Проф. М. М. Тарѣевъ.

ЕВАНГЕЛІЕ.

Основы христіанства

Томъ II.

Второе изданіе.

1 219/7273

Сергіевъ Посадъ.

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.

1908.

ОСНОВЫ ХРИСТІАНСТВА.

СИСТЕМА РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

Томъ II.

ЕВАНГЕЛІЕ.

Второе изданіе.


Библиотека
Академии Наук СССР
781
37

Печатать разрѣшается. Апрѣля 12 дня, 1907 года.
Ректоръ Академіи, Епископъ *Евдокимъ*.

ЕВАНГЕЛІЕ.

ВѢРА И ЖИЗНЬ ПО ЕВАНГЕЛІЮ.

ВВЕДЕНІЕ.

Изложеніе евангельскаго ученія составляетъ часть библейскаго богословія, — и притомъ часть фундаментальную, исключительной важности и рѣшительной своеобразности.

Наука библейскаго богословія основывается на двухъ принципахъ, противъ которыхъ нельзя основательно возражать и которые образуютъ необходимое условіе научнаго изложенія христіанскихъ первоисточниковъ.

Первый принципъ тотъ, что источники христіанскаго ученія—библія и святоотеческія творенія, — и даже отдѣльныя части библіи, какъ-то евангелія и писанія каждаго апостола, не могутъ быть разсматриваемы въ научномъ отношеніи какъ безцвѣтныя части однообразнаго цѣлаго, что, напротивъ, каждый изъ нихъ имѣетъ свой не только внѣшній, но и внутренній характеръ, созданный личными особенностями автора и условіями времени. Конечно, всѣ христіанскіе памятники и, въ частности, всѣ отдѣлы новозавѣтной библіи имѣютъ нѣчто общее, что даетъ „религію“ Новаго Завѣта, но это общее не обнимаетъ того, въ чемъ душа каждаго болѣе или менѣе оригинальнаго отдѣла. Библейское богословіе имѣетъ дѣло прежде всего не съ библіей въ ея цѣломъ, не съ тѣми рубриками, которыя одинаково приложимы ко всѣмъ частямъ библіи, а съ каждымъ ея отдѣломъ, имѣющимъ собственный внутренній характеръ,—и потомъ—съ историческою связью между разными послѣдующими отдѣлами.

Второй принципъ библейскаго богословія тотъ, что какъ каждый литературный памятникъ, такъ и библейскія писанія нужно разсматривать во свѣтѣ современныхъ имъ

идей, имѣющихъ значеніе языка, въ широкомъ смыслѣ слова, или фона, на которомъ раскрывается оригинальное содержаніе памятника. Понять литературный памятникъ значитъ опредѣлить кругъ идей того времени, къ которому онъ относится, и уяснить, что въ немъ заимствованнаго и что оригинальнаго, что составляетъ матеріалъ, носившійся въ воздухѣ, и что—отвѣтъ автора, его реагированіе на среду. Безъ этого условія легко принять за содержаніе памятника то, что лишь фонъ картины, и проглядѣть то, въ чемъ его индивидуальный обликъ. Въ частности, для евангельскаго ученія, для ученія Христа, такимъ фономъ являются ветхозавѣтныя представленія въ пониманіи позднѣйшаго іудаизма,—о какомъ бы то ни было отношеніи евангельскаго ученія къ языческой религіи и философіи, по рѣшительному выводу богословской критической науки, не можетъ быть рѣчи. Для евангельской науки существенное значеніе имѣетъ вопросъ, чему именно Христосъ училъ и что лишь ветхозавѣтно-іудаистическій языкъ, на которомъ Онъ училъ іудеевъ, безъ котораго Его слушатели не могли бы Его понять. Не въ каждомъ словѣ евангелія нужно видѣть его собственное ученіе. Когда мы читаемъ въ евангеліи, что приносящій даръ свой къ жертвеннику, вспомнивъ о ссорѣ съ братомъ, долженъ прежде примириться съ нимъ и тогда уже принести даръ свой (Мѳ. V, 22—24), то мы здѣсь не можемъ видѣть евангельскаго ученія о томъ, что *нужно* приносить дары къ жертвеннику, не можемъ искать здѣсь отвѣта на вопросъ, нужны ли ритуальныя жертвы. Этотъ вопросъ ясно рѣшается въ другомъ мѣстѣ,—и рѣшается въ смыслѣ пророческихъ словъ, что Богъ хочетъ милости, а не жертвы (Мѳ. IX, 13; XII, 7); а здѣсь рѣчь только о томъ, что приносящій жертву Богу долженъ прежде примириться съ братомъ своимъ. Евангеліе говоритъ іудею: ты считаешь жертву Богу самымъ высокимъ дѣломъ; знай же, что миръ и милость выше даже жертвы. Этому только и *учитъ* евангеліе. Равнымъ образомъ въ похвалѣ бѣдной женщинѣ, положившей въ сокровищницу при храмѣ все пропитаніе свое (Мр. XII, 41 — 44; Лк. XXI, 1 — 4), не содержится евангельскаго ученія о томъ, что *нужно* жертвовать на храмъ, ибо вслѣдъ за этою похвалою Христосъ предсказалъ о разрушеніи храма, но здѣсь содержится лишь ученіе о характерѣ вся-

каго религіознаго дѣла, ученіе о томъ, что всякое Божіе дѣло нужно дѣлать, не оглядываясь назадъ, безъ компромиссовъ и безъ лицемѣрія—любить до смерти, жертвовать всѣмъ. Въ словахъ Христа о нечистомъ духѣ, который, выйдя изъ человѣка, ходитъ безпокойно по безводнымъ мѣстамъ, беретъ съ собою семь другихъ духовъ, злѣйшихъ себя, и снова овладѣваетъ человѣкомъ, такъ что для человѣка послѣднее бываетъ хуже перваго (Мѳ. XII, 43—45), выражается лишь та мысль, что для іудеевъ, отвергнувшихъ Христа, было хуже, чѣмъ прежде,—и въ словахъ Его объ ангелахъ, приставленныхъ къ „малымъ симъ“ и всегда созерцающихъ на небѣ лицо Отца Небеснаго (Мѳ. XVIII, 10), выражается лишь мысль о цѣнности въ глазахъ Божіихъ всего уничиженнаго, смиреннаго и слабаго. И это нужно понять совершенно безотносительно къ вопросу о мѣстопребываніи нечистыхъ духовъ и ангеловъ, объ ихъ существованіи,—евангеліе не рѣшаетъ его ни въ ту, ни въ другую сторону, не ставитъ этого вопроса, оно выражаетъ *свои* мысли на языкѣ іудаизма. Дѣло не въ томъ или другомъ рѣшеніи религіозно-гностическихъ вопросовъ, не въ истинности или ложности тѣхъ или другихъ религіозныхъ представленій, а въ содержаніи евангельскаго ученія, въ томъ, *что* составляетъ собственный предметъ евангельскаго благовѣстія, *что* съ евангельской точки зрѣнія „тяжело вѣситъ“, имѣетъ первое значеніе. Отъ вниманія или невниманія къ данному библейско-богословскому принципу зависитъ не различіе истинности и ложности въ изложеніи евангельскаго ученія, а различіе духа и буквы, смысла и внѣшняго одѣянія. Чтобы уловить духъ Христова ученія, огонь евангельскаго благовѣстія, его оригинальное содержаніе, нужно различать въ евангеліи между собственнымъ ученіемъ Христа и ветхозавѣтно-іудаистическимъ языкомъ, на которомъ оно изложено. Этотъ принципъ примѣнимъ къ евангелію даже болѣе, чѣмъ къ какому-либо другому философскому, религіозному или этическому ученію. Рѣчь Христа непрерывно есть рѣчь притчная. Онъ училъ притчно не только тогда, когда произносилъ собственно притчи, но и въ остальное время, и буквальное пониманіе Его рѣчи всегда было причиной непониманія ея со стороны Его учениковъ. Христосъ говорилъ о царствіи Божіемъ, о Своемъ мессіанствѣ, объ исполненіи

закона, какъ условіи спасенія, такъ какъ іудеи ожидали царства Божія и Мессіи и полагались на дѣла закона; но Онъ подъ царствомъ Божіимъ, Своимъ мессіанствомъ и закономъ разумѣлъ совсѣмъ не то, что іудеи. Эта приточность евангелія, это самоограниченіе евангельскаго ученія, обособленіе его отъ языка, на которомъ оно изложено, въ высшей степени характеристичны для евангелія.

Библейское богословіе, народившись недавно, развилось на Западѣ быстро и блестяще. Но у насъ его принципы не нашли, повидимому, никакого примѣненія. Наше богословіе остается на ступени средневѣковой схоластики, которая брала изъ священнаго Писанія не содержаніе, а только доказательства своихъ мыслей—наряду съ церковными писателями, языческою литературою и миѳологіею. И у насъ на темы о правдѣ, церкви, духѣ и т. п. приводятъ совершенно въ одинаковомъ смыслѣ свидѣтельства изъ Ветхаго Завѣта, евангелій, писаній ап. Павла и церковной письменности, какъ древнѣйшей, такъ и новѣйшей; все разнообразное содержаніе христіанской литературы распредѣляютъ по одной схемѣ, построяютъ по однѣмъ рубрикамъ, подводятъ подъ однѣ формулы. Въ силу этого можно сказать, что, при широкомъ развитіи наукъ церковно-историческихъ, у насъ совершенно нѣтъ научнаго богословія, нѣтъ научнаго изложенія христіанской идеи.

Наше богословіе раздѣляется, по старинному, на догматическое и нравственное, исчерпываясь этимъ дѣленіемъ. Эти двѣ части богословія уже по тому одному не могутъ вмѣстить въ себѣ духа новозавѣтнаго Слова Божьяго, новозавѣтной истины, что послѣдняя въ нихъ разрывается на двѣ половины, тогда какъ въ Словѣ Божіемъ онѣ соединяются въ одно органическое цѣлое. Въ частности догматическое богословіе имѣетъ своимъ предметомъ гностическую сторону христіанской религіи, т. е. ставитъ себѣ цѣлью христіанское рѣшеніе гносеологическихъ вопросовъ о потустороннемъ мірѣ, а нравственное богословіе имѣетъ своею цѣлью христіанское рѣшеніе вопросовъ практической жизни. Съ точки зрѣнія церковно-исторической это раздѣленіе христіанской вѣры и жизни вполнѣ оправдывается, такъ какъ церковь, съ одной стороны, ставила и рѣшала религіозно-гностическіе вопросы и, съ другой стороны, освящала всю

полноту жизни, подводила подъ христіанское знамя всѣ стороны естественной жизни—семейную, государственную и т. д. Между тѣмъ евангеліе, прежде всего, не учитъ раздѣльно вѣрѣ и жизни, не имѣетъ религіозно-гностической задачи, не даетъ намъ теоретическаго познанія потусторонняго міра; оно отправляется изъ опыта божественнаго переживанія, оно учитъ о божественной жизни, какъ она открывается въ человѣческомъ опытѣ, оно научаетъ насъ жить божественною жизнью, творить истину *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*. Non eloquimur magna, sed vivimus. Конечно, евангеліе говоритъ не только о фактахъ евангельской исторіи, но и содержитъ въ себѣ ученіе Христа, такъ какъ божественная жизнь человѣка есть жизнь по преимуществу сознательная, разумная; однако это ученіе было исключительно разумомъ той духовной жизни, которую Христосъ открылъ людямъ. Подтверждая вполнѣ истинность церковныхъ догматовъ, евангеліе не даетъ основы для того, что можно назвать догматизмомъ,—для теоретическаго религіознаго познанія и для самостоятельной цѣнности отвлеченной вѣры. Научною догматика можетъ быть только въ качествѣ церковно-исторической дисциплины. Но и нравственное богословіе также не имѣетъ евангельской основы. Евангеліе есть благовѣстіе божественной духовной жизни, которая имѣетъ характеръ предѣльности, т. е. она вполнѣ захватываетъ душу человѣческую, даетъ человѣческой жизни безповоротное направленіе; но евангеліе не есть система правилъ естественно-практической жизни, общественнаго благоустройства. На основаніи евангелія нельзя рѣшить вопросы жизни семейной, государственной, экономической. Рѣшеніе этихъ вопросовъ, съ нравственной стороны, должно составить предметъ этической науки. Въ своемъ обычномъ видѣ наше богословіе, какъ догматическое, такъ и нравственное, представляетъ собою смѣшеніе религіознаго откровенія съ философіею, столь излюбленное въ семинарскихъ учебникахъ, не чуждающихся „доказательствъ отъ разума“. Легко понять, что эта философія—ancilla theologiae—мнимое философствованіе, апологетическій самообманъ; но отъ такого смѣшенія не менѣе страдаетъ и христіанская наука. У насъ не знаютъ евангелія въ его своеобразной сущности и *не хотятъ* знать; наше богословіе относится къ факту христіанской религіи трансцен-

дентно, не входитъ само въ ту же религіозно-творческую сферу, подходитъ къ религіи совнѣ, со стороны доказательствъ—оно не есть религіозное мышленіе, но оно обсуждаетъ религію какъ внѣшній фактъ, всегда доказываетъ, защищаетъ, приспособляется къ какому-нибудь умственному и историческому уровню; въ силу этого „схоластическое“ или умозрительное богословіе—это систематическая подмѣна христіанской истины человѣческимъ ученіемъ, и эта подмѣна считается въ семинарскихъ кругахъ научною и особенно цѣнится, если совершается подъ знаменемъ философіи, конечно, здраваго смысла. Не хотятъ понять, что своеобразно-религіозное мышленіе на столько же выше разсудочно-богословскаго умничанья, т. е. гностическаго рѣшенія вопросовъ о потустороннемъ бытіи и казуистическаго рѣшенія вопросовъ практической жизни, на сколько художественное творчество и художественная критика выше внѣшне-научнаго обсужденія фактовъ и вопросовъ эстетики.... Библейская наука есть прежде всего призывъ къ божественному источнику воды живой отъ тѣхъ „студенцовъ“, которые ископала разсудочная схоластическая наука.

Принципы библейской науки могли бы быть полезными совершенно въ другомъ отношеніи. Помимо школьнаго богословія у насъ въ послѣднее время появилось не мало любителей религіознаго мышленія изъ среды представителей свѣтской литературы. Здѣсь часто мы встрѣчаемъ то, чего недостаетъ школьному богословію—свободную религіозную мысль, свободный религіозный опытъ. Но примѣчательно—эти свободные религіозные мыслители имѣютъ недостатокъ, который роднитъ ихъ съ представителями богословской схоластики,—у нихъ то же и даже еще большее пренебреженіе къ историческому смыслу евангелія, въ толкованіи библейскаго текста они придерживаются метода, который можно назвать чревовѣщательнымъ, они съ безудержнымъ произволомъ вносятъ въ священныя реченія собственный смыслъ, до результатовъ ницшеанской философіи и декадентской мысли включительно. Это одѣяніе новѣйшей философской мысли въ священныя ризы особенно характеристично для современнаго теченія русской литературы.

Можно признать вполнѣ своевременнымъ для насъ примѣненіе принциповъ библейскаго богословія; можно возла-

гать на нихъ большія надежды въ дѣлѣ примиренія разныхъ религіозныхъ толковъ и богословскихъ теченій, умиротворенія современнаго духа, мятущагося въ поискахъ твердой почвы для вѣры и самоочевидной религіозной истины. Стало уже невозможнымъ отгораживаться китайскою стѣною отъ выводовъ критическаго богословія; стало особенно желательнымъ, чтобы былъ свободный просторъ для вѣры помѣряться своими силами съ этими выводами, чтобы былъ свободный выборъ между откровеннымъ невѣріемъ и твердою вѣрою.

По вопросамъ относительно христіанскихъ первоисточниковъ библейское богословіе оказываетъ неоцѣненныя услуги... Однако нельзя не видѣть того обстоятельства, что западное библейское богословіе, несмотря на сравнительно молодой возрастъ, уже пришло къ глухой стѣнѣ, уже запуталось въ собственныхъ выводахъ. Мы разумѣемъ не постоянную смѣну критическихъ направленій въ западномъ богословіи, не противорѣчивость критическихъ результатовъ, къ которымъ приходятъ разныя школы, потому что все-же получаются общепризнанные критическіе выводы, какъ бы они ни были малочисленны. Но мы разумѣемъ поразительную безплодность критическаго богословія въ положительныхъ результатахъ, въ построеніи первохристіанской идеи. Историко-критическіе выводы весьма цѣнны и необходимы для научнаго пониманія евангельскаго ученія,— превосходно построена историческая перспектива христіанскихъ первоисточниковъ, рельефно выработана историческая основа, историческій фонъ христіанскаго ученія; но воспроизвести самое ученіе, возсоздать христіанскую идею научное богословіе однѣми своими силами не можетъ. Въ частности, научно-критическое богословіе не можетъ въ историческомъ потокѣ религіозной іудейско-христіанско-церковной мысли выдѣлить евангельское ученіе какъ величину вѣчной цѣнности и исключительнаго значенія для субъективнаго убѣжденія вѣрующаго; затѣмъ оно не можетъ закрѣпить собственно ученія Христа въ разнообразіи евангелій и вообще апостольскихъ свидѣтельствъ; наконецъ, оно не можетъ выдѣлить въ первохристіанскомъ ученіи оригинальное отъ заимствованнаго, своеобразный духъ ученія отъ исторической основы его. Для научнаго богословія ученіе

Христа распадается на разнообразіе апостольскихъ воспроизведеній, окрашенныхъ лично-историческими условіями, и исчезаетъ, какъ одно звено, въ безразличномъ потокѣ историческаго движенія; для него въ христіанскихъ библейскихъ первоисточникахъ важно отложеніе исторической эволюціи, они важны какъ свидѣтельство историческаго развитія, они оцѣниваются какъ памятники исторической эпохи. Въ этомъ случаѣ научно-критическое богословіе характеризуется общими чертами эволюціонной науки съ ея невниманіемъ къ индивидуальной цѣнности, къ индивидуальной свободѣ, къ эстетико-телеологической точкѣ зрѣнія. Научно-критическое богословіе имѣетъ не религіозный характеръ, а критико-литературный; оно смотритъ на христіанскіе памятники не подъ угломъ зрѣнія религіознаго творчества, а только какъ на литературные памятники: это не имманентная критика, а внѣшне-литературная, вербальная. Индивидуальное здѣсь не пренебрегается, напротивъ—въ такъ называемыхъ Lehrbegriffe'ахъ оно закрѣпощается въ неразрывной обособленности, но это только индивидуальность литературнаго памятника, историческаго момента, какъ одного изъ многихъ, въ безразличной цѣнности. Вотъ почему здѣсь самое цѣнное указывается не въ наивысшемъ моментѣ, ибо такого нѣтъ, а въ общихъ чертахъ историческаго ученія, которыя оказываются безцвѣтными въ мѣру своей общности и совпадаютъ съ историческою основою литературнаго памятника, а не съ тѣмъ, что въ немъ индивидуально-цѣнно. Такимъ образомъ въ своихъ положительныхъ выводахъ научное богословіе отрицаетъ собственные критическіе принципы, которыхъ оно не можетъ выдержать въ положительныхъ построеніяхъ. Начиная упрекомъ догматическому богословію за то, что оно придаетъ догматическую цѣнность тому, что въ христіанскихъ первоисточникахъ есть только историческій языкъ, оно само въ положительныхъ конструкціяхъ приходитъ только къ обобщеніямъ, къ тому, что называютъ религіей Новаго Завѣта, и, такимъ образомъ, теряется въ широкихъ горизонтахъ церковно-исторической науки, не удерживаетъ своей основоположительной цѣнности, поистинѣ „теряетъ награду свою“. Научно-критическое богословіе не въ силахъ установить неразрывную связь евангелія съ душою современнаго христіанина, оно цѣнитъ биб-

лейскіе памятники наравнѣ со всякими церковными памятниками, съ церковно-исторической точки зрѣнія оно даже оцѣниваетъ писанія Петра и Павла выше евангельскаго ученія, первыя для него являются съ церковно-историческою будущностью, а послѣднее есть лишь результатъ прошедшей исторіи. Библейско-критическое богословіе не въ силахъ использовать свои собственные принципы, безсильно предъ задачами, которыя само поставило въ столь блестящей формѣ, не имѣетъ собственно религіозной цѣнности. Kritik und eine rein äusserliche Beschäftigung mit der Schrift schaffen keine Frucht für das religiöse Leben: это говоритъ одинъ изъ позднѣйшихъ представителей западнаго критическаго богословія. И это безсиліе критическаго богословія не случайно, но, по существу, его задачи выше его собственныхъ силъ. Именно индивидуально-цѣнное, оригинальное, какъ въ эстетической, такъ и въ религіозной области, не можетъ быть установлено чисто-научнымъ путемъ, внѣшнимъ обсужденіемъ памятника: это цѣнность внутренняя и ее можно уловить лишь имманентно, чрезъ родство въ самомъ творчествѣ—религіозномъ (или художественномъ). Внѣшне-историческая критика можетъ опредѣлить внѣшнюю судьбу памятника, его историческую основу, довести до порога его внутренняго содержанія, но здѣсь и предѣлъ для нея. Для построенія его собственнаго содержанія, для его внутренней оцѣнки, къ принципамъ библейскаго богословія нужно добавить новый принципъ—принципъ сроднаго творчества, внутренняго постиженія. Это было бы плодотворнымъ соединеніемъ научнаго критицизма съ субъективнымъ творчествомъ, которое наполнило бы критическую форму внутреннимъ содержаніемъ и дало бы научное обоснованіе религіозной цѣнности. Принципы научной критики, недостающіе нашему богословію, образуютъ необходимое условіе разумнаго религіознаго убѣжденія, и заслуги критическаго богословія не могутъ быть преувеличены и не должны быть умаляемы; но значеніе этой критики лишь отрицательное. За ея внѣшнею сферою лежитъ область внутренней цѣнности, на которую уже не простирается ея вліяніе: только раскрытіе этой цѣнности, чего недостаетъ западному богословію, дополняетъ объемъ и силу богословской науки. Судя по направленію русской литературы, по характеру

русской религіозности, послѣдняя задача, кажется, создастъ русское богословіе [1]).

---

[1]) Я полагаю рѣзкое различіе въ методахъ литературно-критическаго и историко-филологическаго обслѣдованія религіозныхъ памятниковъ, съ одной стороны, и религіознаго воспроизведенія ихъ содержанія, ихъ идеи, съ другой стороны; я рѣшительно высказываюсь противъ смѣшенія этихъ двухъ областей Филологическій переводъ священнаго Писанія, историко-археологическое объясненіе его реченій не относятся къ области религіозно-богословской Грамматика новозавѣтнаго языка не богословское произведеніе И эта работа тѣмъ успѣшнѣе совершается, чѣмъ менѣе тормазится богословскими тенденціями. Какъ литературный памятникъ, священное Писаніе—предметъ общей историко-филологической науки. Слѣдуетъ въ этихъ работахъ воздерживаться отъ всякихъ богословскихъ выводовъ Это уже другая область, требующая иныхъ талантовъ. Съ другой стороны, эта вторая работа, религіозно-богословская, принципіально исключаетъ самостоятельныя экскурсіи въ историко-филологическія сферы Я хочу сказать—историко-филологическое обоснованіе идейныхъ выводовъ всегда имѣетъ характеръ научной симуляціи. Примѣръ—второй томъ монографіи Ричля. Не можетъ не быть подозрительнымъ, если у ортодоксальнаго богослова историко-филологическая наука неизмѣнно клонится къ оправданію конфессіональныхъ истинъ, какъ и обратно—если у отрицательнаго мыслителя она всегда говоритъ иное. Не только заранѣе опредѣленные богословскіе выводы лишаютъ историко-филологическія упражненія всякой цѣны; но и въ томъ случаѣ, если такія упражненія настойчиво сопровождаютъ стройно раскрывающуюся систему идей, работа уже не производитъ впечатлѣнія благородства. Лучше, болѣе благородно, если научныя опоры не самостоятельно подыскиваются, а указываются въ данныхъ результатахъ науки. Конечно, мы не говоримъ о случайныхъ экскурсіяхъ, о случайныхъ поправкахъ въ научныхъ изысканіяхъ; считаемъ возможнымъ, что религіозный мыслитель можетъ быть геніальнымъ филологомъ и можетъ въ идейной работѣ, попутно, внести существенныя поправки въ историко-филологическую науку. Пусть такъ; но принципиально нельзя не желать, чтобы идейное построеніе не требовало отступленій отъ устойчивыхъ результатовъ критической науки. Если результаты неустойчивы, то они не могутъ служить основою ни въ ту ни въ другую сторону, и въ этомъ случаѣ минимумъ научной порядочности требуетъ, чтобы стройность раскрытія идеи не маскировалась мнимо-научными соображеніями. Желательно не смѣшеніе этихъ двухъ областей, а ихъ свободное соединеніе: для научнаго значенія идейно-богословской работы достаточно, чтобы она примыкала къ несомнѣннымъ критическимъ выводамъ, чтобы она использовала добытые результаты историко-филологической науки. Такой характеръ религіозно-богословскаго труда не гарантируетъ его отъ частныхъ научныхъ промаховъ и погрѣшностей, которыя могутъ дать широкое поле для примѣненія кри-

Примѣненіе въ богословіи этого новаго, религіознаго, принципа являетъ единственный путь для окончательнаго рѣшенія критическихъ затрудненій и къ высшей ступени субъективнаго убѣжденія. Этимъ путемъ постигается единое ученіе Христа въ разнообразіи апостольскихъ передачъ и въ исключительной религіозной цѣнности. Дѣло въ томъ, что евангельское ученіе, какъ уже сказано, не есть логическая система мысли, ученіе теоретической вѣры: оно есть разумъ историческо-психологическаго факта—божественнаго переживанія, опыта духовной жизни. Оно допускаетъ опытную провѣрку. „Кто хочетъ творить волю Пославшаго Меня, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“. Евангеліе не логическое измышленіе, а фактъ религіознаго творчества, къ которому возможно живое, опытное, отношеніе, устанавливающее между имъ и изслѣдователемъ внутреннее сродство, подобное тому, какое существуетъ между художникомъ-критикомъ или комментаторомъ и художникомъ-авторомъ. При этомъ исключительная особенность евангельскаго ученія въ исторіи религіи

тическаго орудія рецензентовъ; но все дѣло въ томъ, что это примѣненіе критическаго орудія всегда должно быть конкретнымъ, должно состоять въ опредѣленныхъ указаніяхъ, а никакъ не принципіальнымъ требованіемъ самостоятельнаго пересмотра подпоръ, никакъ не принципіальнымъ отрицаніемъ самобытной значимости религіозно-богословскаго творчества. Одинаково тяжело встрѣчать какъ наглость чревовѣщателей, не желающихъ знать никакой исторической перспективы, такъ и жалкую безпомощность ученыхъ богослововъ, которые во всеоружіи филологіи и археологіи, при изысканномъ пониманіи деталей, отдѣльныхъ словъ и текстовъ, совершенно безсильны связать тексты одною цѣльною идеею, уловить духъ и смыслъ ученія, и вынуждены всякій разъ, какъ дѣло касается идеи ученія, дѣтскимъ лепетомъ повторять традиціонныя формулы, чужія слова. Какъ противна сектантская субъективность, такъ противна и гордая вербальная ученость, наивно щеголяющая цитатами и именами, но безсильная понять и стройно воспроизвести христіанское ученіе. Время громко заявить о законности религіознаго мышленія, религіознаго построенія евангельскаго ученія, о законности и самобытной цѣнности идейно-богословскихъ трудовъ, которые опираются на критическую науку, свидѣтельствуя объ этомъ не цитатами и научной симуляціей, а фактическимъ использованіемъ научныхъ результатовъ, и имѣютъ прямою собственною (своеобразною) задачею внутренно-стройное и имманентно-убѣдительное воспроизведеніе историческаго евангелія Христа.

въ томъ, что евангеліе опирается на самоочевидную истинность религіознаго богосыновняго творчества. „Сынъ человѣческій“ въ религіозной области есть „господинъ“ всякаго внѣшняго явленія—субботы, закона, слова. Между Имъ и Богомъ не стоитъ никакого внѣшняго посредства, Его ученіе не утверждается никакимъ внѣшнимъ доказательствомъ, оно не есть ни выводъ изъ обстоятельствъ, ни логическое построеніе, оно—самое внутреннее откровеніе. И въ насъ евангеліе вызываетъ къ жизни то же богосыновнее самосознаніе, вѣчное и автономное, будитъ въ насъ ту же абсолютность. Въ этомъ самосознаніи послѣдній критерій религіознаго убѣжденія, выше котораго ничего нельзя представить; а поскольку это самосознаніе сродно евангелію, въ этомъ сродствѣ — высшій критерій евангельскаго познанія, въ которомъ дано совпаденіе объективной идеи съ субъективнымъ убѣжденіемъ, т. е. познаніе евангелія становится субъективнымъ убѣжденіемъ, а собственная интуиція получаетъ характеръ объективнаго познанія. Эта особенность поднимаетъ евангеліе Христово на высоту исключительнаго религіознаго значенія, котораго не имѣетъ святоотеческая письменность, которое кладетъ различіе между апостольскою передачею Христова ученія и личною апостольскою рѣчью, относя послѣднюю уже къ области церковно-исторической, которое, наконецъ, позволяетъ выдѣлить единое ученіе Христа въ разнообразіи евангелій, особенно синоптическихъ и четвертаго. Этотъ общій и подобные, болѣе мелкіе вопросы евангельской критики разрѣшаются съ достаточною убѣдительностью. Послѣднимъ признакомъ достовѣрнаго познанія въ этомъ случаѣ будетъ внутренняя стройность идеи, гармонія системы, цѣльность міровоззрѣнія, которое не можетъ принять въ себя чуждыхъ элементовъ по внутреннимъ основаніямъ. Что во всѣхъ евангеліяхъ, не исключая и четвертаго, раскрывается въ общемъ единая идея, это оказывается выше всякаго сомнѣнія. Съ самымъ фактомъ такого построенія евангельской идеи должна считаться наука. Если бы изъ археологическихъ обломковъ удалось составить прекрасную картину, то развѣ противъ цѣнности такой картины можно выставлять то возраженіе, что, повидимому, не всѣ обломки, въ нее вошедшіе, принадлежатъ къ одной эпохѣ, что имя художника не можетъ быть строго возстановлено? И развѣ

при такомъ составленіи картины или статуи, кромѣ археологическаго испытанія каждаго обломка, нельзя руководиться идеею художественнаго созданія, уловивши ее хотя бы по одной чертѣ? Если идея составлена ложно, то это сейчасъ же изобличится или безуспѣшностью, или каррикатурностью работы. Но въ успѣхѣ, въ стройности воспроизведенія, въ красотѣ его—оправданіе идеи. Конечно, идея должна обнимать какъ можно больше историческихъ датъ, относимыхъ наукою или преданіемъ къ данному историческому явленію, но никакія частности въ этомъ случаѣ не могутъ остановить созидательной работы. Равнымъ образомъ желательно, чтобы выводы критической науки о каждой датѣ, о каждомъ текстѣ, совпадали съ результатами созидательной работы, не противорѣчили ей, но весь вопросъ въ методѣ работы: мы придаемъ критической наукѣ провѣрочное значеніе, а внутренней религіозной цѣнности—творчески-гносеологическое. Особенно этотъ методъ приложимъ къ евангельской идеѣ въ виду того, что она въ высшей степени проста въ своей основной сущности, хотя и безконечно глубока, что она во всѣхъ пунктахъ системы равна самой себѣ, что здѣсь преимущественное значеніе имѣетъ не синтезъ датъ, а анализъ. Постигнуть въ возможной мѣрѣ глубину одного изреченія, раскрыть одинъ пунктъ въ евангельской системѣ—этого достаточно, чтобы постигнуть евангельскую идею. Она всецѣло дана въ каждомъ своемъ пунктѣ, въ каждомъ евангельскомъ текстѣ. Синтезъ поэтому является лишь восполненіемъ анализа и всякія частности, при вѣрности идеи самой себѣ, теряютъ значеніе. Высшая награда евангельскаго изложенія—придти къ опыту вѣрующаго въ простотѣ. Богословская наука въ послѣднемъ выводѣ не ставитъ себѣ иной цѣли, какъ уяснить разумъ простой вѣры, живого духовнаго опыта.

Всякій разъ, какъ мы имѣемъ дѣло съ духовнымъ творчествомъ, съ духовною жизнью, а не съ вымышленною системою, мы имѣемъ право на имманентное постиженіе, по закону внутренняго сродства. Духовное творчество, духовная жизнь, какъ и жизнь органическая, какъ и явленія физическія и біологическія, развивается планомѣрно, слѣдуетъ собственнымъ законамъ, даетъ возможность изслѣдователю апеллировать къ внутренней стройности, къ эстетической

закругленности. Систематическое отдаленіе отъ предмета изслѣдованія на разстояніе исторіи умѣстно лишь при внѣшненаучномъ обсужденіи предмета, при познаваніи его историческаго возрастанія и историческихъ отношеній, но оно никогда не даетъ пониманія историческаго явленія, оно не умѣстно при вопросѣ о внутренней сущности явленій духовной жизни, духовнаго творчества. Многіе годы научнаго изученія не дадутъ этого пониманія, если нѣтъ внутренней опоры для него. Какъ въ области эстетической одинъ понимаетъ музыку, другой живопись, такъ и изъ исторіи духовной жизни одинъ понимаетъ одни явленія, напр. одну религію, другой—другія явленія, одинъ понимаетъ одну ступень историческаго развитія, какъ центральную, другой другую. Зерно пониманія всегда дано въ опытѣ собственной духовной жизни. Громадное значеніе исторической науки въ томъ, что она въ разнообразіи явленій современнаго духовнаго опыта позволяетъ выдѣлить явленія цѣнныя въ историко-гносеологическомъ отношеніи, соотвѣтствующія историческому руслу, типическія, правовѣрныя, и явленія не цѣнныя въ этомъ отношеніи, не типическія, субъективныя, сектантскія; но при всемъ томъ, именно внутренній опытъ, хотя бы и поставленный такимъ образомъ въ опредѣленное русло,—только собственный опытъ даетъ внутреннее постиженіе историческаго явленія, историческаго ученія. Для богословія цѣнны чистая историко-критическая наука, безъ всякой тенденціи, создающая только внѣшнюю рамку ученія, устанавливающая его слова, и религіозно-творческое построеніе его внутренняго смысла, между тѣмъ какъ схоластическое богословіе сводится къ повторенію и защитѣ опредѣленной формулы словъ, опредѣленной системы фактовъ. Если намъ возразятъ, что такимъ образомъ въ послѣднемъ результатѣ лишь внѣшняя сторона религіознаго ученія доступна объективно-историческому познанію, въ вопросѣ же о внутреннемъ смыслѣ его всегда остается возможность субъективной ограниченности, при которой нельзя отдѣлить историческо-объективнаго отъ субъективно-творческаго, мы отвѣтимъ, что доселѣ не извѣстно средствъ къ устраненію этой ограниченности, мы только можемъ желать, чтобы эта субъективность не была механическимъ внесеніемъ въ старыя слова позднѣйшаго смысла, чтобы она не нарушала

исторической перспективы внѣшней стороны религіознаго ученія и требованій критической науки, чтобы она примѣнялась только къ внутренней сущности ученія, чтобы она не выступала за границы историческихъ рамокъ.

Здѣсь мы вступаемъ въ сферу вопроса объ отношеніи преданія и личнаго опыта, личнаго творчества Что говоритъ обычно апологетика въ защиту церковнаго преданія, для нашего времени оказывается слишкомъ мелкимъ, ея аргументы слишкомъ слабы При современномъ состояніи науки, при современномъ ученіи о наслѣдственности и значеніи соціальной среды для индивидуальнаго развитія, защищать вообще церковное преданіе значитъ говорить трюизмы. Даже современные протестантскіе богословы не отрицаютъ совершенно значенія преданія. Имѣя подъ руками апостольскія писанія, ревниво сохраненныя церковью и изъясненныя исторіей церковнаго ученія, пользуясь историческимъ опытомъ христіанской жизни, связанный тысячью нитей съ современною церковью, каждый христіанинъ получаетъ отъ церковнаго преданія слишкомъ много благъ, чтобы не признавать его фактическаго значенія. Но не въ этомъ сущность вопроса. Вопросъ въ томъ, устраняетъ ли преданіе своимъ значеніемъ силу личнаго религіознаго опыта и творчества, обосновываетъ ли оно каноническую власть надъ личностью, превышающую фактическое значеніе преданія. На этотъ вопросъ, конечно, нужно отвѣтить отрицательно. Преданіе—фактъ, а не принципъ, въ силу котораго нужно было бы все преданное, уже по его происхожденію, считать цѣннымъ и обязательнымъ для вѣрующаго. Послѣдняя сила религіознаго убѣжденія крѣпнетъ на субъективной основѣ, которой не поколеблетъ никакая софистика. Несравненно болѣе, чѣмъ въ другой какой либо религіи, въ христіанствѣ личность призвана къ внутренней свободѣ.

