возможность грѣха posse peccare et non peccare [215]). Однако вопреки Юліану бл. Августинъ не признавалъ за Іисусомъ Христомъ свободы выбора между этими возможностями. На ряду съ природнымъ состояніемъ воли человѣческой онъ принималъ иное, благодатное, предопредѣленное, состояніе ея. По дѣйствію благодати и предопредѣленія, учитъ онъ, для человѣческой природы вмѣстѣ съ возможностью не грѣшить доступна и невозможность грѣшить (posse non peccare et non posse peccare), подобно какъ вмѣстѣ съ возможностію безсмертія и невозможность смерти (posse non mori et non posse mori etc.) [216]). Такова свобода святыхъ, спасаемыхъ благодатію Христовою. Такова же была, по мнѣнію бл. Августина, и свобода Христа. При этомъ онъ полагалъ, что предопредѣленіе не стѣсняло свободной воли Христа, что, напротивъ, Христосъ былъ тѣмъ свободнѣе, чѣмъ далѣе была отъ Него возможность грѣха [217]). Возможность выбора между добромъ и зломъ, по ученію бл. Августина, не относится къ сущности свободы воли. Въ доказательство онъ указывалъ на свободу Бога. Богъ не можетъ грѣшить, однако кто же осмѣлится сказать, что Богъ не имѣетъ свободной воли? Въ Богѣ, Который, не можетъ грѣшить, высшая свобода воли [218]). Впрочемъ человѣческая святость Христа отличалась отъ святости Божіей такъ, что добродѣтель Христа была Его заслугою. Хотя Христосъ не имѣлъ въ Себѣ похоти и даже Его облагодатствованная природа (сама по себѣ) не могла имѣть склонности ко злу; но Онъ имѣлъ плотскія чувства и поэтому Свою природу, какъ имѣвшую плотскія чувства, могъ бы актомъ чистой воли сдѣлать склонною

---

215) Op. imp. V. 31; VI, 5; Liber de corruptione et gratia. XII, 33.
216) Liber de corr. et gratia, XII, 33.
217) De praedestinatione sanctorum, XV, 30.
218) Op. imp. lib, V, 38.

ко злу; Онъ могъ бы пожелать, чтобы Его природа стала склонною ко злу. И въ томъ, что Онъ этого не пожелалъ, бл. Августинъ указываетъ Его заслугу [219]).

Вопросъ о posse et non posse peccare въ новѣйшей богословской литературѣ.

44. Изъ новѣйшихъ [220]) богослововъ возможность грѣха Іисусу Христу усвояютъ Гессъ, Эбрардъ, Шаффъ, Дорнеръ [221]) и др. Если бы Іисусъ Христосъ, пишетъ Гессъ, съ самаго рожденія стоялъ выше возможности грѣха, то Онъ не былъ бы подобенъ намъ, не былъ бы истиннымъ человѣкомъ. Только чрезъ свободу человѣку можно стать добрымъ; добрый отъ

---

219) Non dicimus nos, Christum felicitate carnis a nostris sensibus sequestratae, cupiditatem vitiorum sentire non potuisse: sed dicimus, eum perfectione virtutis, et non per carnis concupiscentiam procreata carne, cupiditatem non habuisse vitiorum. Aliud est enim non habuisse cupiditatem malam, aliud non eam potuisse sentire: sensisset enim si habuisset; non enim sensus ei defuit quo eam sentiret, sed voluntas adfuit qua non haberet.—Cupiditatem Christus et sentire posset, si haberet, et habere, si vellet: sed absit ut vellet. Op. imp IV, 48, также 49, 53.

220) Въ XII в. вопросъ о posse et non posse peccare занималъ Анзельма и Абелярда. Первый склонялся къ ученію бл. Августина:... Христосъ могъ бы солгать, если бы захотѣлъ; но Онъ не могъ пожелать этого, поэтому съ большимъ правомъ можно сказать, что Онъ не могъ солгать и пр. Cur Deus homo, lib II, 10 (Migne, Patrol. curs. compl. s. lat. 158, 408—410). Иначе разсуждалъ Абелярдъ. Разсуждая отвлеченно о человѣкѣ, который былъ соединенъ съ Богомъ (во Христѣ Іисусѣ), Абелярдъ пишетъ, что къ свободной волѣ человѣка принадлежитъ и то, чтобы въ его власти было жить хорошо или худо, что эта же власть должна была принадлежать и Іисусу Христу, иначе Онъ былъ бы лишенъ свободной воли и скорѣе по необходимости, чѣмъ по волѣ, избѣгъ бы грѣха и пр. Migne, ser. lat. t 178, p. 825—826.

221) Мы уже не говоримъ о натуралистическихъ взглядахъ на лицо Іисуса Христа Штраусовъ, Ренановъ, Кеймовъ и др., которые усвояютъ Христу общечеловѣческія отношенія ко грѣху. Штраусъ называетъ ученіе о безгрѣшности Іисуса Христа eine aller geschichtlichen Betrachtung tödtliche Voraussetzung.—Die chr. Glaubenslehre, B. 2 (1841), ss. 190—193, § 65, cnfr. D. Leben Iesu, 1 B. s. 442—443.—Ренанъ: Il n'a pas été impeccable; il a vaincu les mêmes passions que nous combattons etc. Vie de Iesus (1863) p. 458. Подобно Кеймъ, D. gesch. Christus, ss. 39—43.

природы тоже, что треугольный кругъ. Конечно, предъ нашимъ взоромъ открывается страшная пропасть, если только мы допустимъ, что Сынъ Божій согрѣшилъ бы одинъ разъ, одинъ только разъ. Тогда не только наше спасеніе не совершилось бы, но и во внутренней жизни Св. Троицы произошелъ бы переворотъ. Но при всемъ томъ, если бы для Мессіи напередъ исключалась возможность паденія въ искушеніяхъ, въ такомъ случаѣ гдѣ же истинное человѣчество Сына Божія, гдѣ Его подобіе намъ, которыхъ Онъ называетъ Своими братьями? Какимъ образомъ Онъ можетъ быть образцомъ для насъ? Въ чемъ Его право повелѣвать намъ быть Его послѣдователями? Не уничтожается ли въ такомъ случаѣ существенный смыслъ принесенной Имъ за насъ жертвы Богу? Только тотъ, кто дѣйствительно можетъ воспротивиться Богу, можетъ дѣйствительно и предаться Ему [222]).

Подобно Эбрардъ признаетъ, что Христосъ могъ нарушить послушаніе волѣ Отца и чрезъ то стать неспособнымъ къ совершенію человѣческаго спасенія [223]). По его мнѣнію, самоопредѣленіе Христа къ добру всегда совершалось въ формѣ выбора, и для Него каждый моментъ была реальная возможность грѣха; только на такомъ характерѣ свободы Христа основывалась возможность Его искушеній [224]).

По мнѣнію Дорнера первоначальное соединеніе божества и человѣчества, данное въ рожденіи Іисуса Христа, еще заключало въ себѣ возможность разрыва и потому оно не предваряло свободнаго рѣшенія человѣческой воли, не дѣйствовало на нее принудительно, напротивъ само совершалось силою нравственной работы, направленной на устра-

---

[222]) S. 367—370, § 54.

[223]) Dogm. S. 185, § 407.

[224]) Вмѣстѣ съ Шаффомъ Эбрардъ полагаетъ, что Христосъ только путемъ постепеннаго развитія перешелъ изъ status integritatis, какое состояніе вмѣстѣ съ тѣмъ было и status explorationis, иначе изъ состоянія posse non peccare-impeccabilitas minor схоластиковъ, предполагающаго возможность грѣха, въ status confirmationis, въ состояніе non posse peccare-impeccabilitas major. Wiss. Kr. S. 324—325, § 54; Schaff, S. 28—29.

неніе тѣхъ ложныхъ путей, которые были возможны для человѣческой воли Христа [225]).

Нашъ русскій богословъ о. Янышевъ пишетъ, что возможность не мнимаго, фиктивнаго, а дѣйствительно сознаваемаго искушенія, предполагаетъ формальную нравственную свободу, какъ способность столько же ко злу, сколько и къ добру, хотя эта формальная свобода въ лицѣ Христа была соединена съ идеальною божественною свободою [226]) и проч.

45. Но не менѣе сильно другими богословами нашихъ дней отстаивается противоположное воззрѣніе, по которому абсолютная безгрѣшность Іисуса Христа исключаетъ всякую возможность грѣха. Это прежде всего воззрѣніе католическихъ богослововъ, которые возможность грѣха исключаютъ изъ понятія свободы и по мнѣнію которыхъ человѣческая святость Христа была только обнаруженіемъ святости божественной [227]).

Но оно раздѣляется и многими протестантскими богословами, преимущественно такъ называемыми кенотиками [228]). Такъ, по словамъ Гофмана, о возможности грѣха въ примѣненіи ко Христу рѣчь можетъ быть только въ томъ смыслѣ, что каждый человѣкъ, имѣя ту природу, которую имѣлъ Христосъ, не иное что могъ бы, какъ грѣшить. Но воплотившійся Сынъ Божій не могъ отречься отъ Самого Себя и не могъ стать въ противорѣчіе Самъ съ Собою [229]).

Франкъ называетъ чудовищною и богохульною самую

---

225) Впрочемъ Дорнеръ безгрѣшность Христа называетъ хорошо обоснованною и именно на томъ, что опредѣлявшая человѣческую волю любовь Христа не дѣйствовала въ отдѣльности отъ Его святого существа, по которому Онъ былъ какъ бы отъ Бога рожденный человѣкъ. System. Ss. 460—469.

226) Пр.—хр. ученіе о нравственности, Спб. 1887, стр. 218—224.—Сюда же нужно отнести Lange, Oesterree и др.

227) Напр. Gousset, 277—279.

228) Что служитъ предметомъ упрека кенотикамъ со стороны свободомыслящихъ протестантовъ,—см. напр. Keim, gesch. Chr. S. 23.

229) Scriftbew. 2 H., S. 64—65.

мысль о возможности отпаденія Сына Божія отъ Самого Себя [230]).

Горъ мысль о возможности грѣха для Христа называетъ абстрактнымъ воззрѣніемъ: въ прекрасныхъ, полныхъ глубокаго чувства и живой правды, словахъ онъ показываетъ коренное несоотвѣтствіе этой мысли евангельскимъ свидѣтельствамъ о жизни Іисуса Христа [231]). Христосъ былъ безгрѣшенъ. Правда, Онъ подвергался искушеніямъ—дѣйствительнымъ искушеніямъ, но ихъ побѣдилъ.—и побѣдилъ не потому, чтобы не имѣлъ истинно человѣческой способности чувствовать ихъ силу, но потому, что эта способность управлялась Его волею, неизмѣнно слѣдовавшею водительству Святаго Духа. Объ отношеніи безгрѣшности къ свободѣ Горъ пишетъ, что безгрѣшность не только не противорѣчитъ нравственной свободѣ, но въ ней именно и только въ ней истинная свобода. Нравственная свобода состоитъ не въ индифферентной способности выбора между добромъ и зломъ, но въ неизмѣнномъ господствѣ воли, въ исполненіи разумнаго закона нашей жизни. Христосъ не могъ согрѣшить, потому что грѣхъ есть возмущеніе противъ Бога: Онъ могъ бы оказать непослушаніе волѣ Божіей, если бы захотѣлъ, но было невозможно, чтобы Онъ этого пожелалъ [232]).

46. Наконецъ, нѣкоторые богословы усвояютъ Христу одновременно и posse и non posse peccare. Такъ по Мартенсену, второму Адаму была свойственна возможность грѣха, но неразрывный союзъ человѣчества Христа съ божествомъ дѣлалъ то, что эта возможность неизмѣнно служила только темнымъ фономъ откровенія божественной святости [233]). По мнѣнію Томазія, безгрѣшность Іисуса Христа, какъ необходимая не физически, а нравственно, заключала въ себѣ возможность паденія; однако послѣднее было снова нравственно невозможно [234]). Филиппи пишетъ, что potuit non

---

230) System., 2 H. ss. 172—173.

231) P. 153—154.

232) P. 165—167. Къ этому же разряду богослововъ по вопросу о безгрѣшности Христа долженъ быть отнесенъ и Шлейермахеръ loc. cit.

233) Ss. 263. 264.

234) Ss. 131. 132.

peccare примѣнимо къ первому Адаму, non potuit peccare ко второму Адаму, который есть Господь съ неба (1 Кор. XV, 47). Однако неизмѣнное исполненіе божественной воли не было для Христа физической необходимостью, но было дѣломъ свободнаго внутренняго самоопредѣленія. Своеобразная форма свободы Христа соотвѣтствовала тому отношенію, въ какомъ во Христѣ находились божество и человѣчество: свобода Христа исключала возможность паденія и ближе всего подходила къ свободѣ совершенныхъ духовъ [235]).

Подобнымъ образомъ Баретъ не только съ одинаковою рѣшительностью утверждаетъ и возможность для Христа паденія въ искушеніяхъ и невозможность для Него грѣха, но и полагаетъ, что противоположныя воззрѣнія легко примиримы. Невозможность грѣшить не могла быть во Христѣ физическою, но только нравственною, со включеніемъ нашей безусловной увѣренности въ побѣдѣ Христа: Онъ могъ бы поддаться искушенію, если бы захотѣлъ, но мы увѣрены, что Онъ никогда не захотѣлъ бы. Равно и возможность грѣха не можетъ означать нашей неувѣренности, но это возможность при обратной увѣренности: Онъ могъ бы поддаться искушенію, если бы пожелалъ, но Онъ никогда не пожелалъ бы. Такъ для Христа и было возможно согрѣшить и было невозможно: возможно было бы, если бы Онъ пожелалъ, но пожелать было невозможно [236]).

Соглашаясь на такое сочетаніе posse et non posse peccare въ примѣненіи къ Іисусу Христу и относя возможность паденія къ человѣчеству, а неизмѣнность побѣды къ дѣйствію Божества, Брюсъ сводитъ вопросъ о posse et non posse peccare къ опредѣленію формы, въ какой божественная сила проявлялась въ побѣдѣ надъ искушеніями соразмѣрно съ дѣйствительностью искушеній. Такою „конечною“ формою участія Божества въ побѣдѣ надъ искушеніями Брюсъ считаетъ нравственное воздѣйствіе Святаго Духа,— „сохраненіе Христа отъ грѣха силою Святаго Духа“ [237]).

---

[235]) Ss. 158—161; cnfr. IV/2 (2 Aufl. 1870), s. 44.

[236]) P. 27—31.

[237]) P. 268—270. Къ этому же разряду богослововъ по данному вопросу принадлежатъ Ольсгаузенъ, 181—182,—Кунъ, 404—410 и др.

Posse et non posse peccare по разуму православной догматики.

47. Православная догматика не ставитъ вопроса объ отношеніи во Христѣ искушаемости къ безгрѣшности. Но согласно съ ея духомъ, posse peccare и возможность выбора между добромъ и зломъ безусловно не приложимы къ Іисусу Христу. Въ этомъ отношеніи характерны и неизмѣнны для православнаго богословія слова св. Іоанна Дамаскина, который считаетъ невозможнымъ говорить собственно о мнѣніи и выборѣ въ Господѣ, потому что Господь по природѣ имѣлъ какъ расположеніе къ прекрасному, такъ и отвращеніе къ злому [238]). Православная догматика въ безмужномъ зачатіи Христа видитъ одно изъ основаній Его безгрѣшности и на Его человѣческую святость смотритъ, какъ на откровеніе божественной [239]).—Но отвергая во Христѣ возможность выбора между добромъ и зломъ и грѣха, православное богословіе признаетъ внутреннюю дѣйствительность искушеній Іисуса Христа и свободу Его человѣческой воли. Въ объясненіе такого сочетанія невозможности грѣха, съ одной стороны, свободы воли и дѣйствительности искушеній, съ другой, можно замѣтить, что какъ свобода воли, такъ и дѣйствительность искушеній не совпадаютъ съ выборомъ между добромъ и зломъ. Если бы искушеніе состояло только въ обольщеніи зломъ, то, конечно, для дѣйствительности искушенія былъ бы необходимъ дѣйствительный выборъ между добромъ и зломъ. Но искушеніе возможно при отвращеніи ко злу, на основѣ немощей и страданій, въ качествѣ ограниченія воли и страданій вѣры, въ смыслѣ подвига послушанія. Говоря иначе, искушеніе можетъ относиться къ альтернативѣ дѣйствій, изъ которыхъ каждое само по себѣ

---

238) *Γνώμην καὶ προαίρεσιν ἐπὶ τοῦ Κυρίου λέγειν ἀδύνατον, εἴπερ κυριολεκτεῖν βουλόιμεθα. οὐδὲ Κύριος οὐ ψιλὸς ὢν ἄνθρωπος, ἀλλα καὶ θεὸς, φυσικῶς τὴν τε πρὸς τὸ καλὸν εἶχεν οἰκείωσιν, καὶ τὴν πρὸς τὸ κακὸν ἀλλοτρίωσιν.* De fide orth. lib. III, 14.