Важность религіознаго преданія значительно превышаетъ условія наслѣдственности и соціальныхъ границъ личности. Корни религіи такъ же глубоки, какъ глубока безсознательная основа индивидуальной жизни. Религія не ограничивается тѣми индивидуальными особенностями сознательной жизни, въ которыхъ проявляется наслѣдственность и соціальное вліяніе; она обнимаетъ самую эту безсознательную, универсальную основу жизни и въ эстетическомъ чувствѣ

космоса и въ религіозномъ представленіи всеохватывающаго божественнаго промысла. Невѣріе, не какъ логическій выводъ, не какъ борьба съ Богомъ, а какъ просто отсутствіе въ чувствѣ основъ для вѣры, должно быть названо по преимуществу легкомысліемъ. Религія это прежде всего серьезное отношеніе къ жизни, глубокое чувство жизни, сознаніе универсальной основы существованія, смотрѣніе на индивидуальную жизнь съ вѣчной и универсальной точки зрѣнія. Быть религіознымъ значитъ сознательно погружаться въ лоно міра, пріобщаться его стихіи, сходить своимъ сердцемъ въ сердце земли и подниматься на небо, освятить въ сознаніи семейное и народное начало жизни, отнести себя къ своимъ предкамъ, къ своимъ отцамъ и—чрезъ нихъ—къ единому Отцу всяческой жизни. Религія существенно консервативна. Религія не выдумывается и въ этомъ отношеніи совершенно противоположна философіи. Каждая истинная религія начинается словами: „вы слышали, что сказано древнимъ“, начинается поклоненіемъ Богу отцовъ. Въ этомъ священническій консерватизмъ, священная стихія религіи. Никто самъ собою не пріемлетъ чести быть священнымъ Богу, это глубже, это отъ посвященія, отъ преданія. Но истинная религія не только священнически-консервативна, но и пророчески-прогрессивна, не только имѣетъ элементъ статическій, но и динамическій, не только стихійно-народна, но и лично-духовна. Священно-народная стихія составляетъ историческую основу, съ которой религія идетъ въ глубь личности. Глубина религіи дается лишь въ личномъ творчествѣ. Этому религіозному творчеству личности нельзя положить никакихъ предѣловъ въ области субъективной жизни, ему можно поставить лишь внѣшній предѣлъ, ограничивающій его соціальное обнаруженіе; мало того, только здѣсь, въ личной сферѣ, религія достигаетъ своей высшей силы, абсолютнаго содержанія. Такова и есть христіанская религія. Если вообще религія имѣетъ стихійно-консервативную основу, то, въ частности, христіанство, въ своихъ особенностяхъ, въ своей индивидуальной цѣнности, есть религія наиглубочайше лично-духовная.

Такимъ образомъ религіозный принципъ богословія соотвѣтствуетъ вообще существу религіи и особенно сущности христіанской религіи въ ея отношеніи къ ветхозавѣтной

основѣ. Христіанство связано съ своею историческою основою, ветхозавѣтною религіею, по закону развитія.

Религіозная идея, какъ и всякія живыя идеи, развивается. Идеи разума, въ отличіе отъ научныхъ истинъ, развиваются діалектическимъ путемъ. Истина научная требуетъ только общей подготовки ума, общаго культурнаго подъема,—и при этомъ условіи она является, какъ Минерва изъ головы Юпитера, въ полной законченности, въ объективной опредѣленности, въ математическихъ очертаніяхъ. Дайте дикарю нѣкоторое образованіе, откройте ему технику телефона, и онъ овладѣетъ этой техникой, воспримет идею телефона такъ же, какъ она дана человѣку культурнаго общества. Въ научномъ воспріятіи нѣтъ различія между націями и между столѣтіями. Открытіе, сдѣланное во Франціи и Германіи, сейчасъ же находитъ себѣ примѣненіе въ Японіи или Россіи. Если бы сила пара была извѣстна въ глубокой древности, то, конечно, пароходы и паровозы того времени были бы вполнѣ такіе же, какъ и теперь. Иначе открываются и постигаются идеи разума. Слова „Богъ“, „добро“, „спасеніе“ вызываютъ разнообразныя чувства и представленія у разныхъ людей—на разныхъ ступеняхъ духовной эволюціи, такъ что одинъ не можетъ понять другого, душевный духовнаго. Здѣсь—если двое говорятъ одно и то же, то это не одно и то же. Сѣмена живыхъ идей зависятъ отъ почвы, на которую падаютъ, и на разной почвѣ приносятъ разные плоды. Духовныя идеи открываются (существуютъ) лишь въ той степени, въ какой усвояются, здѣсь не можетъ быть идеи извѣстной, какъ бы объективно-данной, но не усвоенной субъективно: идеи разума открываются и усвояются лишь тогда, когда находятъ въ субъектѣ точку опоры,—вотъ что такъ часто забываютъ, воображая объективную исторію идеи, какъ бы прикровенно открываемой прежде усвоенія, подводя религіозные памятники всякаго возраста подъ однѣ рубрики, механически перенося въ старыя слова позднѣйшія мысли. Данная безъ субъективной воспріимчивости, духовная идея есть пустой звукъ, пустая отвлеченность, логическая игра ума. Эта субъективная воспріимчивость, это откровеніе идеи и опредѣляется закономъ діалектическаго развитія, закономъ слѣдованія тезиса, антитезиса и синтеза. Такая форма развитія образуетъ необходимую

рамку, въ которой идея для насъ существуетъ, которая придаетъ ей плоть и кровь, создаетъ для нея осязательную реальность, придаетъ ей историко-психологическую силу. Вотъ нѣсколько иллюстрирующихъ примѣровъ.

Человѣческое поведеніе можно разсматривать и оно дѣйствительно учеными извѣстнаго направленія разсматривается съ точекъ зрѣнія физической, біологической, психологической и соціологической. Развитіе жизни, или развитіе поведенія, съ физической точки зрѣнія есть развитіе связности послѣдовательныхъ и одновременныхъ дѣйствій индивидуума, опредѣленности въ координаціи его движеній. Наиболѣе развитое поведеніе будетъ наилучшимъ возможнымъ поведеніемъ для каждаго отдѣльнаго случая, т. е. будетъ состоять изъ дѣйствій наиболѣе многочисленныхъ и разнообразныхъ. Съ біологической точки зрѣнія болѣе развитое поведеніе есть поведеніе человѣка, у котораго всѣ его (многочисленныя и разнообразнѣйшія) отправленія выполняются каждое въ надлежащей мѣрѣ, въ строгой приспособленности къ условіямъ его существованія и т. д. Намъ начертываютъ лѣстницу развитія поведенія въ мірѣ животномъ и человѣческомъ, начиная съ безпорядочныхъ движеній инфузоріи, съ ея наименѣе экстенсивной и интенсивной жизнью, и кончая наиболѣе разнообразными, наиболѣе приспособленными дѣйствіями культурнаго общества, въ которомъ члены не только не препятствуютъ другъ другу въ развитіи жизни, но даже взаимно содѣйствуютъ. Наиболѣе развитое поведеніе, говорятъ намъ, и есть поведеніе нравственное. И несомнѣнно нравственная дѣятельность стоитъ подъ условіемъ извѣстнаго развитія жизни—физическаго, біологическаго и пр. Въ обществѣ, въ которомъ господствуетъ ложь, не исполняются обязательства, не упорядочены правовыя отношенія, въ которомъ родители не простираютъ своихъ заботъ на воспитаніе дѣтей и на обезпеченіе ихъ благосостоянія, индивидуумъ и общество взаимно враждебны, отношенія между разными классами общества не устанавливаются на основѣ общихъ интересовъ, въ которомъ стремленіе каждаго къ счастію несетъ препятствіе такому же стремленію другихъ — въ такомъ обществѣ нравственные принципы не могутъ имѣть надлежащаго примѣненія. Однако развитіемъ физическимъ, біологическимъ, соціологиче-

скимъ не исчерпывается нравственная жизнь человѣка. Мы можемъ легко представить себѣ высоко-культурное общество, въ которомъ господствуютъ дѣловыя и правовыя отношенія и нѣтъ души, въ которомъ все заморожено этою дѣловитостью, расчетливостью, приспособленностью, и нѣтъ мѣста для простора индивидуальнаго творчества, для внутренняго напряженія духовнаго существованія. Собственно нравственность, какъ духовная цѣнность, а не какъ утилитарное орудіе,—какъ духовная жизнь, начинается на лѣстницѣ культурнаго развитія лишь съ того момента, когда въ формы культурнаго прогресса (независимо отъ опредѣленной ступени его) влагается живая душа, когда человѣкъ поднимается надъ этими формами, становится выше ихъ во имя внутренняго достоинства, во имя любви и самоотреченія. Идея самоотреченія, идея духовной личной жизни, находитъ для себя надлежащую почву и точку опоры въ антитезѣ культурной дѣловитости и благоустроенности, такъ что моментъ этой именно антитезы есть расцвѣтъ и крѣпость духовной жизни.

Одно изъ необходимыхъ условій духовной жизни составляетъ общественность. Человѣкъ можетъ быть нравственнымъ только въ обществѣ подобныхъ себѣ, и условія общежитія образуютъ необходимую основу духовной жизни. Кто не имѣетъ стыда, кто не знаетъ чувства чести, отъ того не ждите даже начатка духовнаго развитія. Справедливо говорятъ: если бы можно было представить себѣ человѣка, выросшаго на какомъ-нибудь необитаемомъ островѣ, внѣ всякаго общенія съ людьми, то въ немъ не было бы никакого понятія о приличіи или неприличіи своихъ поступковъ и своихъ чувствованій, о достоинствахъ или недостаткахъ своей мысли, какъ и о красотѣ или безобразіи своего лица. И при всемъ томъ было бы крайне неосновательно сводить нравственность къ симпатіи, исчерпывать ее чувствами стыда и чести. Когда оцѣнка поступковъ и настроенія сводится всецѣло къ условіямъ общежитія, она—на извѣстной ступени индивидуальной свободы—необходимо становится лицемѣрною: каждый находитъ тысячу средствъ носить маску приличія и быть недостойнымъ въ душѣ, прикрывать внутреннее безобразіе внѣшнимъ лоскомъ, успокаивать общественное мнѣніе условными поступками и громкими сло-

вами, оставаясь въ душѣ низкимъ человѣкомъ. Собственно разумное сознаніе человѣка пробуждается и крѣпнетъ лишь съ того момента, какъ онъ перестаетъ удовлетворяться внѣшнимъ приличіемъ, показнымъ достоинствомъ, но требуетъ отъ себя подлинной любви къ самому добру, становится автономнымъ.

Но снова—и крайнее развитіе индивидуализма, личнаго произвола, также не порождаетъ полнаго духовнаго блага, которое дается личности лишь въ сознательномъ общеніи съ цѣлымъ обществомъ.

Эти примѣры показываютъ, что духовный идеалъ не данъ намъ въ безусловной формѣ, равной и одинаково понятной для всѣхъ временъ, для всѣхъ націй и для всѣхъ личностей, но онъ открывается и усвояется людьми по степени субъективной подготовленности, по закону діалектическаго развитія, по закону слѣдованія тезиса, антитезиса и синтеза. Этотъ законъ уясняетъ, почему каждая новая ступень откровенія духовной жизни сопровождается бурнымъ возстаніемъ противъ старыхъ идоловъ, отверженіемъ прежнихъ идеаловъ, и почему вмѣстѣ съ тѣмъ въ новыхъ идеалахъ мы узнаемъ старые вѣковѣчные образы, такъ что духовное развитіе является обнаруженіемъ того, что отъ вѣка сокрыто въ душѣ. Поэтому всякій книжникъ, наученный царству небесному, подобенъ хозяину, который выноситъ изъ сокровищницы своей новое и старое. Когда мы постигаемъ идею духовной жизни, мы какъ бы узнаемъ что-то старое, давно знакомое, родное, вѣчное. Здѣсь предметъ познанія какъ бы данъ намъ разъ навсегда въ опредѣленной точкѣ, на которую мы устремляемъ свои взоры,—и съ каждымъ новымъ напряженіемъ зрѣнія духовная истина выступаетъ предъ нами яснѣе и яснѣе, туманъ разсѣивается, и мы улавливаемъ то, что прежде расплывалось въ неопредѣленныхъ контурахъ. Для всѣхъ, смотрящихъ на эту точку, на этотъ просвѣтъ вѣчности, истина выступаетъ съ разныхъ сторонъ; для каждаго на новой ступени развитія она становится яснѣе и ближе,—путь духовнаго развитія есть путь отъ внѣшняго къ внутреннему, отъ стараго къ вѣчному, отъ общаго къ личному и универсальному.

Такъ и идея христіанства открылась міру въ качествѣ

антитезы дохристіанскому—іудейскому міровоззрѣнію. Если мы хотимъ понять историческую силу христіанства, съ которою оно явилось міру и побѣдило міръ, понять его какъ живую силу, а не какъ отвлеченную логическую систему, мы должны вникнуть въ его историческую основу. Здѣсь исходный пунктъ научнаго пониманія христіанства, научнаго изложенія евангельскаго ученія. Иные въ евангеліи ищутъ отвѣтовъ на практическіе вопросы жизни—о бракѣ, власти, имуществѣ; полагаютъ, что евангельское ученіе состоитъ изъ отдѣльныхъ пунктовъ, соотвѣтствующихъ разнымъ сторонамъ нашей жизни. Смотрѣть такъ на евангеліе значитъ разлагать его на азбучныя истины и терять его высшій смыслъ. Такой взглядъ на благовѣстіе Христово не соотвѣтствуетъ ни смыслу евангелія, какъ основы жизни, ни исторической формѣ, въ которой открылась міру христіанская идея. Евангеліе, какъ основа жизни, даетъ человѣку высшую свободу въ рѣшеніи частныхъ вопросовъ жизни; истина евангельская дѣлаетъ его свободнымъ, возрождаетъ въ немъ творческую личность, которая изъ себя установляетъ всѣ отношенія. И исторически евангельская идея открылась міру какъ молнія, блеснувшая отъ края до края въ опредѣленномъ направленіи съ востока на западъ, а не какъ безчисленное множество свѣтильниковъ, разставленныхъ повсюду и бросающихъ свѣтъ во всѣхъ направленіяхъ,—евангельская истина открылась міру, какъ опредѣленная историческая антитеза, а не какъ катехизическій отвѣтъ на азбучные вопросы. „Вы слышали, что сказано древнимъ, а Я говорю вамъ“: вотъ историческая форма евангельскаго ученія. Такимъ образомъ евангельское откровеніе вполнѣ обусловлено со стороны закона, которымъ опредѣляется все историческое развитіе идеи духовной жизни, каждая ступень ея историческаго роста, каждая грань ея усвоенія. Этимъ закономъ христіанская идея обусловлена во всѣхъ отношеніяхъ. Въ ея историческомъ откровеніи прежде всего дана ея адверсативность тому, что извѣстно подъ именемъ іудаизма. Но адверсативностью не исчерпывается отношеніе евангельской идеи къ ея исторической основѣ: адверсативная по отношенію къ іудаизму, христіанская идея была возрожденіемъ той вѣковѣчной истины, которая заложена въ глубинѣ ветхозавѣтной религіи, пред-

восхищена ея пророческимъ духомъ. Посему, провозглашая: „вы слышали, что сказано древнимъ, а Я говорю вамъ“, Новозавѣтный Учитель въ то же время не пришелъ нарушить законъ или пророковъ, но исполнить, ибо ни одна іота или ни одна черта не прейдетъ изъ старой религіи, пока не исполнится все. И вмѣстѣ съ тѣмъ это старое, это вѣковѣчное явилось въ Его устахъ и Его жизни поистинѣ новымъ. Открыть въ евангельской буквѣ вѣковѣчное старое и показать тотъ истинно новый смыслъ, который получила въ евангеліи вѣчная истина, это и составляетъ наивысшую задачу научнаго изложенія евангельскаго ученія. Отрицательная критика, указывая на старое въ евангельскомъ ученіи, не признаетъ его оригинальности: христіанство, говорятъ, не что иное, какъ древне-еврейская религія, очищенная отъ позднѣйшихъ искаженій іудаизма. Съ другой стороны, традиціонная догматика видитъ историческую основу христіанства въ томъ, что въ евангеліи удержана часть ветхозавѣтнаго ученія, именно нравственное ученіе Ветхаго Завѣта, дополненное въ евангеліи нѣкоторыми новыми правилами жизни и, главное, новымъ догматическимъ ученіемъ. И тамъ и здѣсь, и въ раціонализмѣ и въ традиціонной догматикѣ, одинъ и тотъ же грубый взглядъ на новое въ историческомъ откровеніи духовной жизни. „Это уже было сказано“, говорятъ одни; „этого не было сказано“, говорятъ другіе. Это грубый взглядъ, потому что каждая новая ступень въ историческомъ откровеніи духовной жизни свидѣтельствуется не столько новыми словами, сколько новымъ подъемомъ человѣческаго духа. Новое влагается въ старыя слова. Нужно смотрѣть не на отдѣльныя слова, а на цѣлое міровоззрѣніе и жизнепониманіе,—здѣсь именно нужно искать новаго. Если намъ дана дѣйствительно новая ступень въ историческомъ откровеніи идеи, то мы не встрѣтимъ здѣсь части старой и части новой: это невозможно, ибо никто къ ветхой одеждѣ не приставляетъ заплаты изъ небѣленной ткани, иначе вновь пришитое отдеретъ отъ стараго и дира будетъ еще хуже. При дѣйствительномъ развитіи религіозной идеи старое удерживается не въ части, а въ своемъ вѣковѣчномъ существѣ, которое выступаетъ уже въ новомъ освѣщеніи, въ новомъ фазисѣ развитія и въ полной оригинальности. Въ исторіи духовной идеи мы

видимъ то же, что и въ космологической и біологической эволюціи: единство силы и постепенно смѣняющіяся царства, въ которыхъ она проявляется, каковы царства минеральное, растительное, животное, разумное. Такъ и историческая антитеза, представленная откровеніемъ христіанства, является одною изъ ступеней въ развитіи духовной идеи. Это однако не мѣшаетъ данной ступени духовной эволюціи имѣть совершенно исключительный характеръ. Подобно тому, какъ въ лѣстницѣ біологическаго развитія царство разумныхъ существъ является съ характеромъ исключительности по отношенію ко всѣмъ предшествующимъ царствамъ; такъ и антитеза, представленная христіанствомъ, имѣетъ исключительное значеніе въ рядѣ всѣхъ ступеней историческаго развитія духовной идеи. Христіанство въ исторіи религіи то же, что разумъ въ природѣ: христіанская антитеза іудейству есть антитеза безконечнаго конечному, абсолютнаго условному, свободнаго стихійному, творческаго и вѣчнаго временному и ограниченному. Это есть наиболѣе поучительная антитеза, наивысшая ступень религіознаго развитія, это откровеніе съ характеромъ поистинѣ божественнымъ. Въ евангеліи историческая стихійно-народная основа религіи соединилась съ абсолютнымъ творчествомъ религіозной личности, изъ шири и дали исторіи перешла въ безконечную глубь внутренней личной жизни.

Историческій базисъ христіанства намъ данъ въ полнотѣ ветхозавѣтно-іудейскаго жизнепониманія. Чѣмъ лучше мы поймемъ вѣчную истину еврейскаго пророчества и чѣмъ живѣе представимъ себѣ систему іудаизма, который въ христіанствѣ имѣетъ свой антитезисъ, тѣмъ вѣрнѣе мы поймемъ историческій обликъ христіанской идеи и ея наиглубочайшую сущность. Намъ, именно, прежде всего нужно изложить существенный смыслъ ветхозавѣтной религіи и указать ту непреходящей цѣнности истину, которая дарована міру еврейскимъ религіознымъ геніемъ, воспринята христіанствомъ и возведена имъ на высшую ступень разумѣнія; во-вторыхъ, намъ нужно раскрыть содержаніе того іудаистическаго міровоззрѣнія и жизнепониманія, въ противоположность которому Христомъ открыто новое евангельское жизнепониманіе; наконецъ, намъ надлежитъ изобразить тѣ богословскія представленія и религіозные образы іудейскаго народа, ко-

торые служатъ языкомъ евангельскаго ученія, не входя въ его содержаніе.

Не придется ли намъ столкнуться съ трудностями ветхозавѣтной хронологіи, съ вопросами о происхожденіи второзаконія, объ отношеніи закона и пророковъ, и тому подобными вопросами, какъ они подняты въ позднѣйшемъ критическомъ богословіи? Это значило бы впутаться въ такія дебри, гдѣ выработано много критически - цѣннаго, но гдѣ еще не предвидится общепризнанныхъ результатовъ... Но намъ нѣтъ нужды поднимать эту историко-критическую тяжесть. Наша задача иная. Намъ нужно понять не хронологію ветхозавѣтную, а логику ветхозавѣтной религіи, логику ея развитія. Факты или моменты еврейской религіи намъ нужно размѣстить въ порядкѣ ихъ эволюціонной постепенности, или внутренней послѣдовательности, въ порядкѣ, который опредѣляется собственнымъ характеромъ каждаго факта, его отношеніемъ къ ближайшимъ, предшествующему и послѣдующему, фактамъ. Мы не отправляемся отъ извѣстной формулы: „что разумно, то и дѣйствительно", но мы разсматриваемъ изъ данной исторической дѣйствительности только ту существенную послѣдовательность, которая оправдывается сознаніемъ народа или его представителей, мы имѣемъ въ виду не внѣшне - фактическую исторію религіи, а исторію сознательнаго или разумнаго усвоенія ея людьми. Если мы читаемъ въ Быт. IV, 26: „У Сиѳа родился сынъ и онъ нарекъ ему имя Эносъ; тогда начали призывать имя Іеговы" и такъ призывали Бога Ной, Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, а въ Исх. VI сказано, что только Моисею Богъ впервые открылся съ именемъ Іегова; то мы безъ смущенія можемъ въ изложеніи *еврейской* религіи принять исходнымъ пунктомъ послѣднее, такъ какъ событіе откровенія Іеговы, повѣствуемое въ Исх. VI, отвѣчаетъ само за себя, все равно, забыли ли іудеи въ Египтѣ имя Іеговы или здѣсь скрывается какой другой историческій фактъ: для насъ исключительно важно то, что въ сознаніи *евреевъ* имя Іеговы первоначально связывалось съ идеею избавленія изъ Египта и завѣта съ Богомъ, а предварительная исторія религіи насъ совершенно не интересуетъ. Равнымъ образомъ, если повѣствуется, что Богъ уже при твореніи міра „благословилъ седьмый день и освятилъ его" (Быт. II, 3 ср. Исх. II, 11; XXXI, 17), но ев-

реямъ Іегова заповѣдалъ соблюдать субботу въ воспоминаніе избавленія изъ египетскаго рабства (Втор. V, 15), то, очевидно, въ сознаніи *евреевъ* отношеніе субботняго праздника къ идеѣ избавленія изъ Египта было первоначальнымъ фактомъ, а отношеніе его къ творенію міра—позднѣйшимъ: если бы, напротивъ, евреи уже праздновали субботу, то имъ не могло бы быть сказано: „помни, что рабомъ былъ ты въ землѣ Египетской, и вывелъ тебя оттуда Іегова, Богъ твой, рукою крѣпкою и мышцею высокою, потому и заповѣдалъ тебѣ Іегова, Богъ твой, соблюдать день субботній“ (Втор. V, 15). Изъ двухъ религіозныхъ идей — идеи Іеговы-Бога Синая (Исх. III; XIX, 3. 4) или Бога Палестины (Суд. XI, 21; 1 Цар. XXVI, 19) и идеи Іеговы-Творца всего міра—предшествующею въ системѣ религіи должно поставить первую, при чемъ мы даже не ставимъ и не рѣшаемъ ни въ ту ни въ другую сторону историческаго вопроса о томъ, явилась ли эта ограниченная идея вопреки раньше открытой истинѣ универсальнаго монотеизма, или послѣдняя идея постепенно развилась изъ первой. Какъ надо рѣшить этотъ историческій вопросъ, это легко понять и безъ нашихъ разсужденій. Еще примѣръ. Если во времена судей руководились обычаемъ, если мы знаемъ объ уставахъ судей и царей (Суд. XIX, 30; 2 Цар. XIII, 12; I. Нав. XXIV, 25; 1 Цар. XXX, 25); если, по словамъ пророковъ, Іегова не давалъ евреямъ заповѣди о всесожженіи при выходѣ ихъ изъ Египта (Іер. VII, 22), то конечно въ это время писанный законъ еще не господствовалъ въ жизни, хотя бы только потому, что былъ забытъ, и когда Хелкія первосвященникъ „книгу закона нашелъ“, то значитъ только съ этого времени законъ вступилъ въ силу,—мы для своихъ цѣлей не имѣемъ нужды рѣшать чисто историческій вопросъ о времени написанія Моисеева закона. Стоитъ только вникнуть въ собственное содержаніе пророческой проповѣди и вспомнить, что книжничество и законничество пріобрѣли господство послѣ пророковъ, и мы поймемъ, что вопросъ объ отношеніи законничества къ пророчеству не есть чисто историческій вопросъ, а есть вопросъ и религіозный: вопросъ о смѣнѣ пророческаго духа духомъ законническимъ въ жизни еврейскаго народа остается во всей силѣ и въ томъ случаѣ, если законъ Моисеевъ былъ написанъ задолго прежде, чѣмъ на-

родъ получилъ ревность къ исполненію закона. Нужно различать задачу научно-историческую и религіозно-телеологическую, нужно различать исторію религіознаго ученія, религіозныхъ понятій, и логику религіозныхъ переживаній, логику развитія религіознаго сознанія. Исторіи мы не можемъ игнорировать, выводы исторической критики мы примемъ во вниманіе, логику религіи мы будемъ провѣрять хронологіей религіи, но насъ занимаютъ только важнѣйшіе періоды исторіи, а не историческія детали и частности. Намъ важно, какъ пророки и законъ смотрѣли на культъ, но не важна археологія жертвъ и храма; намъ важно, что всѣ пророки возвѣщали о грядущемъ днѣ Господнемъ, но не важно, къ какимъ историческимъ событіямъ каждый изъ нихъ пріурочивалъ время дня Господня. Насъ занимаетъ въ исторіи религіи только существенное, только основное русло религіи, ея основное теченіе, а не исторически-случайное, не притоки и развѣтвленія. Многіе вопросы, особенно возбуждающіе вниманіе историка религіи, для насъ оказываются безразличными; многіе тексты, особенно цѣнные въ литературно-экзегетическомъ отношеніи, ничтожны для насъ. Интересующее насъ чаще всего лежитъ въ томъ, что наиболѣе очевидно и просто, и наша задача главнымъ образомъ сводится къ тому, чтобы углубить поверхностные факты, проникнуть въ ихъ подпочву, не столько описать ихъ историческій видъ, сколько проникнуть въ ихъ внутреннюю связь и послѣдовательность. Вообще, Ветхій Завѣтъ изучается нами лишь съ той стороны, съ которой онъ обращенъ къ евангелію; мы устанавливаемъ ту логику, которая привела къ христіанству, мы бросаемъ ретроспективный взглядъ съ высоты евангелія на историческую даль протекшихъ вѣковъ. Вѣрно сказано: какъ нельзя понять христіанства, не зная ветхозавѣтной религіи, такъ нельзя понять и ветхозавѣтной религіи, не зная евангелія. Вотъ этотъ переходъ отъ ветхаго къ новому въ томъ пунктѣ, гдѣ они сталкиваются и взаимно освѣщаются, это историческое рожденіе изъ сгнивающей почвы новаго зерна—предметъ нашего изслѣдованія.

Библейское богословіе имѣетъ два установившіеся типа: оно даетъ или исторію библейской религіи, или библейскую догматику, библейскую систему. Нашъ трудъ не выдерживаетъ строго ни того, ни другого типа. Мы не даемъ соб-

ственно литературно-хронологической исторіи еврейско-христіанской религіи, такъ какъ мы слѣдимъ за логической связью фактовъ этой религіи; но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя сказать, что мы распредѣляемъ содержаніе библіи въ догматической или логической системѣ, такъ какъ именно мы не считаемъ библію или евангеліе логической системой. Мы хотимъ понять историческую силу евангелія, историческую форму, въ которой оно открылось міру, но понять не объективно-исторически, а субъективно; мы хотимъ субъективно вновь пережить историческій фактъ христіанской религіи, историческаго евангелія. Не нужно въ этомъ видѣть нашего излишняго скептицизма въ отношеніи къ историческому познанію религіозной идеи, излишняго недовѣрія къ исторически-научному обоснованію религіознаго убѣжденія, ибо мы все-же признаемъ за исторической наукой значеніе корректива субъективнаго мнѣнія; однако мы избираемъ такой методъ изложенія не только въ силу тѣхъ условій, въ которыя поставлена у насъ богословская наука и которыя болѣе благопріятствуютъ раскрытію существеннаго смысла историко-религіознаго процесса, чѣмъ уясненію его историко-литературныхъ обстоятельствъ,—мы рѣшительно убѣждены, что въ исторической формѣ можетъ быть вполнѣ изложено субъективное воззрѣніе, имѣющее помимо научной цѣнности также цѣнность и непререкаемость субъективно-эстетическую. Мало того, что при нашихъ условіяхъ просто опираться на науку болѣе научно, чѣмъ симулировать собственную научность; намъ также желательно, чтобы наше изслѣдованіе, не имѣя научной самодовлѣемости, ибо отсылаетъ за опорами къ критической наукѣ, имѣло субъективно-эстетическую самодовлѣемость. Смѣемъ надѣяться, что изслѣдованіе наше въ общемъ, въ основномъ направленіи, удовлетворитъ научной критикѣ,—мы только и хотѣли бы встрѣтить критику научную, мы только и желали бы, чтобы Богъ освободилъ насъ отъ судей, которые руководятся какими угодно интересами, лишь не научными; но при всемъ томъ наша христіанская концепція требуетъ къ себѣ вниманія даже и въ томъ случаѣ, если предположить, что она не соотвѣтствуетъ научно-объективному пониманію евангелія, что мы излагаемъ историческое евангеліе въ современно-субъективномъ освѣщеніи. Біологическая эволюція повто-

ряется въ эмбріологическомъ развитіи; религіозно-историческая эволюція повторяется въ лично-религіозномъ развитіи. Двѣ религіозныя эволюціи, историческая и личная, взаимно освѣщаются. Въ силу этого религіозное изслѣдованіе пріобрѣтаетъ лично-религіозную цѣнность, а субъективное переживаніе и религіозное творчество, въ отличіе отъ схоластическаго богословствованія, получаетъ гносеологическое значеніе...

Ветхозавѣтная основа евангелія.

Еврейскій монотеизмъ.

Изначала евреи вѣруютъ въ единаго Бога: это именно Богъ еврейскаго народа, *Богъ евреевъ* [1]), Котораго они называютъ *нашъ Богъ*. Они сами составляютъ *удѣлъ* своего Бога, Его *наслѣдіе*, а земля, которую они занимаютъ, образуетъ мѣсто Его жительства. У нихъ своя земля и свой Богъ, какъ у другихъ народовъ свои земли и свои боги. Іефѳай говорилъ царю аммонитскому: „не владѣешь ли ты тѣмъ, что далъ тебѣ Хамосъ, богъ твой? И мы владѣемъ всѣмъ тѣмъ, что далъ намъ въ наслѣдіе Іегова, Богъ нашъ“ [2]). Во времена судей идея національнаго Бога была единственною силою, которая объединяла всѣ колѣна Израиля и отдѣляла ихъ отъ сосѣдей, съ которыми они жили: когда эта сила ослабѣвала, они распадались и смѣшивались съ язычниками. Давидъ, преслѣдуемый Сауломъ и находясь въ изгнаніи, считалъ себя внѣ наслѣдія своего Бога на землѣ чужихъ боговъ. Онъ говорилъ Саулу о „сынахъ человѣческихъ“, возбудившихъ царя противъ него: „они изгнали меня, чтобы я не могъ участвовать въ наслѣдіи Іеговы, говоря: поди, служи богамъ чужимъ“ [3]). Объ одной изъ снохъ-моавитянокъ, не пошедшей за своею свекровью въ землю іудейскую, Ноеминь говорила, что она „возвратилась къ народу своему и къ своимъ богамъ“ [4]), а Руѳь, „пришедшая къ народу

[1]) Исх. III, 18 и др.
[2]) Суд. XI, 24. Ср. 3 Цар. XI, 33; 4 Цар. I, 2 сл.
[3]) 1 Ц. XXVI, 19.
[4]) Руѳ. I, 15.

іудейскому", по словамъ Вооза, „пришла къ Богу Израилеву" [1]). Іефѳай, Давидъ, Ноеминь и Воозъ мыслили такъ же, какъ Нееманъ сиріецъ, захвативший съ собою „земли" израильской, „сколько снесутъ два лошака", чтобы на ней въ странѣ своей „приносить всесожженія и жертвы Іеговѣ" [2]), какъ царица Савская [3]), какъ слуги Венадада сирійскаго [4]).

Богъ еврейскаго народа и еврейской земли имѣлъ собственное имя *Іегова*, или *Ягве*, какъ Онъ открылся Моисею,— это было Его имя для „памятованія о Немъ" въ еврейскомъ народѣ „изъ рода въ родъ" [5]).

Въ основѣ религіи еврейскаго народа лежали факты его историческаго опыта, факты живого общенія его съ „единымъ" Богомъ. Какъ всякая дѣйствительная религія есть религія отцовъ, имѣетъ основу въ естественной жизни человѣка и по этой основѣ уходитъ въ глубь исторіи; такъ и религіозный опытъ евреевъ простирался за предѣлы народной шири, обнимая жизнь ихъ отцовъ—Авраама, Исаака, Іакова. Авраамъ вѣровалъ въ своего Бога, ради Котораго оставилъ „землю свою, родство свое и домъ отца своего",— выдѣлился, какъ носитель своей религіозной идеи. Эта вѣра опредѣляла всю его жизнь. Его сынъ, Исаакъ, „молился Іеговѣ—Богу Авраама", отца своего; ему являлся Богъ, какъ *Богъ Авраамовъ;* благословеніемъ Бога Авраамова благословилъ онъ сына своего, Іакова. *Бога Авраама и Исаака* Іаковъ призналъ въ Веѳилѣ *своимъ* Богомъ [6]). Этотъ именно Богъ Авраама и Исаака, котораго Іаковъ призналъ своимъ въ Веѳилѣ [7]), являлся Ему и былъ ему Богомъ; онъ молился Богу отца своего Авраама и отца своего Исаака [8]). Богъ Авраама, Исаака и Іакова явился Моисею и наименовался Іеговою, Богомъ евреевъ [9]). Онъ одинъ затѣмъ управлялъ

---

[1]) Руѳ. II, 11, 12
[2]) 4 Ц. V, 17.
[3]) 3 Ц. X, 9.
[4]) 3 Ц. XX, 23.
[5]) Исх. III, 14. 15.
[6]) Быт. XXVIII, 21 ср. XXVII, 20.
[7]) Быт. XXXI, 13.
[8]) Быт. XXXII, 9.
[9]) Исх III, 14. 15.

судьбами еврейскаго народа. Вотъ эта непрерывность религіознаго опыта, непрерывность общенія съ однимъ Богомъ, и составляла для евреевъ первоначальную истину единства Божія. „Іегова нашелъ народъ Свой въ пустынѣ, въ степи печальной и дикой; ограждалъ его, смотрѣлъ за нимъ, хранилъ его, какъ зѣницу ока Своего. Какъ орелъ стережетъ гнѣздо свое, носится надъ птенцами своими, распростираетъ крылья свои, беретъ ихъ и носитъ на перьяхъ своихъ такъ Іегова одинъ водилъ его, и не было съ Нимъ чужого бога“ [1]).