239) Іоан. Дам. De fide orth. lib. III, 22.

можетъ быть безгрѣшнымъ и чистымъ. Такъ искушеніе первыхъ людей относилось къ ихъ свободѣ вкушать или не вкушать отъ плодовъ запрещеннаго дерева. Само по себѣ вкушеніе плодовъ, конечно, не было нравственно-нечистымъ, поэтому и естественное желаніе плодовъ этого дерева не было грѣховнымъ [240]). Тѣмъ болѣе въ примѣненіи ко Христу Іисусу отвлеченный вопросъ о posse et non posse peccare теряетъ всякое значеніе. Дѣло въ томъ, что уничиженіе Іисуса Христа было актомъ Его свободы: всѣ Его страданія и ограниченія, даже естественныя страсти и самая смерть были Его свободнымъ дѣломъ [241]). Наши страсти, по словамъ св. Іоанна Дамаскина, были во Христѣ и сообразно съ естествомъ и превыше естества. Сообразно съ естествомъ страсти возбуждались въ Немъ тогда, когда Онъ позволялъ плоти испытывать то, что было ей естественно; а превыше естества потому, что въ Господѣ то, что было естественно, не предшествовало Его волѣ, ибо въ Немъ не созерцается ничего вынужденнаго, но все добровольно. Ибо желая Онъ алкалъ, желая жаждалъ, желая боялся, желая умеръ [242]). Посему Христосъ не только добровольно покарялся волѣ Божіей, когда она отъ Него требовала ограниченій и страданій и даже смерти (Іоан. X, 17. 18), но Онъ добровольно покорился самымъ условіямъ человѣческой жизни и всегда могъ бы стать выше ихъ [243]). Онъ не только свободно пре-

---

240) Далѣе аналогію искушенія первыхъ людей съ искушеніями Іисуса Христа не проводимъ.

241) Въ этомъ отношеніи православное богословіе согласно съ католическимъ, см. напр. Gousset 277—278.

242) *Ἀμέλει τὰ φυσικὰ ἡμῶν πάθη κατὰ φύσιν, καὶ ὑπὲρ φύσιν ἦσαν ἐν τῷ Χριστῷ. Κατὰ φύσιν μὲν γὰρ ἐκινεῖτο ἐν αὐτῷ, ὅτε παρεχώρει τῇ σαρκὶ πάσχειν τὰ ἴδια· ὑπὲρ φύσιν δὲ, ὅτι οὐ προηγεῖτο ἐν τῷ Κυρίῳ τῆς θελήσεως τὰ φυσικά· οὐδὲν γὰρ ηναγκασμένον ἐπ' αὐτοῦ θεωρεῖται, ἀλλὰ πάντα ἑκούσια. Θέλων γὰρ ἐπείνησε, θελων ἐδίψησε, θέλων ἐδειλίασε, θέλων ἀπέθανεν.* De fide orth. lib. III, 20.

243) Для Слова, рожденнаго отъ Отца, какъ для Бога, не было невозможнымъ и недоступнымъ соединенное съ Собою тѣло изъ самыхъ пеленъ вознести на высоту и возвести въ мѣру возраста совершеннаго; для Него было бы легко и удобно и младенцу сообщить премудрость удивительную

давалъ душу Свою, но дѣйствительно могъ бы для удовлетворенія голода Своего обратить камни въ хлѣбы и пр. Таково было отношеніе свободы Христа къ ограниченіямъ и страданіямъ жизни, какъ къ основѣ Его искушеній. Такъ искушенія Іисуса Христа имѣютъ позади себя выборъ, но это былъ не выборъ между добромъ и зломъ, а выборъ между славою и уничиженіемъ. Объясняя смыслъ искушеній, этотъ выборъ еще не уяснятъ силы искушеній. Однако свободныя по своему происхожденію, ограниченія и страданія были естественны по своей дѣйствительности [244]): человѣческое естество Христа жило, чувствовало, желало и дѣйствовало по общимъ законамъ человѣческаго естества. Дѣйствительность влеченій и страданій, къ которымъ относились искушенія была естественною. Посему во Христѣ возможно было естественно-человѣческое желаніе, противоположное Его свободному самоопредѣленію и противное волѣ Отца [245]). Какъ противное волѣ Отца, естественное желаніе не могло быть усвоено свободнымъ рѣшеніемъ Христа, Онъ не могъ сказать иначе, какъ только: *не какъ Я хочу, но какъ Ты;* но какъ естественное, оно не теряло своей силы оттого, что не усвоялось свободнымъ самоопредѣленіемъ Христа: говоря иначе, степень ограниченія воли и страданій вѣры отъ этого не уменьшалась. Такимъ образомъ вопросъ о posse et non posse pecсare сводится къ слѣдующему: могъ ли Христосъ согласиться на естественное желаніе, поскольку оно было противно волѣ Отца? На этотъ вопросъ нужно отвѣтить безусловнымъ отрицаніемъ. Но это отрицаніе не простирается на силу страданій искушенія, которыя завер-

---

и пр. св. Кирилла Александр. *λόγος ὅτι εἷς ὁ Χριστός*,—op. ed. Auberti—Lutetiae 1638, V/1, 760.

244) Свобода Христа въ уничиженіи состояла въ томъ, что Онъ *ἠφίει δὴ οἰκονομικῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν*, св. Кир. Алекс. ibid.

245) На слова: „не какъ Я хочу, но какъ Ты“ св. Іоаннъ Златоустый (Бесѣды на разные случаи, т. 2, 1862, стр. 139) пишетъ: здѣсь, буквально мы находимъ два противоположныя одно другому желанія, т. е. Отецъ желаетъ, чтобы Онъ (т. е. Сынъ) былъ распятъ, а Самъ Онъ не желаетъ.

шились смертью и смертью крестною. Ужели можно сомнѣваться въ тяжести этого послушанія даже до смерти только потому, что Христосъ не могъ отступить отъ Своего первоначальнаго рѣшенія, которымъ опредѣлилъ Себя на уничиженія человѣческой жизни? Такъ мы снова возвращаемся къ изреченію бл. Августина: Христосъ могъ бы отступить отъ воли Отца, если бы пожелалъ, но Онъ не могъ этого пожелать.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

О значеніи и нравственно-принципіальномъ смыслѣ искушеній Господа Іисуса Христа въ пустынѣ и объ ихъ отношеніи къ искупительному подвигу земной жизни и общественнаго служенія Христа.

§ 1.

О значеніи и смыслѣ искушеній Господа Іисуса Христа въ пустынѣ.

48. Значеніе каждаго отдѣльнаго событія изъ жизни Іисуса Христа должно опредѣляться связью его съ другими событіями и общею идеею общественнаго служенія Христа.

Искушеніе Іисуса Христа въ пустынѣ послѣдовало непосредственно за крещеніемъ, *въ началѣ* Его общественнаго служенія. По самому общему понятію объ искушеніи, оно должно быть понимаемо прежде всего въ смыслѣ самоиспытанія, *самоопредѣленія*, или рѣшенія. Какъ самоопредѣленіе въ началѣ общественной дѣятельности, искушеніе въ пустынѣ было *приготовленіемъ* Іисуса Христа къ этой дѣятельности. Но значеніе искушенія, преимущественно предъ всякимъ другимъ видомъ приготовленія, не можетъ ограничиваться временемъ его продолженія; оно такъ или иначе простирается на весь періодъ жизни, въ началѣ котораго имѣетъ мѣсто, — на все время дѣятельности, къ которой искушеніе служитъ приготовленіемъ. „Въ исторіи искушенія Іисуса Христа, пишетъ прот. А. В. Горскій, выражаются тѣ главныя *начала*, которыми руководился Онъ въ Своемъ *служеніи*, какъ однажды навсегда принятыми, которыя для

Его послѣдователей столько же важны, какъ и для Него Самого“ [246]).

Уже то обстоятельство, что искушенія Іисуса Христа не были случайнымъ явленіемъ въ Его жизни, но были отображеніемъ, или предначертаніемъ, всей Его искупительной дѣятельности, указываетъ на искупительное значеніе подвига борьбы съ искушеніями. Еще болѣе искупительное значеніе подвига борьбы съ искушеніями въ пустынѣ открывается изъ соотношенія этого событія съ общею идеею общественнаго служенія Христа. „Іисусъ, пишетъ А. В. Горскій, — Который для того и пришелъ въ міръ, чтобы разрушить дѣла діавола, чтобы освободить человѣчество отъ влацычества зла, внесеннаго въ міръ діаволомъ, при самомъ вступленіи Своемъ въ служеніе человѣчеству долженъ былъ испытать борьбу съ виновникомъ всего зла, діаволомъ. Онъ долженъ былъ этимъ опытомъ подать и всѣмъ послѣдователямъ своимъ примѣръ, указать оружіе, вдохнуть мужество противъ исконнаго врага нашего“ [247]). Въ такомъ общемъ спасительномъ значеніи искушеній нужно различать, въ частности, двѣ стороны. Искушеніе въ пустынѣ было, во-первыхъ, *примѣрнымъ* подвигомъ борьбы съ діаволомъ *Начальника и Совершителя* нашей *вѣры* (Евр. XII, 2), что придаетъ искушенію въ пустынѣ исключительное значеніе совершеннаго образца. „Іисусъ Христосъ, говоритъ св. Іоаннъ Златоустый, постился не потому, что Ему нуженъ былъ постъ, но для нашего наученія [248]); послѣ сорокадневнаго поста Онъ вступилъ въ борьбу съ діаволомъ, подавая всѣмъ намъ примѣръ, чтобы и мы вооружались постомъ и, укрѣпившись имъ, вступали въ борьбу съ діаволомъ“ [249]). „Чрезъ искушеніе Іисуса Христа въ пустынѣ, по словамъ св. Кипріана, божественная премудрость прежде всего желала примѣромъ наставить своихъ учениковъ и представить

---

[246]) Стр. 89.

[247]) Стр. 94; ср. Матвѣевскаго, 252.

[248]) На ев. отъ Мѳ.

[249]) Бесѣда на кн. Бытія ч. I, 10; ср. Матвѣевскаго—252; также ср. Душ. Чт: 1891, I, 403.

доказательства того, что искушенія побѣдимы, чтобы слышала, видѣла и чувствовала человѣческая разумность, какъ она была бы непреодолима и какою была бы побѣдительницею грѣха, если бы свободная воля всегда сохраняла свою истинную свободу“ [250]). „Господь всѣхъ терпитъ искушенія отъ діавола для того, по выраженію св. Амвросія Медіоланскаго, чтобы въ Немъ мы всѣ научились побѣждать“ [251]). „Нашъ Христосъ, по словамъ св. Іоанна Дамаскина, былъ искушаемъ и побѣдилъ, чтобы намъ приготовить побѣду, чтобы дать нашей природѣ силы для побѣды надъ врагомъ“ [252]) и пр.—Во-вторыхъ, съ точки зрѣнія *объективной* побѣды Христа надъ діаволомъ, которая составляла необходимое условіе и важнѣйшую сторону искупительнаго служенія Христа, искушенія въ пустынѣ являются *началомъ* той побѣды Христа надъ діаволомъ, которая продолжалась все время Его дѣятельности [253]). Это значеніе искушеній въ пустынѣ указываетъ на связь ихъ съ послѣдующими искушеніями общественной жизни Христа: *окончивъ искушеніе* въ пустынѣ, *діаволъ отошелъ отъ Него до времени* (Лук. IV, 13).

Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (Мѳ. IV, 3. 6; Лк. IV, 3. 9).

49. Слова, которыми начинаются первое и второе (по Мѳ.) искусительныя предложенія діавола: *если Ты Сынъ Божій*, указываютъ на событіе крещенія. Іисусъ изъ Назарета былъ Сыномъ Божіимъ. Онъ такъ былъ предназначенъ ангеломъ уже при зачатіи (Лук. I, 31—35). Но особенно торжественно Онъ былъ такъ именованъ при крещеніи. Когда, *крестившись* отъ Іоанна, Онъ *вышелъ изъ воды*, *Ему*

250) P. 34; cfr. Cyril Alex. *περι της του κυριου ενανθρωπησεος*, ap. Majum, 67.

251) In Lucam.,—II, 823.

252) De fide orth. III, 20.

253) Это значеніе менѣе развито въ святоотеческой письменности.—Ср. М., М. Филарета Слова и рѣчи, изд. 48, ч. 2, 176; В Вельтистова Грѣхъ, его происхожденіе, М. 1885, стр. 307.

отверзлись небеса и увидѣлъ Духа Божія, Который сходилъ и ниспускался на Него. И вотъ *голосъ съ неба произнесъ: Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе* (οὗτός ἐστι ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα Мѳ. III, 16. 17). „Это было, пишетъ А. В. Горскій о крещеніи съ сопровождавшими его сошествіемъ Духа и гласомъ съ неба, — это было торжественное посвященіе Іисуса въ Его всемірное служеніе“ [254]). „Съ этого времени, пишетъ Дидонъ, Іисусъ уже перестаетъ быть плотникомъ галилейскимъ; покровъ, скрывавшій Его отъ взоровъ народа, снятъ, и Іисусъ является тѣмъ, что Онъ есть, Христомъ Сыномъ Божіимъ“ [255]). Съ этимъ-то событіемъ крещенія искушеніе въ пустынѣ находится въ непосредственной связи [256]). „Послѣ крещенія, говоря словами Гейки,— когда Іисусъ былъ еще у Іордана, мы можемъ вообразить Его напряженно слушающимъ проповѣдь Крестителя и наблюдающимъ волнующіяся толпы народа,—пока въ Немъ не образовалось убѣжденіе, что законъ не могъ быть больше проводникомъ спасенія для пораженнаго грѣхомъ, каявшагося народа. Даръ Духа и небесный голосъ могли подтвердить это убѣжденіе... Когда Христосъ былъ отдѣленъ чрезъ такое высочайшее посвященіе, какъ помазанникъ Божій, то Ему съ этихъ поръ ввѣрены были возрожденіе народа и примиреніе земли съ небомъ... Даже прежде Своего вступленія въ открытое служеніе въ качествѣ Мессіи, Онъ долженъ былъ размышлять объ условіяхъ жизни Своего народа и желалъ, со всею любовью, свойственной Его божественной природѣ, исцѣлить его отъ скорбей... Событія на Іорданѣ были только небеснымъ одобреніемъ намѣреній, созрѣвавшихъ въ Его груди съ самыхъ раннихъ лѣтъ... Въ откровеніяхъ іорданскаго крещенія и во вздохахъ людей, толпившихся около Іоанна, Онъ получилъ божественное свидѣтельство о Своемъ послан-

---

254) Стр. 85, ср Barrett, 66.

255) II, 253; ср. Barrett, 67.

256) Отношеніе крещенія къ искушенію кратко, но мѣтко изображаетъ Barrett: As the baptism had announced the Christ for his work, so the temptation announces the work to the Christ. 68.

ничествѣ, повелѣніе о томъ, чтобы Онъ возсталъ и опоясался на великое дѣло возвращенія міра къ Богу“ [257]).

50. Достойно примѣчанія, что въ обращеніи искусителя, по евангельской исторіи, Іисусъ именуется не ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, какъ Онъ былъ нареченъ гласомъ съ неба, а υἱὸς τοῦ θεοῦ. Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ—это исключительный, или по преимуществу (κατ᾽ ἐξοχήν) Сынъ Божій, о υἱὸς τοῦ θεοῦ указываетъ на многихъ сыновъ (πολλοὶ υἱοί). Въ этомъ обстоятельствѣ раскрывается спасительное значеніе искушеній Христа, какъ оно раскрыто въ посланіи къ Евр. *Надлежало*, пишетъ апостолъ Павелъ, *чтобы Тотъ, для Котораго все и отъ Котораго все, приводящаго многихъ сыновъ въ славу, Вождя спасенія ихъ совершилъ чрезъ страданія. Ибо и освящающій и освящаемые, всѣ—отъ Единаго; поэтому Онъ не стыдится называть ихъ братьями... А какъ дѣти причастны плоти и крови, то и Онъ также воспринялъ оныя, дабы смертью лишить силы имѣющаго державу смерти, то есть діавола, и избавить тѣхъ, которые отъ страха смерти чрезъ всю жизнь были подвержены рабству. Ибо не ангеловъ воспріемлетъ Онъ, но воспріемлетъ сѣмя Авраамово. Посему Онъ долженъ былъ во всемъ уподобиться братьямъ, чтобы быть милостивымъ и вѣрнымъ первосвященникомъ предъ Богомъ, для умилостивленія за грѣхи народа. Ибо какъ Самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушенъ, то можетъ и искушаемымъ помочь* (II, 10—18).—Въ чемъ же заключается тайна того, что Богу, Отцу Небесному, для Котораго все и отъ Котораго все, надлежало, для приведенія многихъ сыновъ въ славу, т. е. для приведенія людей въ славу сыновъ Божіихъ, въ славу богосыновства, къ богосыновнему достоинству, совершить Вождя спасенія людей, Іисуса Христа, Сына Божія, чрезъ страданія и искушенія? Это тайна свободнаго послушанія и самоуничиженія воплотившагося Единороднаго Сына Божія и Его терпѣнія въ страданіяхъ. Отеческое отношеніе Бога къ человѣку основывается на богоснисхожденіи. Богъ именуетъ и являетъ Себя Отцомъ человѣка не потому, чтобы человѣкъ былъ достоинъ этого по своей природѣ или

257) 239—241.

по своимъ дѣламъ, вообще обладалъ внѣшнимъ достоинствомъ, но по великой любви Божіей, снисходящей къ немощи человѣка и возвышающей его до внутренняго богосыновняго достоинства. Такимъ образомъ, послѣднее не находитъ соотвѣтствія во внѣшнемъ достоинствѣ человѣка, говоря иначе, богосыновнее достоинство не проявляется внѣшнимъ образомъ, но обнаруживается въ немощи человѣческой природы и въ ничтожествѣ человѣческихъ дѣлъ. Немощь и ничтожество человѣка не только не препятствуютъ снисхожденію Божію къ человѣку, но служатъ условіемъ внутренняго богосыновняго достоинства человѣка. Богъ даруетъ человѣку богосыновнее достоинство потому, что онъ немощенъ. Это сокровенное дѣло богоснисхожденія отмѣчается псалмопѣвцемъ. Богъ изъ устъ младенцевъ и грудныхъ дѣтей устрояетъ хвалу Себѣ. По сравненію съ величіемъ небесъ человѣкъ не заслуживаетъ того, чтобы Богъ помнилъ и посѣщалъ его. Но Богъ, немного умаливъ его предъ ангелами, славою и честію увѣнчалъ его (пс. VIII). Такъ еврейскій народъ, въ Ветхомъ Завѣтѣ, былъ избранъ Божіимъ народомъ не за свое величіе и могущество, не за свои достоинства и добродѣтели, но былъ избранъ божественною любовію въ то время, когда былъ немощнымъ и ничтожнымъ. *Тебя*, было сказано еврейскому народу, *избралъ Господь, Богъ твой, чтобы ты былъ собственнымъ Его народомъ изъ всѣхъ народовъ, которые на землѣ. Не потому, чтобы вы были многочисленнѣе всѣхъ народовъ; принялъ васъ Господь и избралъ васъ; ибо вы малочисленнѣе всѣхъ народовъ; но потому, что любитъ васъ Господь* (Втор. VII, 6—8). Такъ и въ Новомъ Завѣтѣ *Богу угодно было спасти вѣрующихъ юродствомъ проповѣди. Онъ избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ, чтобы посрамить сильное; и незнатное міра, и уничиженное, и ничего незначущее избралъ, чтобы упразднить значущее* (1 Кор. I, 21, 27—28). *Что высоко у людей, то мерзость предъ Богомъ* (Лк. XVI, 15). *Сила Божія совершается въ немощи* (2 Кор. XII, 9). — Что же нужно для того, чтобы немощь и ничтожество человѣка послужили орудіемъ проявленія божественной славы, чтобы они заслужили снисхожденіе божественной любви? Для этого

нужно, чтобы человѣкъ переносилъ немощи природы и страданія жизни съ любовью къ Богу, съ вѣрою въ Его отеческій Промыслъ, съ терпѣніемъ и надеждою, съ отреченіемъ отъ личнаго счастья и внѣшняго совершенства во имя божественной славы. Вѣра человѣка въ свое богосыновство, сознаніе своего ничтожества и признаніе божественной любви, терпѣніе и самоотреченіе служатъ другимъ условіемъ того снисхожденія божественной любви къ человѣку, по которому Богъ даруетъ ему богосыновнее достоинство. Немощь и страданія отъ природы, свободная вѣра отъ человѣка—вотъ основанія, на которыхъ утверждается богосыновнее достоинство человѣка. Онъ долженъ сознать свое ничтожество и всякое свое достоинство относить къ человѣколюбію Божію. „Возблагодаримъ Бога, пишетъ св. Іоаннъ Златоустый, за все и будемъ признательны Тому, Кто столько облагодѣтельствовалъ насъ. Это самая великая жертва, это совершенное приношеніе, это будетъ для насъ источникомъ дерзновенія предъ Богомъ, и вотъ какъ. Кто постоянно содержитъ въ умѣ и вѣрно сознаетъ свое ничтожество, а съ другой стороны помышляетъ о безмѣрномъ и неизреченномъ человѣколюбіи Божіемъ, какъ Онъ устрояетъ дѣла наши, взирая не на то, чего мы заслуживаемъ, но на свою благодать: тотъ смиряется душою, сокрушается сердцемъ, укрощаетъ всякую гордость и надменіе, научается вести себя скромно, презирать славу настоящей жизни, посмѣвается всему видимому, мыслитъ о будущихъ благахъ, о жизни безсмертной и безконечной“ [258]). Не взирая на свои уничиженія и страданія, отрекаясь отъ земного счастья и внѣшняго совершенства, любя Бога и Божіе, онъ долженъ вѣрить въ любовь Божію и въ свое богосыновство, долженъ помышлять не о томъ, что человѣческое (τὰ τῶν ἀνθρώπων), а о томъ, что Божіе (τὰ τοῦ θεοῦ), устремлять взоръ не на видимое, а на невидимое. *Если мы терпимъ наказаніе, то Богъ поступаетъ съ нами, какъ съ сынами* (Евр. XII, 7). *То угодно Богу, если кто, помышляя о Богѣ, переноситъ скорби, страдая несправедливо*, пишетъ другой апостолъ (1 Петр. II, 19).

[258]) Бесѣды на кн. Бытія, ч. I, 1851, стр. 139—140.

Но размышляя по человѣческому, по земному (φρονεῖν τὰ τῶν ἀνθρώπων), люди необходимымъ условіемъ своего богосыновняго достоинства считаютъ видимое благоволеніе Божіе, свое личное благополучіе и внѣшнее совершенство. Если Богъ сотворилъ насъ для Своей славы и избралъ Своими сынами, то надлежитъ намъ обладать личнымъ благополучіемъ и внѣшнимъ совершенствомъ. Иначе какъ узнаемъ мы, что Богъ отечески любитъ насъ, что мы Его дѣти? И вотъ, ограниченія и злострадания служатъ искушеніемъ для вѣры человѣка въ свое богосыновство. Разсуждающему по земному кажется невозможнымъ, чтобы человѣкъ—сынъ Божій могъ страдать. Особенно смущается нашъ разумъ страданіями праведниковъ. Вотъ праведникъ уничиженъ, онъ какъ бы *червь, а не человѣкъ, поношеніе у людей, и презрѣніе въ народѣ. И всѣ, видящіе его, ругаются надъ нимъ, говорятъ устами, кивая головою: онъ уповалъ на Господа, пусть избавитъ его; пусть спасетъ, если онъ угоденъ Ему* (Пс. XXI, 7—9; ср. Ис. LII, LIII). Самъ избранникъ Божій смущается своими страданіями. Ради славы Божіей онъ считаетъ необходимымъ свое избавленіе отъ злостраданій, онъ не находитъ возможнымъ, чтобы эта слава проявилась въ уничиженіи: *развѣ мертвые встанутъ и будутъ славить Тебя? или во гробѣ будетъ возвѣщаема милость Твоя, и истина Твоя—въ мѣстѣ тлѣнія? развѣ во мракѣ познаютъ чудеса Твои, и въ землѣ забвенія—правду Твою* (Пс. LXXXVII, 11—13)? Его вѣра въ любовь Божію и въ свое призваніе колеблется отъ страданій: *за что*, говоритъ онъ, *такъ упорна болѣзнь моя и рана моя такъ неисцѣльна, что отвергаетъ врачеваніе? неужели Ты будешь для меня какъ бы обманчивымъ источникомъ, невѣрною водою* (Іерем. XV, 18)?—Такое невѣріе въ любовь Божію, типически изображенное пророкомъ, свойственно всему грѣховному человѣчеству и даже характеризуетъ самую грѣховность. Оно неразрывно связано съ самолюбивою привязанностью человѣка *къ міру и тому, что въ мірѣ*,—къ внѣшнему и видимому въ противоположность вѣчному и невидимому. Эта именно самолюбивая привязанность человѣка къ міру умерщвляетъ вѣру требованіемъ видимыхъ доказательствъ—лич-

наго счастья, внѣшняго совершенства; она вмѣстѣ съ тѣмъ питаетъ въ человѣкѣ страхъ за свое земное существованіе и потому дѣлаетъ его рабомъ страха смертнаго и имѣющаго державу смерти. Только тогда, по словамъ апостола Павла, когда *ходимъ мы вѣрою, а не видѣніемъ* (διὰ πίστεως—οὐ διὰ εἴδους), *мы благодушествуемъ и желаемъ водвориться у Господа* (2 Кор. V, 1. 8); *когда мы смотримъ не на видимое* (τὰ βλεπόμενα), *но на невидимое* (τὰ μὴ βλεπόμενα), *тогда кратковременное страданіе нашего внѣшняго человѣка производитъ въ безмѣрномъ преизбыткѣ вѣчную славу: ибо видимое временно, а невидимое вѣчно* (IV, 16—18).

Такъ Богу угодно, чтобы человѣкъ терпѣніемъ и вѣрою въ страданіяхъ и ограниченіяхъ проявлялъ и утверждалъ свое богосыновнее достоинство; напротивъ, грѣховный человѣкъ условіемъ своей любви къ Богу ставитъ личное благосостояніе и внѣшнее совершенство и въ страданіяхъ своей жизни находитъ оправданіе своего невѣрія и даже вражды къ Богу. Что же нужно было совершить Богу, для избавленія тѣхъ, которые отъ страха смерти чрезъ всю жизнь были подвержены рабству, для приведенія ихъ въ славу богосыновства? Для сего Ему надлежало Вождя ихъ спасенія Сына Божія *совершить чрезъ страданія:* Сыну Божію слѣдовало *уподобиться людямъ по всему.* По словамъ другого посланія того же апостола Павла, *Христосъ Іисусъ, будучи образомъ Божіимъ, уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкомъ,—и по виду ставъ какъ человѣкъ, смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и смерти крестной* (Фил. II, 5—8). *Хотя Онъ и Сынъ, однако страданіями навыкъ послушанію; и совершившись сдѣлался для всѣхъ послушныхъ Ему виновникомъ спасенія вѣчнаго* (Евр. V, 8. 9). *Сынъ Божій родился отъ жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконныхъ, дабы намъ получить усыновленіе. Богъ посылаетъ въ сердца наши Духа Сына Своего, вопіющаго: Отче!* (Гал. IV, 4—6).

Въ этихъ общихъ изображеніяхъ уподобленія намъ Сына Божія, въ цѣляхъ приведенія многихъ въ славу богосыновства, скрывается двоякое значеніе этого уподобленія—объективное и субъективное. Прежде всего, для проявленія

богосыновняго достоинства въ условіяхъ человѣческой жизни, безъ отношенія къ настроенію самихъ людей, но по одной только объективной сторонѣ дѣла, Сыну Божію надлежало усвоить Себѣ условія человѣческой жизни и Свое собственное богосыновство утвердить въ этихъ условіяхъ. Сынъ Божій, по словамъ св. Аѳанасія, на Себя переноситъ наше рожденіе, чтобы мы, сочетавшись съ Словомъ, Которое съ неба, отъ Него были возведены на небо; Онъ переноситъ на Себя и прочія немощи тѣла, чтобы мы, уже не какъ человѣки, но какъ свои Слову, стали причастниками вѣчной жизни [259]). —Субъективная сторона утвержденія богосыновства Сына Божія состоитъ въ усвоеніи каждымъ человѣкомъ этого богосыновства, или *духа Сына Божія* (πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ Гал. IV, 6), вѣрою въ богосыновство Христа, такъ, чтобы *вѣрою Христосъ вселился въ сердца наши* (κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν Ефес. III, 17), *чтобы всѣ мы были сынами Божіими по вѣрѣ во Христа Іисуса* (πάντες υἱοὶ θεοῦ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Гал. III, 26) [260]). Но эта вѣра человѣка въ богосыновство Христа Іисуса должна быть вмѣстѣ вѣрою его въ свое собственное богосыновство, въ свое богоусыновленіе. Для возбужденія такой спасительной вѣры Христосъ долженъ былъ по всему уподобиться братьямъ, чтобы человѣкъ, видя въ лицѣ Іисуса Христа уничиженнаго и страдающаго Сына Божія, въ Немъ видѣлъ и себя—человѣка во внутреннемъ всепобѣждающемъ величіи и достоинствѣ Сына Божія, — чтобы онъ, видя самого Сына Божія подверженнымъ условіямъ своей жизни, видѣлъ также, какъ условія его собственной жизни освящены внутреннимъ богосыновнимъ достоинствомъ. Чтобы вѣрою въ Сына Божія человѣкъ воспринялъ Его въ себя самого, для сего нужно

---

[259]) Твор. ч. 2, М. 1852, стр. 428.

[260]) Св. Ириней Contr. haer. lib. 3, c. XIX, 1 пишетъ: Слово Божіе сдѣлалось человѣкомъ и Сынъ Божій—сыномъ человѣческимъ, чтобы человѣкъ, соединившись съ Сыномъ Божіимъ и получивъ усыновленіе, сдѣлался сыномъ Божіимъ. Также св. Аѳанасій. Твор. ч. III, М. 1853, 292, 347; Св. Ефремъ Сиріянинъ I, 1848, 293.

было Сыну Божію по всему уподобиться людямъ; иначе вѣра человѣка въ богосыновство Христа исключала бы вѣру каждаго человѣка въ возможность собственнаго богоусыновленія. Чтобы человѣкъ, котораго смущаютъ и дѣлаютъ врагомъ Божіимъ и рабомъ діавола страданія его жизни, повѣрилъ любви Божіей къ нему, для этого Сыну Божію надлежало явиться въ условіяхъ человѣческой жизни, исполненной злостраданій.

Но то самое, для чего Сыну Божію надлежало по всему уподобиться намъ, служило для Него источникомъ искушеній. Чтобы породить въ людяхъ вѣру въ любовь Божію, Сыну Божію надлежало уподобиться намъ по немощамъ и страданіямъ. Но вѣдь грѣховный міръ условіемъ своей вѣры въ богосыновство человѣка ставитъ внѣшнее благосостояніе и видимое совершенство. Отсюда возникалъ вопросъ: повѣритъ ли человѣкъ въ богосыновство уничиженнаго и страдающаго Сына Божія? Такъ Христосъ съ глубокимъ человѣколюбіемъ принялъ на Себя наши искушенія [261])...

Тайну этого дѣйствительнаго искушенія Христа Іисуса нужно разумѣть такъ, что Онъ прежде всего искушался какъ воплотившійся Единородный Сынъ Божій, съ яснымъ сознаніемъ Своего богосыновства, какъ посланный отъ Бога на землю свидѣтель Его любви: по снисхожденію Онъ вошелъ въ область человѣческихъ искушеній подвигомъ собственнаго искушенія [262]) для того, чтобы быть милостивымъ и вѣрнымъ первосвященникомъ, чтобы сострадать намъ въ немощахъ нашихъ, извѣдавши ихъ опытно. Но принявши наши немощи, Онъ искушался уже подобно намъ, какъ человѣкъ, но немощи нашего естества. Отсюда, какъ искушенія Единороднаго Сына Божія, искушенія Христа клонились къ тому, чтобы Онъ выдѣлилъ Себя изъ общества людей, проявилъ Свое исключительное отношеніе къ Богу и людямъ; но какъ искушенія человѣка, они клонились къ тому, чтобы породить сомнѣніе въ Немъ относительно Его

---

[261]) М. М. Филарета Слова и Рѣчи, т. 5, М. 1885, стр. 266.
[262]) Ibid. 562.

богосыновства. Искусительное *если* можно передать дилеммой: или покажи свое исключительное отношеніе къ Богу и людямъ, или Ты не Божій Сынъ. „При Своемъ воплощеніи, хорошо говоритъ Тренчъ, Господь соединилъ Свою судьбу съ судьбою всего рода человѣческаго; искушеніе состояло въ предложеніи, чтобы Онъ вновь отдѣлилъ Себя отъ людей. Согласиться Ему на это значило бы уничтожить все свое дѣло, какъ Ходатая и Посредника. Если бы при всякомъ болѣе сильномъ напорѣ на Него страданій и мукъ міра Онъ прибѣгалъ къ власти, которая была присуща Ему, какъ Сыну Божію, и такимъ образомъ исключалъ Себя изъ того, что доступно вообще человѣчеству; то гдѣ былъ бы сотоварищъ-человѣкъ, побѣдитель міра своею человѣческою вѣрою, а не своею божественною силою? Исчезла бы вся жизнь по вѣрѣ“ [263])... Но если богосыновство не свидѣтельствуется ничѣмъ исключительно свойственнымъ Сыну Божію, то въ такомъ случаѣ не подлежитъ ли оно сомнѣнію? Общія всему человѣчеству нужды, которымъ подвергнулся и Христосъ, повидимому, по человѣческому разсужденію, противорѣчили небесному голосу, выставляли его обманчивымъ и могли порождать для немощей человѣческой природы страданія борьбы [264]).