Единство Божіе для евреевъ первоначально означало — признаніе своимъ Богомъ (Элогимъ), Владыкой, Молохомъ, Вааломъ, одного только Іеговы и отвращеніе отъ чужихъ боговъ. „Слушай, Израиль, Іегова, Богъ нашъ, Іегова единъ есть. И люби Іегову, Бога твоего, всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею и всею силою твоею. Не послѣдуйте инымъ богамъ, богамъ тѣхъ народовъ, которые вокругъ васъ“ [2]). Евреи должны признавать своимъ богомъ только Іегову, Который вывелъ ихъ изъ Египта, изъ дома рабства, и не имѣть у себя другихъ боговъ [3]); они не должны приносить жертвы инымъ богамъ, кромѣ одного Іеговы [4]), не поклоняться имъ, не служить имъ [5]),—не знать другихъ боговъ [6]). Преданность Богу всѣмъ сердцемъ, всею душою, всѣми силами для евреевъ и означала поклоненіе одному только своему Богу [7]). Такъ Самуилъ говорилъ дому Израилеву: „если вы всѣмъ сердцемъ своимъ обращаетесь къ Іеговѣ; то удалите изъ среды своей боговъ чужихъ и астартъ, и направьте сердце свое къ Іеговѣ, и служите Ему одному“ [8]). Въ основѣ этой преданности лежитъ свобода избранія, свобода принадлежности тому или другому Богу. Іисусъ Навинъ предлагалъ народу еврейскому: „бойтесь Іеговы, и служите Ему искренно и истинно; отвергните бо-

---

[1]) Втор. XXXII, 10—12.
[2]) Втор. VI, 4. 5. 14.
[3]) Исх. XX, 2. 3.
[4]) Исх XXII, 20.
[5]) Исх. XXIII, 24; Втор. V, 6 7; VII, 16; XI, 16; XII, 30; XX, 18
[6]) Ос. XIII, 4.
[7]) Ср. Втор. VI, 13.
[8]) 1 Ц. VII, 3.

говъ, которымъ служили отцы ваши за рѣкою и въ Египтѣ, а служите Іеговѣ. Если же не угодно вамъ служить Іеговѣ; то изберите себѣ нынѣ, кому служить, богамъ ли, которымъ служили отцы ваши, бывше за рѣкою, или богамъ аморрейскимъ, въ землѣ которыхъ живете“ [1]). Здѣсь еще нѣтъ той мысли, что Богъ еврейскій есть единый Богъ для всѣхъ народовъ; здѣсь та мысль, что каждый народъ долженъ поклоняться своему Богу съ полною преданностью. „Ибо всѣ народы, говоритъ пророкъ Михей,—ходятъ каждый во имя своего бога; а мы будемъ ходить во имя Іеговы, Бога нашего“ [2]). Даже пророкъ Іеремія, признающій языческихъ боговъ не богами, хвалитъ язычниковъ за ихъ преданность своимъ богамъ: „перемѣнилъ ли какой нибудь народъ своихъ боговъ, хотя они и не боги“ [3])? Первою мерзостью въ религіозномъ представленіи евреевъ, первою нечистотою, былъ недостатокъ этой рѣшительности въ служеніи избранному Богу. Такъ Илія говорилъ народу израильскому: „долго ли вамъ хромать на оба колѣна? Если Іегова есть Богъ (вашъ), то послѣдуйте Ему; а если Ваалъ, то ему послѣдуйте“ [4]). Мерзость идолопоклонства для евреевъ представлялась разслабленіемъ сердца, недостаткомъ духовной сосредоточенности: идолопоклонство мерзко, какъ неполная преданность своему Богу. Таковъ былъ грѣхъ Соломона: во время старости Соломона, жены его склонили сердце его къ инымъ богамъ, и сердце его не было вполнѣ предано Іеговѣ, Богу своему. И сталъ Соломонъ служить Астартѣ, божеству сидонскому, и Милхому, мерзости аммонитской,— и не вполнѣ послѣдовалъ Іеговѣ [5]). Въ это же разслабленіе часто впадалъ и весь народъ еврейскій и прежде Соломона и послѣ него. Искушеніемъ идолопоклонства для евреевъ было могущество и благосостояніе сосѣдей или враговъ— мотивъ, общій всему языческому міру. „Ахазъ приносилъ жертвы богамъ дамасскимъ, говоря: боги царей сирійскихъ помогаютъ имъ; принесу я жертву имъ, и они помогутъ

---

[1]) I. Нав. XXIV, 14. 15.
[2]) Мих. IV, 5.
[3]) Іер. II, 11.
[4]) 3 Ц XVIII, 21.
[5]) 3 Ц. XI, 4. 5.

мнѣ“ [1]). Со стороны евреевъ, при высшей интенсивности ихъ религіознаго чувства, это былъ особенно тяжелый грѣхъ, потому что Іегова былъ ревнивый Богъ. Заповѣдуя Израилю единое поклоненіе Себѣ, Іегова говорилъ ему: „не поклоняйся другимъ богамъ и не служи имъ; ибо Я Іегова, Богъ твой, Богъ ревнитель“ [2]). Когда Израиль обѣщалъ Іисусу Навину служить единому своему Богу, то вождь израильскій сказалъ народу: „не возможете служить Іеговѣ, ибо Онъ Богъ святый, Богъ ревнитель, не потерпитъ беззаконія вашего и грѣховъ вашихъ. Если вы оставите Іегову и будете служить чужимъ богамъ; то Онъ наведетъ на васъ зло и истребитъ васъ, послѣ того, какъ благотворилъ вамъ“ [3]). Эта ревность Іеговы, служащая показателемъ высокой религіозности евреевъ, глубины ихъ религіознаго чувства, нашла себѣ трогательное и поэтическое выраженіе въ образѣ брачнаго союза Іеговы съ Израилемъ, а идолослуженіе евреевъ въ этомъ смыслѣ оказывалось блудодѣйствомъ и даже прелюбодѣяніемъ со всѣми его обольщеніями и во всей его мерзости [4]). Ревность Іеговы, отражающая религіозную интенсивность евреевъ, религіозную геніальность этого народа, заставила его совершить полный кругъ религіознаго развитія, раскрыть всю логику религіозной вѣры отъ ея низшихъ ступеней до высшихъ, — это и дѣлаетъ исторію еврейской религіи высоко-поучительной.

Евреи не остановились на этой обще-языческой основѣ. Они возвысились до представленія единственнаго величія своего Бога среди всѣхъ боговъ, Его превосходства надъ ними, Его господства надъ всею природою. Эти религіозныя вѣрованія были также плодомъ ихъ религіознаго опыта, стояли въ связи съ ихъ побѣдами надъ врагами и сосѣдями, съ достигнутымъ ими политическимъ вліяніемъ, общественнымъ благоустройствомъ и экономическимъ благосостояніемъ. По религіозному представленію семитическихъ народовъ, судьба каждаго народа была дѣломъ его бога, слава и побѣда народа—славою и побѣдою бога, величіе и благо-

[1]) 2 Пар XXVIII, 23.
[2]) Исх. XX, 5; Втор. VI, 15.
[3]) Іис. Нав. XXIV, 19—20.
[4]) Ос. I—III; Іез. XVI.

состояніе народа—свидѣтельствомъ о силѣ бога, пораженіе и бѣдствіе народа—пораженіемъ его бога, столкновеніе народовъ разсматривалось, какъ взаимоотношеніе ихъ боговъ. Такъ, въ частности, и евреямъ ихъ славная исторія свидѣтельствовала о величіи Іеговы и Его превосходствѣ надъ всѣми чужими богами. Это свидѣтельство ихъ исторіи было особенно краснорѣчиво и убѣдительно. Культъ еврейскаго Бога начался еще раньше нарожденія еврейскаго народа—со времени ихъ отцовъ Авраама, Исаака, Іакова: самое появленіе народа евреевъ на аренѣ исторіи было уже дѣломъ попеченія Бога о судьбѣ этихъ отцовъ, исполненіемъ даннаго имъ божественнаго обѣтованія. Затѣмъ, на зарѣ своей народной исторіи, евреи были въ тяжеломъ египетскомъ рабствѣ, изъ котораго были освобождены великою рукою и несокрушимою державою Іеговы. Воспоминаніе объ этомъ событіи имѣло для евреевъ глубокое религіозное значеніе: Іегова остался для нихъ навѣки Спасителемъ ихъ изъ египетскаго рабства. „Я Іегова, Богъ твой, Который вывелъ тебя изъ земли египетской, изъ дома рабства. Да не будетъ у тебя другихъ боговъ“ [1]). Этотъ народъ, когда Іегова избралъ его собственнымъ Своимъ народомъ, былъ малочисленнѣе всѣхъ народовъ [2]). На немъ, на его судьбѣ, Іегова показалъ Свою силу: вывелъ его изъ рабства, далъ ему землю, въ которой текло молоко и медъ, покорилъ ему его враговъ, сдѣлалъ его свободнымъ, сильнымъ и славнымъ народомъ. Въ судьбѣ Своего народа Іегова открылся болѣе могущественнымъ, чѣмъ другіе боги. „Кто, какъ Ты, Іегова, между богами? Кто, какъ Ты, величественъ святостью, досточтимъ хвалами, творецъ чудесъ? Ты повелъ милостію Твоею этотъ народъ, который Ты избавилъ; Ты провождалъ силою Твоею въ жилище святыни Твоей. Услышали народы, трепещутъ; ужасъ объялъ жителей филистимскихъ. Тогда смутились старѣйшины едомовы, вождей моавитскихъ объялъ трепетъ, уныли всѣ жители Ханаана“ [3]). „Увы! шумъ отъ множества народовъ: они шумятъ, подобно морскому шуму. Ревъ племенъ: они ревутъ, подобно реву силь-

[1]) Исх, XX, 2, 3.
[2]) Втор. VII, 6. 7.
[3]) Исх. XV, 11. 13—15; Пс. LXXVI, 14—16 и мн. др

ныхъ водъ. Народы ревутъ, подобно реву сильныхъ водъ, но Онъ погрозилъ имъ, и они далеко побѣжали, и были гонимы, какъ прахъ по горамъ отъ вѣтра и какъ пыль отъ вихра“ [1]). Устраивая судьбу Своего народа и распоряжаясь для этой цѣли другими народами, съ которыми сталкивался Израиль, Богъ Израилевъ является высокимъ надъ всѣми народами [2]), превознесеннымъ надъ всѣми богами [3]); Онъ производитъ судъ надъ богами другихъ народовъ [4]), а для Израиля Онъ единственный Спаситель [5]). Что такое величіе Іеговы познавалось еврейскимъ народомъ не внѣ отношенія къ его собственной судьбѣ, это подтверждается многими свидѣтельствами. Такъ Давидъ говоритъ Богу своему: „Великъ Ты, Іегова, Боже, ибо нѣтъ подобнаго Тебѣ и нѣтъ бога, кромѣ Тебя, по всему, что слышали мы своими ушами. И кто подобенъ народу Твоему, Израилю, единственному народу на землѣ, который Ты пріобрѣлъ Себѣ отъ Египта, народовъ и боговъ его“ [6]). Вмѣстѣ съ тѣмъ Израиль въ своей судьбѣ испытывалъ также могущество Іеговы надъ природою, надъ всѣмъ міромъ. Уже выходъ евреевъ изъ Египта, сопровождавшійся казнями и знаменіями, показалъ имъ, что Іегова владѣетъ рѣчною водою, жабами, мошками, саранчою, болѣзнями и здоровьемъ, свѣтомъ и тьмою, молніей и громомъ, жизнью и смертью, вѣтрами и моремъ. Этотъ опытъ Израиля продолжался и во время ихъ странствованія къ землѣ обѣтованной, при ея завоеваніи и въ жизни ихъ на этой землѣ, гдѣ Іуда и Израиль обитали спокойно, каждый подъ виноградникомъ своимъ и подъ смоковницею своею. Іегова образуетъ свѣтъ и творитъ тьму, дѣлаетъ миръ и производитъ бѣдствія [7]); Онъ творитъ все, что хочетъ на небесахъ и на землѣ, на моряхъ и во всѣхъ безднахъ,—возводитъ облака отъ края земли, творитъ молніи при дождѣ, изводитъ вѣтеръ изъ хранилищъ его [8]);

---

[1]) Ис. XVII, 12.
[2]) Пс. XCVIII, 2.
[3]) Пс. XCVI, 9.
[4]) Исх XII, 12; Іер. XLVI, 25
[5]) 1 Цар. II, 2, Ос. XIII, 4.
[6]) 2 Цар. VII, 22. 23.
[7]) Ис. XLV, 7
[8]) Пс. CXXXIV, 6. 7.

горы таятъ отъ лица Іеговы, а земля поднимается и опускается какъ рѣка [1]). Солнце остановилось надъ Гаваономъ и луна надъ долиною Аіалонскою, когда Іисусъ Навинъ поражалъ враговъ,—и большіе камни (града) сыпались на нихъ съ неба [2]). „Съ неба сражались, звѣзды съ путей своихъ сражались съ Сисарою“ за Израиля, какъ воспѣла Девора-пророчица [3]). По молитвѣ Исаіи, въ знаменіе царю Езекіи, солнечная тѣнь воротилась на десять ступеней [4]). Іегова есть царь неба и земли, распорядитель явленіями вселенной, виновникъ міра Небеса дѣло Его перстовъ, луну и звѣзды Онъ поставилъ [5]); Онъ поставилъ жилище солнцу, и оно выходитъ, какъ женихъ изъ брачнаго чертога своего, радуется, какъ исполинъ, пробѣгая путь [6]). Словомъ Его созданы небеса, и духомъ устъ Его—все воинство ихъ, ибо Онъ сказалъ, и сдѣлалось,—Онъ повелѣлъ, и явилось [7]). Онъ все благоустроилъ—Его день и Его ночь, Онъ установилъ всѣ предѣлы земли, учредилъ лѣто и зиму [8]). Все великолѣпіе небесъ свидѣтельствуетъ о Его славѣ [9]). Онъ—владыка всего небеснаго воинства, Господь силъ, Господь Саваоѳъ. Все это небесное стройное воинство—Его ангелы, всѣ явленія природы—Его слуги [10]). Итакъ, для іудейскаго религіознаго сознанія было непосредственно очевидно всемогущество Іеговы, какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи. Натурализмъ языческихъ религій дѣлалъ то, что въ сознаніи евреевъ природная сила Іеговы дополняла и объясняла Его историческую побѣду надъ богами народовъ. Что дѣлаютъ язычники, поклоняясь солнцу, лунѣ, звѣздамъ? Они поклоняются тому, что находится во власти Іеговы. По примѣчательнымъ словамъ Второзаконія, Іегова, Богъ Израилевъ, удѣлилъ солнце, луну и звѣзды—все это воинство небесное всѣмъ народамъ подъ всѣмъ небомъ, а Израиля

[1]) Суд V, 5; Ам IX, 5
[2]) I. Нав X, 11—14
[3]) Суд. V, 20
[4]) 4 Цар. XX, 11.
[5]) Псал. VIII, 4
[6]) Псал XVIII, 5—6
[7]) Псал. XXXII, 6. 9.
[8]) Псал. LXXIII, 16. 17.
[9]) Псал. XVIII.
[10]) Псал. CIII, 4.

взялъ Себѣ въ удѣлъ [1]). Когда Всевышній давалъ удѣлы народамъ, когда разселялъ сыновъ человѣческихъ, Онъ поставилъ предѣлы народовъ по числу сыновъ Божіихъ [2])—ангеловъ Божіихъ [3]). Побѣжденные въ славѣ израильской исторіи и во всемогуществѣ природнаго величія Іеговы, боги-элогимъ окружаютъ Его, какъ Его ангелы, какъ сыны Божіи, святые Его, и призываются поклониться Ему. „Кто на небесахъ сравнится съ Іеговою? кто между сынами Божіими уподобится Іеговѣ? Достопокланяемъ Богъ въ великомъ сонмѣ святыхъ, страшенъ Онъ для всѣхъ окружающихъ Его. Іегова, Боже силъ! кто силенъ, какъ Ты, Боже?“ [4]) „Воздайте Іеговѣ, сыны Божіи, воздайте Іеговѣ славу и честь“ [5]). Іегова есть поистинѣ Богъ боговъ и Господь господовъ [6]), потому что Онъ творецъ міра и владыка исторіи [7]). Въ силу этой же связи природнаго могущества и исторической силы Іеговы, борьба Его съ богами народовъ въ исторіи и побѣда надъ ними переносилась съ земли на небо и становилась борьбою и побѣдою надъ небесными силами. Боги язычниковъ не только суть слуги и ангелы Іеговы,—они могутъ погрѣшать и имѣть недостатки [8]), они могутъ народы свои вооружать противъ народа Божія, они могутъ идти противъ плановъ Божіихъ, возставать противъ Его величія. И Іегова судитъ ихъ и побѣждаетъ не только въ судьбѣ народовъ [9]): Онъ посѣщаетъ воинство выспреннее на высотѣ и царей земныхъ на землѣ [10]); Онъ предаетъ заклятію народы, предъ Нимъ истлѣваетъ и все воинство небесное, и небеса свертываются какъ свитокъ книжный, ибо упивается мечъ Его на небесахъ [11]); гордые цари зем-

---

[1]) Втор. IV, 19. 20.

[2]) Втор. XXXII, 8. Въ русскомъ переводѣ „сыновъ Израилевыхъ“; но предлагаютъ читать בְּנֵי אֵל вмѣсто בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

[3]) Какъ у LXX *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ*.

[4]) Пс. LXXXVIII, 7—9.

[5]) Пс XXVIII, 1.

[6]) Втор. X, 17; Пс. XLIX, 1; XCVI, 9; CXXXIV, 5.

[7]) Пс. CXXXV.

[8]) Іов IV, 18; XV, 15.

[9]) Исх XII, 12.

[10]) Ис. XXIV, 21.

[11]) Ис. XXXIV, 2—5.

ные падаютъ предъ Нимъ съ своихъ престоловъ, Имъ свергнутъ съ неба и возгордившійся сынъ зари, Денница [1]). Эта торжествующая побѣда Іеговы на небесахъ и на землѣ углубляется въ даль космологической эволюціи, какъ Его постепенная побѣда надъ первобытнымъ хаосомъ, надъ его бурными стихіями, надъ буйствовавшими въ немъ чудовищами: Онъ сокрушилъ головы зміевъ въ водѣ, сокрушилъ голову левіаѳана, рефаимы трепещутъ предъ Нимъ подъ водами [2]) .. Его побѣда въ исторіи оказывается отраженіемъ первобытной стихійной побѣды [3]) Что мы называемъ твореніемъ міра, евреямъ представлялось побѣдою Іеговы надъ стихіями и чудовищами, благоустроеніемъ хаоса Какъ бы то ни было, это былъ торжествующій монотеизмъ,—это была дѣйствительная побѣда религіознаго сознанія надъ натурализмомъ и язычествомъ. Еврейскій монотеизмъ не просто исключалъ или отвергалъ божественную силу стихій и силу языческихъ боговъ, — онъ вбиралъ ее въ себя, наполнялся ею, побѣждалъ ее. Отсюда именованіе Элогимъ можетъ своею множественною формою указывать на внутреннюю полноту божества Іеговы. Монотеизмъ древней еврейской религіи былъ самый рѣшительный: евреи не знали области, изъятой изъ сферы божественнаго промышленія Іеговы. Іегова образуетъ свѣтъ и творитъ тьму, дѣлаетъ миръ и производитъ бѣдствія, Онъ умерщвляетъ и оживляетъ, поражаетъ и исцѣляетъ [4]); не бываетъ бѣдствія, которое не Іегова попустилъ бы [5]); самъ сатана—Его слуга [6]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ побѣда Іеговы надъ стихійными силами углублялась въ космогоническую даль, и избраніе Израиля Іеговою отодвигалось въ глубь человѣческой исторіи: вѣра народа не только сводилась къ вѣрѣ отцовъ, Іакова, Исаака, Авраама, но и къ религіи Сима, Ноя, Сиѳа и Адама, завѣтъ Іеговы съ народомъ еврейскимъ оказывался исполненіемъ и развитіемъ завѣта Сима, Ноя, Сиѳа и Адама съ Іеговою—устроителемъ міра.

[1]) Ис XIV; Іез. XXVIII.
[2]) Пс. LXXIII, 13. 14; Іов. XXVI, 5.
[3]) Ис. XXVII, 1; LI, 9; Іез. XXIX; XXXII.
[4]) Ис. XLV, 7; Втор. XXXII, 39.
[5]) Ам. III, 6; также Исх. IV, 11; XXI, 13; 1 Цар. XXVI, 12, 19.
[6]) Кн. Іова; 1 Цар. XVI, 14; 3 Цар. XXII.

По мѣрѣ того, какъ въ религіозномъ сознаніи іудейскаго народа крѣпло понятіе превозмогающей силы Іеговы въ природѣ и исторіи, росло убѣжденіе въ безсиліи и ничтожествѣ языческихъ боговъ Только Іегова можетъ быть единымъ Спасителемъ, потому что только Онъ владычествуетъ надъ природою и надъ судьбами народовъ, только Онъ истинный Богъ—живый, вѣчный, всемогущій, вездѣсущій, всевѣдущій [1]). Языческіе боги не могутъ оказать помощи и прибѣгать къ нимъ безполезно. Пророкъ Илія издѣвался надъ жрецами Ваала, говоря: „кричите громкимъ голосомъ, ибо онъ богъ; можетъ быть, онъ задумался, или занятъ чѣмъ-либо, или въ дорогѣ, а можетъ быть и заснулъ, такъ онъ проснется“ [2]). Пророкъ Іеремія говоритъ: „Есть ли между суетными (богами) языческими посылающіе дождь? или можетъ ли небо (само собою) подавать ливень? не Ты ли это, Іегова, Боже нашъ? На Тебя надѣемся мы, ибо Ты производишь все это“ [3]). Языческіе боги не могутъ предвозвѣстить будущее и сдѣлать что-либо доброе или худое, они ничто и дѣло ихъ ничтожество [4]), они ложь и пустота, въ которой нѣтъ никакой пользы [5]), суетные и ложные боги [6]), не боги [7]) и пр. Итакъ, что же отъ религіи языческой остается реальнаго? Идолы, истуканы. Въ нихъ нѣтъ духа [8]), нѣтъ жизни,—они не видятъ и не слышатъ, не ѣдятъ и не обоняютъ [9]), это гнусные трупы и мерзости [10]). Пророки съ огненнымъ воодушевленіемъ осмѣиваютъ идолопоклонниковъ, которые сами себѣ дѣлаютъ боговъ изъ золота или дерева, поклоняются истуканамъ, совершенно безполезнымъ и даже безпомощнымъ [11]). Здѣсь противоположность между религіей Іеговы и язычествомъ достигаетъ

---

1) Исх. III, 14; Чис. XIV, 21, 28; Втор. XXXII, 40; 3 Цар. XXII, 14; 1 Цар XVI, 7; Ис. XL; Іер. X, 10; Пс. CXXXVIII.

2) 3 Цар. XVIII, 27.

3) Іер. XIV, 22.

4) Ис. XLI, 23. 24. 29; 1 Цар. XII, 21

5) Іер. XVI, 19.

6) Іон. II, 9; Іез. XXX, 13.

7) Іер. II, 11.

8) Іер. X, 14.

9) Втор. IV, 28.

10) Іер. XVI, 18; Іез. XI, 18.

11) Ис. XLIV, XLVI; Ос. VIII, 6; XIII, 2; XIV, 4; Пс. CXIII и др.

наивысшей степени, какъ противоположность истинной религіи и ложныхъ религій. Всѣ боги народовъ—идолы, а Іегова небеса создалъ [1]). Боги народовъ—истуканы, которые не могутъ причинить зла, но и добра дѣлать не въ силахъ, а Іегова Богъ есть истина: Онъ есть Богъ живый и царь вѣчный. Боги, которые не создали неба и земли, исчезнутъ съ земли и изъ-подъ небесъ. Онъ создалъ землю силою Своею, утвердилъ вселенную мудростію Своею и разумомъ Своимъ распростеръ небеса [2]). Съ такой высоты религіозныхъ представленій еврею, чтителю Іеговы, обратиться къ ваалам̀ъ и астартам̀ъ, спуститься до языческаго идолопоклонства, значило осуетиться [3]), отъ жизни обратиться къ трупу, гоняться за тѣнью, безумно хватать пустой воздухъ. „Подивитесь, небеса, ужаснитесь, говоритъ Іегова. Ибо народъ Мой—Меня, источникъ воды живой, оставили, и истесали себѣ водоемы разбитые, которые не могутъ держать воды... Какъ воръ, когда поймаютъ его, бываетъ осрамленъ; такъ осрамилъ себя домъ Израилевъ, говоря дереву: ты мой отецъ,—и камню: ты родилъ меня“ [4]).

Чтобы уразумѣть высоту монотеистическаго богопоклоненія евреевъ, нужно имѣть въ виду ихъ представленія о славѣ, святости и духовности Божіей. Эти понятія ветхозавѣтной библіи, на ступени своего наивысшаго развитія, выражаютъ величіе Божіе, Его превосходство надъ міромъ, Его несоизмѣримость съ мірскою ограниченностью, Его самодовлѣющее блаженство и безусловное внутреннее достоинство. „Кто, какъ Ты, Іегова, величественъ святостію, досточтимъ хвалами, творецъ чудесъ“ [5])? Онъ превыше небесъ и надъ всею землею слава Его [6]). Вотъ народы—какъ капля изъ ведра, и считаются какъ пылинка на вѣсахъ; острова какъ порошинку поднимаетъ Онъ [7]) и пр. Въ частности изъ названныхъ понятій слава имѣетъ болѣе объективное значеніе. Именемъ славы еврей обозначалъ то, что

---

[1]) Пс XCV, 5.
[2]) Іер. X; Ис. XLV и др.
[3]) 4 Цар. XVII, 15.
[4]) Іер. II; Ис. XL и др
[5]) Исх XV, 11.
[6]) Пс LVI, 6. 12.
[7]) Ис. XL, 15.

имѣетъ собственную цѣнность и непреходящее значеніе, что есть дѣйствительное благо. Говоря о славѣ Божіей, или имени Божіемъ [1]), онъ выражалъ ту мысль, что только въ Богѣ дѣйствительное благо и дѣйствительная жизнь: Іегова—царь славы [2]). Евреи были глубоко убѣждены въ тлѣнности и ничтожности міра, предоставленнаго самому себѣ; источникъ его жизненности и его относительнаго значенія они видѣли исключительно въ Богѣ, все его дѣйствительное великолѣпіе они относили къ единому Богу. Посему въ проявленной славѣ Божіей они полагали начало мірового бытія: небеса проповѣдуютъ славу Божію [3]); въ прославленіи Бога они усматривали призваніе человѣка и всѣхъ разумныхъ существъ, и въ полнотѣ обнаруженія божественной славы—цѣль міра и спасеніе человѣка. „Воздайте Іеговѣ, сыны Божіи, воздайте Іеговѣ славу и честь, воздайте Іеговѣ славу имени Его“ [4]). „Хвалите Іегову, всѣ народы, прославляйте Его, всѣ племена“ [5]). „Не намъ, Іегова, не намъ, но имени Твоему дай славу“ [6]), восклицаетъ псалмопѣвецъ. Блаженныя грядущія времена спасенія міра пророкъ называетъ временами, когда люди увидятъ славу Іеговы и величіе Божіе [7]). Именемъ святости Божіей обозначается та же слава Божія [8]), но болѣе со стороны субъективной, со стороны отношенія ея къ человѣку. Богъ святъ и въ Своемъ величіи Онъ страшенъ для человѣка [9]). Кто можетъ стоять предъ Іеговою, симъ святымъ Богомъ [10])? Только по Своему человѣколюбивому снисхожденію Іегова становится сноснымъ для человѣческаго уничиженія: „ибо такъ говоритъ Высокій и Превознесенный, вѣчно живущій,—Святый имя Его: Я живу на высотѣ (небесъ) и во святилищѣ, и также у смиреннаго и покорнаго духомъ, чтобы оживлять духъ покор-

---

[1]) Исх. IX, 16=XIV, 18. Ср. Пс. VIII, 2.
[2]) Пс. XXIII, 7; XXXV, 10.
[3]) Пс. XVIII, 1.
[4]) Пс. XXVIII, 1. 2.
[5]) Пс. CXVI, 1.
[6]) Пс. CXIII, 9.
[7]) Ис. XXXV, 2; XL, 5.
[8]) Ис. VI, 3.
[9]) Ис. VIII, 13.
[10]) 1 Цар. VI, 20; Быт. XXVIII, 17; Исх III, 5 2; Цар. VI, 6. 7 и др.

ныхъ и оживлять сердце смиренныхъ“ [1]). Единому Богу свойственны честь и слава,—и все, что принадлежитъ Ему, что выдѣлено на служеніе Ему, участвуетъ въ Его славѣ и становится святымъ, какъ на небѣ, такъ и на землѣ [2]). Такъ Израиль святъ Іеговѣ, какъ Его удѣлъ изъ всѣхъ народовъ [3]), равно и Іегова, избравшій Себѣ Израиля, есть Святый Израилевъ [4]). Люди призваны воздать славу Іеговѣ,—въ исполненіе этой задачи они должны стать субъективно святыми, т. е. принадлежащими Богу, религіозными: „освящайтесь и будьте святы, ибо Я, Іегова, Богъ вашъ, святъ“ [5]). Однородно съ понятіями славы и святости и понятіе духовности Божіей. Подъ именемъ духовности евреи разумѣли нѣчто иное, чѣмъ мы; они не знали духовности въ смыслѣ безплотности [6]). Духовностью они называли живую силу, жизнь и силу, бодрость, крѣпость. Поэтому Богъ, живый, крѣпкій, всемогущій, противополагается міру какъ духъ плоти [7]). И въ человѣкѣ, какъ и во всемъ живущемъ, жизнь зависитъ отъ дыханія, отъ духа, который есть „духъ жизни“ и который дѣлаетъ „душу живою“; въ смерти духъ оставляетъ человѣка [8]). Въ человѣкѣ различаются духъ и душа: душа это то же, что личность, личное сознаніе, духъ это то, что оживляетъ человѣческую душу, какъ и всякое животное. У человѣка душа своя, а духъ Божій [9]), отъ Бога: Богъ, создавшій человѣка изъ праха земного, вдунулъ въ лицо его дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душою живою [10]). Духъ можетъ быть только отъ Бога. И не только вообще жизнь, но и всякое напряженное проявленіе жизни, какъ-то воодушевленіе, или вдохновеніе, бранное, пророческое, производится отъ Духа Божія [11]). Священный бытописатель изображаетъ Духа Божія носившимся надъ перво-

1) Ис LVII, 15; Ос. XI, 8. 9; Пс. CII.
2) Исх, XVI, 3; Зах. XIV, 5; Пс. XV, 3.
3) Исх. XIX, 5 6; Лев. XX, 26; Вт. XIV, 2.
4) Ис. I, 4 и мн. др.
5) Лев. XI, 45 и мн. др.
6) Быт. VI, 1—3; Суд. IX, 13.
7) Ис. XXXI, 3.
8) Быт. II, 7; IV, 17; VII, 15; Пс. CXLV, 4.
9) Iов XXVII, 3; Быт. VI, 3.
10) Быт. II, 7.
11) См. ниже.

бытнымъ хаосомъ, благоустроившимъ міръ [1]). Псалмопѣвецъ воспѣваетъ силу Духа Божія въ противоположность ничтожному міру: „скрываешь лицо Твое, мятутся; отнимешь отъ нихъ духъ, умираютъ и въ персть свою возвращаются; пошлешь духъ Твой, созидаются, и Ты обновляешь лицо земли“ [2]). Для пророка грядущія времена спасенія людей и явленія славы Божіей представляются временами изліянія Духа Божія на всякую плоть [3]).

Основнымъ тономъ въ ветхозавѣтномъ представленіи о святости, славѣ и духовности Бога является созерцаніе Его премірнаго величія, Его несоизмѣримости съ мірскою ограниченностью и человѣческою немощью. Это созерцаніе влекло важныя послѣдствія для характера еврейскаго монотеистическаго богопоклоненія. Если Господь-Іегова неизмѣримо превосходитъ міръ, если Онъ одинъ святъ, въ мірѣ же святость принадлежитъ лишь тому, что Ему служитъ, то, конечно, поклоненіе прилично только единому Богу, только Его одного должно святить, только Ему одному и непосредственно должна быть воздана слава. Въ этомъ чистота монотеистическаго богопоклоненія. Чистота еврейскаго монотеизма не только въ томъ, что всѣ святые не являются предметомъ поклоненія и сами призываются поклоняться единому Богу, но и въ томъ, что никакой образъ не служитъ средствомъ богопоклоненія. Евреямъ было запрещено дѣлать священныя изваянія, изображенія какого-либо кумира, изображенія мужчины или женщины, изображенія какого-либо скота, который на землѣ, изображенія какой-либо птицы крылатой, которая летаетъ подъ небомъ, изображенія какого-либо (гада), ползающаго по землѣ, изображенія какой-либо рыбы, которая въ водахъ ниже земли [4]). „Всякая плоть трава, пишетъ пророкъ, и вся красота ея, какъ цвѣтъ полевой... Вотъ, Владыка Іегова грядетъ съ силою, и мышца Его державная... Итакъ, кому уподобите вы Бога? и какое подобіе сопоставите съ Нимъ? Идола выливаетъ художникъ, а плавильщикъ покрываетъ его золотомъ, и придѣлываетъ

---

[1]) Быт. I, 2.
[2]) Пс. СШ. 29—30.
[3]) Іоил. II,-28. 29.
[4]) Втор. IV, 15—20; Исх. XX, 4; Втор. V, 8.

серебряныя цѣпочки. А кто бѣденъ для такого приношенія, выбираетъ негніющее дерево, пріискиваетъ себѣ искуснаго художника, чтобы сдѣлать идола, который стоялъ бы твердо. (Но) развѣ не знаете?.. Онъ есть Тотъ, Который возсѣдаетъ надъ кругомъ земли, и живущіе на ней—какъ саранча (предъ Нимъ); Онъ распростеръ небеса, какъ тонкую ткань, и раскинулъ ихъ, какъ шатеръ для жилья... Кому же вы уподобите Меня, и кому Я былъ бы равенъ? говоритъ Святый" [1]). Эта чистота монотеистическаго богопоклоненія составляетъ вѣковѣчную истину Ветхаго Завѣта, лежащую въ основѣ евангелія. Въ данномъ отношеніи ветхозавѣтная религія стоитъ на такой высотѣ, предъ которою всякое суевѣріе идолопоклонства, хотя бы и позднѣйшаго, оказывается лишь формою лицемѣрія.

Однако ветхозавѣтное богопоклоненіе не имѣетъ характера той духовности служенія Богу, которой требуетъ евангеліе: при всей чистотѣ монотеизма, ветхозавѣтное богослуженіе имѣетъ рѣзкія черты ограниченности, которая объясняется самымъ путемъ развитія еврейскаго монотеизма и которая воплощалась въ основномъ понятіи ветхозавѣтной религіи—въ понятіи завѣта.

Ветхій Завѣтъ.

Монотеистическое богопоклоненіе, какъ оно только-что раскрыто, само по себѣ представляетъ пустую форму, которая должна быть наполнена какимъ-нибудь содержаніемъ. Идея монотеизма требовала отъ евреевъ всецѣлой преданности единому Богу, но въ чемъ же должна была выразиться эта преданность Богу? что именно значило фактически, дѣятельно, возлюбить Іегову всѣмъ сердцемъ, всею душою и всѣми силами [2])?

Это содержаніе дается въ *завѣтѣ* Бога съ евреями, представителями которыхъ были священники, цари и пророки.

---

[1]) Ис. XL Нужно однако помнить, что въ дѣйствительности еврейскій народъ часто стоялъ ниже этихъ требованій, но мы не пишемъ alttestamentliche Religionsgeschichte

[2]) Втор. VI, 4. 5. 16 Для „насъ" ближайшимъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ служатъ аскетическое самоумерщвленіе и мистическая созерцательность Но евреямъ этотъ путь былъ совершенно незнакомъ и непонятенъ. Ихъ религіозное мышленіе направлялось совершенно въ другой плоскости.

Отношеніе еврейскаго народа къ своему Богу опредѣляется понятіемъ *завѣта* (בְּרִית), т. е. юридическаго договора, заключеннаго между народомъ и его Богомъ со всѣми пріемами, обычными при заключеніи договоровъ у восточныхъ народовъ [1]). „Завѣтъ" предполагаетъ взаимную свободу сторонъ, взаимныя обязательства и права.

Начало завѣта, въ религіозномъ представленіи евреевъ, исходитъ отъ Бога. Іегова, Который владѣетъ всею землею, избираетъ Себѣ въ удѣлъ изъ всѣхъ народовъ предварительно семью Авраама и затѣмъ происшедшій отъ него народъ израильскій, который пріобрѣтаетъ Себѣ, освобождая изъ рабства египетскаго, создаетъ его для Себя и даетъ ему для обитанія землю. Народъ свободно принимаетъ договоръ при Синаѣ [2]) и въ самой обѣтованной землѣ [3]).