Εἰπὲ ἵνα λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται (Мѳ. IV, 3,—Лук. IV, 3).

51. Опредѣляя такъ смыслъ словъ *если Ты Сынъ Божій*, мы тѣмъ самымъ даемъ основаніе понимать извѣстнымъ образомъ значеніе голода въ искушеніи Іисуса Христа и силу искусительнаго предложенія: *скажи, чтобы камни сіи сдѣлались хлѣбами*.—Несомнѣнно, что голодъ Іисуса Христа нужно разумѣть въ смыслѣ естественнаго, основаннаго на законахъ природы стремленія, предметъ котораго, такъ или иначе опредѣляемый, намѣчается искушеніемъ. Св. Василій Великій пишетъ: „думаю, что сатана самъ по себѣ не мо-

---

263) У Барсова, стр. 257; cfr. Barnett, 98.

264) См. относящіяся сюда святоотеч. мѣста въ прим. къ гл. I, § 3, 20.

жетъ ни въ комъ быть виновникомъ грѣха; но пользуясь иногда естественно происходящими движеніями, а иногда и запрещенными страстями, чрезъ нихъ старается небодрствующихъ надъ собою вводить въ свойственныя страсти дѣла. Пользуется же естественными движеніями, какъ покушался поступить съ Господомъ, когда узналъ, что Онъ алчетъ, сказавъ: *если Ты Сынъ Божій, скажи, чтобы камни сіи сдѣлались хлѣбами*[265]). Однако нельзя думать, что искушеніе Іисуса Христа исчерпывалось алчбою, какъ таковою, нельзя думать, что сила искупительнаго предложенія измѣрялась степенью собственно стремленія къ пищѣ[266]). „Искушеніе, справедливо пишетъ Павелъ, архіеп. Казанскій, состояло не въ удовлетвореніи Іисусомъ Христомъ естественной потребности тѣла — въ пищѣ. Удовлетвореніе этой потребности, совершенно естественной, непреоборимо, неотразимо требующей удовлетворенія, есть дѣло законное и потому не грѣховное. Господь Іисусъ, какъ человѣкъ, въ урочныя времена и чувствовалъ голодъ, и утолялъ Свой голодъ пищею. Не чуждался Онъ даже снѣдей пріятныхъ“[267])... Въ то время, какъ въ искушеніи пожеланій чувственный позывъ и всякое влеченіе природы имѣетъ значеніе силы, непосредственно опредѣляющей искушеніе, въ борьбѣ иного рода, къ которому относится искушеніе Христа, влеченія природы имѣютъ значенія страданія или ограниченія, съ которымъ по человѣческому разсужденію должно механически бороться, или которое должно быть устранено изъ, человѣ-

---

[265]) Твор. ч. 5, М. 1847, стр. 251—252.

[266]) Совершенно излишне предположеніе Фаррара, что указаніе діавола на *камни сіи*, удивительно похожіе на небольшіе хлѣбы, было разсчитано на то, что муки голода чувствуются тѣмъ сильнѣе, когда онѣ поддерживаются добавочными терзаніями живого воображенія, что самая форма, вѣсь и традиціонное происхожденіе этихъ камней придавало искушенію еще большую силу. 59.—Замѣчательно то, что евангеліе ничего не говоритъ о жаждѣ, мукѣ которой сильнѣе муки голода (и которую подразумѣваетъ Barrett, 93), а ев. Маркъ и вовсе не упоминаетъ о голодѣ, ограничиваясь вторичнымъ указаніемъ на пустыню (*καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἦν*, τ. е. и тѣмъ достаточно вообще указывая на безпомощное положеніе.

[267]) У Барсова стр. 246.

ческой жизни во имя богосыновства человѣка [268]). Тѣмъ болѣе голодъ Христа имѣлъ это послѣднее значеніе потому, что онъ служилъ пунктомъ, въ которомъ Спаситель нашъ пріобщался общечеловѣческимъ страданіямъ... „Вполнѣ ошибочно, по справедливому замѣчанію Тренча, было бы признавать личный непосредственный голодъ Христа тѣмъ, что составляло все или даже главное, самое сильное и тяжелое въ этомъ искушеніи. Для стоящаго, какъ Онъ стоялъ, въ центрѣ человѣчества, этотъ голодъ былъ лишь какъ бы ключемъ и истолкователемъ всего того голода, всей той нужды, всѣхъ тѣхъ бѣдъ, которыя когда либо были испытываемы чадами Адама или будутъ ими испытываемы. Искушеніемъ для Христа было прекратить голодъ, бѣдность, нужду — весь мучительный трудъ добыванія отъ земли въ потѣ лица ежедневнаго пропитанія, оставляющій мало или вовсе не оставляющій времени для высшаго умственнаго или нравственнаго развитія. Быть въ состояніи пріостановить все это, знать, что Ему стоитъ произнести одно слово и всему этому былъ бы положенъ конецъ — кто можетъ постичь, чѣмъ это искушеніе было для Того, Который есть весь любовь ко всѣмъ людямъ“ [269])? Искушеніемъ для Христа было прекратить или уничтожить голодъ Свой и всего человѣчества: прекратить голодъ значило, другими словами, удовлетворить естественной потребности чудеснымъ способомъ, при посредствѣ той божественной силы, которою обладалъ Христосъ. Въ этомъ отношеніи голода къ всемогущей божественной силѣ Христа необходимо видѣть самое характерное въ первомъ искушеніи. Чѣмъ же мотивировалось искусительное предложеніе чудесно уничтожить страданія голода, и на чемъ основывалась его сила? На характерѣ человѣческой

[268]) Suggerit diabolus indignum esse Filio Dei esurire laborare, indignum ea indigentia et poena affligi; quare si revera sit qui dictus sit voce coelesti, utatur potentia sibi propria et finem imponat conditioni illi et esuriei cui ne servus quidem subjici debeat. Vult itaque tentator Jesum inducere ut proprio marte vitae genus abrumpat et finiat quod ductu Spiritus Sancti, proinde ex voluntate Patris susceptit; vult tentator ut molestiam illam quam Dei nutu suscepit, contra Dei voluntatem abjiciat. Knabenb. 147

[269]) У Барсова стр. 257—258,

вѣры. По свойству человѣческой вѣры Христу надлежало быть свободнымъ отъ страданій и ограниченій человѣческой жизни, чтобы люди, которыхъ Онъ такъ любилъ и спасенія которыхъ Онъ такъ желалъ, повѣрили въ Его богосыновство. Искусительное предложеніе имѣло ближайшее отношеніе къ мессіанскому служенію Христа: Онъ искушался, какъ Мессія, вопросомъ о той всемогущей силѣ, которою Онъ обладалъ,— вопросомъ о примѣненіи этой силы къ цѣлямъ мессіанскаго служенія [270]). Вопросъ создавался условіями, которыя ставитъ грѣховный человѣкъ для своей вѣры; важность вопроса, помимо ближайшей цѣли служенія Христа—породить въ человѣкѣ вѣру, утверждалась на томъ, что послѣдняя цѣль служенія имѣла соприкосновеніе съ этими условіями. Что предлагалось искусителемъ, то въ нѣкоторомъ отношеніи совпадало съ конечною цѣлію служенія Христова. О временахъ Мессіи издревле было предсказано, что тогда *возвеселится пустыня и сухая земля, и возрадуется страна необитаемая, и расцвѣтетъ какъ нарциссъ* (Ис. XXXV, 1), что тогда, такъ сказать, камни пустыни сдѣлаются хлѣбами. Да и событія, изъ области которыхъ Христосъ заимствовалъ отвѣтъ на искусительное предложеніе діавола, повидимому, указывали на ту же конечную цѣль служенія Христа Іисуса. Отвѣтъ Его: *не хлѣбомъ однимъ будетъ жить человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ* (Мѳ. IV, 4—Втор. VIII, 3) заимствованъ изъ повѣствованія о сорокалѣтнемъ странствованіи (или искушеніи) Израиля въ пустынѣ, какъ оно излагается во Второзаконіи. Въ теченіе сорокалѣтняго странствованія Евреевъ по пустынѣ, Господь творилъ для нихъ много чудесъ (пс. LXXVII). Оказывался ли недостатокъ въ водѣ, Онъ чудесно производилъ ее изъ камня; хотѣли ли они мяса, Онъ посылалъ имъ птицъ; былъ ли недостатокъ въ хлѣбѣ, Онъ питалъ ихъ манною: *питалъ тебя*, сказано Израилю, *манною, которой не зналъ ты и не знали отцы твои, чтобы показать тебѣ, что не однимъ хлѣбомъ живетъ человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Господа, живетъ человѣкъ. Одежда твоя не вет-*

---

[270]) Ср. Прессансэ, 48—49.

шала на тебѣ и нога твоя не пухла, вотъ уже сорокъ лѣтъ. И знай въ сердцѣ своемъ, что Господь, Богъ твой, учитъ тебя, какъ человѣкъ учитъ сына своего (Втор. VIII, 3—5). Исторія сорокалѣтняго странствованія евреевъ по пустынѣ научала ихъ, что для сына Своего, какимъ былъ коллективо еврейскій народъ—filius Dei collectivus—и какимъ долженъ быть каждый человѣкъ, Господь Богъ творитъ чудеса и всемогущею силою удовлетворяетъ его потребности. Такъ и Христосъ могъ надѣяться на такое же чудесное удовлетвореніе Своихъ потребностей—и даже болѣе всякаго другого человѣка. Христосъ былъ не только Сыномъ Божіимъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ долженъ быть Сыномъ Божіимъ каждый человѣкъ, Онъ былъ не только представителемъ человѣка предъ Богомъ Отцомъ, но Онъ былъ Единороднымъ Сыномъ Божіимъ, посланнымъ отъ Него къ человѣку, въ качествѣ свидѣтеля Божіей любви, Онъ былъ представителемъ Бога предъ человѣками, носителемъ Его полномочій. Какъ представителю Бога предъ людьми, Ему надлежало, по человѣческому разсужденію и по видимому смыслу библейскаго повѣствованія о сорокалѣтнемъ путешествіи Евреевъ, Самому обладать божественнымъ всемогуществомъ и имѣть возможность Самому чудесно удовлетворять потребности Своей природы: *скажи* (*чтобы камни сіи сдѣлались хлѣбами*). И такое примѣненіе божественной всемогущей силы не только обнималось вѣрою людей собственно въ Мессію, но присвоивается себѣ каждымъ человѣкомъ. Все человѣчество, въ дѣйствительности своей исторической жизни, стремится къ самовольному удовлетворенію потребностей природы: каждый человѣкъ удовлетворяетъ потребностямъ природы не какъ ея законнымъ, Богомъ установленнымъ требованіямъ, по долгу послушанія, а для полученія личнаго удовольствія, видимой славы и внѣшняго совершенства. Удовлетвореніе естественнымъ потребностямъ съ цѣлью личнаго удовольствія и видимаго совершенства необходимо сопровождается насильственнымъ прекращеніемъ однихъ потребностей, самовольнымъ усиленіемъ другихъ, достигается всегда незаконными средствами и приводитъ къ механической борьбѣ съ

ограниченіями и страданіями жизни [271]). Такое удовлетвореніе составляетъ не смиренное послушаніе волѣ Божіей, положившей законы міра и предѣлы жизни но самолюбивое и самовольное противленіе этой волѣ.—Послѣдняя цѣль человѣческой жизни, совпадающая съ конечною цѣлію служенія Іисуса Христа—исполненіе славы Божіей вообще и снятіе проклятія съ міра частнѣе — осуществляется тѣмъ, что человѣкъ смиренно и самоотверженно переноситъ ограниченія и страданія жизни. Слѣдствіемъ человѣческаго смиренія и покорности и должно быть снятіе проклятія съ земли, расцвѣтъ пустыни. Дѣло человѣка — смиренное послушаніе волѣ Божіей, а дѣло Божіе — обращеніе камней въ хлѣбы. Начать съ послѣдняго для Христа Іисуса и было искушеніемъ.

Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ (Мѳ. IV, 4;—Лук. IV, 4).

52. На искусительное предложеніе діавола обратить камни въ хлѣбы Христосъ отвѣчалъ: *написано; не хлѣбомъ однимъ будетъ жить человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ* (Втор. VIII, 3). Такой отвѣтъ Христа при механическомъ сопоставленіи съ повѣствованіемъ, изъ котораго онъ заимствованъ, кажется по меньшей мѣрѣ непонятнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, что касается еврейскаго народа, то Господь *питалъ* его манною, чтобы показать, что человѣкъ живетъ не однимъ хлѣбомъ, но всякимъ словомъ Божіимъ. Христосъ же, *отказываясь* отъ чуднаго удовлетворенія голода, приводитъ тѣ же слова, что не однимъ хлѣбомъ живетъ человѣкъ. Вѣдь только въ томъ случаѣ, если бы

271) Такую борьбу, въ наши дни Ницше назвалъ прямымъ призваніемъ человѣка, который, по его ученію, долженъ превзойти свою природную ограниченность и естественныя условія своей жизни. Жизнь сводится къ борьбѣ съ этою ограниченностью, къ механическому расширенію ея границъ, къ ея внѣшнему росту: человѣкъ долженъ стать Übermenschомъ.

искусительное предложеніе относилось къ удовлетворенію голода именно хлѣбомъ, отвѣтъ Христа въ его механической связи съ повѣствованіемъ объ искушеніи Израиля имѣлъ бы смыслъ—тотъ смыслъ, что не хлѣбомъ только можетъ Богъ напитать человѣка, но и манною и другими чудесными средствами. Но такой смыслъ совершенно не согласуется ни съ содержаніемъ искушенія, ни съ отреченіемъ Христа отъ всякаго чудеснаго удовлетворенія Своего голода. Сколько недостойно было бы Христа, если бы рѣчь въ первомъ искусительномъ предложеніи діавола шла только о насыщеніи, столько же и даже еще болѣе была бы недостойна Его побѣда надъ искушеніемъ, если бы она состояла въ отреченіи только отъ хлѣба, какъ отъ одного рода пищи. — Чтобы понять отвѣтъ Христа, нужно вникнуть во внутреннее значеніе исторіи сорокалѣтняго странствованія еврейскаго народа. Господь Богъ велъ еврейскій народъ по пустынѣ сорокъ лѣтъ, чтобы смирить его, чтобы испытать его и узнать, что въ сердцѣ его, будетъ ли соблюдать заповѣди Его, или нѣтъ. Господь смирялъ его, томилъ его голодомъ и потомъ питалъ манною, чтобы показать, что не однимъ хлѣбомъ живетъ человѣкъ. Изъ того, что одежда не ветшала на евреяхъ, они должны были узнать, что Богъ училъ ихъ, какъ человѣкъ учитъ своего сына (Втор. VIII, 2—5). Эта исторія сорокалѣтнихъ отношеній Бога къ израильтянамъ была, съ одной стороны, уничиженіемъ, или усмиреніемъ, израильтянъ, съ другой, удостовѣреніемъ божественной любви къ нимъ. И то и другое имѣло условное педагогическое примѣненіе. Господь велъ Израиля по пустынѣ, томилъ его голодомъ и жаждою, чтобы смирить его, — чтобы пріучить его къ тому смиренію, о которомъ говоритъ св. Іоаннъ Златоустый. Для порожденія такого смиренномудрія въ человѣкѣ вообще достаточно естественныхъ немощей и общечеловѣческихъ страданій. Но для уничиженія народа жестокосердаго, какимъ былъ еврейскій народъ, Промыслъ Божій употреблялъ нарочитыя средства — сорокалѣтнее странствованіе, голодъ, жажду и пр. Подобно и въ цѣляхъ свидѣтельствованія Божіей любви къ Израилю Господь примѣнялъ также нарочитыя средства — чудесное

питаніе манною, неветшаніе обуви и пр. Но какъ богоизбранничество евреевъ, для удостовѣренія котораго Господь примѣнялъ нарочитыя средства, не составляло послѣдней цѣли (оно должно было послужить приготовленіемъ къ воплощенію Единороднаго Сына Божія и къ богоусыновленію всѣхъ людей); такъ и исключительное чудесное промышленіе о человѣкѣ не можетъ быть всеобще-нормальнымъ отношеніемъ Бога къ человѣку. Смиреніе и вѣра въ свое богоизбранничество, богосыновство, которыя воспитывала въ Израилѣ исторія его сорокалѣтняго странствованія и въ каждомъ человѣкѣ воспитываютъ естественныя ограниченія и страданія жизни, въ свою очередь должны стать началомъ свободной человѣческой дѣятельности. по смыслу приведенныхъ выше словъ св. Іоанна Златоустаго. Вѣра и смиреніе должны встрѣтиться съ ограниченіями и страданіями и побѣдить ихъ своею силою — смиреннымъ терпѣніемъ и упованіемъ, полною преданностію волѣ Божіей, чтобы затѣмъ дѣйствительно пустыня расцвѣла — не въ смыслѣ внѣшнесообщеннаго блага, а по закону вѣры, въ томъ смыслѣ, что самъ человѣкъ смотритъ уже не на видимое, а на невидимое. Самъ человѣкъ долженъ внести во внѣшнюю природу оживотворяющія ее силы. Въ дѣлѣ божественнаго Промысла уничиженіе и чудеса служили началомъ, приводившимъ человѣка къ вѣрѣ, какъ ближайшей цѣли; въ дѣлѣ свободной человѣческой дѣятельности начало принадлежитъ вѣрѣ, которая должна побѣдить страданія преданностью волѣ Божіей, чтобы приготовить почву для дѣйствія благодати Божіей, созидающей богосыновнее достоинство человѣка и освобождающей природу отъ рабства тлѣнію. Въ этомъ смыслѣ апостолъ Павелъ пишетъ, что *тварь ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ, въ надеждѣ, что сама она освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ* (Рим. VIII, 19—21). — Такою-то преданностью волѣ Божіей отвѣчаетъ Христосъ на искусительное предложеніе діавола. Онъ повторяетъ слова: *не хлѣбомъ однимъ будетъ жить человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ*, отказываясь отъ всякаго чудеснаго удовлетворенія потребностямъ Своей человѣческой природы, отъ всякаго само-

вольнаго прекращенія ограниченности и страданій жизни ради личнаго благополучія или видимой славы. Человѣкъ живетъ не однимъ хлѣбомъ—не удовлетвореніемъ требованій природы во имя личнаго счастья и внѣшняго совершенства, не самопроизвольною борьбою съ природною ограниченностью и страданіями, но всякимъ словомъ Божіимъ—всецѣлою преданностью слову — волѣ Божіей, покорно-радостнымъ перенесеніемъ страданій жизни, съ вѣрою и упованіемъ, терпѣніемъ и смиреніемъ. Такой отвѣтъ каждому человѣку предписываетъ смиреніе и терпѣніе, а въ устахъ Христа онъ указываетъ на Его свободное уничиженіе до общечеловѣческихъ условій жизни, отъ которыхъ Онъ не хотѣлъ освободить Себя силою Своего всемогущества.

Іисусъ Христосъ на искусительное предложеніе діавола могъ бы дать отвѣтъ, исключительно свойственный Ему, какъ Единородному Сыну Божію (κατ' ἐξοχήν); но Онъ отвѣчаетъ какъ человѣкъ,—скрываетъ Свое божество и говоритъ по человѣческому естеству (κρύπτει μὲν τὴν θεότητα, ἐκ δὲ τῆς ἀνθρωπείας διαλέγεται φύσεως [272]); этимъ Онъ одержалъ побѣду надъ искушеніемъ за все человѣчество и ради всего человѣчества. Онъ могъ бы отвѣтить божественнымъ всемогуществомъ, но отвѣчаетъ человѣческою преданностью волѣ Божіей: Онъ не примѣняетъ божественнаго всемогущества, потому что это не принесло бы пользы человѣку, но (какъ человѣкъ) прибѣгаетъ къ помощи, доступной каждому человѣку. Употребивъ для борьбы человѣческое орудіе, Онъ побѣдилъ для человѣка — намъ даровалъ побѣду [273]). Отвѣтивъ какъ человѣкъ, Сынъ Божій тѣмъ самымъ далъ возможность, чтобы человѣкъ отвѣчалъ искусителю какъ Сынъ Божій,—усыновилъ Богу человѣка. И человѣкъ — Сынъ Божій: въ этомъ самосознаніи онъ долженъ черпать силу для борьбы съ искушеніемъ.

Если бы Христосъ открылся міру во внѣшнемъ величіи и механически—силою Своего всемогущества избавилъ чело-

---

[272]) Св. Кирилла Алекс. *περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐναν-θρωπήσεως*, XIV.—Хр. Чт. 47, 192.

[273]) Св. Амвросій, бл. Ѳеофилактъ Болгарскій и др.

вѣка отъ злостраданій, Онъ искупилъ бы только плоть человѣческую и не былъ бы основателемъ того царства духа, которое плоть и кровь не могутъ наслѣдовать (1 Кор. XV, 50) и въ которомъ Богъ уничтожитъ пищу и чрево (1 Кор. VI, 13). Открывшись же во внѣшнемъ уничиженіи, Онъ даруетъ человѣку внутреннее богосыновнее достоинство. Онъ призываетъ человѣка вмѣсто видимаго совершенства къ славѣ Божіей, которая доступна ему въ уничиженіи, и вмѣсто счастья къ блаженству, которое постигается въ страданіяхъ (Мѳ. V, 3—12). Кажущееся противорѣчіе между Божіею любовью, которая, повидимому, должна проявиться во внѣшнихъ благахъ, и уничиженіемъ человѣческимъ, которое должно быть побѣждено вѣрою, примиряется въ томъ, что Божія слава, составляющая цѣль человѣческой жизни, и неразрывно связанное съ нею блаженство не отрицаютъ данной ограниченности жизни и ея страданій, но достигаются человѣкомъ именно въ этихъ условіяхъ, силою вѣры, которая смотритъ не на видимое, а на невидимое.

Καὶ λέγει οὐτῷ: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κατω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ (κοῦ φυλάξαι σε) καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου (Мѳ. IV, 6; Лк. IV. 9—11).

53. Второе искусительное предложеніе діавола, на крылѣ храма, выразилось въ словахъ: *если Ты Сынъ Божій, бросься внизъ; ибо написано: ангеламъ Своимъ заповѣдуетъ о Тебѣ сохранить Тебя, и на рукахъ понесутъ Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею* (пс. XC, 11. 12). — Это второе искушеніе находится въ тѣсной связи съ первымъ, на что указываетъ уже повтореніе начальныхъ словъ: *если Ты Сынъ Божій*. Это повтореніе показываетъ, что второе искушеніе составляетъ собственно второй приступъ одного и того же искушенія, другую половину одной и той же дилеммы. Какъ бы такъ говорилъ искуситель: если Ты Сынъ Божій, то сдѣлай или одно, или другое. Распаденіе искушенія на двѣ части вполнѣ соотвѣтствуетъ психологической дѣйствительности человѣческаго искушенія. Дѣло въ томъ,

что грѣхъ не представляетъ собою, съ психологической точки зрѣнія, только *одной* противоположности добру, но образуетъ *двѣ* крайности, по золотой серединѣ которыхъ идетъ путь добра. Напр., рабство чувственнымъ страстямъ несомнѣнно составляетъ одинъ изъ тяжелыхъ видовъ грѣха, или грѣховности, и древняя Церковь съ великимъ негодованіемъ извергала изъ своей среды людей, дававшихъ полный разгулъ чувственнымъ наклонностямъ во имя христіанской свободы отъ внѣшняго закона. Но съ такою же строгостью древняя Церковъ отсѣкала отъ себя лицъ. воздержавшихся подъ видомъ благочестія, а въ дѣйствительности по гнушенію, отъ мяса, вина, брака и т. п. Церковь считала и считаетъ одинаково грѣхомъ какъ рабство страстямъ, такъ и воздержаніе отъ естественныхъ потребностей—то и другое во имя личнаго счастья и внѣшняго, самодовольнаго, фарисейскаго, совершенства,— какъ самовольное удовлетвореніе потребностей, такъ и самопроизвольное подавленіе ихъ, или противленіе естеству, полагая идеаломъ покорно-радостное несеніе природной ограниченности. Такъ и Іисусу Христу во второмъ искушеніи предлагалась другая, по сравненію съ отвергнутой Имъ, крайность. Въ то время. какъ въ первомъ искушеніи Христосъ вызывался на недовѣріе къ божественной любви, теперь искуситель старается вовлечь Его въ грѣхъ превозношенія вѣры.—Природная ограниченность остается и во второмъ искушеніи естественною основою того стремленія, предметъ котораго предлагается искушеніемъ; она только проявляется въ иной формѣ согласно со смысломъ этого искушенія. Искуситель ставляетъ Христа въ такое положеніе, изъ котораго, правда, былъ возможенъ естественный выходъ, но затруднительный, сопряженный съ большимъ трудомъ и осторожностью, и въ которомъ поэтому была бы умѣстна божественная исключительная помощь въ соотвѣтствіе съ словами псалма: (ангелы) *на рукахъ понесутъ Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею.*— Снова исходя изъ естественной ограниченности человѣческой природы, и уже имѣя въ виду отреченіе Христа отъ самопроизвольнаго прекращенія этой ограниченности, отъ чуднаго, силою собственнаго всемогущества, удовле-

творенія природныхъ потребностей во имя личнаго счастья или видимой славы, искуситель предлагаетъ теперь иной путь въ самопроизвольномъ отношеніи къ естественной ограниченности человѣческой природы. Онъ предлагаетъ, вмѣсто отвергнутаго самопроизвольнаго удовлетворенія потребностей природы, отреченіе даже отъ естественнаго, т. е. согласнаго съ законами человѣческой жизни, условнаго удовлетворенія этихъ потребностей. Вѣдь естественныя потребности природы или условія ограниченной жизни обидны для гордости человѣческаго духа не только потому, что они заключаютъ въ себѣ (въ самой ограниченности) страданіе, но и потому, что потребности предполагаютъ удовлетвореніе средствами условными, связывающими полеты духа, обращающими вниманіе къ мелочному, что самые законы человѣческой ограниченной жизни стѣсняютъ духъ. Одинъ изъ возможныхъ для человѣка путей освободиться отъ природной ограниченности состоитъ въ самопроизвольной механической борьбѣ съ нею (въ частности чрезъ примѣненіе всемогущества, какъ это могъ бы сдѣлать Іисусъ Христосъ и какъ это хочетъ присвоить себѣ грѣховный человѣкъ); другой путь къ той же цѣли, къ свободѣ отъ необходимости быть непрерывно занятымъ условнымъ удовлетвореніемъ потребностей природы— предоставить это удовлетвореніе волѣ Божіей. Этотъ послѣдній путь искуситель предлагалъ Іисусу Христу во второмъ искушеніи. Не долженъ ли, предлагалъ искуситель, Богъ взять на Себя попеченіе о нуждахъ человѣка, столь преданнаго Его волѣ? Не имѣетъ ли права человѣкъ, всецѣло предавшись волѣ Божіей, разсчитывать на замѣну небесною помощью естественныхъ крайне условныхъ средствъ къ удовлетворенію природныхъ потребностей, къ исполненію вообще законовъ человѣческой жизни? Не въ правѣ ли онъ желать, чтобы ангелы на рукахъ своихъ подняли его вмѣсто того, чтобы ему самому искать какого либо выхода, вѣроятно труднаго и опаснаго, несомнѣнно требующаго вниманія и усилій [274])?

---

[274]) Cfr. Knabenbauer: (diabolus statuit Jesum in summo tecti templi fastigio, ex quo nullus exitus, effugium nullum patere (videbatur); vel saltem

Нельзя сказать, что это искусительное предложеніе діавола не имѣетъ подъ собою почвы въ области исторической дѣйствительности. Оно не менѣе разсчитано на дѣйствительныя наклонности человѣческаго сердца, чѣмъ первое искушеніе. Жизнь человѣческая полна противорѣчій, соотвѣтствующихъ двумъ крайностямъ грѣховнаго пути. Съ одной стороны, она опредѣляется тѣмъ настроеніемъ, характеризующимъ всякую мірскую цивилизацію, выразителемъ котораго могутъ служить воззрѣнія Ницше: это механическая борьба съ природною ограниченностью во имя внѣшняго совершенства. Но съ другой стороны, съ этимъ настроеніемъ въ исторической дѣйствительности совмѣщается иное направленіе человѣческаго духа, по которому человѣкъ не только отказывается отъ механической борьбы съ ограниченностью природы и страданіями жизни, но отрекается даже отъ нормальнаго развитія потребностей природы, отъ естественнаго удовлетворенія ихъ, даже отъ инстинктивнаго противленія всякаго рода страданіямъ. Это — мистическое направленіе. Сказываясь особенно характерно въ брамансткѣ и буддизмѣ и во всякаго вида мистическихъ обществахъ, оно имѣетъ многихъ носителей и среди членовъ мірской цивилизаціи. Даже одинъ и тотъ же человѣкъ, въ то или другое время, въ большей или меньшей степени, въ тѣхъ или другихъ отношеніяхъ, бываетъ настроенъ такъ или иначе. Вообще же человѣкъ мистическаго направленія хочетъ быть только пассивнымъ орудіемъ божественнаго всемогущества. Эта пассивность не тоже, что апатія человѣка къ своей судьбѣ и тѣмъ болѣе это не покорность Промыслу. Человѣкъ этого направленія не менѣе носителя противоположныхъ воззрѣній мечтаетъ о счастьѣ и видимомъ совершенствѣ, о свободѣ отъ данныхъ условій и страданій жизни. Но только онъ надѣется достигнуть счастья и совершенства по непосредственному дѣйствію Промысла, чрезъ исключительную помощь ангеловъ, однимъ словомъ по знаменію,

---

ndignum erat Filio Dei more hominis miseri ex loco illo altissimo caute et lente descensum tentare.

или чуду съ неба. Это человѣкъ, который не пашетъ земли и молится о маннѣ, пренебрегаетъ просвѣщеніемъ и доискивается дара разумѣнія и языковъ, который, не принимая предосторожностей, напрашивается на опасности въ исключительной надеждѣ на помощь Божію. Это человѣкъ, для котораго доброе и божественное совпадаютъ съ чудеснымъ и сверхъестественнымъ и исчерпываются послѣднимъ, который отъ всякаго посланника небеснаго требуетъ знаменій съ неба. Чѣмъ пассивнѣе относится онъ къ данной земной дѣйствительности, тѣмъ болѣе мечтаетъ онъ о магическихъ средствахъ воздѣйствія на Бога. Отсюда его привязанность къ талисманамъ и амулетамъ, отсюда его инстинктивный трепетъ предъ всякимъ кудесникомъ. Подобнымъ образомъ и отъ Христа евреи требовали знаменій съ неба. Онъ долженствовалъ, по народному воззрѣнію, явиться въ славѣ всемогущества и въ сіяніи чудесъ. Такъ и во второмъ нападеніи искусителя Господь Іисусъ искушался, какъ Мессія. Къ тому же, то, что предлагалось искусителемъ, снова, повидимому, совпадало съ конечными цѣлями мессіанскаго служенія. Такъ уже псалмопѣвецъ сказалъ: *ангеламъ Своимъ заповѣдуетъ о тебѣ, и на рукахъ понесутъ тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею* (XC, 11. 12). Самъ Христосъ Іисусъ послалъ Своихъ учениковъ на всемірную проповѣдь тогда, когда дана была Ему всякая власть на небѣ и на землѣ (Мѳ. XXVIII, 18). Ободряя проповѣдниковъ въ виду ожидавшихъ ихъ горестей, Онъ говорилъ имъ: *когда поведутъ предавать васъ, не заботьтесь напередъ, что вамъ говорить, и не обдумывайте; но что будетъ дано вамъ въ тотъ часъ, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Духъ Святый* (Мр. XIII, 11; Мѳ. X, 19; Лук. XII, 11; XXI, 14). Онъ же говорилъ: *увѣровавшихъ будутъ сопровождать сіи знаменія: именемъ Моимъ будутъ изгонять бѣсовъ; будутъ говорить новыми языками; будутъ брать змѣй* (Мр. XVI, 17—18) и пр.

Πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου (Мѳ. IV, 7; Лук. IV, 12).