Цѣль завѣта опредѣляется такъ Іеговой: „если вы будете слушаться гласа Моего, и соблюдать завѣтъ Мой, то будете Моею собственностью (удѣломъ) изъ всѣхъ народовъ, ибо Моя вся земля. А вы будете у Меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ" [4]). Израиль есть единственный народъ на землѣ, для котораго приходилъ Богъ, чтобы пріобрѣсть его Себѣ въ народъ и прославить Свое имя [5]) среди всѣхъ народовъ, чтобы возвѣщено было Его имя по всей землѣ, чтобы славою Его была полна вся земля [6]). Что въ каждомъ народѣ, или семьѣ, или кланѣ, есть священникъ, какъ посредникъ между Богомъ и людьми, какъ выдѣленный на служеніе Богу, посвященный Ему, и какъ свидѣтель Божій предъ семьей, кланомъ или народомъ, тѣмъ долженъ быть народъ еврейскій для всѣхъ народовъ [7]). Чрезъ еврейскій народъ, какъ собственный народъ Божій, слава Божія должна открыться предъ всѣми народами, такъ чтобы Іегова былъ царемъ надъ всею землею [8]), чтобы всѣ народы

---

[1]) Быт. XII, XV, XVII, XXII; Исх. XIX, XXIV, XXXIV. Ср. Быт. XXVI, 28 сл. XXXI, 44 сл.

[2]) Исх. XIX, 8.

[3]) I. Нав. XXIV, 21. 22.

[4]) Исх. XIX, 5. 6.

[5]) 2 Цар. VII, 23.

[6]) Исх. IX, 16; Чис. XIV, 21.

[7]) Исх. XIX, 6; Лев. XI, 44 сл. XIX. 2; Чис. XV, 40.

[8]) Зах. XIV, 9.

призывали имя Іеговы и служили Ему единодушно [1]). Участвуя въ договорѣ съ Іеговою, народъ еврейскій долженъ всецѣло принадлежать Ему, признавать Его единымъ своимъ Богомъ, Ему одному поклоняться, Ему одному приносить жертвы, быть святымъ народомъ Божіимъ [2]), т. е. отдѣльнымъ отъ другихъ народовъ, отъ ихъ обычаевъ [3]). За участіе въ этомъ договорѣ съ Богомъ народъ еврейскій получаетъ отъ Бога землю, текущую молокомъ и медомъ, размноженіе, силу надъ другими народами и полное благоденствіе Уже Авраамъ спрашивалъ Бога: „Владыка Іегова! что Ты дашь мнѣ“ [4])? Еще знаменательнѣе условіе, на которомъ Іаковъ принялъ завѣтъ съ Богомъ. „И положилъ Іаковъ обѣтъ, сказавъ: если Богъ будетъ со мною, и сохранитъ меня въ пути семъ, въ который я иду, и дастъ мнѣ хлѣбъ ѣсть, и одежду одѣться, и я въ мирѣ возвращусь въ домъ отца моего,—и (=то) будетъ Іегова моимъ Богомъ, и этотъ камень, который я поставилъ памятникомъ, будетъ (у меня) домомъ Божіимъ“ [5]). Богъ испытывалъ Авраама, Іаковъ испытываетъ Бога, борется съ Нимъ, отстаивая свои права. Съ совершенною ясностью выступаетъ это условіе договора и въ отношеніи Іеговы ко всему народу израильскому. „Если, говорилъ Іегова Израилю, вы будете слушаться голоса Моего, и соблюдать завѣтъ Мой... и исполнять все, что скажу; то врагомъ буду враговъ твоихъ и противникомъ противниковъ твоихъ... Служите Іеговѣ, Богу вашему, и Онъ благословитъ хлѣбъ твой и воду твою; и отвращу болѣзни отъ среды васъ. Не будетъ преждевременно рождающей и безплодной въ землѣ твоей; число дней твоихъ сдѣлаю полнымъ. Ужасъ Мой пошлю предъ тобою, и въ смущеніе приведу всякій народъ, къ которому ты придешь, и буду обращать къ тебѣ тылъ всѣхъ враговъ твоихъ... Я дамъ вамъ дожди въ свое время, и дастъ земля произведеніе свое, и дерева полевыя дадутъ плодъ свой. И молотьба (хлѣба) будетъ достигать у васъ собиранія винограда, собираніе винограда

---

[1]) Соф. Ш, 9.
[2]) Лев. XX, 8; XXII, 9. 16. 32.
[3]) Исх. XXIII, 32; XXXIV, 11 слѣд. Лев. XVIII, 1 слѣд. XX, 24. 26.
[4]) Быт. XV, 2.
[5]) Быт. XXVIII, 20. 21.

будетъ достигать посѣва, и будете ѣсть хлѣбъ своій досыта, и будете жить безопасно на землѣ вашей“ [1]) и т. д.

Основными моментами ветхозавѣтнаго договора являются вѣра и оправданіе, грѣхъ и наказаніе.

Поскольку завѣтъ начинается со стороны Бога, Который обращается къ человѣку съ требованіемъ и обѣтованіемъ, постольку со стороны человѣка первымъ актомъ вступленія въ договоръ является послушаніе и вѣра, съ которою онъ исполняетъ требованіе Божіе и которая увѣнчивается исполненіемъ обѣтованія. Такъ Авраамъ, руководимый идеею своего Бога, оставилъ землю свою и домъ отца своего въ надеждѣ получить новую землю. „Вѣрою Авраамъ повиновался призванію идти въ страну, которую имѣлъ получить въ наслѣдіе, и пошелъ, не зная, куда идетъ“ [2]). Такъ и для народа еврейскаго исшествіе изъ Египта не было только исходомъ изъ страны рабства, но было также оставленіемъ страны, текущей молокомъ и медомъ, ради обѣтованной земли. „Развѣ мало того, говорили Моисею нѣкоторые изъ евреевъ въ пустынѣ,—что ты вывелъ насъ изъ земли, текущей молокомъ и медомъ? А ни въ землю, текущую молокомъ и медомъ, ты не привелъ насъ, ни владѣнія полями и виноградниками не далъ намъ“ [3]). Въ частности Моисей „вѣрою отказался называться сыномъ дочери фараоновой и лучше захотѣлъ страдать съ народомъ Божіимъ, нежели имѣть временное наслажденіе“ [4]). При Синаѣ Богъ обратился къ народу еврейскому съ требованіемъ исполнять Его уставы и обѣтованіемъ сдѣлать евреевъ народомъ могущественнымъ. Исполненіе обѣтованія есть оправданіе человѣка отъ Бога. Такъ уже Авраамъ повѣрилъ Іеговѣ и Онъ вмѣнилъ это ему въ праведность [5]). Все благоденствіе патріарховъ, все могущество народа еврейскаго и его слава были оправданіемъ ихъ вѣры въ Бога.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ завѣтъ дѣлаетъ возможнымъ невѣрность договору со стороны людей, которая является ихъ

---

[1]) Исх. XIX, 5. 6; XXIII, 22 сл. Лев. XXVI, 4 сл.

[2]) Евр. XI, 8

[3]) Чис. XVI, 13. 14.

[4]) Евр. XI, 24. 25.

[5]) Быт. XV, 6.—Послушанію и вѣрѣ человѣка соотвѣтствуетъ милость и вѣрность Бога 2 Цар. II, 6.

грѣхомъ предъ Іеговою [1]). Грѣхъ наказывается и требуетъ своего искупленія. Посему наряду съ обѣтованіями въ Ветхомъ Завѣтѣ слышатся угрозы, перечисляющія всѣ ужасы и несчастья природной и общественной жизни и международныхъ отношеній [2]) и т. д. Самымъ характеристичнымъ наказаніемъ съ еврейской точки зрѣнія было рабство другому народу [3]). Но грѣхъ можетъ быть искупленъ и завѣтъ можетъ быть возстановленъ [4]): искупленіемъ служитъ само страданіе въ соединеніи съ раскаяніемъ.

Мысль, что вѣрные почитатели Бога, праведники, благоденствуютъ, а грѣшники страдаютъ, и что каждый грѣхъ долженъ быть искупленъ, составляетъ основное убѣжденіе въ религіозномъ міровоззрѣніи евреевъ.

Силою завѣта, договора, народъ еврейскій и Іегова тѣсно соединяются взаимными интересами: вѣрность Іеговѣ и бла-

---

[1]) Основное ветхозавѣтное именованіе грѣха חַטָּא, глаг. חָטָא Значеніе этого слова видно изъ 4 Цар. XVIII, 14: царь Езекія, нарушивъ свой договоръ съ царемъ ассирійскимъ, послалъ сказать ему: חָטָאתִי я отложился, отпалъ отъ договора, нарушилъ его (рус. пер. виновенъ я), что наложишь на меня, я внесу.—Въ данномъ случаѣ слово употреблено въ юридическомъ смыслѣ. Въ примѣненіи къ богочеловѣческому договору оно обозначаетъ собственно грѣхъ, какъ нарушеніе завѣта съ Богомъ, какъ невѣрность ему вообще и въ частности, какъ нарушеніе Его уставовъ, Его закона. „Они, говоритъ Іегова о евреяхъ,—они подобно Адаму (или: почеловѣчески כְּאָדָם) нарушили завѣтъ и измѣнили Мнѣ“ (Ос. VI, 7): таковъ типическій грѣхъ ветхозавѣтнаго народа. Для значенія слова примѣчательно Чис. XXII, 34—„сказалъ Валаамъ Ангелу Іеговы: согрѣшилъ я, ибо не зналъ, что ты стоишь противъ меня на дорогѣ“, гдѣ грѣхомъ называется противленіе Богу, что обозначается также словомъ פָּשַׁע. Въ Суд. XX, 16 חָטָא употреблено о стрѣлѣ, не попадающей въ цѣль, что даетъ основаніе понимать грѣхъ какъ несоотвѣтствіе человѣка его религіозному призванію. Понятіе это есть прежде всего религіозное, а не нравственное понятіе. Совершенно своеобразная мѣрка религіозной вѣрности не совпадаетъ съ нашими нравственными понятіями напр. Быт. XXII, Суд. XI, 34 сл. 2 Цар. XXIV. Частнѣе содержаніе понятій грѣха и праведности дается обрядовыми правилами, также не имѣющими строго моральнаго характера, и народными обычаями и нравами, о чемъ будетъ рѣчь ниже. Собственно нравственное содержаніе въ понятіе грѣха и праведности вложено лишь пророками.

[2]) Лев. XXVI; Втор. XXVIII.

[3]) Лев. XXVI; Втор. XXVIII; Суд. II, 14. 20; III, 8. 12; IV, 2; VI, 1; X, 7. 17.

[4]) Лев. XXVI, 42—45; 4 Цар XXIII, 3; Іер. XXXI, 31 слѣд.

годенствіе еврейскаго народа, его могущество и слава служатъ откровеніемъ славы Іеговы. „Какъ поясъ близко привязывается къ чресламъ человѣка, такъ Я приблизилъ къ Себѣ весь домъ Израилевъ и весь домъ Іудинъ, говоритъ Іегова, чтобъ они были Моимъ народомъ и Моею славою, хвалою и украшеніемъ“ [1]). Богъ евреевъ любитъ Свой народъ и помогаетъ ему, потому что и народъ еврейскій дѣлаетъ дѣло Божіе, помогаетъ Іеговѣ. Враги Израиля суть враги Іеговы [2]), войны Израиля это войны Божіи, расширяющія Его царство [3]); сражаясь, евреи „приходятъ на помощь Іеговѣ“ [4]). Напротивъ, невѣрность народа и его уничиженіе являются уничиженіемъ Іеговы; въ порабощеніи евреевъ иноплеменниками безславится имя Іеговы [5]), оно безчестится какъ имя мужа невѣрною женою [6]), грѣхи евреевъ затрудняютъ Іегову и беззаконія ихъ отягощаютъ Его [7]).

Понятіе завѣта образуетъ основной нервъ въ религіи евреевъ; въ этомъ центральномъ пунктѣ намъ дается сущность ветхозавѣтной вѣры. И въ этомъ основномъ пунктѣ мы замѣчаемъ ограниченность еврейской религіи, ея партикуляризмъ: еврейская религія ограниченна, партикуляристична въ существѣ своемъ. Религія евреевъ питалась земными, человѣческими чувствами: ихъ религіозная ревность совпадала съ національнымъ воодушевленіемъ,—быть вѣрнымъ Іеговѣ для нихъ значило истинно заботиться о собственномъ благосостояніи, вопросъ религіи былъ для нихъ вопросомъ національнаго существованія, вопросомъ жизни и смерти. Еврейскій законодатель говорилъ народу: „Вотъ, я сегодня предложилъ тебѣ жизнь и добро, смерть и зло, заповѣдуя сегодня тебѣ любить Іегову, Бога твоего, ходить по путямъ Его, и исполнять заповѣди Его, и уставы Его и законы Его; будешь жить и размножишься, и благословитъ тебя Іегова, Богъ твой, на землѣ, въ которую ты идешь, чтобы овла-

---

[1]) Іер. XIII, 11.

[2]) Чис. X, 35; Суд. V, 31; 1 Цар XXX, 26.

[3]) Чис XXI, 14; 1 Цар XVII, 47; XVIII, 17; XXV, 28. Ср. Чис X, 35; Исх. XII, 41.

[4]) Суд. V, 23 ср. VII, 18. 20.

[5]) Ис. LII, 5; Іоил. II, 17.

[6]) Іез. XVI; Ос. I—III.

[7]) Ис XLIII, 24

дѣть ею. Если же отвратится сердце твое и не будешь слушать, и заблудишь, и станешь поклоняться инымъ богамъ, и будешь служить имъ; то я возвѣщаю вамъ сегодня, что вы погибнете, не долго пробудете на землѣ, для овладѣнія которою ты переходишь Іорданъ. Во свидѣтели предъ вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятіе. Избери жизнь, чтобы жить тебѣ и потомству твоему, любя Іегову, Бога твоего, слушаясь голоса Его и прилѣпляясь къ Нему; потому что Онъ жизнь твоя и долгота дней твоихъ, чтобы пребывать тебѣ на землѣ, которую Іегова съ клятвою обѣщалъ отцамъ твоимъ дать имъ“ [1]). Жизнь для еврея обозначала всю полноту религіозныхъ благъ, и жизнь онъ понималъ въ земномъ смыслѣ, какъ жизнь видимую и временную. Истинная жизнь, или жизнь какъ благо, это жизнь долгоденственная, многочадная, благоденственная, благоустроенная [2]). Такая жизнь для евреевъ утверждалась на религіи, на вѣрности Іеговѣ. Собственная національная благоуспѣшность, побѣды надъ врагами, юридическая благоустроенность [3]) были для Израиля религіознымъ дѣломъ. Религіозный опытъ евреевъ былъ опытомъ національно-историческимъ и въ національно-историческихъ предѣлахъ находилъ свои границы. Это именно суть границы для откровенія Божія, поскольку Израиль является исключительнымъ органомъ божественнаго откровенія и промысла. „Блаженъ ты, Израиль! Кто подобенъ тебѣ, народъ, спасаемый Іеговою, Который есть щитъ, охраняющій тебя, и мечъ славы твоей? Враги твои раболѣпствуютъ тебѣ, и ты попираешь выи ихъ“ [4]). Израиль живетъ одинъ, живетъ отдѣльно и между народами не числится [5]). Поднимаясь на высоту универсальнаго монотеизма, и возводя свою религію къ религіи Ноя и Адама, еврейскій народъ придавалъ своему завѣту съ Іеговой значеніе завѣта съ Творцомъ міра, но вмѣстѣ съ тѣмъ по обратнымъ ступенямъ этой лѣстницы шло постепенное ограниченіе дѣла

---

[1]) Втор XXX, 15—20.

[2]) Кромѣ Втор. XXX, 15—20 см. также IV, 1; VIII, 1; XI, 9; Исх XX, 12 и мн. др.

[3]) Исх XVIII, 15. 19

[4]) Втор XXXIII, 29.

[5]) Втор XXXIII, 28; Чис. XXIII, 9.

Божьяго. Съ Адамомъ Богъ заключаетъ „вѣчный“ завѣтъ, которымъ обнимался весь родъ человѣческій [1]); вѣчный завѣтъ [2]) заключилъ Богъ и съ Ноемъ, и этотъ завѣтъ обнималъ Ноя, и сыновей его, и все потомство ихъ, и всякую душу живую [3]). Но уже благословеніе Сима, предка евреевъ, сопровождалось проклятіемъ и уничиженіемъ Ханаана: „Ханаанъ будетъ рабомъ Симу“ [4]). Еще тѣснѣе предѣлы, которыми отдѣляется Авраамъ отъ родства своего [5]), его сынъ и внукъ—отъ братьевъ своихъ... Происшедшій отъ Іакова-Израиля народъ есть удѣлъ Божій изъ всѣхъ народовъ, Его царство священниковъ и народъ святый [6]), Его сынъ [7]), единственный обладатель Его откровенія [8]). Несомнѣнно, эта національная ограниченность еврейской религіи имѣла провиденціальное значеніе и не была лишь слѣдствіемъ непониманія универсальной высоты религіи. Когда Авраамъ „возвращался послѣ пораженія Кедорлаомера и царей, бывшихъ съ нимъ..... Мелхиседекъ, царь салимскій, вынесъ хлѣбъ и вино. Онъ былъ священникъ Бога Всевышняго. И благословилъ его, и сказалъ: благословенъ Аврамъ отъ Бога Всевышняго, Создателя неба и земли“ [9]). Евреямъ было извѣстно „священство по чину Мелхиседека“, т. е. чуждое границъ „родословія“ служеніе Владыкѣ неба и всей земли [10]); однако избранникомъ Іеговы оказался Авраамъ и происшедшій отъ него народъ еврейскій, а не „царь мира, священникъ Бога Всевышняго“. Очевидно, это безродное священство, при всей своей высотѣ, не имѣло въ себѣ исторической силы, не имѣло будущности; историческая сила Іеговы совершилась въ немощи, т. е. въ національной ограниченности Израиля. Живая сила національной религіи таила въ себѣ историческую основу грядущей универсальной религіи.

---

1) Быт. Ш, 15.
2) I. с. Сир. XLIV, 18.
3) Быт. IX, 8—10.
4) Быт. IX, 25—26.
5) Быт. XII, 1—3.
6) Исх. XIX, 5. 6.
7) Исх. IV, 22, Втор. XIV, 1; XXXII, 6. 10
8) Втор. IV, 5 сл.
9) Быт. XIV, 17—19.
10) Пс. CIX, 4; Евр. VII.

Тѣмъ не менѣе, ограниченность еврейской религіи должна быть названа своимъ именемъ.

Граница человѣческихъ интересовъ въ религіи евреевъ сказывается и въ ихъ представленіяхъ о Богѣ. Іегова есть Богъ личный, имѣющій волю, разумъ, чувство: личность Іеговы есть необходимое предположеніе религіознаго завѣта, какъ существеннаго содержанія ветхозавѣтной религіи. Въ томъ, что Богъ представляется личнымъ, еще нѣтъ границы для естественной абсолютности Бога. Ветхозавѣтный Богъ есть творецъ міра, премудрый, всемогущій, вездѣсущій и всевѣдущій промыслитель. Эти свойства Бога не противостоятъ Его личности, поскольку они не понимаются ветхозавѣтнымъ человѣкомъ философски, отвлеченно, — напротивъ, они предполагаютъ личную отдѣльность Бога отъ природы, Его независимость отъ ея границъ. Ограниченность дана въ образѣ ветхозавѣтнаго пониманія божественнаго лица, въ крайнемъ антропомо́рфизмѣ. И въ этомъ случаѣ мы не то собственно разумѣемъ, что Іеговѣ приписываются внѣшній образъ — руки, глаза, уши — и внѣшнія дѣйствія: такъ Онъ представляется ходящимъ въ раю во время прохлады [1]), затворяющимъ ковчегъ [2]), сходящимъ съ неба посмотрѣть на людей [3]), несущимся на облакахъ [4]), выходящимъ изъ мѣста Своего и наступающимъ на высоты земли [5]) и т. д. Все это плодъ религіозной фантазіи, образности представленія—ни болѣе, ни менѣе. Эта образность религіознаго представленія не имѣетъ религіозно-практическаго значенія, не простираетъ своего дѣйствія на религіозную жизнь, которая составляетъ существенную сторону религіи. Поэтому образность эта даетъ мѣсто ветхозавѣтному ученію о неизобразимости Бога, а также о томъ, что Онъ выше физическихъ нуждъ, не вкушаетъ жертвеннаго мяса [6]) и пр. Для пониманія ветхозавѣтнаго антропоморфизма важнѣе психологическая ограниченность въ образѣ Божіемъ: Богу въ ветхозавѣтной письменности приписываются человѣческія

---

[1]) Быт. III, 8.
[2]) Быт VII, 16
[3]) Быт. XI, 5
[4]) Втор. XXXIII, 26; Ис. XIX, 1.
[5]) Мих. I, 3
[6]) Пс XLIX; Ис XL

чувства—любви, гнѣва, жалости, состраданія, раскаянія [1]) и под. И снова — не самъ по себѣ психологическій антропоморфизмъ выражаетъ ограниченность еврейской религіи. Сама по себѣ психологическая человѣкообразность можетъ быть вполнѣ переведена на языкъ объективной мысли. Выраженія: „Богъ любитъ праведниковъ“ и „ненавидитъ грѣшниковъ“ могутъ быть замѣнены выраженіями: праведники благоденствуютъ, грѣшники страдаютъ. Если въ этомъ случаѣ, за вычетомъ объективнаго смысла, и остается нѣкоторый субъективный оттѣнокъ, то онъ означаетъ не что иное, какъ то, что Богъ не безразлично относится къ человѣческой судьбѣ, къ различію добра и зла. Въ этой степени антропоморфизмъ мирится съ духовностью, или абсолютностью, божественнаго существа. Но въ ветхозавѣтномъ антропоморфизмѣ мы встрѣчаемъ такую психическую ограниченность, которая не исчерпывается указанными элементами и имѣетъ этическій характеръ. Въ ветхозавѣтномъ представленіи Іеговѣ приписывается пристрастное расположеніе къ однимъ людямъ и нерасположеніе къ другимъ, и именно таково Его расположеніе къ еврейскому народу и нерасположеніе къ остальнымъ народамъ. Заинтересованность Іеговы въ судьбѣ Израиля представляется слишкомъ антропоморфною — съ характеромъ этической ограниченности: Израиль былъ „самое любезное для души Его“ [2]), нравился Ему больше всѣхъ. Это было влеченіе „сердца“ Іеговы настолько же безотчетное, ирраціональное, какъ ирраціонально влеченіе мужа къ избранной имъ женѣ [3]). Ветхозавѣтное положеніе, что вѣрные, или праведники, благоденствуютъ и что каждый грѣхъ долженъ быть искупленъ, ограничивается всецѣло теократическими предѣлами „завѣта“ и относится только къ богоизбранному народу. Юридически-справедливое отношеніе Бога, предполагающееся смысломъ богочеловѣческаго завѣта, не простирается на другіе народы, кромѣ Израиля, и на нравственную область индивидуальной дѣятельности въ предѣлахъ самого Израиля. Что Іегова выдѣлилъ еврейскій народъ изъ среды другихъ народовъ, из-

---

[1]) Быт. VI, 6, 2 Цар. XXII, 19. 20; 4 Цар. XXIII, 26 сл. Іон IV, 11 и мн. др.
[2]) Іер. XII, 7.
[3]) Ос. I—III; Іез XVI.

бралъ его, взялъ Себѣ въ удѣлъ, это не объясняется нравственными заслугами Израиля, но расположеніемъ, или предопредѣленіемъ, Божіимъ. „Знай, было сказано еврейскому народу,—знай, что не за праведность твою и не за правоту сердца твоего Іегова, Богъ твой, даетъ тебѣ овладѣть сею доброю землею; ибо ты народъ жестоковыйный“ [1]). Іегова возлюбилъ Израиля и возненавидѣлъ другіе народы [2]) по Своему полному произволенію,—по принципу: „кого помилловать, помилую, кого пожалѣть, пожалѣю“ [3]). Іегова дѣлаетъ, что Ему угодно [4]). Іегова благоволилъ къ Израилю въ ущербъ другимъ людямъ, не взирая на правоту ихъ. Такъ Іегова поразилъ тяжкими ударами фараона и домъ его [5]), угрожалъ смертью Авимелеху и поразилъ домъ его [6])—за Сарру, жену Авраама, хотя самъ Авраамъ былъ виновенъ тѣмъ, что выдавалъ ее за сестру свою; такъ Іегова повелѣлъ евреямъ взять драгоцѣнности египтянъ и обобрать ихъ [7]), и далъ еврейскому народу чужую землю [8]). Право, или правда, въ этомъ случаѣ просто признавалась слѣдствіемъ силы: такъ побѣжденный фараонъ признаетъ Іегову правымъ [9]). Народъ еврейскій вполнѣ можетъ быть названъ возлюбленнымъ Іеговы, Его любимцемъ (ברוך יהוה). Таково же, въ частности, отношеніе Іеговы къ отцамъ Израиля и къ его представителямъ. Изъ двухъ сыновей Ревекки былъ предызбранъ Іаковъ безъ всякихъ заслугъ, единственно по изволенію Божію: когда они еще не родились, и не сдѣлали ничего добраго или худого, сказано было матери: большій будетъ въ порабощеніи у меньшаго [10]),—Іакова Богъ возлюбилъ, а Исава возненавидѣлъ [11]). Также Іегова избралъ Да-

---

[1]) Втор. IX, 6—8.
[2]) Ср. Мал 1, 2. 3.
[3]) Исх. XXXIII, 19
[4]) 1 Цар. III, 18.
[5]) Быт. XII, 17
[6]) Быт. XX, 3. 18. Ср. XXVI, 7.
[7]) Исх. III, 22; XI, 2, хотя см. Быт. XV, 14
[8]) Хотя см. Быт. XV, 16; Втор. IX, 5.
[9]) Исх. IX, 27; X, 16.
[10]) Быт XXV, 23; Римл. IX, 11, 12.
[11]) Мал. I, 2. 3.

вида [1]), возлюбилъ Соломона отъ рожденія его [2]). Ради отцовъ Богъ благоволитъ къ дѣтямъ или ненавидитъ ихъ [3]). Самъ народъ израильскій былъ избранъ Іеговою не за правду его, а ради отцовъ его [4]). Въ данномъ отношеніи примѣчательны слова Давида: „кто я, Владыка Іегова, и что такое домъ мой, что ты меня такъ возвеличилъ! И этого еще мало показалось въ очахъ Твоихъ, Владыка Іегова; но Ты возвѣстилъ еще о домѣ раба Твоего вдаль Это уже *почеловѣчески*, Владыка Іегова“ [5])! На этомъ основывается возможность ходатайства и заступленія за народъ его представителей [6]).

Равнымъ образомъ и въ предѣлахъ самого еврейскаго народа, въ отношеніи къ индивидамъ, нравственное воздаяніе не имѣетъ мѣста. Религіозно-юридическій характеръ завѣта не покрываетъ нравственной дѣятельности, которая опредѣляется обычаями, или нравами [7]),—говоря иначе, область нравовъ еще не подводится подъ сѣнь завѣта съ его идеей воздаянія. Хотя Іегова и наказываетъ нарушеніе обычаевъ [8]), однако съ полною ясностью высказывается мысль, что зло есть естественное слѣдствіе безнравственности, такъ что и вмѣшательство Бога въ этомъ случаѣ является „обращеніемъ злодѣянія на голову злодѣя“ [9]) или избавленіемъ

[1]) 2 Цар. VI, 21.

[2]) 2 Цар XII, 24.

[3]) Исх. XX, 5 6; Втор. VI, 9. 10.

[4]) Втор. IX, 5 и мн. др.

[5]) 2 Цар. VII, 18. 19. Ср. 3. Цар. IX, 12 сл 32 сл. Также ср. Быт. XXI, 13. Даже для чужого народа пребываніе среди него любимца Іеговы можетъ быть выгодно. Быт XVIII; XIX, 21, XXX, 27, XXXIX, 2 сл и др

[6]) Исх. XXXII, 33, Числ. XVI, 47. 48. Ср. Числ. XXV, 13, Іер. XV, 1.

[7]) Суд. XIX, 30, 2 Цар. XIII, 12, XX, 18 сл. (LXX). Ср. Быт. XX, 9, XXIX, 26, XXXIV, 7.

[8]) Быт. XXXVIII, 8—10, Исх. IV, 24—26.

[9]) Суд. IX, 57, 1 Цар. XXV, 39 ср. 2 Цар. XVIII, 31, XXI. Сюда примыкаетъ позднѣйшая этика житейской мудрости, возстающей, по естественнымъ соображеніямъ, противъ глумливаго вина и буйной сикеры (Прит. XX, 1), противъ ссоръ (III, 30, XX, 3), лукавства (IV, 24, VI, 12. 14), лѣности (XX, 4), гордости (XI, 2, XIII, 10, XVI, 5 18, XXI, 4), блуда (XXII, 14), торговаго обмана (XI, 1, XX, 10. 23), ростовщичества (XI, 26),— и требующей „любви, которая покрываетъ всѣ грѣхи“ (X, 12), почтительности къ родителямъ (XIX, 26, XX, 20), милосердія (XIV, 21), попеченія даже о скотѣ (XII, 10), терпѣливости и кротости (XIV, 29. 30), снисходительности и негнѣвливости (XIX, 11) и т. п.

человѣка отъ зла, лежащаго на пути его [1]). Подобно этому и загробныя представленія, общія у древнихъ евреевъ съ сосѣдними языческими народами, еще не поставлялись въ связь съ идеей нравственнаго воздаянія отъ Іеговы. Это было представленіе продолжающейся за гробомъ человѣческой жизни въ видѣ блѣдной тѣни, отражающей всю земную жизнь, но лишенной всего, что дѣлаетъ земную жизнь цѣнною. Въ шеолѣ (שְׁאוֹל), царствѣ этихъ тѣней, не было различія между праведниками и грѣшниками, и единственнымъ чаяніемъ еврея была долгоденственная жизнь. Къ этому чисто натуралистическому представленію о загробной жизни примыкалъ цѣлый рядъ культовыхъ обрядовъ языческаго происхожденія, которые не сплелись съ идеей Іеговы. Вообще же завѣтъ съ Богомъ ни отъ еврейскаго народа въ отношеніи къ другимъ народамъ, ни отъ каждаго еврея не требуетъ собственно нравственнаго совершенства, — требуются добродѣтели специфически-религіозныя—послушаніе и вѣра. Носителямъ завѣта съ Богомъ не вмѣняется ложь, хитрость, обманъ, жестокость, злорадство, мстительность [2]). Проводится рѣзкое различіе между грѣхомъ человѣка противъ человѣка и грѣхомъ его противъ Іеговы [3])...

Національныя границы ветхаго завѣта обнаруживались и въ культѣ. Еврейскій культъ имѣетъ длинную исторію. Она начинается заповѣдью Іеговы: „сдѣлай Мнѣ жертвенникъ изъ земли, и приноси на немъ всесожженія твои и мирныя жертвы твои, овецъ твоихъ и воловъ твоихъ; *на всякомъ мѣстѣ*, гдѣ Я положу память имени Моего, Я прійду къ тебѣ, и благословлю тебя“ [4]). Завершеніе исторіи еврейскаго культа опредѣляется другимъ повелѣніемъ: „Берегись приносить всесожженія твои на всякомъ мѣстѣ, которое ты увидишь; но *на томъ только мѣстѣ, которое изберетъ Іегова,* въ одномъ изъ колѣнъ твоихъ, приноси всесожженія твои“ [5]). Это завершеніе осуществилось въ іерусалимскомъ

---

1) 1 Цар. XXV, 28, 2 Цар XII, 13

2) Быт. XII, 11—13, XX, 2—11, XXVI, 7, XXVII, 1—29, XXX, 37—43, XXXI, 35, XXXIV, 1 Цар. XXV, 38, XXVII, 9 сл. XXVIII, 2; XXIX, 8 сл. 2 Цар. VIII, 12, XII, 31, XVI, 8, 3 Цар. II и др.

3) 1 Цар II, 25.

4) Исх. XX, 24.

5) Втор. XII, 13.

храмѣ. Мы не будемъ излагать исторіи еврейскаго культа въ этихъ предѣлахъ; для насъ важна основная идея этой исторіи, выразившаяся въ постоянной тенденціи и всецѣло данная въ окончательномъ завершеніи культа. Это тенденція—имѣть національную святыню, чѣмъ вначалѣ былъ ковчегъ завѣта; іерусалимскій храмъ это—національный храмъ. Единству національной монолатріи соотвѣтствуетъ единство національной святыни, національнаго храма. И здѣсь дана граница еврейской монолатріи, которая никогда не была универсальною. Даже въ отправной заповѣди не было сказано: „на всякомъ мѣстѣ“, но: „на всякомъ мѣстѣ, гдѣ Я положу память имени Моего“, гдѣ Іегова являлъ Израилю Свою милость. Разныя священныя мѣста, разные жертвенники это—вѣхи, отмѣчавшія путь милостей единаго Іеговы народу израильскому, ставившія предъ нимъ задачу—примирить единство Іеговы съ различіемъ жертвенниковъ, но никогда не помрачавшія монолатріи. Безразличнымъ въ отношеніи къ мѣсту или сознательно универсальнымъ культъ еврейскій никогда не былъ. Еврейская монолатрія, не ограниченная по единству Іеговы и Его универсальному всемогуществу, ограничена въ идеѣ завѣта, ограничена національными предѣлами. Іегова—Творецъ міра и Владыка всѣхъ народовъ, поклоненіе должно быть воздано непосредственно Ему, не ослабленное никакимъ внѣшнимъ образомъ и не раздѣленное на Его святыхъ; но истинное богопоклоненіе возможно лишь въ предѣлахъ Израиля, лишь въ національныхъ формахъ еврейскаго культа. Евреи говорили, что единственное „мѣсто, гдѣ должно поклоняться Богу, находится въ Іерусалимѣ“ [1]). Это не граница натуральной религіи, это—національная граница, выше которой поклоненіе Отцу въ духѣ и истинѣ, до чего еврейскій народъ, какъ богоизбранный, не могъ подняться. Чистота монотеизма—это вѣчная истина еврейской религіи, національная ограниченность культа—это ветхость еврейскаго завѣта съ Іеговой.

Чистота еврейскаго монотеизма и національно-историческая ограниченность религіознаго опыта еврейскаго народа даютъ ключъ къ уразумѣнію нѣкоторыхъ таинственныхъ образовъ въ вѣрѣ евреевъ. Мы имѣемъ въ виду образы

[1]) Іоан. IV, 20.

Ангела Іеговы, Слова Божія, Духа Святаго и Премудрости. Можно полагать, что эти ветхозавѣтные образы суть образы Іеговы, ограниченные національно-историческими предѣлами Израиля. Конечно, это не простыя олицетворенія, не плоды теоретическаго, сознательнаго богословствованія; здѣсь религіозное творчество, религіозное откровеніе, выражающее сущность народно-религіозной жизни евреевъ.

Таинственно въ образѣ Ангела Іеговы (מַלְאַךְ יהוה) то, что онъ то отожествляется съ Іеговою, то различается отъ Него. Напр. Агарь въ пустынѣ „нашелъ Ангелъ Іеговы", который со властью Іеговы „сказалъ ей: умножая умножу потомство твое... ибо—продолжаетъ Ангелъ Іеговы—услышалъ Іегова страданіе твое", т. е. говоритъ о Іеговѣ въ третьемъ лицѣ. Но Агарь „нарекла Іегову, Который говорилъ съ ней, именемъ: Ты Богъ видящій меня" [1]. Моисею въ пламени тернового куста „явился Ангелъ Іеговы"; когда же Моисей подошелъ къ кусту, „Іегова увидѣлъ... и сказалъ: Я Богъ отца твоего" [2]. Народу еврейскому Іегова сказалъ: „пошлю предъ тобою Ангела (Моего)... Самъ не пойду среди васъ" [3], но „Іегова шелъ предъ ними" и „велъ ихъ" [4]. Очевидно, Ангелъ Іеговы это Самъ Іегова, являвшійся евреямъ и его предкамъ, ведшій ихъ Своею милостью, это—образъ Іеговы, ограниченный національно-историческими предѣлами богоизбраннаго народа. Въ древнѣйшее время Ангелъ Іеговы обычно выступаетъ въ единственномъ числѣ, позднѣе ангелы Іеговы отожествляются съ сынами Божіими въ примѣненіи къ пророкамъ и священникамъ, какъ орудіямъ Іеговы [5].

Аналогичное можно сказать и о Духѣ Іеговы, Духѣ Божіемъ, Духѣ Святомъ. Мы уже видѣли, какое понятіе соединялось евреями съ духовностью Бога. Однако Ветхій Завѣтъ учитъ не о томъ, что Богъ есть духъ, а о томъ, что у Бога есть Духъ, что Онъ имѣетъ Духа, подобно тому,

---

[1]) Быт. XVI, 7—13.

[2]) Исх. III, 2—6.

[3]) Исх. XXXIII, 2. 3, XXXII, 34, XIV, 15, XXIII, 20, Чис. XX, 16.

[4]) Исх. XIII, 11. 21. 24 сл. Въ книгѣ Второзаконія совсѣмъ не встрѣчается имени Ангела Іеговы.