54. Если бы Христосъ согласился на второе предложеніе искусителя, то, правда, Онъ удовлетворилъ бы человѣческой жаждѣ чудеснаго, народъ охотно призналъ бы Его Мессіею; но народная вѣра во Христа, основанная на чудѣ, исключала бы вѣру человѣка въ собственное богосыновство и не сопровождалась бы вселеніемъ Сына Божія въ сердца наши. Народъ увѣровалъ бы во Христа, удивляясь Его чудесамъ, но страшился бы Его. Согласившись на предложеніе искусителя, Христосъ могъ бы сообщить человѣку небесные дары божественнаго всемогущества, но эти дары, какъ внѣшне полученные, не могли бы проявиться въ собственной жизни человѣка. Лежащее въ основѣ второго искушенія Христа грѣховное настроеніе тѣмъ и пагубно, что человѣкъ, относясь къ божественному, какъ только къ внѣшнему всемогуществу, на которое надлежитъ воздѣйствовать магическими средствами, не можетъ воспринять въ себя это божественное въ качествѣ собственнаго внутренняго блага: безусловнымъ отрицается условное, всемогущимъ уничтожается ограниченное. Божественное можетъ быть доступно человѣку не въ предикатахъ безусловнаго и безграничнаго, но въ качествѣ духовнаго блага: какъ таковое оно доступно ему въ ограниченности и условности его жизни, и даже только въ этой ограниченности. Поэтому божественное, какъ идеалъ человѣческой жизни, не только не требуетъ механической борьбы съ природною ограниченностью, или внѣшняго расширенія границъ земного существованія, но не мирится и съ пассивнымъ отношеніемъ человѣка къ своей земной судьбѣ. Не жить для личнаго счастья и внѣшней славы, это еще не значитъ смотрѣть на скорби земного существованія, какъ на негодную оболочку, которую чѣмъ скорѣе сбросить, тѣмъ лучше. Не жить для личнаго счастья и видимой славы, это не значитъ относить тотъ же идеалъ счастья и внѣшняго совершенства въ будущую загробную жизнь, понимаемую въ смыслѣ хронологическаго продолженія настоящей, и во-

обще ждать исполненія этого идеала отъ непосредственнаго вмѣшательства божественнаго всемогущества. Блаженство и божественная слава это не то же, что счастье отъ Бога или внѣшнее совершенство въ будущей загробной жизни. И ожидаемое отъ Бога счастье есть все-же счастье, и отнесенное къ будущей жизни самодовольное совершенство есть все-же внѣшнее: они отрицаютъ настоящую жизнь. Напротивъ блаженство и слава потому и имѣютъ значеніе явленія божественной жизни въ человѣкѣ, что человѣкъ служитъ орудіемъ для проявленія этой жизни въ условіяхъ мірской ограниченности и мірскихъ страданій. Утвердить и проявить божественную славу именно въ условіяхъ природной ограниченности и страданій жизни—таково призваніе человѣка, на этомъ именно пути онъ имѣетъ великое значеніе. Блаженство и слава отрицаютъ не ограниченность земной жизни, а счастье и видимое совершенство; блаженство и слава доступны человѣку въ страданіяхъ. Жить для божественной славы это значитъ утверждать и проявлять внутреннее богосыновнее достоинство въ условіяхъ здѣшней жизни. Истинное самоотреченіе человѣка не отрицаетъ этихъ условій, но состоитъ въ терпѣливомъ по вѣрѣ въ божественную любовь перенесеніи богоустановленныхъ условій жизни, *въ терпѣніи Господа*. Въ той истинѣ, что божественное доступно человѣку не въ предикатѣ безусловнаго, отрицающаго земную ограниченность, а въ качествѣ внутренняго духовнаго блага, включается и терпѣливое несеніе условій земной жизни. Сказать, что истинное божественное благо человѣку надлежитъ искать внутри самого себя, значитъ сказать, что это благо достигается терпѣливымъ несеніемъ страданій. Безсмертное, божественное, невидимое не составляетъ загробнаго продолженія настоящаго смертнаго, тлѣннаго, видимаго, и не отрицаетъ его, но сокрыто въ мірѣ, какъ идея въ символѣ, и совмѣщается съ нимъ, какъ невидимое съ видимымъ. Сколько бы ни шелъ человѣкъ къ горизонту, гдѣ, повидимому, съ земли можно перешагнуть на небо, онъ всегда будетъ отстоять одинаково далеко отъ неба. Путь къ небу—чрезъ собственный духъ человѣка. — Сообразно съ этимъ божественная помощь не

какъ внѣшняя и отрицающая земную ограниченность, но какъ посредствуемая собственною нравственною дѣятельностью человѣка, обусловливается его ограниченностью. Въ этомъ отношеніи весьма характерно измѣненіе, съ которымъ въ искусительномъ предложеніи передается библейское изреченіе. Искуситель приводитъ изъ псалма слова: *ангеламъ своимъ заповѣдаетъ о тебѣ*, но опускаетъ непосредственно слѣдующее: *охранять тебя на всѣхъ путяхъ твоихъ* (XC, 11). Въ псалмѣ рѣчь идетъ вообще о праведникѣ; по смыслу псалма ангельская помощь дается человѣку лишь тогда, когда онъ идетъ своими путями, опредѣленными ему отъ Бога. Отъ путей земной жизни человѣкъ и не долженъ отступать.

Ждать прекращенія природной ограниченности и страданій отъ непосредственнаго вмѣшательства божественнаго всемогущества, это значитъ искушать Господа, — искушать, т. е. вызывать Его на проявленіе внѣшней славы, разсчитывать на Его внѣшнюю помощь, пренебрегая естественными условіями и средствами и даже напрашиваясь на опасности, и ставить проявленіе всемогущества условіемъ вѣры. Это превозношеніе вѣры есть тоже невѣріе. Въ его основѣ лежитъ то же самолюбивая привязанность человѣка къ своему индивидуальному существованію, то же расположеніе къ внѣшнему и видимому, которое препятствуетъ чрезъ оболочку видимаго стремиться къ невидимому, чрезъ мірское къ божественному. — Слова: *не искушай Господа Бога твоего*, которыми Іисусъ Христосъ отвѣтилъ искусителю, содержатся[275]) во Второз. VI, 16: *не искушайте*, — было сказано евреямъ, — *Господа Бога вашего, какъ вы искушали Его въ Массѣ*. Выведенные изъ Египта въ пустыню, евреи должны были встрѣтиться со многими лишеніями. Они не хотѣли претерпѣть ради Господа этихъ лишеній: это былъ родъ упорный и мятежный, неустроенный сердцемъ и невѣрный Богу духомъ своимъ (Пс. LXXVII 8). Они не вѣровали въ Бога и искушали Его. Такъ они иску-

---

[275]) По смыслу эти слова, справедливо замѣчаетъ Тренчъ, написаны на каждой страницѣ Писанія.

шали Его, когда у нихъ недоставало воды (Исх. XVII, 2); *они искушали Господа, говоря: есть ли Господь среди насъ, или нѣтъ* (ст. 7)? Богъ далъ имъ воды. Но они снова *искушали Бога въ сердцѣ своемъ, требуя пищи по душѣ своей* (Пс. LXXVII, 18). И такъ неоднократно искушали Бога (ст. 41). Если бы евреи любили Бога и Его невидимыя блага, еслибы они не были привязаны къ земному и видимому, то они не спрашивали бы: есть ли Богъ среди насъ, или нѣтъ? не спрашивали бы вещественныхъ доказательствъ Его присутствія въ своей средѣ. Ихъ вопросъ: *можетъ ли Богъ приготовить* трапезу въ пустынѣ (Пс. LXXVII, 19)? выражаетъ боязнь за жизнь. Они спрашивали: можетъ ли? потому что измѣряли Его силу, всемогущество, предъ которымъ человѣкъ трепещетъ. Христосъ призываетъ человѣка къ любви, чтобы освободить его отъ страха: кто любитъ Бога, тотъ не боиться за свою жизнь. Богъ не отрицаетъ Своимъ всемогуществомъ ограниченности человѣческой жизни, но какъ благой въ ней проявляетъ Свою внутреннюю славу по вѣрѣ человѣка.

Чтобы сдѣлать человѣка причастникомъ божественной славы, Христосъ снова отвѣчаетъ искусителю, какъ человѣкъ, не выдѣляя Себя изъ общества людей[276]).

> *Καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος· σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν· σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα (πάντα)* Лук. IV, 6. 7; Мѳ. IV, 9.

55. Показавъ Іисусу Христу всѣ царства вселенной, діаволъ сказалъ Ему: *Тебѣ дамъ власть надъ всѣми сими царствами и славу ихъ; ибо она предана мнѣ, и я, кому хочу, даю ее. Итакъ, если Ты поклонишься мнѣ, то (вся власть будетъ Твоя или) все будетъ Твое.*

Что за смыслъ этого третьяго искушенія и въ чемъ его сила? Третье искусительное предложеніе діавола, какъ бы его ни понимать, во всякомъ случаѣ касалось области отношеній Христа къ людямъ, и потому должно быть раз-

[276]) Іоаннъ Златоустый in Matth.

сматриваемо какъ искушеніе параллѣльное (соотвѣтствующее въ другой области) той дилеммѣ, которая составила первыя два искушенія.

Самую характерную особенность человѣческаго существа составляетъ, по опредѣленію св. Григорія Богослова (въ словѣ на св. Пасху), „смѣшеніе въ немъ ума и чувства, соединеніе невидимаго и видимой природы, вещественнаго тѣла съ божественною жизнью: человѣкъ одинъ и тотъ же есть земной и небесный, временный и безсмертный, видимый и умосозерцаемый, занимаетъ средину между величіемъ и низостью, одинъ и тотъ же есть духъ и плоть, — духъ ради благодати, плоть ради превозношенія, духъ, чтобы пребывать и прославлять Благодѣтеля, плоть, чтобы страдать и страдая припоминать и поучаться, сколько ущедренъ онъ величіемъ“ и пр. Такое отношеніе въ человѣкѣ земного къ небесному образуетъ первую область его свободной нравственной дѣятельности. Но помимо того, нравственная дѣятельность человѣка опредѣляется отношеніемъ его къ другимъ людямъ. Общество для человѣка имѣетъ существенное значеніе; общественность столь же характерна для него, какъ и соединеніе въ немъ земного съ небеснымъ. Человѣкъ долженъ исполнить свое призваніе, каково бы оно ни было, въ обществѣ подобныхъ себѣ. Сообразно съ этимъ любовь къ истинѣ, добру, красотѣ, вообще къ высшему благу, совпадаетъ въ человѣкѣ съ желаніемъ, чтобы признанная имъ истина была признана всѣми, чтобы любимое имъ добро господствовало въ мірѣ, чтобы предъ его высшимъ благомъ преклонились всѣ люди. Вообще желаніе хорошаго неотдѣлимо отъ желанія общественнаго единства. Общественность составляетъ вторую область нравственной дѣятельности. Та и другая область имѣетъ свои искушенія. Но какъ отношенія человѣка во второй области строго соотвѣтствуютъ его отношеніямъ въ первой области и опредѣляются тѣмъ же настроеніемъ, которое вырабатывается въ немъ на основѣ соединенія земного съ небеснымъ, то и искушенія второй области соотвѣтствуютъ искушеніямъ первой и даже составляютъ ихъ дополненіе, какъ иная сторона одного и того же искушенія. Искушенія второй об-

ласти примыкаютъ или къ побѣдѣ или къ паденію въ искушеніяхъ первой. Тотъ или другой принципъ, вынесенный изъ однихъ искушеній, требуетъ своего примѣненія къ другой области и вызываетъ соотвѣтствующія искушенія изъ этой послѣдней. Такъ и побѣда Іисуса Христа надъ первыми двумя искушеніями, чтобы быть побѣдою надъ *всѣмъ* искушеніемъ (Лук. IV, 13), вызывала третье искушеніе, соотвѣтствовавшее одержанной побѣдѣ и къ ней непосредственно примыкавшее. Въ третьемъ искушеніи былъ поставленъ вопросъ о примѣненіи тѣхъ принциповъ, во имя которыхъ были отвергнуты первыя искусительныя предложенія, къ дѣлу мессіанскаго служенія и оно преимущественно предъ первыми должно быть названо мессіанскимъ. Христосъ побѣдилъ первыя два искушенія отреченіемъ отъ проявленія собственнаго всемогущества и отъ пользованія исключительною небесною помощью, отъ дарованія міру счастья и внѣшняго совершенства, отъ откровенія знаменій съ неба. Но въ такомъ случаѣ для Него, именно какъ для Мессіи, какъ для Спасителя міра, возникалъ вопросъ о пути, или средствахъ, побѣды надъ міромъ (Іоан. XVI, 33: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον). Искуситель, отвѣчая на этотъ вопросъ, предлагалъ путь власти и мірской славы.

Въ предложеніи діавола указывалась власть не въ смыслѣ *императорской* короны съ *придворнымъ* блескомъ, не въ смыслѣ государственнаго начала, какъ оно примѣняется для своихъ цѣлей, а въ смыслѣ извѣстнаго принципа, которымъ опредѣляется отношеніе грѣховнаго міра къ господству истины и добра: въ искушеніи діавола предлагалось примѣнить *внѣшнюю* власть къ дѣлу религіи, къ дѣлу спасенія человѣка. Идеальною цѣлью человѣческихъ взаимоотношеній служитъ единство человѣческаго рода. Но слѣдуетъ различать единство міра (или общества) на основѣ преклоненія всѣхъ предъ истиною и добромъ и единство на основѣ внѣшней власти, или принужденія, съ цѣлью дать господство истинѣ или добру. Смыслъ послѣдняго единства въ томъ, что человѣкъ, по своей грѣховной привязанности къ видимому, цѣнитъ истину только торжествующую, добро только во внѣшнемъ величіи. Не постигая внутренней кра-

соты истины и внутренняго величія добра, онъ не можетъ понять истину гонимую и добро уничиженное. Исходя изъ своей привязанности къ личному счастью и видимому совершенству, онъ не только ждетъ того и другого, какъ награды за добродѣтель, какъ слѣдствія добра, но и считаетъ ихъ признаками добра и истины. Онъ преклоняется предъ видимымъ блескомъ, предполагая въ немъ добро; онъ признаетъ истину на той сторонѣ, гдѣ видитъ силу. Отсюда то и возникаетъ (не имѣющее ничего общаго съ гражданскимъ честолюбіемъ) искушеніе воспользоваться внѣшнею властью и мірскою славою, какъ средствомъ дать торжество истинѣ и добру. Какъ все чистое можетъ загрязниться въ нечистыхъ рукахъ, все благородное можетъ осквернiться въ нечистомъ сердцѣ, такъ и это искушеніе можетъ совпадать иногда съ порывомъ простого честолюбія; но преимущественно это есть искушеніе благородныхъ людей, избранниковъ и посланниковъ Божіихъ, религіозныхъ реформаторовъ. Не должно ли избраннику Божію—безъ всякаго опасенія подпасть грѣху честолюбія — овладѣть напередъ народною властью, явиться предъ толпою во внѣшнемъ величіи, чтобы потомъ силою власти насадить въ человѣческомъ сердцѣ добро? Это вопросъ близкій къ сердцу всякаго, кто любитъ истину, скорбитъ объ угнетенномъ добрѣ и еще болѣе о тѣхъ, которые не постигаютъ внутренняго величія добродѣтели. Такъ и Христу искуситель указывалъ на мірскую славу, какъ на средство къ покоренію всѣхъ царствъ вселенной.

Это искушеніе менѣе всего было разсчитано на обольщеніе Христа властью. Его сила въ дѣйствительномъ настроеніи міра. Отклонивъ первыя искусительныя предложенія, Іисусъ Христосъ отказался отъ пріобрѣтенія народной вѣры силою чудеснаго питанія людей и знаменій съ неба. Но въ такомъ случаѣ,— говорилъ искуситель, — какъ Онъ можетъ привлечь къ Себѣ этотъ *міръ?* Вѣдь всѣ царства вселенной находятся во власти діавола (уже въ силу извѣстнаго настроенія человѣка, его привязанности къ внѣшнему, къ мірскому); міръ можетъ покориться только тому, кто побѣдитъ его внѣшнею властью, внѣшнимъ блескомъ, вклю-

чая сюда знаменія съ неба, чудесное питаніе народа, — только тому, кто приспособится къ духу міра и чрезъ то поклонится діаволу.—Въ третьемъ искушеніи діаволъ, такимъ образомъ, прямо именуетъ себя, говоритъ о своей власти надъ міромъ и неприкровенно указываетъ на поклоненіе себѣ. Это обстоятельство объясняется [277]) не произволомъ искусителя, а смысломъ искушенія: въ немъ указывалось на дѣйствительное зло, въ которомъ міръ лежитъ, и въ этомъ указаніи была его сила. Вѣдь міръ дѣйствительно лежитъ во злѣ, вѣдь грѣховный человѣкъ дѣйствительно преклоняется предъ истиною и добромъ только тогда, когда они являются въ одеждѣ внѣшняго самодовольства, видимаго торжества, видимой славы. Для человѣческаго разсужденія, самаго здраваго, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что такимъ міромъ истина можетъ овладѣть только при посредствѣ внѣшняго насилія. Съ другой стороны, Христу, какъ Спасителю, надлежало овладѣть міромъ. „Ничего, говоря словами Тренча, не могло быть справедливѣе, какъ то, чтобы всѣ царства міра принадлежали Христу, ничто не было вѣрнѣе того, что Онъ, какъ Мессія, унаслѣдуетъ ихъ. И поэтому, чувствуя и сознавая, что Онъ законный царь народовъ, имѣющій власть благословлять ихъ всякимъ благословеніемъ, какъ ихъ царь, имѣя такія пророчества о Своемъ царствѣ и о томъ, чѣмъ это царствованіе должно быть (Ис. XXXII, 1—8; Пс. LXXI), Онъ, вѣроятно, чрезвычайно желалъ, а по совершенству Своей природы и долженъ былъ желать, чтобы царства міра принадлежали Ему“ [278]). Поэтому Христу, какъ будущему царю, необходимо было такъ или иначе отнестись къ злому духу, царствующему въ мірѣ [279]). Вотъ въ этой-то необходимости и состояла сила третьяго искушенія.

---

277) Невозможно предположить, что рѣчь въ третьемъ искушеніи шла о принятіи власти изъ рукъ діавола подъ условіемъ единовременнаго поклоненія ему: такое искушеніе не было бы искусительно даже для большинства изъ грѣховныхъ людей, такое предложеніе діавола было бы отвратительно и для человѣческаго слуха.

278) У Барсова, стр. 263.

279) Еп. Іоанна Смоленскаго, Хр. Чт. 76, 2, стр. 83.

Ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· γέγραπται· προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις (Лк. IV, 8; Мѳ. IV, 10).

56. *Написано*, отвѣчалъ Господь Іисусъ діаволу: *Господу Богу твоему покланяйся, и Ему одному служи* (Втор. VI, 13; X, 20). Особенно про эти слова можно сказать, что они написаны на каждой строкѣ Писанія. Господь Іисусъ примѣняетъ ихъ къ такимъ обстоятельствамъ человѣческой жизни, которыя по человѣческому разсужденію болѣе всего могутъ оправдывать какое бы то ни было отступленіе отъ нихъ. Приведенныя Господомъ слова въ высшей степени ясны и сильны: они исключаютъ всякое человѣческое разсужденіе, несогласное съ божественнымъ разумомъ, всякое произвольное отступленіе отъ божественной истины. Человѣкъ долженъ помнить, что приведеніе людей къ Отцу Небесному есть дѣло Самого Бога: хотя оно совершается чрезъ человѣка, но не зависитъ отъ его собственной силы. — Человѣкъ всегда долженъ поклоняться только Господу Богу и Ему одному служить. Если бы и не угрожала опасность честолюбія, то во всякомъ случаѣ не можетъ быть поклоненія діаволу только видимаго: оно необходимо влечетъ за собою служеніе діаволу. Въ самомъ дѣлѣ, кто, разсуждая по человѣческому, считаетъ необходимымъ внѣшнее насиліе во имя истины и добра, тотъ обнаруживаетъ невѣріе въ собственную силу истины и добра, невѣріе въ невидимое достоинство человѣка, въ невидимое благо, и невольно усвояетъ мірское разумѣніе блага, какъ внѣшняго. Любовь къ духовному, невидимому благу должна совпадать съ отреченіемъ отъ самопроизвольнаго, основаннаго на человѣческомъ разумѣніи, служенія Ему: невидимому благу нужно служить по-божьему. Для евангельской проповѣди не должно пользоваться человѣческими преимуществами, чтобы ими не затмилась благодать Божія [280]). Поклоненіе одному Господу Богу въ области людскихъ взаимоотношеній выражается не

---

[280]) По словамъ св. Василія Великаго, Твор. ч. 3, М. 1846, стр. 471.

въ господствѣ надъ человѣкомъ, а въ любви къ нему, въ въ служеніи ему во имя истины и добра, по вѣрѣ въ его внутреннее богосыновнее достоинство. Эта вѣра — великая сила, которая дѣйствительно можетъ склонить человѣка къ свободному служенію истинѣ, можетъ пробудить его собственное богосыновнее достоинство, вызвать къ жизни лучшіе задатки его сердца, приготовить изъ его души обитель Сыну Божію. Этою-то вѣрою во внутреннее достоинство человѣка, сокрытое въ его внѣшнемъ уничиженіи, подъ оболочкою нравственной грязи, Христосъ Іисусъ побѣдилъ все вообще искушеніе и преимущественно третье; ею Онъпримирилъ то противорѣчіе, изъ котораго возникало это искушеніе. Этотъ міръ, какъ онъ можетъ быть пріобрѣтенъ внѣшнею силою, не нуженъ для царства Божія; но люди, находящіеся подъ властью діавола, могутъ быть привлечены къ Отцу иною силою—силою вѣры; этою послѣднею можетъ быть побѣжденъ міръ. Христосъ былъ Начальникомъ и Совершителемъ этой силы (ὁ ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως Евр. XII, 2). *Царство Мое*, говорилъ Онъ представителю мірской власти. *не отъ міра сего: если бы отъ міра сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ Іудеямъ; но нынѣ царство Мое не отсюда. Пилатъ сказалъ Ему: итакъ Ты царь? Іисусъ отвѣчалъ: ты говоришь, что Я царь. Я на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать о истинѣ; всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего* (Іоан. XVIII, 36. 37). Онъ побѣдилъ міръ (Іоан. XVI, 33), но именно потому, что Онъ не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ (Мѳ. XX, 28). Онъ побѣдилъ міръ вѣрою въ собственную силу истины богосыновства человѣка, вѣрою во внутреннюю свободно-разумную жизнь Сына Божія въ сердцахъ человѣческихъ.

Истинное единство человѣческаго общества можетъ состоять только на основѣ любви къ Божьему и свободнаго усвоенія ея всѣми людьми. Та же самая любовь, которая должна соединять человѣка съ Богомъ, объединить и всѣхъ людей между собою; таже самая вѣра во внутреннее до-

стоинство человѣка должна опредѣлять и взаимныя отношенія людей. Кто хочетъ быть первымъ, долженъ быть рабомъ (Мѳ. XX, 27). Всякія внѣшнія насильственныя пособія при утвержденіи истины изобличаютъ невѣріе въ ея собственную силу, невѣріе въ Бога и недовѣріе человѣку и потому приводятъ къ поклоненію злому духу.

---

§ 2.

Объ искушеніяхъ Господа Іисуса Христа въ теченіе Его общественнаго служенія.

Καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ (Лук. IV. 13).

57. Въ побѣдѣ Іисуса Христа надъ искушеніями въ пустынѣ опредѣлились нравственныя начала, которыми Онъ руководился въ Своемъ искупительномъ служеніи. Эти начала искупительнаго служенія Господа Іисуса обнимаются понятіемъ Его добровольнаго уничиженія и смиренія, раскрытымъ у апостола Павла: *Христосъ Іисусъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу; но уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ, — и по виду ставъ какъ человѣкъ, смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной* (Фил. II, 6—8).

Съ другой стороны, искушенія Христа въ пустынѣ были типомъ тѣхъ искушеній, которыя возникали для Него во время Его искупительнаго служенія. Съ этой точки зрѣнія можетъ быть разсматриваема вся общественная дѣятельность Христа. Какъ все служеніе Христа было непрерывнымъ подвигомъ Его добровольнаго смиренія и послушанія даже до смерти, такъ оно было и непрерывнымъ подвигомъ Его борьбы съ искушеніями.

Подвигъ борьбы Христа съ искушеніями въ теченіе общественнаго служенія совпадалъ съ подвигомъ Его добровольнаго смиренія и послушанія. Каждый моментъ добровольнаго послушанія, добровольнаго терпѣнія страданій былъ для Іисуса Христа моментомъ терпѣнія искушеній [281]).

Условія, при которыхъ добровольное смиреніе Христа становилось для Него подвигомъ искушенія, создавались требованіями народной вѣры. Грѣховный человѣкъ можетъ вѣровать только въ торжествующую истину, счастливую добродѣтель, можетъ признавать посланника Божія только въ человѣкѣ, окруженномъ видимою славою. Еврейскій же народъ, къ которому Іисусъ Христосъ прежде всего обратился съ словомъ благовѣстія, преимущественно былъ неспособенъ къ вѣрѣ въ уничиженнаго Мессію по своей привязанности къ земному счастію, котораго евреи ждали отъ религіи, къ своей богоизбранности, которую они разумѣли какъ исключительную и внѣшнюю, къ внѣшней сторонѣ религіи, въ которой они видѣли залогъ своего благосостоянія, и, наконецъ, по своей національной гордости, которая столько же обнимала религіозную обрядность, какъ и народную внѣшнюю славу. Ожидая въ Мессіи своего земного царя, который возстановилъ бы національную славу еврейскаго народа, доставилъ бы ему возможное благосостояніе и поставилъ бы его религіозную обрядность на высоту всемірнаго культа, евреи заранѣе предначертали себѣ, при помощи односторонней группировки ветхозавѣтныхъ пророчествъ, образъ Его видимо славнаго явленія, пріурочивъ къ пришествію Мессіи множество внѣшнихъ признаковъ. Смотря болѣе на исполненіе послѣднихъ, чѣмъ на внутреннюю силу истины и невидимое величіе добра, они не вѣровали въ Іисуса, потому что Онъ пришелъ изъ Галилеи, изъ Назарета, потому что Онъ происходитъ отъ родителей, которыхъ іудеи знали, какъ простыхъ и даже бѣдныхъ согражданъ: *развѣ*, говорили они, *изъ Галилеи Христосъ пріидетъ? Изъ Галилеи не приходитъ пророкъ* (Іоан. VII, 41,52);

---

281) Cfr. Frank, S. 186.

изъ Назарета можетъ ли быть что доброе (Іоан. I, 46)? *Мы знаемъ Его, откуда Онъ; Христосъ же, когда прійдетъ, никто не будетъ знать, откуда Онъ* (Іоан. VII, 27; ср. Мѳ. XIII, 57; Мр. VI, 3; Іоан. VI, 42; также Лук. IV, 24; Іоан. IV, 44) и пр. Чтобы удостовѣриться, Мессія ли Іисусъ изъ Назарета, они всѣ, начиная съ жителей этого города и кончая Іерусалимомъ, требовали отъ Него знаменій съ неба (Мѳ. XII, 38; XVI, 1; Мр. VIII, 11; Лук. XI, 29; Іоан. IV, 48). Іисусъ Христосъ *дивился* такому *невѣрію* (Мр. VI, 6). Когда оно было связано съ развращенностью сердца, оно доставляло Ему страданія: *о, родъ невѣрный и развращенный!* говорилъ Онъ: *доколѣ буду съ вами? доколѣ буду терпѣть васъ* (Мѳ. XVII, 17; Мр. IX, 19; Лук. IX, 41)? Когда оно проистекало изъ сердца ожесточеннаго, Онъ гнѣвался и скорбѣлъ (Мр. III, 5). Требованіе знаменій вызывало у него глубокій вздохъ (Мр. VIII, 12) и Онъ называлъ іудеевъ за это требованіе родомъ лукавымъ и прелюбодѣйнымъ (Мѳ. XII, 39 и пар.) Особенно гордая дочь Сіона, Іерусалимъ, который столько же былъ любимъ Іисусомъ, какъ городъ святой (Мѳ. IV, 6 и др.), сколько сосредоточивалъ въ себѣ національные пороки іудейскаго народа, причинилъ Ему великія страданія своимъ невѣріемъ. *Іерусалимъ, Іерусалимъ, избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! Сколько разъ хотѣлъ Я собрать чадъ твоихъ, какъ птица пшенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли* (Лк. XIII, 34; Мѳ. XXIII, 37)! *О, если бы*, говорилъ снова Христосъ, приближаясь къ Іерусалиму незадолго до смерти и заплакавъ о немъ, *если бы и ты хотя въ сей твой день узналъ, что служитъ къ миру твоему* (Лук. XIX, 41. 42)! А между тѣмъ Іерусалимъ, повидимому, готовъ былъ вѣровать, но только подъ условіемъ знаменій и чудесъ!

58. Хотя все общественное служеніе Христа было для Него непрерывнымъ подвигомъ борьбы съ искушеніями, однако въ нѣкоторыхъ событіяхъ Его общественной жизни съ большею рельефностью, чѣмъ въ другихъ, обнаруживается искусительный характеръ Его служенія. Отмѣтимъ эти событія.

Уже заслуживаетъ вниманія съ этой точки зрѣнія бесѣда Іисуса Христа съ самарянкою (Іоан. IV). Остановившись однажды близъ Сихаря, у колодезя Іаковлева, Іисусъ у женщины, пришедшей почерпнуть воды, спросилъ: *дай Мнѣ пить.* Женщина удивилась такой просьбѣ іудея, обращенной къ самарянкѣ. Отвѣчая ей, Іисусъ сказалъ: *если бы ты знала, Кто говоритъ* съ тобой, *то ты сама просила бы у Него, и Онъ далъ бы тебѣ воду живую.* —Іисусъ Христосъ разумѣлъ воду Своего ученія, но женщина относила слова къ чувственной водѣ. Впрочемъ и по ея пониманію, слова Іисуса, если бы исполнились, показали въ Немъ человѣка, который больше отца Іакова, давшаго этотъ колодезь. Когда же Іисусъ Христосъ объяснилъ необыкновенныя свойства Своей воды: *всякій пьющій воду сію, возжаждетъ опять; а кто будетъ пить воду, которую Я дамъ ему, тотъ не будетъ жаждать во вѣкъ* и пр.; тогда вѣра женщины поднялась на степень желанія такой чудесной воды: *господинъ!* сказала она: *дай мнѣ этой воды, чтобы мнѣ не имѣть жажды и не приходить сюда черпать...*

Когда же Іисусъ Христосъ, въ окрестностяхъ Тиверіады (Іоан. VI), напиталъ пятью хлѣбами пять тысячъ народа; *тогда люди, видѣвшіе чудо, сотворенное Іисусомъ, сказали: это истинно тотъ пророкъ, которому должно прійти въ міръ.* Въ ихъ сердцахъ быстро воспрянули всѣ тѣ надежды на богатство и изобиліе, которыя они основывали на этомъ пришествіи, и они исполнились благоговѣніемъ ко Христу. Мечты, которыя лелѣяли еще ихъ предки, теперь готовы осуществиться: земное счастье такъ близко и такъ легко имъ овладѣть. Вотъ предъ ихъ глазами всемогущій Пророкъ, нужно только удержать Его у себя и овладѣть Имъ; и они хотѣли *прійти, нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ.* Узнавъ объ этомъ, Господь, по евангелію Іоанна, *удалился на гору одинъ.* Параллельныя мѣста изъ евангелій Матѳея (XIV, 22. 23) и Марка (VI, 45. 46) болѣе усиленно передаютъ ту опасность, какую Іисусъ Христосъ видѣлъ въ чувствахъ и предложеніи народа для Своихъ учениковъ, и то сильное возбужденіе, которое въ Немъ Самомъ было вызвано этимъ предложеніемъ: *тотчасъ понудилъ Іисусъ ученi*

ковъ Своихъ войти въ лодку, и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Онъ отпуститъ народъ. И, отпустивъ, народъ, Онъ взошелъ на гору помолиться наединѣ; и вечеромъ оставался тамъ одинъ.—На другой день Іисусъ Христосъ (Іоан. VI) старался направить мысли народа отъ пищи тлѣнной къ пищѣ вѣчной, *которую дастъ Сынъ человѣческій.* Но народъ, видѣвшій въ чудѣ не символъ духовныхъ благъ, но истинное благо, къ которому былъ привязанъ, снова спрашивалъ небеснаго хлѣба въ качествѣ знаменія. Слова Христа Іисуса, что истинный хлѣбъ есть тотъ, *который сходитъ съ* (духовного) *неба и даетъ* (истинную, вѣчную невидимую) *жизнь міру*, они понимали въ смыслѣ чувственнаго хлѣба и сказали Ему: *Господи! подавай намъ всегда такой хлѣбъ.*—Когда же Господь объяснилъ имъ, что этотъ хлѣбъ—Онъ Самъ, что Его, Сына Божія, человѣкъ долженъ воспринять въ себя, что Онъ Себя предлагаетъ въ пищу людямъ—Свою плоть и Свою кровь, Себя подвергаетъ страданіямъ человѣческой жизни, чтобы вселиться въ сердце человѣческое; тогда *возроптали на Него іудеи за то, что Онъ сказалъ: Я есмь хлѣбъ, сшедшій съ небесъ,*—возроптали, обманутые въ своихъ надеждахъ получить отъ Него вещественный хлѣбъ и видѣть пришедшаго Пророка во внѣшнемъ величіи Сына Божія, а не въ страдающемъ человѣческомъ видѣ.