[5]) Ис. XLII, 19, XLIV, 26, Агг. I, 13, Мал. II, 7, III, 1, но множ. ч. также Быт. XIX, 1 сл. Ср. XXVIII, 12, XXXII, 2.

какъ человѣкъ имѣетъ духа. Духъ Іеговы неотдѣлимъ отъ Него, какъ Его мощь и сила, но и не вполнѣ отожествляется съ Нимъ. Духъ Божій (רוּחַ אֱלֹהִים) есть прежде всего принципъ космическаго строя и всякой жизни [1]); но особенно Духъ Іеговы, святый Духъ Іеговы (רוּחַ קֹדֶשׁ יְהוָה) обитаетъ среди Израиля, ведетъ его и управляетъ имъ чрезъ его представителей,—вдохновлялъ Моисея и семьдесятъ старѣйшинъ, дѣйствовалъ въ Іисусѣ Навинѣ, какъ духъ премудрости, воодушевлялъ судей, какъ духъ брани и силы, сходилъ на царей и почивалъ на нихъ, обиталъ въ пророкахъ [2]). Отношеніе Духа Іеговы къ народу еврейскому настолько тѣсное, что евреи могли „огорчать святого Духа Его“ [3]). Наряду съ единымъ Духомъ Іеговы выступаютъ разные „служебные“ духи, покоряющіеся Ему [4]).

Равно и Словомъ Іеговы (דְּבַר יְהוָה) сотворены небо и земля [5]), но главнымъ образомъ оно дѣйствуетъ въ пророкахъ. Изреченное слово Божіе есть не только реальная сила [6]) какъ въ природѣ, такъ и въ пророчествѣ, такъ какъ произнесеніе пророчества полагаетъ уже начало его исполненія, но въ исторіи богоизбраннаго народа оно пріобрѣтаетъ опредѣленное конкретное содержаніе, опредѣлившійся видъ—въ постановленіяхъ Моисея и царей и въ рѣчахъ пророческихъ [7]).

Наконецъ, премудрость (חָכְמָה) Іеговы это не только универсальная, творческая и промыслительная, премудрость Божія [8]), но это также премудрость, явленная въ исторіи Израиля, въ его законахъ и уставахъ. Впрочемъ, мы можемъ привести лишь позднѣйшія свидѣтельства. Такъ по кн. I. с. Сир. премудрость „поселилась въ Іаковѣ и приняла наслѣдіе въ Израилѣ“ [9]) и т. д.

---

[1]) Быт. I, 2, Пс. XXXII, 6. CIII, 29. 30.

[2]) Числ. XI, 13. 25. 29; XXVII, 18; Втор. XXXIV, 9, Суд VI, 34, XI, 29, XIII, 25, XIV, 6. 19, XV, 14, 1 Цар. X, 6, XVI, 13, Агг. II, 5, Ис. LXIII, 11—14. Пс. L, 13, CXLII, 10 и др.

[3]) Ис. LXIII, 10 ср. Быт. VI, 3.

[4]) См. выше. Также Ис XI. Ср. Евр. I, 14.

[5]) Пс. XXXII, 6.

[6]) Пс. XXXII, 9, Ис. LV, 10. 11.

[7]) 4 Цар. III, 12 и др.

[8]) Притч. III, 19. 20, VIII, 22 сл. Іов. XXVIII, 12 сл.

[9]) l. c. Сир. XXIV, 9. Также Прит. VIII.

Нужно замѣтить, что Ангелъ ветхаго завѣта это מַלְאַךְ יְהוָה Ангелъ Іеговы и рѣдко מַלְאַךְ אֱלֹהִים Ангелъ Божій. Также обычно Духъ Іеговы, Слово Іеговы, премудрость Іеговы. Можно установить между именами אֱלֹהִים или אֵל и יְהִיָה то различіе, что первымъ именемъ, именемъ Бога, обозначается космическая и всемірно-историческая сила Божія, при чемъ имя это употребляется также въ смыслѣ божество, такъ что другія лица—царь, судья, ангелы—могутъ называться элогимами. Напротивъ, Іегова есть Богъ „завѣта“, собственно ветхозавѣтный Богъ, этимъ именемъ обозначается Его откровеніе въ исторіи еврейскаго народа, это Его собственное имя, которымъ никто кромѣ Него не можетъ называться. Іегова есть истинный Элогимъ, Богъ, и однако всякое Божіе самоограниченіе, вызванное условіями завѣта, связывается съ именемъ Іеговы, къ нему относятся всѣ теофаніи, всѣ антропоморфизмы... Іегова обитаетъ „среди сыновъ Израилевыхъ“; во время странствованія ихъ „переходитъ въ шатрѣ и скиніи“, затѣмъ живетъ въ храмѣ, который есть „домъ имени Его“ [1]); ближайшимъ образомъ Его обитаніе связано съ крышкою (כַּפֹּרֶת) ковчега, въ которомъ хранилось Его откровеніе, записанное на двухъ скрижаляхъ,—гдѣ Онъ являлся въ облакѣ (шехина) надъ крышкою, между двумя херувимами [2]). Итакъ въ самомъ образѣ Іеговы выражается то, что въ частности открывается въ образахъ Ангела Іеговы, Его Духа, Его Слова.

Теперь переходимъ къ ветхозавѣтнымъ служителямъ—священникамъ, царямъ и пророкамъ, носителямъ Слова Іеговы и Его Духа.

Ветхозавѣтное священство.

Ветхозавѣтныя служенія—священство, царство и пророчество—въ отношеніяхъ внѣшне-историческомъ и внутренно-существенномъ имѣютъ обратно-пропорціональное значеніе для еврейской религіи. По богатству формъ ветхозавѣтный культъ былъ важнѣе царства и пророчества; бытъ еврейскаго народа, можно сказать, наполнялся культомъ и служеніе священниковъ проникало во всѣ стороны его жизни.

---

[1]) Исх. XXIX, 45. 46, 2 Цар. VII, 5—13.

[2]) Исх XXV, 21. 22, Лев. XVI, 2 ср. Исх. XIII, 21, XL, 34—38.

Равнымъ образомъ и царство, по широтѣ историческаго развитія, было важнѣе пророчества: внѣшняя исторія еврейскаго народа есть исторія его царей. Ветхозавѣтное пророчество, какъ служеніе, не имѣло опредѣленной формы, было свободнымъ проявленіемъ духа, почти не имѣло оно и внѣшней исторіи; но по существу, съ своей внутренней стороны, религія евреевъ есть религія ихъ пророковъ.

Такъ какъ насъ занимаетъ не внѣшне-историческая, а существенная сторона еврейской религіи, то мы менѣе останавливаемъ свое вниманіе на священническомъ и царскомъ служеніяхъ и болѣе—на ветхозавѣтномъ пророчествѣ.

Еврейскій культъ, являвшійся преимущественно въ лицѣ священниковъ и въ видѣ жертвъ, не представляетъ изъ себя совершенно своеобразной принадлежности еврейской религіи: священники и жертвы свойственны каждой религіи, на какой бы низкой ступени развитія она ни стояла. Обычно религіозная жертва разсматривается какъ пріятное для Бога приношеніе, какъ средство умилостивленія божественнаго гнѣва и, наконецъ, какъ средство общенія человѣка съ богами, поскольку жертва была общею трапезою для боговъ и людей. Отзвуки такого обще-религіознаго значенія мы находимъ и въ религіи евреевъ [1]), которые имѣли священниковъ и жертвенный культъ еще до заключенія завѣта съ Іеговою [2]).

Что еврейская религія имѣла священство, это для нея весьма важно: священство свидѣтельствуетъ о томъ, что это была истинная религія, уходившая своими корнями въ стихійно-историческую даль.

Но мы не останавливаемся ни на формахъ и исторіи ветхозавѣтнаго культа, ни на его обще-религіозной основѣ. Намъ важнѣе разсмотрѣть, какою связью религіозныхъ понятій соединялся культъ съ идеею богочеловѣческаго завѣта и въ какихъ отношеніяхъ священство стояло къ царству и пророчеству.

Связь религіознаго культа и священническаго служенія съ идеею завѣта устанавливается въ двухъ пунктахъ: въ понятіи религіознаго рабства и въ понятіи грѣха.

---

[1]) Лев. I, 3. 9; III, 11. 16 и мн. др. Чис. XXV, 3. 5; 1 Цар. III, 14; XXVI, 19.
[2]) Исх. XIX, 22.

Мы видѣли, что идея завѣта предполагаетъ взаимную свободу сторонъ. Но какъ со стороны божественной свобода переходитъ, внѣ предѣловъ завѣта, въ произволеніе, не стѣсненное правовыми нормами; такъ и со стороны человѣческой ветхозавѣтная свобода допускается лишь въ отношеніи къ заключенію договора, но не въ отношеніи ко всему теченію народной жизни подъ сѣнію завѣта. Подобно тому, какъ свобода избранія царя-деспота прекращается съ избраніемъ того или другого царя, такъ и ветхая свобода завѣта съ Богомъ ограничивалась состоявшимся завѣтомъ. Такъ Іисусъ Навинъ, предлагая евреямъ свободно избрать, какому Богу служить, Іеговѣ или инымъ богамъ, предупреждаетъ ихъ, что трудно служить Іеговѣ [1]). Заключая завѣтъ съ евреями, Самъ Іегова говорилъ имъ: „вы будете у меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ“ [2]); но священствомъ еврейскаго народа указывается на высоту его положенія среди другихъ народовъ, а не на характеръ его собственныхъ внутреннихъ отношеній къ Іеговѣ. Свободно вступивъ въ завѣтъ съ Іеговою и ставъ въ силу этого царствомъ священниковъ среди другихъ народовъ,—въ своихъ собственныхъ отношеніяхъ къ Іеговѣ, подъ сѣнію завѣта, народъ еврейскій—рабъ Іеговы [3]), ветхозавѣтные праведники—рабы Іеговы [4]). Основнымъ видомъ откровенія божественной воли въ ветхозавѣтной религіи было повелѣніе, законъ; основною добродѣтелью—послушаніе и вѣра, или вѣрность [5]). Характеристично для еврейской религіи и то, что на ея языкѣ отправленіе культа называется служеніемъ Богу—богослуженіемъ (עֲבֹדָה) [6]).

Рабство еврейскаго народа Іеговѣ и служеніе Ему началось исшествіемъ евреевъ изъ Египта, иначе — изведеніемъ ихъ изъ египетскаго рабства. „Сыны Израилевы Мои рабы, говорилъ Іегова; они—Мои рабы, которыхъ Я вывелъ изъ земли египетской“ [7]). Іегова выкупилъ ихъ Себѣ въ соб-

---

[1]) I. Нав. XXIV.
[2]) Исх. XIX, 5. 6.
[3]) Пс. CXII, 1.
[4]) Быт. XXVI, 24; Чис. XII, 7; XIV, 24; I. Нав. I, 1 сл.
[5]) Чис. XII, 7; Втор. VI, 25.
[6]) 2 Цар. XV, 8.
[7]) Лев. XXV, 55; также 42 ср. XXVI, 13.

ственность. Они вполнѣ принадлежатъ Ему — ихъ жизнь и имущество.

Если всѣ евреи — собственность Іеговы, то, чтобы имѣть право жить, они должны выкупиться у Іеговы. „Когда будешь дѣлать исчисленіе сыновъ Израилевыхъ при пересмотрѣ ихъ; то пусть каждый дастъ выкупъ (כֹּפֶר) за душу свою Іеговѣ при исчисленіи ихъ, и не будетъ между ними язвы губительной при исчисленіи ихъ“. Выкупъ—половина священнаго сикля; съ богатаго не больше и съ бѣднаго не меньше полсикля. Это серебро выкупа шло на служеніе скиніи собранія [1]).

Аналогично этому выкупу нужно понимать и религіозное значеніе обрѣзанія у евреевъ. Въ вопросѣ объ обрѣзаніи слѣдуетъ различать историческое происхожденіе и религіозное значеніе. Еврейскій народъ принялъ обрѣзаніе отъ отцовъ; мало того, оно существовало и у нѣкоторыхъ другихъ народовъ. Но такъ какъ Іегова на Хоривѣ поставилъ завѣтъ съ живымъ еврейскимъ народомъ, а не съ отцами его [2]), то и значеніе обрѣзанія въ религіи еврейскаго народа не можетъ исчерпываться исторической перспективой его происхожденія, его заповѣданія Аврааму, какъ отцу еврейскаго народа, но въ этомъ историческомъ происхожденіи мы имѣемъ право искать указаній на позднѣйшее религіозное значеніе,—мы должны понимать это значеніе во свѣтѣ идеи отношенія еврейскаго *народа* къ Іеговѣ. Въ самомъ повѣствованіи объ установленіи обрѣзанія при Авраамѣ сказано: „необрѣзанный мужескаго пола, — истребится душа та изъ *народа* своего: онъ нарушилъ завѣтъ мой“ [3]). Позднѣе свидѣтельствуется, что евреи во время сорокалѣтняго странствованія по пустынѣ не обрѣзывались, а имя Галгалъ, гдѣ Іисусъ Навинъ совершилъ обрѣзаніе еврейскаго народа, даетъ понять, что на евреяхъ и въ Египтѣ лежало „посрамленіе египетское“, т. е. что они, какъ необрѣзанные, осмѣивались обрѣзанными египтянами [4]). Поэтому, во вся-

---

[1]) Исх. XXX, 12—16.

[2]) Втор. V, 2. 3.

[3]) Быт. XVII, 14.

[4]) Іис. Нав. V, 5—9. Въ вопросѣ объ обрѣзаніи мы встрѣчаемъ то же двойство, что и въ вопросѣ о субботѣ. Быт. II, 3; Исх. XX, 11; XXXI, 17.

комъ случаѣ, по своему религіозному значенію обрѣзаніе стояло въ связи съ идеей перехода ихъ изъ рабства египетскаго въ рабство Іеговѣ: оно служило выкупомъ за душу еврея, было жертвой Богу производительной, рождающей силы.

Вся жизнь еврея и все его имущество принадлежитъ Іеговѣ. Особенно же Іеговѣ принадлежитъ, какъ собственность, все лучшее [1]). Это прежде всего первенцы всего рождающаго и производящаго, при чемъ первенцы человѣческіе, во избѣжаніе человѣческихъ жертвъ, столь омерзительныхъ для Іеговы [2]), и первенцы нечистаго скота выкупаются. „Отдѣляй Іеговѣ все разверзающее ложесна; и все первородное изъ скота, какой у тебя будетъ, мужескаго пола,— Іеговѣ. А всякаго изъ ословъ, разверзающаго (утробу), замѣняй агнцемъ; а если не замѣнишь, то сокруши ему шею (греч. *λυτρώσῃ αὐτό* выкупи его); и каждаго первенца человѣческаго изъ сыновъ твоихъ выкупай“ [3]). Это—жертва Іеговѣ [4]) въ память смерти всѣхъ первенцевъ египетскихъ при выходѣ евреевъ изъ египетскаго рабства. „Всѣ первенцы Мои; въ тотъ день, когда поразилъ Я всѣхъ первенцевъ въ землѣ египетской, освятилъ Я Себѣ всѣхъ первенцевъ израилевыхъ отъ человѣка до скота; Моими должны быть; Я Іегова“ [5]). Пасхальная жертва — кровь агнца была первымъ выкупомъ еврейскихъ первенцевъ [6]). Вмѣстѣ съ первенцами человѣческими и животными приносились въ жертву Іеговѣ первенцы растеній—начатки плодовъ земли и первый снопъ жатвы. Кромѣ первенцевъ скота и начатка плодовъ Іеговѣ принадлежала также десятина скота и плодовъ [7]). По тѣмъ же мотивамъ приносится въ жертву Іеговѣ начатокъ времени—праздники [8]), во главѣ которыхъ стоятъ пасха, совершавшаяся „въ первый мѣсяцъ—начало мѣсяцевъ“ [9]), и

---

[1]) Чис. XVIII, 12.

[2]) Втор. XII, 31.

[3]) Исх. XIII, 12. 13; XXXIV, 20.

[4]) Исх. XIII, 15.

[5]) Чис. III, 13.

[6]) Исх. XII.

[7]) Исх XXIII, 19; XXXIV, 26; Лев. XXIII, 10; XXVII, 30—33; Втор. XXVI, 2 сл.

[8]) Общіе законы о праздникахъ Исх. XXIII; Лев. XXIII; XXV; Чис. XXVIII; XXIX; Втор. XVI.

[9]) Исх. XII, 2; Лев. XXIII, 5. Но см. 4 Цар. XXIII, 21—23.

суббота. И пасха и суббота служили евреямъ напоминаніемъ объ освобожденіи изъ египетскаго рабства [1]). Къ этимъ праздникамъ примыкали остальные—новомѣсячія (начало каждаго мѣсяца), праздники священныхъ собраній (три: кромѣ пасхи—пятидесятница и праздникъ кущей), годы субботній (суббота годовъ) и юбилейный (суббота субботъ).

Среди „всего лучшаго", принадлежащаго Іеговѣ, должна быть особенно названа кровь. По еврейскому воззрѣнію, кровь есть сѣдалище животной души—„душа всякаго тѣла кровь его" [2]). Какъ сѣдалище жизни, кровь принадлежитъ Іеговѣ. Отсюда прежде всего слѣдуетъ запрещеніе проливать человѣческую кровь и вкушать кровь животныхъ, или ѣсть падаль. Ѣсть животныхъ можно, но кровь ихъ Іеговѣ. Это въ первоначальной строгости означало, что закалать домашнихъ животныхъ, т. е. проливать ихъ кровь, можно было только въ „мѣстѣ, которое изберетъ Іегова, чтобы пребывать имени Его тамъ"; хотя позднѣе дозволялось, по дальности разстоянія отъ жертвенника, закалать животныхъ дома, проливая кровь на землю, какъ воду, и лишь кровь жертвенныхъ животныхъ приносить Іеговѣ [3]).

Таковъ объемъ ветхозавѣтнаго рабства. Сознаніе рабства усиливалось сознаніемъ грѣха. Хотя грѣхъ есть нарушеніе завѣта и закона, въ который завѣтъ облекается, однако мы должны отмѣтить весьма раннее происхожденіе грѣха и сознанія его въ религіозномъ опытѣ еврейскаго народа, такъ что уже первичные законы о священствѣ и жертвѣ предполагаютъ грѣховность народа. Повидимому дѣйствіе завѣта и дѣйствіе закона должны бы значительно предварять появленіе грѣха; но въ дѣйствительности грѣхъ еврейскаго народа возникъ одновременно съ „закономъ завѣта" Іеговы съ народомъ и даже предварилъ собою завѣтъ: это было

---

[1]) Исх. XIII, 9; Лев XXIII, 2 сл. О субботѣ ср. выше.

[2]) Лев. XVII, 11. 14; Втор. XII, 23. Отсюда, далѣе, органъ разумной человѣческой жизни—сердце. На языкѣ ветхозавѣтномъ, который удерживается и въ Новомъ Завѣтѣ, сердце органъ духовной жизни (Прит. IV, 23: „больше всего хранимаго храни сердце твое, потому что изъ него источники жизни"), въ частности органъ самосознанія, совѣсти, чувства, познанія. О сердцѣ еврей говорилъ такъ, какъ мы теперь говоримъ о душѣ. Напр. Быт. XX, 5; Втор. VIII, 5; Іов. XXVII, 6 и т. д.

[3]) Лев. XVII; Втор. XII.

возможно, конечно, потому, что завѣтъ Іеговы съ народомъ былъ, въ религіозномъ представленіи евреевъ, возобновленіемъ завѣта съ его отцами. Здѣсь нужно упомянуть не только то, что евреи „были непокорны Іеговѣ съ того самаго дня", какъ Моисей возвѣстилъ имъ имя Іеговы [1]), неоднократно огорчали Его въ теченіе пути къ горѣ законодательства и „сдѣлали великій грѣхъ" предъ Нимъ, поклонившись тельцу въ самое время законодательства [2]), но и то, что евреи въ Египтѣ служили „богамъ" инымъ [3]): прежде чѣмъ были призваны, какъ народъ, и получили законъ, они уже согрѣшили противъ Іеговы, Бога отцовъ своихъ. Какъ бы то ни было законъ завѣта предполагаетъ грѣхъ народа.

Религіозное рабство еврейскаго народа и его грѣхъ обосновываютъ священническое служеніе въ израильскомъ обществѣ и искупительную жертву.

Повидимому среди евреевъ, которые, какъ общество, считаются у Іеговы царствомъ священниковъ и народомъ святымъ [4]), не должно бы быть особыхъ священниковъ. Но служеніе священниковъ среди евреевъ прежде всего вызывается условіями религіознаго рабства народа: они служатъ замѣною израильскихъ первенцевъ [5]). Во-вторыхъ служеніе священническое обусловливается грѣховностью народа, препятствующею ему „видѣть Іегову" и приступать къ святилищу подъ страхомъ смерти и требующею посредничества лицъ, особо освящаемыхъ и освящающихъ весь народъ [6]) Такимъ образомъ левиты и священники „отправляли службы за сыновъ израилевыхъ при скиніи собранія, и служили охраненіемъ (прикрытіемъ לְכַפֵּר) для сыновъ израилевыхъ, чтобы не постигло сыновъ израилевыхъ пораженіе, когда бы сыны израилевы приступили къ святилищу" [7]). Поскольку левиты и священники являются представителями народа, его

---

[1]) Втор. IX, 24.

[2]) Исх. XXXII, ср. Ос. IX, 10 (Чис. XXV)

[3]) I. Нав. XXIV, 15; Іезек. XXIII, 3 сл.

[4]) Исх. XIX, 6 ср. Чис. XVI, 3.

[5]) Чис. III, 12 сл. VIII, 16 сл

[6]) Исх. XIX, 21; Чис. XVIII, 22 ср. XVII.

[7]) Чис. VIII, 19 ср. I, 53. О священникахъ Чис XVII, XVIII, 1 сл., о первосвященникахъ Исх. XXVIII, 38.

предстоятелями предъ Іеговою, въ чинѣ ихъ посвященія примѣчательно то, что народъ возлагалъ на левитовъ свои руки, а великій священникъ „носилъ имена сыновъ израилевыхъ на плечахъ и сердцѣ“ [1]).

Слѣдуетъ упомянуть, что въ средѣ самого священнослужительства было различіе между священниками, во главѣ съ первосвященникомъ, и левитами. Но это различіе, болѣе оттѣняемое въ кн. Исходъ, сглаживается въ кн. Второзаконія, гдѣ рѣчь идетъ вообще о священникахъ-левитахъ [2]); во всякомъ случаѣ, левиты и священники не различались въ томъ отношеніи, что и тѣ и другіе представляли народъ, были его предстоятелями предъ Іеговою [3]). Различіе между левитами и священниками было не въ направленіи отъ человѣка къ Богу, а въ направленіи отъ Бога къ человѣку: священники были не только представителями народа предъ Іеговою, но и представителями Іеговы предъ народомъ [4]). Въ лицѣ священниковъ уже проявлялся плодъ посвященія народомъ Іеговѣ левитовъ, отвѣтъ Іеговы народу на пожертвованіе Ему левитовъ и на священническое служеніе. Этотъ отвѣтъ Іеговы народу на его священническую жертву являлся въ томъ, что Онъ открывалъ волю Свою чрезъ урим и туммим первосвященника [5]), такъ что священники были учителями народа [6]). Однако весьма важно то, что значеніе урима и туммима съ теченіемъ времени падаетъ [7]) и во дни (каноническихъ) пророковъ учителями народа были не священники, а пророки, обличавшіе народъ съ его священниками. Посему наиболѣе характеристичнымъ для ветхозавѣтнаго священства и является то его положеніе, которое создавалось условіями религіознаго рабства и грѣховности еврейскаго народа.

Тѣми же условіями создавался и ветхозавѣтный жертвенный культъ въ трехъ главныхъ своихъ моментахъ—въ моментѣ всесожженія, который преимущественно выступалъ въ

---

[1]) Чис. VIII, 10; Исх. XXVIII.
[2]) Втор. XVII, 9. 18 ср. XXI, 5; XXXIII, 8—10.
[3]) Втор. XVII, 12; XVIII, 7.
[4]) Ср. I. с Сир XLV, 20. 21
[5]) Исх XXVIII, 30; Чис. XXVII, 21.
[6]) Лев. X, 12; Втор. XXXIII, 10 Ср. Мал. II, 7.
[7]) О функціяхъ урима и туммима не упоминается послѣ Давида.

жертвѣ этого имени, въ моментѣ общенія въ жертвенной трапезѣ, что характеризовало мирную жертву, и въ моментѣ очищенія, или искупленія грѣховъ—въ жертвѣ за грѣхъ. Первые два момента достаточно оправдываются религіознымъ рабствомъ. Все и всецѣло въ Израилѣ принадлежитъ Іеговѣ: право жизни и пользованія имуществомъ они выкупаютъ жертвами—жертвою первенцевъ, начатковъ, десятинъ. Сюда естественно присоединяются „добровольные дары", или собственно жертвы. „Къ мѣсту, какое изберетъ Іегова — туда приносите всесожженія ваши, и жертвы ваши... и ѣшьте тамъ предъ Іеговой, Богомъ вашимъ, и веселитесь, вы и семейства ваши, о всемъ, что дѣлается руками вашими, чѣмъ благословилъ тебя Іегова, Богъ твой" [1]). Такова схема жертвъ всесожженія и мирной: принесеніе Іеговѣ жертвы всесожженія обезпечиваетъ сынамъ израилевымъ „мирное" веселіе. Грѣхами же Израиля вызывается жертва очистительная, или искупительная, жертва о грѣхѣ. Жертва эта стоитъ наряду съ жертвой всесожженія, и жертва мирная слѣдуетъ не только за жертвой всесожженія, но и за жертвой о грѣхѣ [2]): участіе въ мирной жертвѣ обусловливается не только религіознымъ рабствомъ, требующимъ жертвы всесожженія, но и грѣхомъ, требующимъ искупительной жертвы. Какъ въ жертвѣ всесожженія главная матерія—всепоядающій огонь, исходящій отъ Іеговы [3]); такъ главная матерія искупительной жертвы—кровь животныхъ, проливаемая человѣкомъ и принимаемая Богомъ, какъ покрытіе грѣховъ, искупленіе ихъ. Іегова сказалъ: „душа тѣла въ крови, и Я назначилъ ее вамъ для жертвенника לְכַפֵּר чтобы очищать (искупать, или покрывать) души ваши, ибо кровь душою (которая въ ней) очищаетъ" [4]). Самая идея жертвеннаго искупленія [5]) вполнѣ

---

[1]) Втор XII, 5 сл XXVI, 1 сл Лев. XXIII, 14. Ср. I Нав V, 10 11

[2]) Лев VII, 37; IX, 15—18; Чис. VI, 16. 17 и др. Жертва всесожженія также очищаетъ грѣхи Лев I, 4 ср. XIV, 20; XVI, 24; Іез. XLV, 15. Искупительныя жертвы не встрѣчаются раньше Моисея.

[3]) Лев. IX, 23. 24. Огню всесожженія соотвѣтствовала въ хлѣбныхъ приношеніяхъ соль. Лев II, 13

[4]) Лев. XVII, 11.

[5]) Для значенія כִּפֶּר ср. Быт. XXXII, 21 (рус. пер. 20); 1 Цар XII. 3. Очищеніе безразлично приписывается Богу Втор XXI, 8, священнику Лев V, 16; XV, 15. 30 и жертвѣ Лев. X, 17 Въ день очищенія (народа) кровь жертвы за грѣхъ и жертвы всесожженія (ср. Лев. I, 4) вносилась

гармонируетъ съ общимъ строемъ ветхозавѣтнаго культа: какъ, по условію религіознаго рабства, евреи искупали души свои серебромъ [1]) и первенцевъ своихъ замѣняли левитами; какъ левиты и священники замѣняли евреевъ предъ скиніей и прикрывали ихъ, чтобы имъ не умереть отъ грѣховъ [2]), такъ и отъ вины за грѣхъ они искупали души свои кровью жертвенныхъ животныхъ. И опять какъ на левитовъ, при посвященіи ихъ, сыны израилевы возлагали свои руки, такъ грѣшники возлагали руки на жертву [3]). Теперь вопросъ: какіе грѣхи искупались жертвенною кровью? Только менѣе важные грѣхи и вины—грѣхи, совершенные по ошибкѣ, невольно [4]); тогда какъ грѣхъ сознательнаго противленія волѣ Божіей, грѣхъ „дерзкою рукою", наказывался смертью грѣшника [5]). Въ религіозно-соціальной жизни евреевъ господствовало jus talionis, равномѣрное воздаяніе: душа за душу и т. д. [6]). Болѣе тяжкіе грѣхи—идолослуженіе, убійство, непочтеніе къ родителямъ — наказывались смертью, которою „удалялось зло изъ среды Израиля", при менѣе тяжелыхъ и сознательныхъ допускался выкупъ. Такъ и во грѣхахъ собственно противъ Бога: грѣхъ „дерзкою рукою" наказывался смертью еврея и рабствомъ народа, но грѣхи и вины еврея и народа „по ошибкѣ" искупались кровью жертвеннаго животнаго [7]). — Первою жертвою еврейскаго народа

„во святилище за завѣсу" и ею окроплялась крышка (כַּפֹּרֶת) ковчега завѣта

[1]) Исх. XXX, 16.

[2]) Исх. XIX, 21; Чис. XVIII, 22 ср XVII.

[3]) Лев. I, 4; III, 2; IV, 4 и др. (Не при одной жертвѣ собственно за грѣхъ)

[4]) Лев IV, 2; V, 15. 18

[5]) Чис. XVI, 30.

[6]) Исх. XXI, 23 сл.

[7]) Ср. Іов I, 5.—Лев. XVI „всѣ грѣхи" нужно понимать также въ смыслѣ (всѣхъ) грѣховъ, совершенныхъ „по простотѣ и неумышленно" ср. Іезек. XLV, 18—20. Тотъ же взглядъ на очищеніе жертвою грѣховъ неумышленныхъ и даже естественной нечистоты выражается въ жертвахъ за грѣхъ родившей женщины (Лев. XII), прокаженнаго (XIV, 18—20), имѣющаго истеченіе и кровоточивой (XV, 15. 30) и т. п (Лев. XIV, 52 сл). Вообще этотъ взглядъ на очищеніе жертвою грѣховъ менѣе важныхъ весьма характеристиченъ для еврейской религіи. Въ немъ можно видѣть отраженіе пророческой проповѣди, ставившей на первомъ мѣстѣ нравственную чистоту и будившей народную совѣсть отъ усыпленія ея внѣшними средствами примиренія съ Богомъ. Но при этомъ также слѣдуетъ

была жертва, сопровождавшая заключеніе завѣта его съ Іеговой; каждая очистительная жертва поддерживала и возобновляла религіозный союзъ.

Царство (теократія).

Священно-жертвенное очищеніе еврейскаго народа даже съ ветхозавѣтной точки зрѣнія было лишь символическимъ[1]). За частями тѣла, народа, мѣста, времени, плодовъ, посвящаемыхъ Богу, скрывалась цѣлая и дѣйствительная жизнь народа. По смыслу ветхаго завѣта вся эта дѣйствительная жизнь народа должна принадлежать Іеговѣ. Переселеніе Авраама, выходъ евреевъ изъ Египта, занятіе обѣтованной земли, войны съ ханаанскими народами—все это было служеніемъ Іеговѣ, дѣломъ Божіимъ. Особенно же Божьимъ дѣломъ было царство еврейскаго народа. Здѣсь мы подходимъ къ одному изъ важнѣйшихъ пунктовъ ветхозавѣтной религіи.

Мы должны обратить особенное вниманіе на то, что ветхій завѣтъ былъ заключенъ Іеговою именно съ *народомъ* еврейскимъ, а не съ тѣми или другими лицами, или членами его. Поэтому завѣтъ былъ заключенъ собственно при Синаѣ и только предварительно съ праотцами Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ. Даже этимъ праотцамъ Богъ открылся съ именемъ Богъ всемогущій (אֵל שַׁדַּי), а какъ Іегова Онъ открылся только народу еврейскому [2]). Такъ и было сказано всему Израилю: „Іегова, Богъ нашъ, заключилъ съ нами завѣтъ на Хоривѣ. Не съ отцами нашими заключилъ Іегова этотъ завѣтъ, но съ нами, которые здѣсь сегодня всѣ живы“ [3]). Сущность ветхаго завѣта въ томъ,

---

имѣть въ виду, что этотъ взглядъ на ограниченное значеніе очистительной жертвы весьма удобно уживался въ извѣстныя эпохи съ религіознымъ самомнѣніемъ еврейскаго народа, поскольку предполагалось, что живущій еврей и живущій еврейскій народъ свободны отъ грѣховъ, за которые полагается смерть, и могутъ быть повинны только въ неважныхъ грѣхахъ, отъ которыхъ очищаются ритуально. Ср. ниже.

1) См. напр. Исх. XXXI, 13. 17; Лев. XXVI, 4; Іер. IX, 25. 26; Іез. XLVI, 7 и др.

2) Исх. VI, 3.

3) Втор. V, 2. 3.

что евреи должны были принадлежать и служить своему Богу какъ народъ, должны были стать народомъ святымъ [1]),—служить какъ народное общество, быть обществомъ Іеговы [2]). Святость должна была проявиться въ устроеніи всего общества. „Сказалъ Іегова Моисею, говоря: объяви всему обществу сыновъ израилевыхъ и скажи имъ: святы будьте, ибо святъ Я, Іегова, Богъ вашъ“ [3]). Требованіе быть святымъ во всей ветхозавѣтной библіи ни разу не обращено къ единичному лицу, но всегда къ коллективному цѣлому, къ народному обществу. Слово Іеговы, Его постановленія и уставы обращены ко всему Израилю, ко всему израильскому обществу: „слушай, Израиль, Іегова, Богъ нашъ, Іегова единъ“ [4]) и т. д. По существу всѣ эти уставы и постановленія имѣютъ цѣлью благоустройство общественной жизни Израиля, всѣ обѣтованія даны Израилю какъ народу: чтобы у васъ почитались отцы и матери и крѣпла народная жизнь, основанная на устояхъ семьи, чтобы были у васъ правы суды, чтобы не было среди васъ убійствъ, прелюбодѣянія и пр. Во всѣхъ этихъ установленіяхъ имѣлось въ виду не личное совершенство каждаго члена, а благоустройство всего общества. Каждый имѣлъ значеніе, права и обязанности, не самъ по себѣ, а только какъ членъ общества; никто не былъ выше общества въ силу собственнаго значенія, какъ и говорили израильтяне Моисею и Аарону: „полно вамъ; все общество, всѣ святы, и среди ихъ Іегова! Почему же вы ставите себя выше народа Іеговы“ [5])? И обратно, каждый еврей уже по рожденію имѣлъ права Израиля, участвовалъ въ святости его...

Святость Израиля должна проявиться въ его общественномъ строѣ. Первый вопросъ общественнаго благоустройства есть вопросъ о пастырѣ, безъ котораго общество Іеговы остается какъ овцы безъ пастуха [6]). Еврейскій народъ пробудился къ исторической жизни при пророкѣ-вождѣ Моисеѣ, который имѣлъ чрезвычайно важное значеніе для

1) Исх. XIX, 6; Втор. VII, 6
2) Чис. XX, 4; Лев. VIII, 3. 5; IX, 5 и др.
3) Лев. XIX, 2.
4) Втор VI, 4; IX, 1; XXVII, 9.
5) Чис. XVI, 3.
6) Чис. XXVII, 17.

религіозной судьбы еврейскаго народа, какъ виновникъ нарожденія въ немъ религіознаго самосознанія, возрожденія въ еврейскомъ народѣ вѣры своихъ отцовъ. За Моисеемъ слѣдовалъ его преемникъ по духу и значенію, Іисусъ Навинъ.[1]). Затѣмъ наступилъ періодъ судей—время внѣшнихъ бѣдствій и общественной неурядицы, когда каждый дѣлалъ то, что ему казалось справедливымъ [2]). Наконецъ, еврейскій народъ сталъ царствомъ, которое при первыхъ трехъ царяхъ, Саулѣ, особенно Давидѣ и Соломонѣ, достигло полнаго внѣшняго мира и внутренняго правоваго благоустройства, необычайнаго могущества и экономическаго благоденствія, объединенія не только народнаго, но и религіознаго—съ построеніемъ единаго великолѣпнаго храма. Установленіе царской власти особенно было полезно въ дѣлѣ правоваго благоустроенія общественной жизни. Право выростало изъ народныхъ обычаевъ [3]) и точнѣе опредѣлялось уставами вождей и царей [4]). Царь обладалъ властью, которая давала ему возможность проводить право въ жизнь: царь-судья казался народу ангеломъ Божіимъ [5]), при немъ стали невозможны неурядицы прежняго времени. Царь былъ прекраснѣе сыновъ человѣческихъ; благодать изливалась изъ устъ его. Сильный, препоясанный славою и красотою, онъ садился на колесницу ради истины, и кротости, и правды. Жезлъ правоты—жезлъ царства его; онъ любилъ правду и ненавидѣлъ беззаконіе [6]). О молодомъ царѣ народъ молилъ Бога дать ему судъ и правду, да судитъ праведно людей и нищихъ на судѣ [7]). За правдою внутренняго строя естественно слѣдовали побѣда надъ врагами, внѣшній миръ [8]) и благоденствіе народа. Время нераздѣльнаго царства было для евреевъ во всей ихъ многовѣковой исторіи самымъ счастливымъ временемъ, когда они почти ничего

---

[1]) Чис. XXVII, 18—20.
[2]) Суд. XVII, 6; XVIII, 1; XIX; XXI, 25
[3]) 2 Цар. XIII, 12.
[4]) Исх. XV, 25; I Нав. XXIV, 25; 1 Цар XXX, 25.
[5]) 2 Цар. XIV, 17.
[6]) Пс XLIV, 2—8.
[7]) Пс. LXXI, 1 сл
[8]) Пс XLIV, 6; LXXI, 8 сл

не ждали отъ будущаго, когда ихъ религіозно-національные идеалы почти совпадали съ дѣйствительностью.