59. Новое событіе, въ которомъ къ Іисусу Христу снова приступилъ искуситель, и приступилъ въ лицѣ одного изъ Его ближайшихъ учениковъ, имѣло мѣсто при Кесаріи Филипповой. О немъ передаютъ евангелисты Матѳей (XVI) и Маркъ (VIII). — Іисусъ Христосъ спрашивалъ у Своихъ учениковъ, за кого почитаетъ Его народъ и за кого почитаютъ Его они, ученики. По ихъ отвѣту, люди почитали Его за одного изъ пророковъ, а они сами—устами Симона Петра исповѣдали Его Христомъ, Сыномъ Бога живаго. Тогда Господь сказалъ Петру въ отвѣтъ: *блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ; потому что не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ. И Я говорю тебѣ: ты Петръ, и на семъ камнѣ Я создамъ церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея* (Мѳ. XVI, 13—18). Уже изъ

торжественности этого отвѣта легко усмотрѣть, какъ утѣшительно было для Іисуса Христа исповѣданіе Его богосыновства — это основаніе Церкви: въ Сынѣ человѣческомъ, который *не имѣлъ гдѣ преклонить голову* (Мѳ. VIII, 20) и съ смиреніемъ бѣднаго учителя обходилъ селенія Галилеянъ, ученики признали Сына Божія. Но Іисусъ Христосъ былъ въ это время на послѣднемъ пути въ Іерусалимъ, гдѣ Его вскорѣ ожидали предсмертныя страданія и крестная смерть. *Съ того времени Іисусъ началъ открыто* (Мр. VIII, 32), *говорить ученикамъ Своимъ, что Ему должно идти въ Іерусалимъ, много пострадать и быть убиту* (Мѳ. XVI, 21; Мр. VIII, 31. 32). Онъ началъ говорить объ этомъ открыто потому, что выраженная устами Петра вѣра учениковъ служила ручательствомъ ихъ готовности встрѣтить сильнѣйшее уничиженіе Учителя. Но не могла ли поколебаться самая вѣра учениковъ? И дѣйствительно, *Петръ, отозвавъ Его, началъ прекословить Ему: будь милостивъ къ Себѣ, Господи; да не будетъ этого съ Тобою* (Мѳ. XVI, 22; Мр. VIII, 32), выражая этимъ прекословіемъ не состраданіе къ своему Учителю, а свое убѣжденіе въ несоотвѣтствіи такихъ страданій достоинству Сына Божія. *Тогда Господь обратившись и взглянувъ на учениковъ Своихъ, сказалъ Петру: отойди отъ Меня, сатана; ты Мнѣ соблазнъ; потому что думаешь не о томъ, что Божіе, но что человѣческое* (Мѳ. XVI, 23; Мр. VIII, 33). Затѣмъ всему народу и ученикамъ Онъ сказалъ: *если кто хочетъ идти за Мною, отвергнись себя и возьми крестъ свой и слѣдуй за Мною. Ибо кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее; а кто потеряетъ душу свою ради Меня, тотъ обрѣтетъ ее* (Мѳ. XVI, 24 и сл. Мр. VIII, 34 и слѣд.) и пр.

60. Послѣдніе дни земной жизни Христа были для Него, можно сказать, непрерывнымъ искушеніемъ. Уже то, что обычно называютъ торжественнымъ входомъ Іисуса Христа въ Іерусалимъ, сопровождалось для Него страданіями искушенія. Доведенный событіями послѣднихъ лѣтъ и особенно недавно предъ тѣмъ совершившимися чудеснымъ воскрешеніемъ Лазаря до крайняго напряженія, народъ вышелъ изъ Іерусалима на встрѣчу Христу съ торжественными возгласами:

осанна! благословенъ грядущій во имя Господне Царь Израилевъ (Іоан. XII, 13; Лук. XIX, 38)! *благословенно грядущее во имя Господне царство отца нашего Давида* (Мр. XI, 10)! Такъ еще разъ и при обстановкѣ болѣе торжественной еврейскій народъ предлагалъ Іисусу Христу царство. *Фарисеи говорили между собою: весь міръ идетъ за Нимъ* (Іоан. XII, 19). Даже *изъ пришедшихъ на поклоненіе въ праздникъ нѣкоторые Еллины* выразили желаніе *видѣть Іисуса* (20. 21). Тогда *пришелъ часъ прославиться Сыну человѣческому*. Но въ чемъ должно было проявиться это прославленіе? *Истинно, истинно говорю вамъ*, сказалъ Христосъ: *если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ много плода* и т. д. (23. 24 и слѣд.). Весьма примѣчательно, что Іисусъ Христосъ на народные возгласы и на желаніе Еллиновъ отвѣтилъ тѣми же словами, какія Онъ прежде произнесъ вслѣдъ за отвѣтомъ Петру при Кесаріи Филипповой. Но когда Христосъ Іисусъ *далъ разумѣть, какою смертію Онъ умретъ, народъ отвѣчалъ Ему: мы слышали изъ закона, что Христосъ пребываетъ во вѣкъ; какъ же Ты говоришь, что должно вознесену быть Сыну человѣческому? кто этотъ Сынъ человѣческій? — и не вѣровалъ въ Него* (Іоан. XII, 32. 33. 37). Итакъ, народъ, славя Бога за всѣ *чудеса*, какія видѣлъ (Лук. XIX, 37), охотно слѣдовалъ за Іисусомъ какъ за царемъ, но не вѣровалъ въ Него изъ-за тѣхъ страданій и уничиженій, которыя Его ожидали. Тогда *душа* Господа Іисуса *возмутилась* отъ предстоявшаго часа страданій и Онъ сказалъ: *Отче! избавь Меня отъ часа сего!* Когда же Ему отвѣтилъ голосъ съ неба и было побѣждено душевное возмущеніе, Онъ сказалъ: *нынѣ судъ міру сему; нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ* (XII, 27—31), какъ бы указывая тѣмъ, что этотъ князь міра былъ причиною Его возмущенія.

Немного позднѣе, князь міра снова приступилъ ко Христу: это было геѳсиманское *бореніе* (Лук. XXII, 44). Многія относящіяся сюда евангельскія изреченія указываютъ на участіе діавола въ геѳсиманскихъ страданіяхъ Христа. Уже описаніе пасхальной вечери евангелисты Лука и Іоаннъ

предваряютъ замѣчаніемъ, что *сатана вошелъ въ Іуду и вложилъ ему въ сердце предать Іисуса* (Лук. XXII, 3; Іоан. XIII, 2, ср. 21). Во время вечери Самъ Іисусъ, напомнивъ ученикамъ о *напастяхъ*, въ которыхъ они *пребыли* съ Нимъ, обратился къ Петру съ словами: *Симонъ! Симонъ! се, сатана просилъ, чтобы сѣять васъ какъ пшеницу* (Лук. XXII, 28. 31). Предъ выходомъ съ вечери въ Геѳсиманію Онъ сказалъ: *идетъ князь міра сего* (Іоан. XIV, 30. 31; ср. Лук. XXII, 53).—Самое бореніе началось еще на вечерѣ, когда Іисусъ *возмутился духомъ, и засвидѣтельствовалъ, и сказалъ ученикамъ: истинно, истинно говорю вамъ, что одинъ изъ васъ предастъ Меня* (Іоан. XIII, 21). Пришедши же въ Геѳсиманію, Онъ, взявъ съ Собой Петра и обоихъ сыновей Зеведеевыхъ, началъ *скорбѣть, ужасаться и тосковать*, и сказалъ имъ: *душа Моя скорбитъ смертельно, побудьте здѣсь, бодрствуйте со Мною и молитесь, чтобы не впасть въ искушеніе* (Мѳ. XXVI, 36 — 38; Мр. XIV, 33. 34; Лук. XXII, 39—40). Затѣмъ Онъ *отошелъ отъ нихъ на верженіе камня, преклонилъ колѣна, палъ на лице Свое, молился и говорилъ: Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія; впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты. И находясь въ бореніи, прилежнѣе молился; и былъ потъ Его, какъ капли крови, падающія на землю* (Мѳ. XXVI, 39; Мр. XIV, 35; Лук. XXII, 41—44). Затѣмъ, *вставъ отъ молитвы, приходитъ къ ученикамъ и, найдя ихъ спящими (отъ печали), говоритъ имъ: бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть въ искушеніе. Духъ бодръ, плоть же немощна* (Мѳ. XXVI, 40. 41; Мр. XIV, 37. 38; Лук. XXII, 45. 46). Потомъ также молился во второй и третій разъ (Мѳ. XXVI, 42. 44; Мр. XIV, 39. 41). Когда, наконецъ, пришелъ Іуда и предалъ Его первосвященникамъ, начальникамъ храма и старѣйшинамъ, Христосъ сказалъ послѣднимъ: *теперь ваше время и власть тьмы* (Лук. XXII, 53).—Что же это была за власть тьмы? Это была порожденная діаволомъ злоба противъ Него, теперь, не болѣе какъ за день до распятія, совершенно созрѣвшая въ сердцахъ человѣческихъ и только ждавшая своего крайняго внѣшняго проявленія: это было невѣріе въ Него, достигшее теперь высшей степени:

смерть Его уже была рѣшена не только устами первосвященника, не только въ сердцахъ руководителей народа, но на нее согласилась въ глубинѣ души и вся народная толпа, уже приготовившаяся кричать: *распни, распни Его!*

Во время суда и на крестѣ продолжались искушенія Іисуса Христа отъ народнаго невѣрія въ уничиженное добро, отъ неспособности людей признать богосыновство страдальца. Такъ въ преторіи Пилата воины *возложили на голову* Іисуса *вѣнецъ изъ терна, дали Ему въ правую руку трость, и, становясь предъ Нимъ на колѣни, насмѣхались надъ Нимъ, говоря: радуйся, Царь Іудейскій* (Мѳ. XXVII, 29; Мр. XV, 17. 18)! На крестѣ, на которомъ Онъ былъ распятъ, была надпись: *Царь Іудейскій* (Мр. XV, 26; Лук. XXIII, 38; Мѳ. XXVII, 37). Его крестныя страданія не сдерживали мучительныхъ для Него проявленій народнаго невѣрія. Народъ, первосвященники, книжники, старѣйшины, фарисеи, воины проходили, стояли и смотрѣли, *насмѣхались надъ Нимъ и злословили, кивая головами: если Ты Сынъ Божій, сойди съ креста; если Онъ царь Израилевъ, пусть теперь сойдетъ съ креста, чтобы мы видѣли, и увѣруемъ въ Него, уповалъ на Бога, пусть теперь избавитъ Его, если Онъ угоденъ Ему, ибо Онъ сказалъ: Я Божій Сынъ;* даже одинъ изъ распятыхъ съ Нимъ *злодѣевъ злословилъ Его и говорилъ: если Ты Христосъ, спаси Себя и насъ* (Мѳ. XXVII, 40—44; Мр. XV, 29—31; Лук. XXIII, 35—39).

Поистинѣ Христосъ, *хотя и Сынъ, однако страданіями научился послушанію* (Евр. V, 8), *былъ начальникомъ и совершителемъ вѣры и претерпѣлъ надъ Собою поруганіе отъ грѣшниковъ, подвизаясь противъ грѣха* (Евр. XII, 2—4).

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Введеніе 5

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Литературная и историческая достовѣрность евангельскихъ повѣствованій объ искушеніи Христа въ пустынѣ отъ діавола 11

§ 1. Литературная достовѣрность евангельскихъ свидѣтельствъ объ искушеніи Іисуса Христа въ пустынѣ . 12

§ 2. Разборъ раціоналистическихъ гипотезъ . . . 23

§ 3. Историческая достовѣрность евангельскихъ повѣствованій 55

ГЛАВА ВТОРАЯ.

§ 1. О безгрѣшности искушеній Господа Іисуса Христа по ихъ происхожденію. 89

§ 2. О безгрѣшности искушеній Господа нашего Іисуса Христа по ихъ концу: posse et non posse peccare. 143

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

О значеніи и нравственно-принципіальномъ смыслѣ искушеній Господа Іисуса Христа въ пустынѣ и объ ихъ отношеніи къ искупительному подвигу земной жизни и общественнаго служенія Христа . . . . . .

§ 1. О значеніи и смыслѣ искушеній Господа Іисуса Христа въ пустынѣ 155

§ 2. Объ искушеніяхъ Господа Іисуса Христа въ теченіе Его общественнаго служенія 190

ВАЖНѢЙШІЯ ПОПРАВКИ.

Слѣдуетъ читать: 9 (страница) $_{18}$ (строка сверху) І. Л. Янышева, 17 $_{35}$ secunda vel, 18 $_{27}$ Но по, 18 $_{29}$ и въ др. мн. сл. S (eite), 19 $_{24}$ *φανερῶς* 22 $_{31}$ *προσῆλθον*, 23 $_{24}$ чего-либо, 23 $_{30}$ не необходимыя, 24 $_{23}$ можно, 24 $_{33}$ и въ др сл. не что иное 25 $_{2}$ Эту 31 $_{22}$ и въ др. сл. Поэтому 34 $_{16}$ почти возвращалось 35 $_{36}$ *ἁγίου*.... 38 $_{4}$ царствъ 38 $_{7-8}$ multitudines 38 $_{29}$ *φαντασίαν* 39 $_{4}$ въ протестантствѣ 39 $_{11}$ недѣйствительную, 42 $_{7}$ объясненія, 42 $_{28}$ ходъ 43 $_{5}$ пониманіе 44 $_{2}$ оттолкнулъ безъ 44 $_{10}$ Эта 44 $_{26}$ Нѣкоторые 45 $_{13}$ *Мысль* о ложной 46 $_{3}$ діавола 47 $_{31}$ представляли собою 48 $_{17}$ Это 48 $_{36}$ также отожествляемое 52 $_{14}$ Шустеръ 53 $_{14}$ luftiger 53 $_{27}$ историческій разсказъ 56 $_{3}$ *τοῦ πνεύματος* 56 $_{25}$ удаленіи 56 $_{34}$ о воскресеніи 57 $_{25}$ сознаніе 59 $_{16}$ Св. Духомъ 59 $_{19}$ Златоустый про связь 59 $_{30}$ объ искушеніи 60 $_{22}$ Лк. IV, 2 60 $_{35}$ Christus 61 $_{2-3}$ *и сорокъ ночей* 65 $_{16}$ и далѣе (вм. и болѣе) 65 $_{27}$ что онъ 65 $_{28}$ желалъ 68 $_{32}$ credas 72 $_{3}$ это искушенія 74 $_{2}$ святой (вм. Святой) 77 $_{29-30}$ отъ близкаго и невыносимаго 79 $_{34-35}$ обстоятельствамъ 80 $_{4}$ *κοσμος—οἰκουμένη* 80 $_{26}$ אֶרֶץ 81 $_{20}$ царствъ міра 89 $_{10}$ могли бы 98 $_{4}$ протестантскій 100 $_{2}$ цѣнится 102 $_{5}$ усвоялъ 104 $_{37}$ *γὰρ* 111 $_{2}$ привходитъ 114 $_{30}$ *φυσικῶς* 114 $_{35}$ Verzichtleisten 115 $_{31}$ страда́нія (вм. страданія) 116 $_{39}$ Лк. XVII 124 $_{14}$ не столько 124 $_{19}$ ею (вм. его) 125 $_{4}$ болѣе истинное 132 $_{7}$ онѣ 132 $_{25}$ на уничтоженіе 133 $_{35}$ собственно искушеніе 137 $_{30}$ человѣка. Тяжесть этого противорѣчія создается разстояніемъ отъ данной ограниченности природы и даннаго уничиженія жизни до высоты идеала или достоинства человѣка. Въ каждомъ 138 $_{5}$ другого же 138 $_{9}$ составить сильнѣйшее страданіе для вѣры и ограниченіе для воли, могутъ породить противорѣчіе 139 $_{27}$ не несравнимы 139 $_{32}$ *ἄρχων*) и богъ 141 $_{23}$ Искушенія 142 $_{1}$ соединенія 142 $_{30-31}$ направлялись 144 $_{34}$ inc (вм. iac.) 147 $_{32}$ каковое 151 $_{33}$ *κακὸν* 152 $_{20}$ покорялся 156 $_{36}$ Бесѣды 159 $_{7}$ а (вм. о) 159 $_{9}$ открывается 163 $_{26}$ *человѣкамъ* 167 $_{10}$ искусительнаго 167 $_{24}$ значеніе 167 $_{32}$ придавали 167 $_{36}$ *καὶ ἦν* 169 $_{24-25}$ Мѳ. IV, 4 170 $_{5}$ коллективно 176 $_{10-11}$ воздерживавшихся 178 $_{35}$ indignum 182 $_{22}$ та же 183 $_{16}$ боится 185 $_{37}$ цѣнитъ 191 $_{32}$ происходилъ 192 $_{22}$ причинялъ 192 $_{35}$ *птенцовъ* 193 $_{11}$ показали бы 194 $_{11}$ духовнаго 195 $_{4}$ *приклонить* 195 $_{34}$ сопровождалось 195 $_{36}$ совершившимся.

Примѣчаніе. Опечатки менѣе важныя и особенно въ знакахъ строчныхъ и надстрочныхъ здѣсь не указаны.

Библиотека ООН
Академии Наук СССР