По религіозному воззрѣнію евреевъ, общему для семитическихъ народовъ, Богу принадлежитъ законодательная, судебная [1]) и царская власть. Богъ народа—его Молохъ, его Ваалъ. И Іегова былъ царемъ Израиля [2]). И несомнѣнно, великолѣпіе еврейскаго царства послужило развитію идеи богоцарствованія, при чемъ земной царь естественно оказывался носителемъ власти Іеговы [3]). Это то, что позднѣе Іосифъ Флавій назвалъ теократіей [4]).

Царь возсѣдаетъ на престолѣ Іеговы,—на престолѣ царства Іеговы [5]). Онъ—носитель царской власти Іеговы,—онъ сидитъ одесную Іеговы [6]). Если всѣ дѣятели въ исторіи еврейскаго народа суть помазанники Божіи, какъ вдохновляемые Духомъ Святымъ, премудростью Іеговы и Его словомъ, то преимущественно такимъ помазанникомъ—Мессіей (מְשִׁיחַ יהוה) является царь богоизбраннаго народа [7]). Онъ—представитель истинно-божественной власти, онъ — элогимъ [8]), онъ—сынъ Божій [9]), на него переносятся предикаты божественной власти—универсальность и вѣчность. „Іегова сказалъ ему: ты сынъ Мой; Я нынѣ родилъ тебя. Проси у Меня, и дамъ народы въ наслѣдіе тебѣ и предѣлы земли во владѣніе тебѣ“ [10]). „Онъ будетъ владычествовать отъ моря до моря и отъ рѣки до концовъ земли. И поклонятся ему всѣ цари, всѣ народы будутъ служить ему“ [11]). „Будетъ имя его вѣчно; доколѣ стоитъ солнце, будетъ воз-

---

[1]) Втор. I, 17; Ис. XXXIII, 22.

[2]) Исх. XV, 18; 1 Цар. XII, 12.

[3]) Сохранилось свидѣтельство о противодѣйствіи, которое было встрѣчено при учрежденіи царства (1 Цар. VIII, 7; ср XII, 12; Суд. VIII, 22. 23), не понятное въ виду Чис. XXIII, 21; Втор. XVII, 14—20; XXVIII, 36; XXXIII, 5; 1 Цар. IX, 16 и потому отсылающее насъ къ Ос. XIII, 11.

[4]) С. Ар. II, 16 (165).

[5]) 1 Пар. XXVIII, 5; XXIX, 23.

[6]) Пс. CIX, 1.

[7]) Пс. II, 2; XVII, 51; 1 Цар. XXIV, 6—11; XXVI, 9 и др.

[8]) Пс. XLIV, 7.

[9]) Пс. II, 7; 2 Цар VII, 14.

[10]) Пс. II, 7. 8.

[11]) Пс. LXXI, 8. 11.

растать имя его“ [1]). Вѣчность царя, конечно, есть вѣчность династіи—царскаго дома Давида, которому было сказано Іеговою: „когда исполнятся дни твои и ты почіешь съ отцами своими; то Я возставлю послѣ тебя сѣмя твое, которое произойдетъ изъ чреслъ твоихъ, и упрочу царство его, и на вѣки утвержу престолъ царства его. Я буду ему Отцомъ, и онъ будетъ Мнѣ сыномъ; и если онъ согрѣшитъ, Я накажу его жезломъ по-человѣчески и ударами какъ у сыновъ человѣческихъ; но милости Моей не отниму отъ него, какъ Я отнялъ отъ Саула, котораго Я отвергъ предъ лицомъ твоимъ. И будетъ непоколебимъ домъ твой, и царство твое предъ лицомъ твоимъ на вѣки, и престолъ твой устоитъ во вѣки“ [2]).

Вотъ гдѣ корень ветхозавѣтнаго мессіанства, вотъ гдѣ ветхозавѣтныя основы новозавѣтнаго ученія о царствѣ Божіемъ. Мессія—царь, носитель теократіи. Это не отвлеченное ученіе Ветхаго Завѣта,—это плодъ религіозно-историческаго опыта Израиля.

Мы видимъ въ ветхозавѣтномъ мессіанствѣ двѣ стороны: помазанность, какъ основу, и ожиданіе грядущаго осуществленія цѣлей. Въ блестящія времена царства еврейскаго при Давидѣ и Соломонѣ грядущее сводилось къ надеждамъ на вѣчность династіи Давидовой и къ слабому ожиданію универсальной власти израильскихъ царей; главнымъ же образомъ, опираясь на довольство настоящимъ, мысль израильтянина покоилась на фактической помазанности своихъ царей.

Но ничто земное не вѣчно. Уже при преемникѣ Соломона царство еврейское раздѣлилось на два — сѣверное израильское, болѣе обширное и могущественное, достигавшее по временамъ блеска прошедшихъ временъ, но съ постоянною смѣною династій, и южное іудейское, вѣрное дому Давидову, но слабое и нечисленное. То и другое быстро приближалось къ роковому концу, который былъ положенъ всемірными монархіями ассирійскою, поглотившею сѣверное израильское царство, и вавилонскою, плѣнившею, нѣсколько времени спустя, іудеевъ. Внѣшній упадокъ обнаружилъ еще

---

[1]) Пс. LXXI, 17.
[2]) 2 Цар. VII, 12—16

болѣе печальный упадокъ внутренній. Уже Соломонъ подъ старость сталъ служить языческимъ богамъ, изъ позднѣйшихъ, израильскихъ и іудейскихъ царей, за исключеніемъ немногихъ, особенно Езекіи и Іосіи, почти ни одинъ не ходилъ путями Давида, при чемъ раздѣленіе царствъ влекло за собою и коренное разобщеніе въ культѣ. Неустройство религіозное сопровождалось неустройствомъ общественнымъ. Богатство, скопленное торговлей, вызывало пороки роскоши, рознь классовъ, несправедливость и продажность судей. Когда пало израильское царство, сохранившее самостоятельность царство іудейское сосредоточило надежды вѣрныхъ сыновъ Израиля на домѣ Давидовомъ; когда же и это царство пало, славный престолъ Давида, идеализованный въ памяти потомковъ, сталъ національнымъ идеаломъ будущаго: ожиданіе кристаллизовалось въ образѣ грядущаго потомка Давидова, Мессіи-царя, который не только устроилъ бы царство іудейское и возставилъ бы славу царства Давидова, но и сдѣлалъ бы его универсальнымъ и вѣчнымъ—универсальнымъ по подобію всемірныхъ языческихъ монархій, но съ непреходящею славою. Это мессіанство грядущаго было создано пророческимъ духомъ Израиля.

Прежде чѣмъ перейти къ еврейскимъ пророкамъ, скажемъ два слова объ отношеніи царей къ священству.

Моисей, имѣвшій столь громадное значеніе въ начальной исторіи еврейскаго народа, создавшій національное самосознаніе евреевъ и возродившій вѣру отцовъ, былъ одновременно и пророкомъ [1]), и вождемъ съ полномочіями царя [2]), и устроителемъ „ветхозавѣтнаго“ священства съ священнымъ авторитетомъ [3]). Дѣйствовавшій въ немъ духъ Божій,—религіозно-національный геній, еще не раздѣлился на отдѣльныя дарованія и служенія. Преемнику Моисея, Іисусу Навину, было заповѣдано слушаться священниковъ: „и будетъ онъ обращаться къ Елеазару, священнику, и спрашивать его о рѣшеніи посредствомъ урима предъ Іеговою“ [4]). Вообще вопрошаніе Іеговы чрезъ священническіе уримъ и туммимъ,

---

1) Чис. XII, 6 сл. Втор. XXXIV, 10.
2) Ср. Втор. XXXIII, 5.
3) Ср. Исх. XXXIII, 7 сл.
4) Чис. XXVII, 21.

чрезъ ефодъ [1]) и чрезъ жребій [2]) широко практиковались во времена до царей [3]). Самуилъ, священникъ-пророкъ-судья, поставилъ Израилю царя. Имъ же первый царь Саулъ былъ отвергнутъ за непокорность, которая есть то же, что волшебство и идолопоклонство [4]), и за неуваженіе къ священству [5]) и былъ поставленъ второй царь Давидъ, снискавшій полное благоволеніе Божіе. Какъ же цари относились къ священству? Прежде всего нужно отмѣтить, что сами цари являлись предъ народомъ въ священническомъ достоинствѣ [6]), хотя вмѣстѣ съ тѣмъ имѣли при себѣ священниковъ, заботились о благолѣпіи богослуженія [7]). Характеръ богослуженія, какъ въ израильскомъ, такъ и въ іудейскомъ царствѣ зависѣлъ всецѣло отъ царей. Религіозная реформа при Езекіи и Іосіи была дѣломъ царей [8]). Вообще священники при царяхъ имѣли значеніе второстепенное и это тѣмъ болѣе, чѣмъ рѣшительнѣе съ теченіемъ времени священство отдѣлялось отъ пророчества: священство придавало царству символическое освященіе, священники были исполнителями священной воли царей [9]), были собственно царскими чиновниками [10]). И это преобладаніе царства надъ священствомъ въ высшей степени характеристично для еврейской религіи, для еврейскаго мессіанства: въ этомъ именно обнаруживается національстическая ограниченность еврейской религіи. Силою, стоявшею выше царей, были не священники, а пророки, хотя и они все-же не переступили этой границы.

---

[1]) Первоначально ефодъ, повидимому, не означалъ священнической одежды. Суд VIII, 27; XVII, 5 сл. (ефодъ и терафимъ); Ос. III, 4.

[2]) Чис. XXVI, 55 сл. I. Нав VII, 14 сл. XIV.

[3]) Вопрошаніе Бога чрезъ священническое посредство въ послѣдній разъ упоминается при Давидѣ I Цар. XXIII, 9 сл. XXX, 7 сл. Ср. XXII, 15 и др.

[4]) I Цар. XV, 22. 23.

[5]) I Цар. XXII, 16—19.

[6]) I Цар. XIII, 9; 2 Цар. VI, 14; 3 Цар. VIII, 64; XII, 1; 4 Цар. XVI, 12. 13; XXIII, 3 При Асмонеяхъ княжеское и первосвященническое достоинство были соединены въ одномъ лицѣ. Ср. Пс. CIX, 4.

[7]) Не только Давидъ, Соломонъ, Іосія, но и Іеровоамъ построилъ капища на высотѣ и поставилъ изъ народа священниковъ 3 Цар. XII, 31 и пр.

[8]) 4 Цар. XVIII XXII. XXIII.

[9]) Также 4 Цар XII, 4 сл. XVI, 15 сл. Ср. 3 Цар. I, 32 сл. съ помазаніемъ Саула и Давида отъ Самуила.

[10]) 2 Цар VIII, 17; XX, 25 26; 3 Цар. IV, 5; 1 Пар. XVIII, 16.

поскольку ихъ послѣднія надежды соединялись съ царскимъ достоинствомъ Мессіи.

Пророчество.

Подобно другимъ народамъ еврейскій народъ на извѣстной ступени своего историческаго развитія образовалъ царство, которое при Давидѣ и Соломонѣ достигло высокаго могущества и твердаго внутренняго строя. Подобно другимъ народамъ и царствамъ еврейскій народъ имѣлъ священство и жертвенный культъ, которые въ дни Соломона, построившаго великолѣпный храмъ въ Іерусалимѣ, достигли необычайнаго блеска и стройности [1]).

Кромѣ царства и священства Израиль имѣлъ пророковъ, придавшихъ его религіи совершенно своеобразный характеръ.

Еврейская религія есть религія пророковъ. Пророчество выражаетъ самую сущность религіи Іеговы, какъ религіи теистической—не стихійно-языческой, а разумно-человѣческой, богочеловѣческой. „Ибо Владыка Іегова ничего не дѣлаетъ, не открывъ Своего опредѣленія рабамъ Своимъ, пророкамъ“ [2]).

Пророкомъ былъ Авраамъ [3]), пророчески благословляли своихъ дѣтей Исаакъ и Іаковъ [4]), пророкомъ по преимуществу былъ Моисей, съ которымъ Іегова говорилъ лицомъ къ лицу, какъ бы говорилъ кто съ другомъ своимъ [5]). Со времени выхода евреевъ изъ Египта Господь посылалъ къ нимъ рабовъ Своихъ непрерывно, „всякій день съ ранняго утра“ [6]), хотя въ дни отъ Іисуса Навина до Самуила „слово Іеговы было рѣдко и видѣнія не часты“ [7]). Со времени Самуила, который удостоился быть пророкомъ Божіимъ,

1) И преобладаніе царской власти надъ священствомъ не есть особенность только еврейской религіи, и только-что названо оно нами весьма характеристичнымъ для еврейской религіи не съ точки зрѣнія дохристіанскихъ царствъ, а съ точки зрѣнія позднѣйшей—христіанской.

2) Ам. III, 7.

3) Быт. XX, 7.

4) Быт. XXVII, XLIX.

5) Исх. XXXIII, 11 ср. Чис. XII, 6—8; Втор. XVIII, 15; Ос. XII, 13.

6) Іер. VII, 25.

7) 1 Цар. III, 1.

равнымъ Моисею [1]), не только прозорливцы стали называться пророками [2]) и начинается рядъ „всѣхъ пророковъ Божіихъ“ [3]), но, вѣроятно, при немъ начались пророческія школы, особенно процвѣтавшія въ израильскомъ царствѣ при Иліи и Елисеѣ. Это было время, когда пророки принимали самое живое участіе въ гражданской жизни народа [4]) и его культѣ [5]). Съ одной стороны, за то время извѣстны царскіе прозорливцы [6]), съ другой стороны, пророчество не отдѣлялось отъ священства. И даже школы пророческія, повидимому, группировались около святилищъ и имѣли тѣсную связь съ священствомъ. Съ Ассирійскаго періода, съ половины VIII ст. до Р. Хр., начинается третій періодъ въ пророческой исторіи евреевъ, когда пророки, такъ называемые каноническіе, оставившіе свои писанія, выступали на служеніе по особому личному призванію, какъ напр. Амосъ, бывшій пастухъ и собиратель сикоморъ, Осія, вдохновившійся обстоятельствами своей семейной жизни. Въ это время пророки [7]) являются преимущественно учителями нравственности, направляютъ свое грозное слово къ народу съ его священниками и царями, хотя со времени Іереміи и Іезекіиля, пророковъ изъ священниковъ, уже начинается наклонъ къ номизму.

Еврейское царство пало, былъ разрушенъ іерусалимскій храмъ; пророческій духъ пережилъ и паденіе царства и разрушеніе Іерусалима. Когда же умолкъ пророческій голосъ и насталъ режимъ книжниковъ и законниковъ, тогда прекратилась живая исторія евреевъ: народъ книжниковъ и законниковъ былъ отвергнутъ Мессіей.

Пророки въ еврейской исторіи были свободными носителями божественнаго духа, были представителями личнаго

---

1) Іер XV, 1.
2) 1 Цар. IX, 9
3) Дѣян. III, 24.
4) 3 Цар. I, 32 сл. XIX, 15 сл. 4 Цар. IX, 1 сл.
5) 1 Цар. IX, 12. 13; XVI, 5; 3 Цар. XVIII, 30 сл.
6) 2 Цар. XXIV, 11; 1 Пар. XXV, 5.
7) Пророки Ассирійскаго періода: Амосъ, Осія, Исаія, Михей,—Халдейскаго періода: Софонія, Наумъ, Іеремія, Аввакумъ, Іезекіиль,—Персидскаго періода: Ис XIII—XIV; XXI, 1 сл. XXIV—XXVII; XXXIV—XXXV; XL—LXVI; Аггей, Захарія, Малахія. Впрочемъ, для насъ хронологія не имѣетъ большого значенія.

творчества въ религіи, и всегда выступали какъ глашатаи слова Божія, провозвѣстники воли Іеговы—„уста“ Іеговы [1]). Являясь судьями народа съ его царями и священниками [2]), пророки дѣйствовали какъ истинные „стражи“ еврейской исторіи и монотеистическаго богопоклоненія [3]), какъ „пастыри“ еврейскаго народа [4]), какъ ангелы-вѣстники и посланники Іеговы [5]), какъ рабы Іеговы и люди Божіи [6]). Въ качествѣ представителей личнаго религіознаго начала, они не создавали исторіи еврейскаго народа, не измѣняли ея внѣшняго направленія, но давали ей своеобразное внутреннее содержаніе, прилагали къ ней собственную оцѣнку, изрекали надъ нею свой судъ.

По своей исторической основѣ, по своему первоначальному внѣшнему характеру еврейское пророчество имѣло много общаго съ языческой мантикой. Это общее было въ стихійной воодушевленности. Отношеніе человѣка тѣхъ временъ къ природѣ и его религіозная настроенность были значительно иными, чѣмъ у современнаго культурнаго человѣка. Нынѣ между сердцемъ человѣка и внѣшнимъ міромъ стоитъ знаніе, которымъ охлаждается чувство; тогда же религіозныя представленія, которыми наполнялся внутренній міръ человѣка, достигали такой степени живости, что люди слышали голосъ Божій и видѣли Его образъ,—религіозныя представленія такъ сильно аффектировали чувство, какъ оно возбуждается реальными предметами. Божественное откровеніе посѣщало человѣка прежде всего ночью какъ сновидѣніе, достигавшее необыкновенной яркости. Такъ было съ Авраамомъ, Іаковомъ, Самуиломъ [7])... Такимъ образомъ человѣку или слышалось слово Божіе или видѣлись видѣнія Всемогущаго [8]), и Христосъ указывалъ именно на эти двѣ формы ветхозавѣтнаго откровенія, когда

---

1) Ср. Исх. IV, 16; VII, 1.

2) Ос. IV, 8. 9; V, 1; Соф. Ш, 3. 4.

3) Ис. XXI, 11. 12; Іезек. Ш, 17—21.

4) Зах. XI, 4 сл.

5) Ис. XLII, 19; XLIV, 26; Агг. I, 13; Мал Ш, 1.

6) 1 Цар. IX, 6; 3 Цар. XII, 22; XVII, 18; Ис. XX, 3; Іер. VII, 25; XXXV, 4 и др.

7) Быт. XV, 12. 13; XXVIII, 12. 15; XLVI, 2; 1 Цар. III, 2 сл.

8) 1 Цар. III, 1; Чис. XXIV, 4.

говорилъ іудеямъ—Своимъ современникамъ: „пославшій Меня Отецъ Самъ засвидѣтельствовалъ о Мнѣ; а вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видѣли“ [1]). Но не только во снѣ, а и въ бодрственномъ состояніи ветхозавѣтный человѣкъ испытывалъ на себѣ дѣйствіе духа Божія—въ экстазѣ, говоря иначе, экстатическое состояніе и восторженное настроеніе принимались за божественное воздѣйствіе на человѣка. Тогда была у людей сильная предрасположенность къ религіозному восторгу. Въ такомъ восторженномъ настроеніи воспѣли Маріамъ-пророчица, сестра Моисея, переходъ евреевъ чрезъ Чермное море и Девора-пророчица побѣду надъ Сисарой. Такъ Давидъ скакалъ предъ ковчегомъ Іеговы. Пророческія школы, очевидно, были обществами, въ которыхъ чрезъ вліяніе и искусственно поддерживалось восторженное религіозное настроеніе. Уже о Моисеѣ повѣствуется, что Іегова взялъ отъ духа, который на немъ, и далъ семидесяти мужамъ старѣйшинамъ, и они стали пророчествовать (но потомъ перестали) [2]). Нужно также упомянуть объ обществѣ назореевъ, которые воздерживались отъ вина и не стригли волосъ [3]). Позднѣе, ко временамъ Христа, назореи составляли преимущественно аскетическую секту; но еще пророкъ Амосъ сопоставляетъ назореевъ съ пророками [4]). Изъ времени судей намъ извѣстенъ назорей Самсонъ [5]), народный герой, въ которомъ духъ Божій открывался въ необычайной физической силѣ, хотя и не указывается принадлежность его къ обществу назорейскому [6]). Собственно въ пророческихъ школахъ воодушевленіе поддерживалось внѣшними средствами, напр. музыкой. Самуилъ изображаетъ „сонмъ пророковъ, сходящихъ съ высоты, и предъ ними псалтирь и тимпанъ, и свирѣль и гусли,—и они пророчествуютъ“ [7]). Ихъ восторженное состояніе заразительно дѣйствовало на лицъ, съ

---

[1]) Іоан. V, 37.
[2]) Чис. XI, 25.
[3]) Чис. VI.
[4]) Ам II, 11.
[5]) Суд. XIII.
[6]) Назореевъ напоминали нѣсколько позднѣйшіе Рехавиты. 4 Цар. X, 15 сл. Іер. XXXV.
[7]) 1 Цар. X, 5.

которыми они соприкасались и которыя были способны къ такому же восторгу. Такъ, когда Саулъ, только-что помазанный Самуиломъ, встрѣтился съ сонмомъ пророковъ, сошелъ на него духъ Божій и онъ пророчествовалъ среди нихъ [1]). Въ другой разъ „послалъ Саулъ слугъ взять Давида (который вмѣстѣ съ Самуиломъ остановился въ Нававѣ); но когда увидѣли они сонмъ пророковъ пророчествующихъ и Самуила начальствующаго надъ ними, то духъ Божій сошелъ на слугъ Саула, и они стали пророчествовать". То же повторилось съ ними во второй и третій разъ. Наконецъ, Саулъ самъ пошелъ,—„и на него сошелъ духъ Божій, и онъ шелъ и пророчествовалъ. И снялъ онъ одежды свои, и пророчествовалъ предъ Самуиломъ, и весь день тотъ и всю ту ночь лежалъ неодѣтый" [2]). Пророкъ Елисей однажды позвалъ гуслиста,—„и когда гуслистъ игралъ на гусляхъ, тогда рука Іеговы коснулась его" [3]). Когда на Иліи была рука Іеговы, онъ опоясалъ чресла свои и бѣжалъ предъ колесницей Ахава [4]).

Евреи были окружены народами, у которыхъ была широко развита мантика. Такъ у египтянъ были мудрецы, чародѣи и волхвы; Валаамъ пророчествовалъ у моавитянъ; у филистимлянъ были свои прорицатели; при Іезавели было четыреста пятьдесятъ пророковъ Вааловыхъ и четыреста пророковъ дубравныхъ. Земля евреевъ кишѣла вызывателями умершихъ, чародѣями, шептунами, звѣздочетами, чревовѣщателями—частью чужими, частью своими [5]), появившимися по подражанію сосѣднимъ народамъ [6]). Исторія еврейскаго народа представляетъ непрерывную борьбу съ языческой мантикой [7]), борьбу истиннаго пророчества съ пророчествомъ ложнымъ. Первоначально ложнымъ пророчествомъ было чужое пророчество и мотивы борьбы съ нимъ давались идеею монолатріи. Истинный пророкъ—тотъ, кто про-

---

1) 1 Цар. X, 10
2) 1 Цар. XIX, 20—24.
3) 4 Цар. III, 15
4) 3 Цар. XVIII, 46
5) Іер. XXVII, 9.
6) Ис. II, 6.
7) Лев. XIX, 31; XX, 6. 27; Втор. XIII; XVIII; 1 Цар XXVIII, 3; 4 Цар XXIII, 24

рочествуетъ именемъ Бога Израилева; пророкъ чужого бога—ложный пророкъ, котораго не слѣдуетъ слушать, хотя бы и сбылось знаменіе его [1]). Поэтому волшебство для еврея было тожественно съ идолопоклонствомъ [2]). Оно было мерзко какъ служеніе чужимъ богамъ, тогда какъ у евреевъ были свой ефодъ и свои терафимы [3]). Жертвы нужно приносить только своему Богу и вопрошать нужно только своего Бога. Но затѣмъ выступаетъ различіе между пророчествомъ, какъ служеніемъ приличнымъ Іеговѣ, и волшебствомъ, какъ культомъ языческихъ боговъ. Въ этомъ отношеніи примѣчательно слѣдующее мѣсто изъ Второзаконія: „Когда ты, говорилъ Моисей Израилю, войдешь въ землю, которую дастъ тебѣ Іегова, Богъ твой; тогда не научись дѣлать мерзости, какія дѣлали народы сіи. Не долженъ находиться у тебя проводящій сына своего или дочь свою чрезъ огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародѣй, обаятель, вызывающій духовъ, волшебникъ и вопрошающій мертвыхъ: ибо мерзокъ предъ Іеговою всякій, дѣлающій это, и за сіи-то мерзости Іегова, Богъ твой, изгоняетъ ихъ отъ лица твоего. Будь непороченъ предъ Іеговою, Богомъ твоимъ. Ибо народы сіи, которыхъ ты изгоняешь, слушаютъ гадателей и прорицателей; а тебѣ не то далъ Іегова, Богъ твой. Пророка изъ среды тебя, изъ братьевъ твоихъ, какъ меня, воздвигнетъ тебѣ Іегова, Богъ твой,—его слушайте“ [4]), при чемъ о характерѣ пророческаго служенія Моисея мы имѣемъ такое свидѣтельство: „Если бываетъ у васъ пророкъ Іеговы, то Я открываюсь ему въ видѣніи, во снѣ говорю съ нимъ. Но не такъ съ рабомъ Моимъ Моисеемъ: онъ вѣренъ во всемъ дому Моемъ; устами къ устамъ говорю Я съ нимъ, и явно, а не въ гаданіяхъ, и образъ Іеговы онъ видитъ“ [5]). Такимъ образомъ, здѣсь еврейское пророчество противопоставляется нечистому волшебству. Съ

---

1) Втор. XIII, 1—5.

2) 1 Цар. XV, 23; Зах. XIII, 2.

3) Ос. III, 4; Суд. XVII, 5.

4) Втор. XVIII, 9—15.

5) Чис. XII, 6—8; Втор XXXIV, 10; Исх. XXXIII, 11. Впрочемъ нужно помнить о роли жезла Божія (מַטֵּה הָאֱלֹהִים) въ исторіи Моисея. Исх. IV, 2. 17. 20; VII, 17; XIV, 16; XVII 9; Чис XX, 8 сл. Ср 4 Цар. IV, 29. 31; Ос. IV, 21.

этой точки зрѣнія уже неважно, во имя какого Бога совершается волшебство или гаданіе: ложное пророчество можетъ быть совершаемо и во имя истиннаго Бога. „Впередъ, говоритъ Захарія, если кто будетъ прорицать, то отецъ его и мать его, родившіе его, скажутъ ему: тебѣ не должно жить, потому что ты ложь говоришь во имя Іеговы“ [1]). Истинные пророки (נָבִיא) возстаютъ противъ ложныхъ пророковъ и гадателей (חוֹזֶה, רֹאֶה), хотя бы то были собственные израильскіе пророки. „Вы не слушайте своихъ пророковъ и своихъ гадателей, и своихъ сновидцевъ, и своихъ волшебниковъ, и своихъ звѣздочетовъ, ибо они пророчествуютъ вамъ ложь“ [2]). Какіе же теперь выставляются признаки истиннаго пророчества? Такимъ несомнѣннымъ признакомъ является нравственный характеръ пророческаго служенія. „Я не посылалъ пророковъ сихъ, говоритъ Іегова о ложныхъ пророкахъ, а они сами побѣжали; Я не говорилъ имъ, а они пророчествуютъ. Если бы они стояли въ Моемъ совѣтѣ, то объявляли бы народу Моему слова Мои и отводили бы ихъ отъ злого пути ихъ и отъ злыхъ дѣлъ ихъ“ [3]). Въ частности нравственный характеръ пророческаго служенія раскрывается, во-первыхъ, въ тѣсной связи пророчества съ исторической основой религіи и, во-вторыхъ, въ живомъ отношеніи пророчества къ грядущей судьбѣ вѣры и невѣрія. Религія не выдумывается, она не есть произвольное измышленіе индивидуума; корни религіи въ историческомъ преданіи и источникъ истиннаго пророчества въ историческомъ откровеніи. Не слѣдуетъ обращаться къ вызывателямъ умершихъ и къ чародѣямъ, къ шептунамъ и чревовѣщателямъ, не должно спрашивать мертвыхъ о живыхъ,—истинные пророки говорятъ согласно съ закономъ и откровеніемъ [4]). Однако преданіе для пророка не мертвая буква. Чрезъ историческій религіозный фактъ и чрезъ историческое откровеніе пророкъ восходитъ къ тому закону, который начертанъ въ сердцѣ человѣческомъ, въ его разумѣ. Вотъ въ высшей степени примѣча-

---

1) Зах. XIII, 3
2) Іер. XXVII, 9. 10. Ср. Ис. XXIX, 19; Мих. III, 7
3) Іер. XXIII, 21. 22
4) Ис. VIII, 19 20. Ср. Лук. XVI, 29.

тельное, относящееся сюда, мѣсто изъ Второзаконія: „За повѣдь (Іеговы) не недоступна для тебя и не далека. Не на небѣ она, чтобы можно было сказать: кто взошелъ бы для насъ на небо и досталъ бы ее намъ, и возвѣстилъ бы ее намъ, и мы исполнили бы ее? И не за моремъ она, чтобы можно было сказать: кто сходилъ бы для насъ за море и досталъ бы ее намъ, и возвѣстилъ бы ее намъ, и мы исполнили бы ее? Но весьма близко къ тебѣ слово сіе; оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобы исполнять его“ [1]). Вотъ почему пророки, съ одной стороны, призываютъ слушателей къ пути древнихъ [2]), какъ къ пути доброму, съ другой же стороны, предполагаютъ извѣстнымъ всякому человѣку и особенно руководителямъ народа, въ чемъ добро и зло. Всѣмъ должно знать правду и человѣку сказано, что̀ добро и чего требуетъ отъ него Іегова [3]). Въ связи съ этимъ и грѣхъ для пророковъ оказывается сознательнымъ противленіемъ волѣ Божіей. Равнымъ образомъ и свое служеніе имъ представляется личнымъ призваніемъ, идущимъ не съ поверхности историческаго общества, а изъ глубины личныхъ отношеній къ Іеговѣ. Теперь пророчество классовое, цеховое, дѣйствовавшее во имя видѣній, выступавшее въ особомъ одѣяніи, стало притономъ обмана [4]); истинные пророки, дѣйствуя по внутреннему призванію во имя слова Божія, сами отмѣчаютъ свою особность отъ традиціоннаго пророчества [5]). Хотя и теперь внутреннее призваніе увлекаетъ съ непреодолимою силою и слово Божіе дѣйствуетъ въ пророкахъ какъ огонь и какъ молотъ, разбивающій скалы [6]), хотя и теперь пророки видятъ видѣнія; однако истинное пророчество теперь преимущественно характеризуется личнымъ нравственнымъ характеромъ и въ этомъ смыслѣ противопоставляется традиціонному пророчеству видѣній [7]). Связанное съ историческими основами религіи, истинное пророчество вмѣстѣ съ тѣмъ есть прорицаніе гря-

---

1) Втор. XXX, 11—14
2) Іер. VI, 6; XVIII, 15.
3) Мих. III, 1; VI, 8 Ср. Іер IV, 4. 5
4) Ср. Зах. XIII, 4; Мих. III, 5 7. 11
5) Ам VII, 14.
6) Іер XX, 7; XXIII, 29, Ам, III, 8
7) Іез XIII; Ос. IX, 7. 8.

дущаго. Будущее въ рукахъ единаго истиннаго Бога и только Его служители могутъ предвѣщать грядущее [1]). Однако пророчество не то же, что предугадываніе, предсказываніе, предвѣдѣніе: пророческое слово предрекаетъ потому, что оно созидаетъ, оно имѣетъ въ себѣ творческую силу. „Какъ дождь и снѣгъ нисходятъ съ неба и туда не возвращаются, но напояютъ землю и оплодотворяютъ ее и одѣваютъ растеніями и даютъ сѣмя сѣющему и хлѣбъ ядущему: такъ и слово Мое, которое исходитъ изъ устъ Моихъ,—оно не возвращается ко Мнѣ тщетнымъ, но исполняетъ то, что Мнѣ угодно, и споспѣшествуетъ тому, для чего Я послалъ его“ [2]). Исторія потому раскрывается предъ пророческимъ окомъ, что пророки судятъ объ ней судомъ Божіимъ, смотрятъ на нее съ точки зрѣнія божественной правды, а судъ Божій опредѣляетъ самую исторію. Религія, которая не имѣетъ историческаго прошлаго, не есть истинная религія; религія, не имѣющая будущаго, не есть живая религія. Въ ученіи ветхозавѣтныхъ пророковъ еврейская религія столь же углубилась въ историческое прошлое, сколь простерлась въ грядущее. Будущее для ветхозавѣтныхъ пророковъ есть результатъ нравственнаго суда Божія; для нихъ ждать будущаго значило чувствовать близость Іеговы, вѣрить въ Его всемогущество, вѣрить въ смыслъ исторіи.

Этическое освѣщеніе религіи и исторіи свойственно преимущественно каноническимъ пророкамъ; однако нужно думать, что борьба этическаго пророчества съ ложнымъ выступаетъ за предѣлы собственно третьяго періода еврейскаго пророчества, простираясь и на раннѣйшее время, какъ о томъ можно судить по пророческому характеру Моисея [3]),

---

[1]) Ис. XLI, 23.

[2]) Ис. LV, 10. 11.

[3]) Трудно согласиться съ тѣми учеными, которые въ характеристикѣ Моисея (Чис. XII, 6—8; Втор XXXIV, 10) видятъ только позднѣйшую идеализацію. Несомнѣнно, въ лицѣ Моисея нужно признать крупнаго религіознаго дѣятеля и великаго пророка. И хотя въ первоначальномъ сообщеніи Исх. XXXIII, 11 нельзя еще видѣть рѣшительнаго противопоставленія пророчества видѣній и пророчества этическаго, однако такое противопоставленіе въ примѣненіи къ Моисею оправдывается всѣмъ, что мы знаемъ о немъ Впрочемъ см. прим 5 на стр. 86

по дѣятельности Наѳана [1]) и Иліи [2]). Но что прежде совершалось частично и случайно, то болѣе полно и рѣшительно совершено каноническими пророками.

Этическое пророчество въ исторіи еврейской религіи имѣетъ выдающееся значеніе: оно придало нравственный характеръ ветхозавѣтному монотеизму. Этическій монотеизмъ открылся созерцанію пророковъ преимущественно въ теченіи современной имъ исторіи. Каноническіе пророки жили въ эпоху всемірныхъ царствъ. Еврейскій народъ былъ вовлеченъ въ систему міровыхъ народныхъ отношеній. Ассирійская монархія поглотила сѣверное израильское царство, паденіемъ котораго возвысилось значеніе Іудеи; затѣмъ смѣнившее Ассура халдейское царство плѣнило іудеевъ; властью персидскаго царя іудеи были возвращены изъ плѣна, оставаясь въ зависимости отъ могущества персидскаго царства. Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ религіозное созерцаніе пророковъ получало универсальную безграничность, оно становилось этическимъ. Іегова какъ всемогущій владѣетъ всѣмъ міромъ, небомъ и землей; какъ праведный Онъ одинаково судитъ всѣ народы. Богоизбранный народъ отягощается могущественными монархіями ассирійцевъ и халдеевъ и освобождается распоряженіемъ персидскаго царя: все это дѣлается по волѣ Іеговы и по Его правдѣ. Ассуръ исполняетъ совѣты Іеговы, онъ—бичъ гнѣва Его, жезлъ въ рукѣ Ассура служитъ орудіемъ Его негодованія [3]), Навуходоносоръ—рабъ Его [4]) и Киръ—помазанникъ Его [5]). Съ полною ясностью выражается у пророковъ истина универсальныхъ цѣлей ветхаго завѣта. Въ планы Іеговы входятъ всѣ народы [6]), Онъ воцарится надъ всею землею [7]), всѣ народы будутъ призывать Его имя и единодушно служить Ему, всѣ народы придутъ къ горѣ Его дома [8]). Іегова управляетъ все-

1) 2 Цар XII, 1 сл.

2) 3 Цар. XXI. Однако насколько и эти пророки разнились отъ позднѣйшаго чисто-этическаго пророчества, показываетъ напр. снесеніе 4 Цар X, 30 съ Ос. I, 4.

3) Ис. X. 5 ср. V, 26 сл. VII, 18.

4) Іер. XXV, 9; XXVII, 6.

5) Ис. XLV, 1.

6) Агг II, 7

7) Зах. XIV, 9.

8) Соф III, 9; Ис. II, 2

ленной, ничто не ускользаетъ отъ Его промышленія, всѣ народы равны предъ Нимъ: сыны еѳіоплянъ для Него таковы же, какъ сыны израилевы. Не Онъ ли вывелъ Израиля изъ земли Египетской, филистимлянъ изъ Кафтора и арамлянъ изъ Кира [1])? Если Израиль Его наслѣдіе, то и египтяне—народъ Его и ассиріяне—дѣло рукъ Его [2]). Его око на всѣхъ людей, какъ и на всѣ колѣна израилевы—на Емаѳъ, на Тиръ и Сидонъ [3]), Онъ посѣщаетъ всѣхъ, обрѣзанныхъ и необрѣзанныхъ, Египетъ и Іудею, и Едома, и сыновей Аммоновыхъ, и Моава [4]).

Безпримѣрно высокій и чистый еврейскій монотеизмъ, о которомъ было сказано выше, есть преимущественный результатъ пророческой проповѣди. Идея Бога—Господа всей земли и всѣхъ народовъ, Вождя не только еврейскихъ войскъ, но и всего небеснаго воинства (צְבָא הַשָּׁמַיִם), Владыки всей природы—соединяется у пророковъ съ именемъ Іегова Саваоѳъ יְהוָה (אֱלֹהֵי) צְבָאוֹת [5]).

Ближайшимъ раскрытіемъ религіозно-этической идеи пророковъ являются понятія правды и милости, съ преобладающимъ значеніемъ правды.

Мы уже видѣли, что въ древне-еврейскомъ строѣ религіозныхъ понятій строгая правда не имѣла мѣста. Напротивъ въ этической проповѣди пророковъ, имѣвшихъ предъ своимъ взоромъ расширенный горизонтъ исторіи и долгій опытъ народной жизни, Іегова является Богомъ праведнымъ, любящимъ правду и праведниковъ, требующимъ отъ людей правды. По знаменательнымъ словамъ пророка Исаіи, „Іегова Саваоѳъ прославится въ судѣ и Богъ святый явитъ святость Свою въ правдѣ“ [6]), т. е. Богъ открываетъ Свою природу преимущественно въ этическомъ отношеніи къ людямъ, въ судѣ и правдѣ, а не въ физическомъ всемогуществѣ и неограниченномъ произволѣ. Откровеніе Іеговы въ исторіи,

---

1) Ам. IX, 7.
2) Ис XIX, 25.
3) Зах. IX, 1.
4) Іер IX, 25 26.
5) Часто у Амоса, Исаіи, Іереміи, Аггея, Захаріи, Малахіи, рѣдко у Осіи, Михея, Наума, Софоніи, Аввакума и не встрѣчается у Іезекіиля, Іоиля, Авдія, Іоны.
6) Ис. V, 16

Его отношеніе къ народамъ опредѣляется Его праведнымъ судомъ: „поднимается Іегова на судъ и возстаетъ, чтобы судить народы“ [1]). Іегова творитъ милость, судъ и правду на землѣ,—только это Ему благоугодно; въ судѣ и правдѣ Онъ посѣщаетъ всѣхъ, обрѣзанныхъ и необрѣзанныхъ, Египетъ и Іудею, Едома, Аммона, Моава“ [2]). Праведный Іегова любитъ правду и праведника, а нечестиваго и насильника ненавидитъ душа Его [3]). Спасаетъ и награждаетъ Онъ не иначе, какъ по правдѣ Своей [4]). Въ частности отношеніе Іеговы къ Своему избранному народу управляется тѣмъ же принципомъ правды: „только васъ избралъ Я изъ всѣхъ племенъ земли, говоритъ Іегова Израилю,—потому и взыщу съ васъ за всѣ беззаконія ваши“ [5]). Іегова не Ваалъ—богъ силы и произвола, а мужъ, обручившій Себѣ Израиля правдою и правосудіемъ [6]).

Вторымъ этическимъ свойствомъ Іеговы въ религіозномъ воззрѣніи евреевъ является Его милость и любовь. Книги Ветхаго Завѣта переполнены исповѣданіемъ великаго милосердія Божія и Его любви къ сынамъ человѣческимъ [7]). Ничто такъ не вдохновляло ветхозавѣтнаго человѣка, какъ восхваленіе милости Божіей. И въ этомъ отношеніи нѣтъ различія между періодами допророческимъ и пророческимъ. Но милосердіе Божіе въ ветхозавѣтномъ религіозномъ воззрѣніи становится этическимъ понятіемъ лишь въ связи съ правдой Божіей, въ зависимости отъ нея,—и это именно полагаетъ границу ступеней допророческой и пророческой. Мы видѣли, что древніе евреи смотрѣли на любовь Іеговы какъ на Его пристрастіе, лишенное этическаго достоинства. И лишь въ воззрѣніи пророковъ, поднявшихся до пониманія любви Божіей ко всѣмъ народамъ [8]), милосердіе Іеговы было этизировано началомъ правды, въ отношеніяхъ Его какъ къ другимъ народамъ, такъ и къ народу богоизбран-

---

[1]) Ис. III, 13.
[2]) Іер. IX, 22—25.
[3]) Пс. X, 5—7 ср Авв I, 13.
[4]) Пс. CXLII, 11 ср LXX, 2; CXVIII, 40 149; CXLII, 1; Ис. XLVI, 12, 13.
[5]) Ам. III, 2.
[6]) Ос. II, 16—21.
[7]) Пс CIII; CV; CVI; CXVII; CXXXV; CXLIV.
[8]) Іон IV, 10 11.

ному. Іегова произноситъ опредѣленія Свои условно, отмѣняя назначенное народамъ зло ради раскаянія ихъ и отнимая отъ нихъ благословеніе Свое ради ихъ злодѣяній,—Онъ ставитъ послѣднею цѣлью опредѣленныхъ благъ и бѣдствій обращеніе грѣшника отъ лукаваго пути его [1]). Поэтому избранный Израиль болѣе другихъ народовъ осуждается за свои беззаконія.

Основныя нравственныя свойства Іеговы—правда и милость—образуютъ религіозную основу пророческой этики. Праведный и милостивый Богъ требуетъ и отъ людей правды и милости въ отношеніяхъ ихъ другъ къ другу. Религіозная по своей основѣ, пророческая этика соціальна по своему содержанію: ея идеалъ—благоустройство общественно-народной жизни. Пророкъ Исаія учитъ: „научитесь дѣлать добро, стремитесь къ правосудію, спасайте угнетеннаго, защищайте сироту, вступайтесь за вдову... Вотъ постъ, угодный Іеговѣ: расторгни оковы неправды, разрѣши узы рабства, угнетенныхъ отпусти на свободу и всякое ярмо сокруши, раздѣли свой хлѣбъ съ голоднымъ и покинутыхъ бѣдныхъ введи въ домъ; если увидишь нагого, одѣнь его и не скрывайся отъ единокровныхъ твоихъ“ [2]). Также поучаетъ пророкъ Осія: „сѣйте себѣ въ праведность, тогда пожнете милость... Наблюдай милость и правосудіе и уповай на Бога твоего всегда“ [3]). „О, человѣкъ! читаемъ мы у пророка Михея: сказано тебѣ, что̀ добро и чего требуетъ отъ тебя Іегова: только дѣйствовать справедливо, любить дѣла милосердія и смиренномудро ходить предъ Богомъ твоимъ“ [4]). „Если человѣкъ праведенъ,—говоритъ Іегова устами пророка Іезекіиля,—и поступаетъ законно и справедливо, никого не обижаетъ, должнику возвращаетъ залогъ его, не производитъ грабительства, удѣляетъ голодному хлѣбъ свой и нагого покрываетъ одеждою, не отдаетъ въ ростъ и лихвы не беретъ, удерживаетъ руку свою отъ неправды, производитъ судъ человѣку съ человѣкомъ справедливый; то онъ праведникъ и непремѣнно будетъ живъ“ [5]).

1) Іерем. XVIII, 7 сл. XXXVI, 3.
2) Ис. I, 17; LVIII, 6. 7.
3) Ос. X, 12; XII, 7.
4) Мих. VI, 8.
5) Іезек XVIII, 5—9.

Того же требуетъ Іегова и чрезъ пророка Захарію: „производите судъ справедливый и оказывайте милость и состраданіе каждый къ брату своему; вдовы и сироты, пришельца и бѣднаго не обижайте, и другъ противъ друга не умышляйте зла въ сердцѣ вашемъ... Говорите истину другъ другу, истинно и миролюбно судите у воротъ вашихъ“ [1]). Такъ учили и другіе пророки.

Сущностью завѣта евреевъ съ Іеговою отъ нихъ требовались вѣра, послушаніе и смиреніе. Въ проповѣди пророковъ эти требованія также выражаются ясно и опредѣленно [2]). Но и эти религіозныя понятія испытали значительныя измѣненія въ системѣ пророческаго этическаго воззрѣнія. Въ то время какъ прежде отъ еврея требовалось чисторелигіозное послушаніе и его смиреніе было часто слѣпою покорностью [3]), въ пророческомъ воззрѣніи упованіе на Бога утверждается на вѣрѣ въ Его правду и смиреніе неразрывно соединяется съ сокрушеніемъ о грѣхахъ [4]). Поэтому понятія правды и любви остаются рѣшительно преобладающими въ пророческой этикѣ.

По принципу этихъ основныхъ этическихъ понятій пророки произносятъ свой строгій судъ надъ современною имъ дѣйствительностью, надъ всѣми сторонами народной жизни, какъ надъ ея священнически-жертвеннымъ строемъ, такъ и надъ царско-теократическими порядками.

О культовомъ богослуженіи избраннаго народа пророки говорятъ такою строгою рѣчью, которая не имѣетъ себѣ ничего подобнаго во всемірной литературѣ. Іегова пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ воловъ, Ему не угодна кровь быковъ, агнцевъ и козловъ, для Него омерзительно куреніе, нестерпимы новомѣсячія и субботы, Онъ ненавидитъ праздники, для Него тяжелы священныя собранія, Онъ не обоняетъ запаха жертвъ, не слушаетъ звуковъ праздничныхъ гуслей, отвращается отъ протянутыхъ къ нему рукъ, закрываетъ глаза Свои отъ постовъ и самоистязаній [5]). Онъ отвергаетъ самую мысль человѣка угодить

[1]) Зах. VII, 9—10; VIII, 16—17.
[2]) Ис. VII, 9; XL, 27—31; LXVI, 2; Іер. XVII, 5—7 и мн. др.
[3]) 1 Цар. III, 18; 2 Цар. XVI, 10—12.
[4]) Ис. LVII; LXVI; Пс. L.
[5]) Ис. I; LVIII; LXVI; Ам. V; Мал. I; Пс XXXIX; L.

Ему жертвами и приношеніями, Онъ отвергаетъ жертвы какъ Богъ правды и любви. Идея универсальнаго всемогущества Іеговы, для Котораго небо—престолъ и земля—подножіе, Который владѣетъ всей вселенной, служитъ лишь отрицательной основой Его отвращенія къ культу: для Него нельзя построить дома на землѣ, въ которомъ Онъ вмѣстился бы, недостаточно ни Ливана для огня, ни животныхъ для всесожженія, соотвѣтствующаго Его величію, Ему нельзя угодить тысячами овновъ и безчисленными потоками елея [1]). Но еще важнѣе положительная основа Его нерасположенія къ жертвамъ — этическая: Онъ хочетъ милосердія, а не жертвы, Онъ требуетъ отъ человѣка дѣлъ правды и любви, чистыхъ рукъ и непорочнаго сердца [2]). Культовое богослуженіе не выражаетъ божественной воли [3]), оно не выходитъ за предѣлы человѣческихъ желаній: люди не для Бога постятся и они сами ѣдятъ жертвенное мясо [4]). Заповѣдь Іеговы, выражающая Его волю, есть нравственная заповѣдь,—и мало того, что культовое богослуженіе не служитъ исполненіемъ божественной воли, оно нарушаетъ волю Божію, поскольку сопровождается противленіемъ требованіямъ нравственности, лицемѣрно прикрываетъ нравственное беззаконіе и даже ведетъ къ нравственному усыпленію и вырожденію. Празднованіе соединяется съ беззаконіемъ, приносящія жертву руки покрыты кровью,—постятся, чтобы спорить и ссориться и нечестивою рукою бить другихъ,—приносятъ священныя мяса и при этомъ становятся хуже [5]). Пророческая проповѣдь захватываетъ и служителей жертвеннаго культа—священниковъ: они кормятся грѣхами народа и къ нечестію его стремится душа ихъ [6]).

Ту же мѣру нравственной нормы пророки прилагали и къ общественной жизни народа, производили отъ имени Іеговы „судъ съ Его народомъ“, „положивъ правосудіе правиломъ и правду отвѣсомъ“. Предъ ихъ испытующимъ взоромъ открылась полная соціальная дезорганизація. Подъ

---

[1]) Ис. XL; LXVI; Іер. VII; Мих. VI; Пс, XLIX.
[2]) Ос. VI, 6; Мих VI, 8; Іер. VII, 23; Пс. XXIII, 4.
[3]) Іер. VII, 22; Ам. V, 25.
[4]) Зах. VII, 5. 6; Ос. VIII, 13.
[5]) Ис. I, 13. 15; LVIII, 4; Іер VII, 15.
[6]) Ос. IV, 8 и мн. др.

видимою стройностью общественныхъ порядковъ скрывалась вопіющая неправда соціальныхъ отношеній. Нечестивые цари насиліемъ и грабежомъ собираютъ сокровища въ чертоги свои, имъ подражаютъ народные старѣйшины и князья, на судахъ царитъ неправда и подкупъ, въ торговлѣ обманъ, низшіе классы терпятъ притѣсненія, бѣдные, вдовы и сироты не находятъ защиты, начальствующіе сроднились съ ворами и убійцами и города израильскіе стали вертепами разбойниковъ, наконецъ насиліе и награбленныя богатства вели къ пьянству и семейному растлѣнію [1]). Сама по себѣ эта картина общественной неправды не представляетъ собою ничего исключительнаго, она повторяется въ жизни каждаго народа. Но пророки созерцали глубочайшія причины общественнаго зла: они не только замѣчали всеобщность развращенія [2]), но открывали своею критическою мыслью тѣсную связь позднѣйшаго соціальнаго зла съ исходнымъ началомъ общественнаго строя, прослѣживали потокъ этого зла до самаго установленія царской власти. Избравъ себѣ царя, евреи хотѣли быть „подобными всѣмъ народамъ“ [3]). Но пророки судили о соціальныхъ нестроеніяхъ не съ общегосударственной точки зрѣнія,—они принципіально обсуждали самый характеръ царскаго правленія, прилагая къ нему этическій критерій. Для нихъ было ясно, что царское правленіе обмануло народныя ожиданія: уничтоживъ страшныя неурядицы предшествующаго періода, доставивъ народу внѣшній порядокъ, оно оказалось несостоятельнымъ въ позднѣйшемъ развитіи—не въ силу личныхъ недостатковъ царей, а въ силу недостаточности внѣшняго строя для достиженія соціальнаго блага. „Погубилъ ты себя, Израиль. Гдѣ царь твой теперь? Пусть онъ спасаетъ тебя во всѣхъ городахъ твоихъ. Гдѣ судьи твои, о которыхъ говорилъ ты: дай намъ царя и начальниковъ“ [4])? Общественный строй не можетъ спасти народа, нужно восходить къ нравственной силѣ человѣка, нравственнымъ началомъ должны быть проникнуты и священническое служеніе

1) Ис. I, 21—23; III, 14—19; V, 11—12; Ам. III, 10; IV. 1; VI, 12; Мих. II, 1—2; VII, 1—4 и мн. др.

2) Мих. VII, 1—4; Іер. V, 1; XIII, 23.

3) 1 Цар. VIII, 5. 19—20.

4) Ос. XIII, 9—11.

и общественный порядокъ. Какъ носители нравственнаго начала, пророки выше властей и священнической и царской: спасеніе отъ Іеговы чрезъ пророковъ [1]), при чемъ предполагается желательнымъ, чтобы всѣ были пророками.

Въ этомъ возвышеніи нравственнаго начала и личной свободы надъ началами священнической традиціи и внѣшней власти нужно видѣть кульминаціонный пунктъ ветхозавѣтной религіи. На этой вершинѣ дана, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ самомъ чистомъ видѣ, въ самомъ типическомъ выраженіи, въ наиглубочайшемъ существѣ ограниченность еврейской религіи. Съ этой вершины прямой путь къ евангельской абсолютности, такъ что дальнѣйшая еврейская исторія образуетъ воплощеніе пророческаго духа, закрѣпляя его цѣнное содержаніе и выводя на свѣтъ присущую ему немощь. Пророческая высота представляетъ изъ себя и основную идею, вложенную въ строй еврейской жизни, и историческій перевалъ, послѣ котораго начинается оплотнѣніе (регрессъ) религіи Іеговы, ея огрубѣніе. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ содержаніемъ еврейскаго закона, во второмъ—съ фактомъ господства закона, съ формою законничества.

Содержаніе еврейскаго „второзаконія", развивающаго духъ пророческой этики, и всего соціальнаго строя еврейской жизни, воплощающаго пророческую проповѣдь, неразрывно связано съ ученіемъ пророковъ. Пророческая проповѣдь и соціальные идеалы, реализующіеся въ еврейскомъ законодательствѣ, въ этико-общественныхъ заповѣдяхъ и учрежденіяхъ, образуютъ одно цѣлое. Какъ пророческая этика имѣетъ своимъ предметомъ народно-соціальное благо, такъ и соціальный строй евреевъ утверждается на моральныхъ основахъ. Если мы окинемъ взоромъ весь объемъ соціальнаго законодательства еврейскаго народа, если мы прочитаемъ не только кардинальное требованіе почтительности къ родителямъ и воспрещеніе убійства, прелюбодѣйства, кражи, лжесвидѣтельства, пожеланія чужой жены и чужой собственности, но и всю, развивающуюся около этого основного ядра, систему многочисленныхъ заповѣдей о почтительности къ старости, о правдѣ судебной, о честности

1) Ос. XII, 14.

торговой, о чистотѣ брачной жизни, о милосердіи къ рабамъ, вдовамъ, сиротамъ, нищимъ, пришельцамъ, о внимательномъ отношеніи даже къ скоту и землѣ,—если мы прочитаемъ безъ предубѣжденія эти установленія и законы, то въ насъ народится невольное изумленіе и почтительное благоговѣніе предъ тою строгостью правды, глубиною милосердія и сердечною нѣжностью къ чувствамъ и интересамъ человѣческой личности, которыя положены въ основу еврейскаго законодательства. Вотъ, въ частности, каковы должны быть отношенія еврея къ бѣдному, нищему, сиротѣ, вдовѣ, пришельцу и наемнику: ихъ не должно обижать, плату нужно отдавать до захода солнца, не заходить въ домъ бѣднаго за залогомъ, не брать въ залогъ (ручной) мельницы и жернова, взятую въ залогъ одежду возвращать при захожденіи солнца, оставлять имъ забытый снопъ на полѣ, оставшіеся плоды на маслинѣ и въ виноградникѣ; еврей не можетъ быть рабомъ, но только наемникомъ, и надѣлъ земли не можетъ быть у него купленъ безвозвратно,—купленный еврей долженъ быть отпущенъ на свободу и нанятый у него надѣлъ долженъ быть ему возвращенъ въ субботній и юбилейный годы [1]). Столь же высоко-моральны ветхозавѣтные законы о судѣ, свидѣтеляхъ, наказаніяхъ [2]). Это гуманное законодательство ставитъ внѣ сомнѣнія, что ветхозавѣтный законъ, какъ и пророческая этика, висѣлъ на двухъ заповѣдяхъ, изъ коихъ первая и наибольшая: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ“, вторая же подобная ей: „возлюби ближняго твоего, какъ самого себя“ (Мѳ. XXII, 37—39 пар.) [3]).

Но вникая ближе въ этотъ строй жизни и обсуждая его моральную основу, мы находимъ, что онъ скованъ границами, неизбѣжными для всѣхъ сторонъ еврейской религіи. Ветхозавѣтный законъ всецѣло опредѣляется цѣлью соціальнаго блага и здѣсь встрѣчаетъ свой предѣлъ; и пророческая этика, имѣющая своимъ предметомъ общественный строй и реализующаяся въ законѣ, не могла переступить

---

1) Втор. XV, XXIV и др.
2) Втор. I, XVI, XIX и др.
3) Втор. VI, 5; Лев XIX 18.

общественно-народной условности. Пророческая проповѣдь, образуя высокую основу народнаго закона, придавливалась ограниченностью его историческихъ задачъ. Эта граница сказывается со стороны внѣшней и со стороны внутренней.

Со стороны внѣшней этико-общественный законъ Израиля ограниченъ въ томъ отношеніи, что онъ исключительнымъ объектомъ любви для израильтянина ставитъ единоплеменника и не простираетъ ея на иноплеменника: ближній „второй" заповѣди для еврея—братъ по крови. „Не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоемъ,—не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего, но люби ближняго своего какъ самого себя" [1]). Гуманный для внутреннихъ отношеній народной жизни, ветхозавѣтный законъ для враговъ-сосѣдей назначалъ злую участь поголовнаго истребленія или рабства [2]). Еврею запрещалось отягощать ростомъ или обращать въ рабство единоплеменника и разрѣшалось дѣлать это по отношенію къ иноземцу: „иноземцу отдавай въ ростъ, а брату твоему не отдавай въ ростъ" [3]). Юбилейное прощеніе не простиралось на чужеземца [4]). И хотя пришлецъ, наряду съ вдовами, сиротами и нищими, прикрывался защитой милосердія и благотворительности [5]), уравнивался съ туземцами предъ Іеговою [6]), и еврею даже заповѣдывалось любить пришельца какъ самого себя [7]); хотя и отношенія евреевъ къ врагамъ-иноземцамъ съ разныхъ сторонъ смягчаются въ пророческой проповѣди и въ законѣ; тѣмъ не менѣе партикуляризмъ составляетъ существенную черту ветхозавѣтной этики, потому что онъ вытекаетъ изъ самыхъ основъ еврейской религіи, изъ самой идеи народнаго богоизбранничества. Въ глубочайшихъ корняхъ этой идеи закрѣплялось чувство ненависти, поскольку враги Іеговы были врагами Израиля. „Мнѣ ли не возненавидѣть ненавидящихъ Тебя, Іегова, и не возгнушаться возстающими на Тебя? Полною ненавистью ненавижу ихъ; враги они мнѣ" [8]). Если

[1]) Лев. XIX, 17. 18.
[2]) Втор. XX, 10—16.
[3]) Втор. XXIII, 20. Ср. выше.
[4]) Втор. XV, 3.
[5]) Втор. X, 18; XIV, 29; Лев. XXIII, 22.
[6]) Чис. IX, 14; XV, 15; Лев. XXIV, 22.
[7]) Лев. XIX, 34. Однако ср. Втор. XIV, 21.
[8]) Пс. CXXXVIII, 21. 22.

бы даже ненависть къ врагамъ Іеговы не равнялась религіозному освященію всякой международной вражды, то во всякомъ случаѣ въ такой религіи не было мотивовъ, смягчающихъ то дикое изступленіе, которое мечтало избивать о камень чужихъ младенцевъ [1]) и омывать свои ноги въ крови враговъ [2]). Поэтому справедливо ветхозавѣтная заповѣдь о любви къ ближнему формулируется въ евангеліи такъ: „люби ближняго твоего и ненавидь врага твоего“ [3]).

Внѣшняя ограниченность еврейской этики и закона заставляетъ ожидать и внутренней ограниченности. Партикуляризмомъ предполагается экстернализмъ. Если законъ, взятый со стороны внѣшнихъ отношеній Израиля, имѣлъ своимъ объектомъ евреевъ въ отличіе отъ другихъ народностей, а не человѣка въ отношеніи къ человѣку, то, естественно, и со стороны внутренней законъ исчерпывался общественнымъ строемъ богоизбраннаго народа и не захватывалъ внутренней жизни личностей, стремился къ условному общественному благу и не зналъ духовнаго абсолютнаго блага. Такъ и было на дѣлѣ. Напр. брачная этика и семейное право имѣли своею единственною цѣлью процвѣтаніе брачной жизни, а не внутреннее совершенство лица, прилагались къ соціальной сторонѣ брака, а не къ состоянію личности въ брачномъ отношеніи. Сюда направлялись положительныя заповѣди, обезпечивавшія новобрачнымъ совмѣстную жизнь [4]), регулировавшія соціальную сторону брака—бракъ въ отношеніи къ родству, права наслѣдства при полигаміи, левиратъ, разводъ. Равнымъ образомъ и отрицательныя заповѣди преслѣдовали эту же цѣль. Прелюбодѣйство разсматривалось и запрещалось какъ нестроеніе, нарушающее общественный порядокъ, а не какъ преступленіе, унижающее личность. Поэтому общая заповѣдь о непрелюбодѣяніи распадается на частныя заповѣди, которыя воспрещаютъ еврею брачныя отношенія съ чужою женою, съ невѣсткою, съ обрученною дѣвицею, при чемъ женщина трактуется какъ собственность и раба разумѣется въ этихъ запрещеніяхъ исключительно въ каче-

[1]) Пс. CXXXVI.
[2]) Пс. LVII, 11.
[3]) Мѳ. V, 43.
[4]) Втор. XXIV, 5.

ствѣ обрученной [1]). Соотвѣтственно этому грѣхомъ Давида [2]) было не то, что онъ „посмотрѣлъ на моющуюся женщину съ вожделѣніемъ“, не совладалъ съ проснувшейся похотью, а то, что онъ отнялъ ее у мужа, у котораго она была единственною. Подобно этому блудодѣйство дочерей израильскихъ запрещалось не потому, что блудодѣйствующая оскверняетъ храмъ Божій, т. е. свое человѣческое достоинство, при чемъ и участвующій въ ея грѣхѣ становится „однимъ тѣломъ“ съ нею, а потому, что скверность блуда, захватившая дочерей народа, ведетъ къ погибели этотъ народъ: „чтобы не блудодѣйствовала земля“—вотъ послѣдній мотивъ заповѣди [3]). Соотвѣтственно этому мотиву, какъ вообще высшею наградою за этическое дѣланіе, за исполненіе закона служило долгоденствіе народа, ближайшимъ образомъ обѣщанное за почтительность къ родителямъ [4]), такъ въ частности наградою брачныхъ и семейныхъ заповѣдей служило чадородіе и наказаніемъ—безплодіе. Обратимся къ примѣру изъ другой области. Если еврею заповѣдывалось истреблять враговъ на войнѣ, то безспорно, что убійство единоплеменника запрещалось ему не по мотивамъ человѣческаго достоинства, надъ которымъ убійца издѣвается, а въ качествѣ соціальнаго разстройства, оскверняющаго общество Израиля, ибо „кровь оскверняетъ землю“ [5]). Здѣсь умѣстно припомнить отмѣченную выше характерную черту ветхозавѣтнаго закона, который, по своему существенному содержанію, обращенъ ко всему обществу израильскому, а не къ лицамъ: „не крадите, не лгите, не обманывайте другъ друга, не дѣлайте неправды въ судѣ, въ измѣреніи, въ вѣсѣ и въ мѣрѣ“ [6]); посему и наказаніе за преступленіе закона у евреевъ имѣло полное соціальное значеніе, какъ очищеніе общества отъ осквернения, удаленіе скверны съ земли. Знаменательно въ этомъ отношеніи и то, что основнымъ пунктомъ ветхозавѣтнаго права, jus talionis, равномѣрнымъ возмездіемъ, не только

[1]) Лев. XX; Втор XXII; Исх. XX, 17; XXII, 16; Лев. XIX 20.
[2]) 2 Цар. XI—XII.
[3]) Лев. XIX, 29.
[4]) Исх. XX, 12; Втор. V, 16.
[5]) Чис. XXXV, 33.
[6]) Лев. XIX, 11. 15 29. 35. 36.

ограничивалась мстительность потерпѣвшаго, но и положительно заповѣдывалось обществу возстановленіе нарушенной общественной правды: „да не пощадитъ (преступника) глазъ твой (т. е. не будь къ нему жалостливъ)—душу за душу, глазъ за глазъ, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу“ [1]). По всему этому ветхозавѣтная этика и законъ затрогивали человѣка какъ члена общества, съ внѣшней стороны, требовали отъ него фактической исполнительности, а не опредѣленнаго душевнаго настроенія. Многочисленными заповѣдями, описывающими внѣшнюю сторону дѣла, напр. количество жертвы, ея цѣнность, не предполагается опредѣленныхъ мыслей и чувствованій,—и немногія, теряющіяся среди всего множества, предписанія внутренняго характера, каковы: „обрѣжьте крайнюю плоть сердца вашего“, „не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоемъ“ [2])—требуютъ искренности въ служеніи Богу и въ заботѣ о ближнемъ, т. е. въ исполненіи закона, но не указываютъ опредѣленнаго сердечнаго состоянія, не даютъ закону своего содержанія. Любовь къ Богу и ближнему заключается во внѣшнихъ дѣлахъ, въ частности этика исчерпывается соціальнымъ дѣломъ.

Какъ соціальный характеръ пророческой этики роднилъ ее по содержанію съ закономъ, такъ и народно-соціальная условность закона была обнаруженіемъ этической условности пророческой проповѣди. Этическая проповѣдь пророковъ, внося самое высокое содержаніе въ народную жизнь и морализируя законъ, не могла переступить условно-историческихъ границъ богоизбраннаго народа. И такъ какъ въ высотѣ пророческой проповѣди была превзойдена всякая иная ограниченность, то въ ней открылась самая типическая немощь еврейской религіи, условность чистой идеи народнаго богоизбранничества.

Крайне примѣчательно, что на самой вершинѣ пророческаго этическаго монотеизма слышится эта историческая привременность, народная косность. Этическій универсализмъ религіозныхъ созерцаній пророческаго генія не могъ преодолѣть того партикуляризма, который вытекалъ изъ

---

1) Втор. XIX, 21.
2) Втор. X, 16; Лев. XIX, 17. 18.

сущности завѣта Израиля съ Іеговой. Универсальный промыслъ Іеговы и универсальныя цѣли Его завѣта съ Израилемъ не были безусловными, но эта универсальность имѣетъ несмываемый оттѣнокъ партикуляристическихъ тенденцій. И для пророковъ Израиль возлюбленный Іеговы, Его избранный рабъ: для Него всѣ народы равны, но избранъ одинъ Израиль и чрезъ него должно исполниться универсальное владычество Іеговы. Всемірныя цѣли лишь возвышаютъ идею богоизбранности, но не отмѣняютъ ея. Пророкъ Амосъ, высказавшій высокую мысль о равенствѣ предъ Іеговою сыновъ еѳіоплянъ и сыновъ Израилевыхъ, вслѣдъ затѣмъ говоритъ о власти „скиніи Давидовой" надъ всѣми народами, между которыми возвѣстится имя Іеговы [1]). У Исаіи Іегова называетъ Кира помазанникомъ Своимъ и въ то же время говоритъ: „ради Іакова, раба Моего, и ради Израиля, избраннаго Моего, Я называю тебя по имени" [2]). Восторженная пѣснь универсальной правды, призывающая всѣ концы земли, всякое колѣно и всякій языкъ, поклониться единому Спасителю-Іеговѣ и исповѣдать Его единымъ Господомъ правды и силы,—пѣснь эта заканчивается національнымъ гимномъ: „въ Іеговѣ оправдится и прославится все сѣмя Израилево" [3]). Творецъ міра, воспѣтый впервые съ такою ясностью религіозной мысли въ послѣднихъ главахъ Исаіи, связывается узами брачной любви съ возлюбленнымъ Израилемъ [4]). Ради него Іегова отдаетъ Египетъ, Еѳіопію, Савею и Вавилонъ [5]); для Іеговы „Свое дѣло", близкое Его сердцу, въ Сіонѣ [6]), стѣны Іерусалима всегда у Него въ мысляхъ [7]). Спасеніе язычниковъ совершится чрезъ славу Израиля [8]), чрезъ его посредство Іегова будетъ царствовать надъ всею землею [9]) и ему лицомъ до земли поклонятся всѣ цари, будутъ лизать прахъ ногъ его [10]). Религіозный уни-

1) Ам. IX, 11, 12.
2) Ис. XLV, 4.
3) Ис. XLV, 25
4) Ис. LIV.
5) Ис. XLIII.
6) Ис VIII, 18; XXVIII, 21.
7) Ис. XLIX, 16
8) Ис. LV, 4. 5.
9) Зах. XIV; Мих. IV, 13.
10) Ис. XLIX, 23. 26.

версализмъ пророковъ, при всей яркости ихъ понятій, тонетъ въ національностическихъ чувствахъ, и они остаются костью отъ костей своего народа и плотью отъ плоти его. Они воспринимаютъ и воспитываютъ самыя завѣтныя надежды своего народа, очищаютъ ихъ отъ всего, что ихъ раздробляло и ослабляло: пророки Израиля обращаютъ свое послѣднее упованіе къ единому дому Давида, къ могущественному царству отрасли Давидовой [1]). Пророкамъ Израиля оставалось сдѣлать лишь одинъ шагъ до религіозной абсолютности, до безусловнаго универсализма—отвергнуть самую идею еврейской богоизбранности. Но они этого не могли сдѣлать, потому что тогда у нихъ не оставалось бы никакой точки опоры за недоступностью внутренняго самороднаго блага. Это могъ сдѣлать впослѣдствіи лишь Христосъ-Сынъ Божій, направившій религію по новому руслу. И это насъ отсылаетъ къ характеру религіознаго опыта израильскихъ пророковъ.

Объективной ограниченности религіознаго созерцанія пророковъ соотвѣтствуетъ субъективная ограниченность религіознаго опыта. Здѣсь наше вниманіе притягиваетъ къ себѣ пророческій образъ страдающаго праведника, раба Божія, отрока Божія, сына человѣческаго. Этотъ образъ—прекрасное достояніе ветхозавѣтной письменности, самое трогательное произведеніе еврейскаго творчества. По мѣрѣ того, какъ въ религіозномъ сознаніи Израиля крѣпло понятіе праведности, для него возникалъ роковой вопросъ о страданіи праведниковъ и благоденствіи грѣшниковъ. „Когда я стану судиться съ Тобою, Іегова, Ты будешь правъ; и однако же я буду говорить съ Тобою о правосудіи: почему путь нечестивыхъ благоуспѣшенъ, и всѣ обманщики живутъ спокойно?... А меня, Іегова, Ты знаешь“ [2]). „Нечестивые и счастливцы міра достигаютъ богатства. Такъ не напрасно ли я очищалъ сердце мое и омывалъ невинностью руки мои, терплю раны всякій день и страданіе всякое утро“ [3])? Эта проблема, составившая предметъ книги Іова, со всею яркостью была поставлена въ исторіи пророковъ, терпѣвшихъ

---

1) Ос. III, 5; Ам XI, 11; Іер. XXIII, 5; Іезек XXXIV, 23. 24; XXXVII, 24.
2) Іерем XII, 1—3; Авв. I, 2—4.
3) Псал. LXXII, 12—14.

гоненіе отъ народа мятежнаго и упорнаго [1]), и въ исторіи самого Израиля, отданнаго въ плѣнъ на поруганіе язычникамъ, когда Іегова сокрылъ отъ него лицо Свое и оказался для него Богомъ сокровеннымъ [2]). Къ теоретическому уразумѣнію тайны страданій праведника Израиль былъ подготовленъ понятіемъ божественнаго снисхожденія, такъ какъ Высокій и Превознесенный живетъ именно съ сокрушенными сердцемъ и смиренными духомъ [3]). Живое же пониманіе этого образа давалось собственнымъ опытомъ страданій пророка. Онъ страдалъ, какъ служитель Божій, страдалъ ради Іеговы: „за Тебя я терплю поношеніе“ [4]),—онъ страдалъ, затѣмъ, за другихъ, за народъ свой, принималъ на себя его страданія и бралъ на себя его беззаконіе [5]), терпѣлъ отъ тѣхъ, которымъ открывалъ слово Божіе, былъ для нихъ „какъ кроткій агнецъ, ведомый на закланіе“ [6]). Наконецъ, пророки были уже въ дѣйствительности тѣмъ остаткомъ, ради котораго сохранялся народъ, благословенною „отраслью“, виноградным сокомъ: когда въ виноградной кисти есть вино, тогда охраняютъ ее, потому что въ ней благословеніе, также поступаетъ Іегова и ради рабовъ своихъ, чтобы не всѣхъ погубить [7]). Но чѣмъ пророкъ былъ для Израиля, тѣмъ самъ Израиль былъ для языческихъ народовъ, для всего міра: если онъ страдалъ за свои грѣхи предъ Іеговою, то во всякомъ случаѣ онъ былъ не хуже языческихъ народовъ, которымъ былъ отданъ на поруганіе,—онъ былъ лучше ихъ и страдалъ отъ нихъ, какъ праведникъ отъ нечестивцевъ [8]), ради распространенія славы Божіей во всемъ мірѣ, онъ служилъ дѣлу Іеговы, былъ рабомъ Его [9]), за Него умерщвлялся всякій день и считался овцами, обреченными на закланіе [10]). Такъ былъ созданъ

---

[1]) Іезек. II и др
[2]) Іез. XXXIX, 23 24. 29; Ис. XLV, 15.
[3]) Ис. LVII, 15.
[4]) Іер. XV, 15
[5]) Іер. VIII, 21; IX, 1; XIV, 17; Іез. IV, 4.
[6]) Іер. XI, 19.
[7]) Ис. LXV, 8.
[8]) Ав I, 13.
[9]) Ис. XLIX, 6.
[10]) Пс. XLIII, 23

религіознымъ творчествомъ Израиля образъ сына человѣческаго, раба Божія, страдающаго праведника. Главныя черты этого образа—невинныя страданія и ихъ искупительное значеніе. Величественная пѣснь о рабѣ Божіемъ дана у Исаіи въ LII—LIII главахъ: „... Онъ былъ презрѣнъ и отвергнутъ людьми, страдалецъ, — но Онъ принялъ на себя болѣзни наши“...

Главный вопросъ, который возникаетъ при чтеніи этой ветхозавѣтной пѣсни невинныхъ страданій, въ томъ, выражаетъ ли образъ раба Божія въ устахъ пророковъ полную дѣйствительность. На этотъ вопросъ нужно отвѣтить отрицательно.

Безспорно, что опытъ пророковъ и всего Израиля былъ истинно-религіознымъ переживаніемъ. Для израильскаго праведника Богъ былъ величайшимъ благомъ, превышающимъ всякія внѣрелигіозныя блага. „Кто мнѣ на небѣ? И съ Тобою ничего не хочу на землѣ. Томится плоть моя и сердце мое; твердыня сердца моего и часть моя Богъ вовѣкъ. Ибо вотъ, удалившіеся отъ Тебя гибнутъ; Ты истребляешь всякаго, отступающаго отъ Тебя. А мнѣ благо близость къ Богу“ [1]). Въ псалмахъ I, XV, XVI, XXV, XXVI, LXXXIII воспѣвается блаженство мужа, который не ходитъ на совѣтъ нечестивыхъ, и на пути грѣшныхъ не стоитъ, въ собраніи кощунствующихъ не сидитъ, но влечется къ закону Іеговы и о законѣ Его помышляетъ день и ночь,—воспѣвается полнота радостей предъ лицомъ Іеговы, блаженство въ десницѣ Его, радость взиранія на лицо Его, насыщенія образомъ Его, созерцанія красоты Его, посѣщенія святого храма Его. „Какъ пріятны жилища Твои, Іегова Саваоѳъ! Стремится и льнетъ душа моя ко дворамъ Іеговы; сердце мое и тѣло мое восторгаются къ Богу живому... День во дворахъ Твоихъ лучше тысячи въ другихъ. Желаю лучше быть у порога дома Божія, нежели жить въ шатрахъ нечестія“. Въ псалмѣ CXVIII ублажаются непорочные въ пути, ходящіе въ законѣ Іеговы, хранящіе постановленія Его, взыскующіе Его всѣмъ сердцемъ. „Уставами Твоими утѣшаюсь, не забываю слова Твоего... Какъ люблю я законъ Твой! Весь день помышляю о немъ... Какъ сладки языку моему слова Твои, лучше меда

[1]) Псал. LXXII, 25—28.

устамъ моимъ"! Отношенія ветхозавѣтнаго праведника къ Іеговѣ были исполнены сердечности, интимности, давали ему внутреннее удовлетвореніе. „Какъ лань стремится къ потокамъ водъ, такъ душа моя стремится къ Тебѣ, Боже! Жаждетъ душа моя Бога, Бога живаго" [1]). „Хотя бы не расцвѣла смоковница, и не было плода на виноградныхъ лозахъ, и маслина измѣнила, и нива не дала пищи, хотя бы не стало овецъ въ загонѣ и рогатаго скота въ стойлахъ; но и тогда я буду радоваться о Іеговѣ и веселиться о Богѣ спасенія моего" [2]).

Въ мѣру этого религіозно-духовнаго опыта для израильтянина становилась дѣйствительностью идея страдающаго праведника, идея страданій во имя Божіе. Среди самыхъ тяжелыхъ бѣдствій онъ имѣлъ утѣшеніе отъ Бога. „То утѣшаетъ меня въ бѣдствіи моемъ, что слово Твое оживляетъ меня" [3]). Внутри себя онъ находилъ силу, которую могъ противопоставить самымъ тяжелымъ искушеніямъ. „Если даже пойду долиною тьмы, то не убоюсь зла, потому что Ты со мною" [4]). „Боже! Ты мой Богъ, Тебя я ищу, Тебя жаждетъ душа моя, по Тебѣ томится плоть моя въ землѣ сухой, истощенной, безводной... Твоя благость лучше, нежели жизнь" [5]). Съ такимъ духовнымъ запасомъ, съ такимъ религіознымъ сокровищемъ встрѣтилъ Израиль лицомъ къ лицу проблему о невинныхъ страданіяхъ, и нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ увидалъ въ страданіяхъ праведниковъ Божіе дѣло. Онъ постигъ радость о Господѣ, доступную для страждущихъ, и торжество о Святомъ Израиля, обѣтованное бѣднымъ людямъ.

И при всемъ томъ эти волны духовной радости трогали только поверхность души ветхозавѣтнаго праведника и не доходили до ея глубинъ. Народно-договорная религія не давала мѣста лично-духовной абсолютности, устраняла возможность безграничнаго самоотреченія. На самыхъ высотахъ пророческаго воодушевленія Израиль не доходилъ до безграничной преданности Богу, никогда не забывалъ

[1]) Псал. XLI, 2. 3.
[2]) Ав. III, 17. 18
[3]) Пс CXVIII, 50.
[4]) Пс. XXII, 4.
[5]) Пс. LXII.

земныхъ интересовъ, стоялъ въ зависимости отъ историческихъ условій, отъ внѣшняго оправданія своей вѣры. Духовное благо не давало ему полноты удовлетворенія, не поглощало его души. Не реализуясь въ исторической дѣйствительности, оно таяло въ чувствѣ богооставленности [1]), его глаза истомлялись отъ ожиданія Бога [2]), Который казался ему обманчивымъ источникомъ, невѣрной водой [3]). Именно исключительное положеніе богоизбранности требовало внѣшняго оправданія праведника какъ въ глазахъ всѣхъ надѣющихся на Іегову [4]), такъ и въ глазахъ всѣхъ враговъ. Полная внѣшняя богооставленность праведника не представлялась возможною, и исторія Іова безъ послѣдняго результата [5]) была бы для ветхозавѣтной точки зрѣнія возмутительною тайною. При всей реальности пророческаго опыта Израиля, полная радость страждущихъ о Богѣ была для него не дѣйствительностью, а обѣтованіемъ, исполненіе котораго зависѣло отъ вмѣшательства Іеговы въ исторію [6]). И идеею раба Божія требовалось внѣшнее оправданіе [7]), поэтому образъ раба Божія по справедливости считается преимущественно пророческимъ образомъ, не синтезомъ дѣйствительности, а символомъ упованій.

Эта субъективная недостаточность религіознаго блага, заставлявшая держаться за народныя обѣтованія и историческую почву, не была однако послѣднею немощью ветхозавѣтнаго пророчества. Она заслонялась болѣе тяжелою границею откровенія Іеговы: какъ Израиль не числился между народами, такъ и пророки среди самого Израиля „не числились“, жили „отдѣльно“, были единицами. И если спасеніе народа скрывалось въ пророкахъ, то не могла не обнаружиться ихъ количественная ничтожность. Пожеланіе одного изъ великихъ пророковъ, чтобы всѣ въ Израилѣ были пророками [8]), звучитъ глубокою скорбью, а

---

[1]) Пс. XXI.
[2]) Пс. LXVIII, 4.
[3]) Іер XX, 18.
[4]) Пс. LXVIII, 7.
[5]) Іов. XLII, 10.
[6]) Ис. XXIX, 19. 20.
[7]) Ис. LII, 13.
[8]) Чис. XI, 29.

другому пророку исполненіе Духомъ Божіимъ всякой плоти предносится какъ дѣло будущаго [1]). И эта слабость ветхаго завѣта, заслонявшая иныя его стороны, создавала для пророковъ ближайшія задачи—воспитать весь народъ израильскій въ духѣ правды. Здѣсь укрѣплялись корни иной связи пророческой этики съ закономъ—не только въ его содержаніи, но и въ формѣ его господства, по этой линіи совершился переходъ отъ пророческаго духа къ законническому строю.

Законническое іудейство.

Эпоха ветхозавѣтныхъ пророковъ смѣнилась дисциплиной закона, поставившей себѣ цѣлью воспитать въ духѣ пророческой этики все общество Израиля и создавшей въ дѣйствительности то іудейство, которое было отвергнуто Христомъ. Однако номистическую дисциплину нельзя считать исторически-случайнымъ паденіемъ еврейскаго генія, и іудаизмъ не слѣдуетъ ставить только въ личную вину тѣмъ его представителямъ, съ которыми имѣлъ дѣло Христосъ. Въ томъ и заключался трагизмъ іудаизма, что онъ составлялъ необходимое слѣдствіе основоположительныхъ началъ еврейской религіи, что на его долю выпало достроить зданіе на ранѣе заложенномъ фундаментѣ, такъ что достройка предопредѣлялась прежней работой. Іудаизмъ съ необходимостью обнаружилъ наиболѣе рельефно ту ограниченность, которая входила въ существо еврейской религіи, и начала номизма были положены дѣятельностью пророковъ. Это настолько безспорно, что послѣдніе пророки, начиная съ Іереміи и Іезекіиля, уже входятъ въ сферу номизма. Мы покажемъ существенную связь еврейскаго пророчества съ іудаистическимъ законничествомъ.

Время пророковъ было временемъ крупнѣйшихъ историческихъ катастрофъ, которыя тяжело отзывались на судьбѣ Израиля. Проникнутые глубокою вѣрою въ божественный промыслъ и столь же глубокою любовью къ своему народу, пророки въ ходѣ всемірной исторіи созерцали судъ Божій. Для нихъ вся исторія есть дѣло промысла Божія, откровеніе правды Божіей: она имѣетъ одинъ центральный пунктъ—время рѣшительнаго суда Божія. Это „день Іеговы“, „тотъ

1) Іоил. III, 1. 2.

день", „то время". Страшенъ „великій день Іеговы". „День сей есть день гнѣва, день скорби и тѣсноты, день ужаса и опустошенія, день тьмы и мрака, день облака и мглы, день трубы и браннаго крика противъ укрѣпленныхъ городовъ и высокихъ башенъ" [1]). Въ изображеніи этого „дня" сказалась вся глубина живой вѣры пророковъ, для которыхъ Іегова былъ Владыка исторіи, и весь ужасъ историческихъ катастрофъ, ложившихся невыносимою тяжестью на народъ Божій. Въ этомъ днѣ Іеговы принимаютъ участіе всѣ народы и вся природа. Этотъ день— „время народовъ" [2]), когда Іегова колеблетъ небо и землю, море и сушу, и потрясаетъ всѣ народы [3]), когда Онъ явитъ знаменія на небѣ и на землѣ [4]) болѣе сильныя, чѣмъ были знаменія при выходѣ изъ Египта [5]): тогда солнце превратится во тьму и луна не будетъ свѣтить [6]), и объятые ужасомъ люди будутъ ходить какъ слѣпые [7]).

День Іеговы есть прежде всего Его судъ надъ избраннымъ народомъ. „Только васъ избралъ Я изъ всѣхъ племенъ земли,—потому и взыщу съ васъ за всѣ беззаконія ваши" [8]). Ассуръ, Египетъ, Навуходоносоръ—это жезлы гнѣва Іеговы, орудія Его негодованія на Израиля. Судъ Іеговы надъ Израилемъ производится „предъ глазами язычниковъ" [9]). Израиль развѣивается между народами и, какъ мякина, разсѣивается по ихъ странамъ [10]), разсыпается между всѣми народами, какъ разсыпаются зерна въ рѣшетѣ [11]), какъ бы щелочью очищается [12]), расплавляется какъ серебро въ горнилѣ [13]), вымолачивается какъ зерновой хлѣбъ [14]), истребляется до незначительнаго остатка [15]).

[1]) Соф I, 14—16.
[2]) Іез. XXX, 3.
[3]) Агг. II, 6. 7.
[4]) Іоил. II, 30.
[5]) Іер XXXII, 21
[6]) Іоил. II, 31; Іез. XXXII, 7.
[7]) Соф. I, 17.
[8]) Ам III, 2.
[9]) Іез. V, 8.
[10]) Іез. XII, 15; XXII, 15; Іер. XIII, 24.
[11]) Ам. IX, 9.
[12]) Ис. I, 25; Мал. III, 2—5
[13]) Іез. XXII, 22.
[14]) Ис XXVIII, 28.
[15]) Ис. VI, 13; X, 20.

Но затѣмъ это есть судъ Іеговы надъ всѣми народами, которые отягощали Израиля безъ сожалѣнія, владычествовали надъ нимъ надменно, не хотѣли признать себя орудіемъ Іеговы. Собираются всѣ народы и надъ ними производится судъ за ихъ высокомѣріе, за то, что они величались и ругались надъ народомъ Іеговы [1]), за то, что воздали Израилю вдвое за грѣхи его [2]). Народы земли не поняли, что Іегова собралъ ихъ какъ снопы на гумно [3]); поднимая Іерусалимъ, какъ тяжелый камень, они надорвали силы свои [4]), возмездіе ихъ обратилось на головы ихъ [5]). Іегова мститъ за Израиля [6]); опустошеніе народовъ и развалины ихъ городовъ—это жертва Іеговы, которую Онъ заколаетъ для сыновъ Израилевыхъ, отъ которой они жиру наѣдаются досыта и крови напиваются допьяна [7]). Этотъ судъ надъ народами есть спасеніе Израиля—его небольшого остатка [8]) и явленіе славы Божіей предъ всѣмъ міромъ [9]). Іегова Самъ, какъ нѣкогда изъ Египта, спасаетъ Своего Израиля [10]), утѣшаетъ его [11]), выкупаетъ его цѣною всѣхъ народовъ [12]), даетъ ему владычество надъ всѣми народами—въ лицѣ возстановленной скиніи Давидовой, Отрасли праведной [13]). Великій день Іеговы, начинаясь плачемъ и рыданіемъ, кончается ликованіемъ и торжествомъ Іерусалима [14]), свѣтомъ и радостью [15]), пѣснью и сердечнымъ веселіемъ [16]), потому что владычество потомковъ Давида умножится безпредѣльно [17]) и царь Сіона придетъ праведный и побѣдо-

---

[1]) Соф. II, 10; Іоил III, 2. 3.
[2]) Ис. XL, 2.
[3]) Мих. IV, 12.
[4]) Зах. XII, 3
[5]) Іоил. III, 4. 7.
[6]) Іер. LI, 36.
[7]) Іез. XXXIX, 17—21.
[8]) Ав. III, 12. 13; Ис. VI, 13.
[9]) Іез. XXXIX, 21.
[10]) Іер. XXX, 17 сл. Ам. IX, 8 сл.
[11]) Ис. LI, 12.
[12]) Ис. XLIII, 3—4.
[13]) Ам. IX, 11 сл. Іер XXXIII, 15; Зах III, 8
[14]) Соф III, 14.
[15]) Ис. IX, 1 сл
[16]) Ис. XXX, 29.
[17]) Ис. IX, 6. 7.

носный [1]). Сама природа приметъ участіе въ торжествѣ Израиля: въ „тотъ день“ горы будутъ источать медъ и съ холмовъ потечетъ молоко [2]),—тогда будутъ новое небо и новая земля, на которой воцарится вѣчное веселіе [3]).

Такова исторіографическая рамка пророческой проповѣди. Этическое освѣщеніе историческаго процесса не только устраняло въ глазахъ пророковъ преобладаніе позитивной силы историческихъ событій, но и возводило въ законъ опредѣленную связь событій. Они прежде радости возвѣщали горе, прежде спасенія судъ, будили народную совѣсть и тѣмъ рѣшительно отличались отъ ложныхъ пророковъ, которые знали „бремя Іеговы“—Его грозное слово лишь для языческихъ народовъ, а Израилю предрекали одно спасеніе и миръ [4]). Истинные пророки Іеговы, укоряя невѣровавшихъ въ наступленіе дня Господня [5]), одновременно вразумляли и нетерпѣливо ожидавшихъ этого дня. „Горе желающимъ видѣть день Іеговы! На что вамъ день Іеговы? Онъ мраченъ, а не свѣтелъ“ [6]). Какъ неразрывно связанный съ нравственнымъ испытаніемъ, день Іеговы призывалъ прежде всего къ моральному исправленію и сердечному очищенію, какъ неизбѣжному условію послѣдующаго спасенія. „Великъ день Іеговы и весьма страшенъ, и кто выдержитъ его? Посему и нынѣ еще такъ говоритъ Іегова: обратитесь ко Мнѣ всѣмъ сердцемъ своимъ въ постѣ, плачѣ и сѣтованіи. Терзайте сердца ваши, а не одежды ваши, и обратитесь къ Іеговѣ Богу вашему“ [7]). „Сіонъ искупится правосудіемъ и обратившіеся (сыны) его—правдою“ [8]): вотъ самое цѣнное содержаніе въ проповѣди пророковъ. Время суда есть время очищенія Израиля, изглажденія его беззаконій, одѣянія его въ одежду правды [9]), и время спасенія есть время господства правды и мира [10]). И Мессія предно-

1) Зах. IX, 9.
2) Іоил. III, 18; Ис. XXIX, 17.
3) Ис. LXV, 17 сл. LXVI, 22.
4) Іер. V; XXIII; XXVIII; Іез. XIII.
5) Іер. V, 12; Мал. III, 14. 15; Ис. XXX, 18
6) Ам V, 18. 20.
7) Іоил. II, 11—13.
8) Ис. I, 27.
9) Ис. IV, 4; XLIV, 22; LXI, 10; Мих. VII, 19.
10) Ис XXXII, 16—17; LX, 21; LXI, 6; Соф. III, 3; Іез XVIII, 31; Ав. II, 14.

сится взору пророковъ, какъ реализаторъ нравственнаго порядка [1]). Правда жизни и нравственная зрѣлость характеризуютъ, по ученію пророковъ, новый завѣтъ Іеговы съ Израилемъ [2]).

По смыслу пророческой проповѣди, спасеніе Израиля обусловливается правдою его. Этимъ для соціальной этики указывается точный предѣлъ и непреложная цѣль—приготовить народъ къ мессіанскимъ благамъ, сдѣлать его достойнымъ ихъ. Прежде, въ блестящія времена еврейскаго царства, освященіе богоизбраннаго народа полагалось въ самой теократической формѣ его строя; теперь для освященія народной жизни требуется соціальная правда, основанная на нравственныхъ началахъ. Теперь требуется, чтобы освященіе сказалось въ самой дѣйствительности общественныхъ отношеній, въ искреннемъ служеніи всѣхъ народному благу,—чтобы „весь народъ былъ праведнымъ“ [3]). Для такого господства надъ общественною жизнью, надъ всѣми членами общества, нравственность должна получить характеръ и силу общественнаго закона. Законъ даетъ силу правдѣ, любви и милосердію въ общественныхъ отношеніяхъ: онъ создаетъ *общество*, въ строгомъ смыслѣ этого слова, отличающемъ его отъ государства и націи. Въ этой изначальной основѣ іудейскаго закона ничто не измѣняется отъ того обстоятельства, что іудейскій законъ обнимаетъ не только область этическую, но и ритуальную, такъ какъ и та и другая области обнимаются закономъ съ уравнивающей ихъ стороны общественной. Съ одной стороны, ритуальное освященіе іудеевъ служило символомъ ихъ общей преданности своему Богу; съ другой стороны, и этическій іудейскій законъ выражалъ мысль объ отдѣльности богоизбраннаго народа отъ другихъ народовъ. Полной ясности эта мысль іудейскаго закона могла достигнуть лишь въ соединеніи закона этическаго съ закономъ ритуальнымъ, такъ что нравственное очищеніе становилось наглядымъ въ формахъ ритуальнаго очищенія. Здѣсь въ частности можно упомянуть о правилахъ аскетическаго характера, о правилахъ, опредѣлявшихъ

---

[1]) Ис. XI, 1 сл. Іер XXIII, 5. 6.

[2]) Іер. XXXI, 30—33.

[3]) Ис. LX, 21.

тѣлесную чистоту и роды пищи. Аскетизмъ, какъ ограниченіе естественной жизни, какъ путь личнаго совершенствованія, былъ чуждъ евреямъ: ихъ аскетизмъ былъ воздержаніемъ отъ языческой нечистоты, отъ обычаевъ языческихъ народовъ, обособленіемъ отъ языческаго міра [1]). Изолируя богоизбранный народъ отъ языческаго міра, ритуальный законъ со стороны внутреннихъ отношеній іудейскаго общества служилъ, наравнѣ съ этическимъ закономъ, объединенію каждаго его члена съ общественнымъ тѣломъ, имѣлъ вполнѣ общественный характеръ. При этомъ заслуживаетъ всецѣлаго вниманія то явленіе, что въ періодъ господства закона, смѣнившій эпоху пророковъ, направлявшихъ свою проповѣдь противъ культа, послѣдній выступаетъ уже не въ качествѣ самородной величины, но его значеніе вполнѣ опредѣляется закономъ. Ритуальное освященіе для законнической точки зрѣнія цѣнно постольку, поскольку оно предписывается закономъ, является его исполненіемъ [2]). Это нужно имѣть въ виду, чтобы понять, почему пророчество, начавшее борьбою съ культомъ, кончило [3]) защитой культа. Культъ и религіозный обычай теперь возвышались на ступень закона, получая въ сущности второстепенное значеніе, хотя съ неизбѣжною опасностью остраго подъема на законнической почвѣ. Послѣдніе пророки имѣли въ своемъ духѣ достаточное основаніе для борьбы съ бездушною обрядовою формою, стоя въ этомъ случаѣ на одинаковой высотѣ съ прежними пророками и удерживая культъ въ надлежащихъ границахъ [4]). Но съ прекращеніемъ пророчества уже не было опоры для этого сдерживанія [5]).

---

[1]) Лев XX, 24—26

[2]) Іис. с. Сир. XXXV, 1—5 и сл Ср. Іуд. XVI, 16; Тов. XII, 8.

[3]) Въ лицѣ Іереміи, Іезекіиля, Аггея, Захаріи, Малахіи. См. Іер. XVII, 21. 22; XXXIII, 18—26; Іез. XL—XLVIII; Агг I и II: Зах XIV, 16 20—21; Мал. III, 9—10 Ср. Ис. LXVI, 20—23

[4]) Іер XI, 15; Зах VII, 5—7; Мал I, 10; Ис. LXVI, 1—3

[5]) Здѣсь слѣдуетъ также имѣть въ виду іудейское вѣрованіе, что плѣнъ загладилъ важнѣйшіе грѣхи Израиля и утишилъ гнѣвъ Божій, такъ что послѣплѣнный религіозный вопросъ касался лишь менѣе важныхъ прегрѣшеній, очищаемыхъ ритуально Отсюда то обстоятельство, что очистительная сила ритуальныхъ установленій ограничивалась менѣе важными грѣхами, не умаляло значенія этихъ установленій въ послѣплѣнное время, а скорѣе возвышало. Въ исторіи еврейской религіи всегда

Во всякомъ случаѣ нужно признать въ качествѣ безспорнаго вывода генетическую зависимость законнической дисциплины отъ пророческой дѣятельности. И наше невольное вниманіе здѣсь останавливается на той характерной чертѣ, что пророки Іеремія и Іезекіиль, у которыхъ мы впервые встрѣчаемъ ясно выраженный уклонъ къ номизму и ритуализму, были преимущественно предъ другими пророками проповѣдниками индивидуальной стороны нравственности [1]). Это съ неотразимою убѣдительностью свидѣтельствуетъ, что законъ былъ средствомъ подчинить личность требованіямъ общественнаго единства, соціальной гармоніи. Личность, на почвѣ ветхаго завѣта, даже при высшихъ, предъявленныхъ къ ней; требованіяхъ, выступаетъ не въ своей внутренней абсолютности, а въ качествѣ соціальнаго элемента, отъ котораго требуется искреннее подчиненіе общественному закону для блага всѣхъ и каждаго. На все, выступающее изъ такихъ рамокъ, слѣдуетъ смотрѣть какъ на побочное теченіе въ ветхозавѣтномъ руслѣ [2]). Умѣстно еще разъ под-

---

случалось такъ, что наиболѣе существенное въ вопросѣ о грѣхѣ и праведности ускользало изъ сферы практическаго дѣланія, которое направлялось лишь на нравственную периферію. И если это заключалось уже въ древнееврейскомъ понятіи о грѣхѣ и жертвѣ, то вполнѣ оно развилось въ послѣплѣнное время.

[1]) Іер. XVII, 10; XX, 12; XXXI, 31—33; Іез. III, 20; XVIII, 2—4. 24—27; XXXVI; ср Втор XXIV, 16

[2]) Послѣплѣнное іудейство и послѣпророческая этика пошли въ двоякомъ направленіи—путемъ законничества и путемъ, отмѣченнымъ въ литературѣ „премудрости“ (חָכְמָה)—въ кн. Іова, Притчей Соломоновыхъ и Екклезіаста Сюда же относятся нѣкоторые изъ псалмовъ. Это—философія іудейскаго народа, то возвышающаяся до созерцаній теодицеи, то спускающаяся до житейскаго благоразумія, ярко утилитарная въ практической области. Эта философія выдѣляется среди іудейской письменности индивидуалистическимъ уклономъ, который и заставлялъ интересоваться какъ вопросами теодицеи, такъ и путями утилитарнаго блага; съ этой же, индивидуалистической, почвы іудейская философія возвышалась до универсалистическихъ тенденцій. Послѣднія вызываютъ нѣкоторыхъ историковъ на восторженную оцѣнку хокмической философіи, которую непосредственно соединяютъ съ позднѣйшею іудейско-эллинистическою литературою, указывая здѣсь подготовительныя ступени христіанскаго универсализма, стройно раскрытаго у апостола Павла. Однако въ дѣйствительности евангеліе антитетически связано съ законничествомъ и въ существенномъ проходитъ мимо житейской философіи. Эта философія, при

черкнуть, что еврейскіе пророки вносили въ строй учрежденій нравственную струю, протестовали противъ лицемѣрнаго ритуализма и вмѣстѣ съ тѣмъ снова впадали въ русло законничества и обрядности: они подняли до крайней высоты нравственный тонъ еврейской жизни, но не измѣнили ея направленія.

Опираясь на пророчески-этическую основу, господство закона началось съ реформы Іосіи и вполнѣ утвердилось обстоятельствами возвращенія іудеевъ изъ плѣна и стараніями Іисуса, сына Іоседекова, Зоровавеля, Ездры, этого „книжника, свѣдущаго въ законѣ Моисеевомъ, который расположилъ сердце свое къ тому, чтобы изучать законъ Іеговы, и исполнять его, и учить въ Израилѣ закону и правдѣ“ (1 Езд. VII, 6. 10), и Нееміи. Эти реформаторы находили опору въ содѣйствовавшихъ имъ пророкахъ,—они выработали режимъ ранняго іудейства. Чтобы представить себѣ его міровоззрѣніе, нужно было бы войти въ разсмотрѣніе политическихъ и психологическихъ условій вѣры іудейской общины по возвращеніи изъ плѣна, когда вѣрующіе имѣли постоянныя столкновенія съ безбожниками и въ средѣ самой общины и въ лицѣ враждебно настроенныхъ языческихъ сосѣдей. О состояніи вѣрующихъ за это время мы можемъ судить по принадлежащимъ сюда псалмамъ. Но мы не останавливаемся на раннемъ іудействѣ, какъ на эпохѣ переходной, интересной скорѣе въ историческомъ отношеніи, впрочемъ не достаточно освѣщенномъ. Для насъ болѣе интересно начавшееся съ маккавейской эпохи [1]) позднѣйшее іудейство, когда уже совершенно умолкнулъ пророческій голосъ и законническая дисциплина достигла пол-

---

всей высотѣ нѣкоторыхъ своихъ созерцаній и устойчивости моральныхъ взглядовъ, не имѣла подъ собою народной почвы и заранѣе обрекала себя судьбамъ внѣисторическаго міровоззрѣнія. Припоминается образъ Мелхиседека, который съ своимъ возвышеннымъ монотеизмомъ остался одинокимъ и не вошелъ въ водоворотъ исторіи. Такъ и исторія іудейскаго народа совпадаетъ съ эволюціей религіознаго законничества, а не съ философскимъ утилитаризмомъ. Впрочемъ, о полной изоляціи не можетъ быть рѣчи и названныя книги замѣтно отражаютъ черты іудейскаго духа: это—побочное теченіе въ одномъ іудейскомъ руслѣ.

[1]) Terminus ad quem дохристіанскаго іудейства—разрушеніе Іерусалима при Титѣ въ 70 г.

наго развитія. Если уже возвращеніе іудеевъ изъ плѣна было для нихъ „отдѣленіемъ отъ нечистоты народовъ земли, чтобы прибѣгать къ Іеговѣ, Богу Израилеву“, и если тогда уже началась дѣятельность книжниковъ-законниковъ, какъ учителей народа закону Моисееву; то въ періодъ Маккавейской борьбы за національно-религіозную самобытность это отдѣленіе іудеевъ путемъ изученія закона и его исполненія еще болѣе усилилось. Между тѣмъ политическіе успѣхи Маккавеевъ не были настолько блестящими, чтобы потопить всякія надежды на будущее, такъ какъ именно при Маккавеяхъ выдѣлилась партія ревнителей закона асидеевъ-фарисеевъ, не хотѣвшихъ успокоиться на достигнутомъ политическомъ успѣхѣ и удалявшихся отъ политическихъ интересовъ во имя религіознаго-будущаго. Съ новымъ паденіемъ политической независимости изолированность ревнителей закона дошла до крайности. Съ этого же времени началась усиленная добровольная эмиграція іудеевъ по всему свѣту и прозелитизмъ. Это способствовало образованію іудейской церкви, кагала: іудейство теперь уже не покрывалось территоріальными границами народа и не совпадало съ его политическимъ устройствомъ, оно стало теперь собственно обществомъ, управлявшимся силою закона. И если уже возвратившіеся изъ плѣна іудеи смущались простотою второго храма, то теперь жизнь іудейскихъ общинъ, повсюду разсѣявшихся, фактически сосредоточивалась около мѣстныхъ синагогъ, какъ домовъ молитвы и изученія закона, и управлялась книжниками и фарисеями, „сѣвшими на Моисеевомъ сѣдалищѣ“. Въ самой обрядовой сферѣ, обнявшей этическое зерно пророческаго ученія, выше культа поднялся религіозный обычай, проникшій во всѣ уголки жизни; ставшіе во главѣ народной жизни священники, въ рукахъ которыхъ находилась формальная власть, сами прислушивались къ голосу книжниковъ и фарисеевъ.

Въ результатѣ этой исторіи явилось такое безпредѣльное владычество закона, о какомъ трудно составить себѣ понятіе. „Хотя бы мы, говоритъ Іосифъ Флавій, лишились богатства, городовъ или прочихъ благъ, законъ, тѣмъ не менѣе, останется у насъ безсмертнымъ. Ни одинъ іудей, какъ бы далеко ни ушелъ онъ отъ отечества, не убоится на столько и свирѣпаго правителя, чтобы изъ-за него поте-

рять страхъ предъ нарушеніемъ закона“ [1]). Немного раньше также писалъ о законѣ Филонъ [2]).

Трудно преувеличить значеніе закона для іудеевъ. Чѣмъ является іудей въ глазахъ всего міра со времени плѣна и до нашихъ дней, что сохраняетъ его послѣ того, какъ онъ потерялъ политическое значеніе и утратилъ храмъ, что придаетъ ему необычайную стойкость и кладетъ на него несмываемый специфическій отпечатокъ, это все дѣлаетъ законъ.

Главнѣйшее достоинство закона въ томъ, что онъ совершенно покоряетъ личность интересамъ общества и создаетъ единодушное цѣлое. Воспользуемся свидѣтельствомъ того же Іосифа Флавія. Сказавъ о томъ, что всѣ іудеи знаютъ свои законы, такъ что каждый „легче перечислитъ ихъ, чѣмъ назоветъ свое собственное имя“, онъ продолжаетъ: „Вотъ это-то обстоятельство и вызвало въ нашей средѣ удивительное единодушіе: имѣть неизмѣнно одинаковое представленіе о Богѣ, ничѣмъ въ образѣ жизни и привычкахъ не отличаться другъ отъ друга, все это имѣетъ слѣдствіемъ самую прекрасную душевную гармонію. Вѣдь только у насъ не услышишь о Богѣ разнорѣчивыхъ мнѣній... Равнымъ образомъ въ нашихъ житейскихъ отношеніяхъ не замѣтишь разногласія: у насъ вся дѣятельность общая, мысль одна, согласная съ закономъ Бога и гласящая, что Онъ взираетъ на все... Вся община является какъ бы воплощеніемъ святости“ [3]).

Однако то особенно показываетъ недостаточность закона и его привременность, что его слабыя стороны съ необходимостью вытекаютъ изъ его сущности и наиболѣе ярко обнаруживаются при полнотѣ его господства. Законъ воплощаетъ пророческую этику, но онъ же полагаетъ конецъ

---

1) C. Ap II, 38 (277).

2) Постановленія Моисея *βέβαια, ἀσάλευτα, ακράδαντα, καθάπερ σφραγῖσι φύσεως αὐτῆς σεσημασμένα, μένει παγίως ἀφ' ἧς ἡμέρας ἐγράφη μέχρι νῦν καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα πάντα διαμενεῖν ἐλπὶς αὐτὰ αἰῶνα ὥσπερ ἀθάνατα, ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ. τοσαύταις γοῦν χρησαμένου τοῦ ἔθνους μεταβολαῖς κατά τε εὐπραγίας καὶ τοὐναντίον, οὐδὲν ἀλλ' οὐδὲ τὸ μικρότατον τῶν διατεταγμένων ἐκινήθη, πάντων ὡς ἔοικε τὸ σεμνὸν καὶ θεοπρεπὲς αὐτῶν ἐκτετιμηκότων* De vita M. lib II, 3 (14. 15).

3) C. Ap II, 18. 19. 22 (178—181. 188).

для самого пророчества. Онъ предполагаетъ точную форму и опредѣленную букву: онъ не мирится съ духовнымъ творчествомъ, но требуетъ отвердѣнія (канонизаціи) старыхъ рѣчей, изученія и толкованія старой буквы; онъ порождаетъ книжничество, старѣйшинство, внѣшній авторитетъ, ограничивается внѣшнею формальною исполнительностью и всю нравственность возводитъ къ послушанію. Законъ святитъ жизнь, а не личность; онъ рѣшительно не даетъ мѣста внутренней абсолютности, личной свободѣ. Этотъ основной характеръ законнической дисциплины раскрывается въ стройной системѣ іудаистическаго міровоззрѣнія — этическаго дѣланія и религіознаго познанія [1]).

---

[1]) Свѣдѣнія о іудаизмѣ почерпаются, главнымъ образомъ, изъ слѣдующихъ источниковъ. 1) Позднѣйшія, каноническія и неканоническія, части библіи—еврейской и греческой. Для послѣдней ed. H. B. Swete. 2) Внѣбиблейская апокрифическая и преимущественно апокалиптическая литература: Книга Еноха въ редакціяхъ еѳіопской (Ен.) и славянской (Сл Ен); Liber Ezrae quartus (иначе quartus et quintus); Apocalypsis Baruchi (сир.); *Ψαλμοι Σολομωντος*; Книга юбилеевъ, или Малое Бытіе; *Αι διαθηκαι των ιβ' πατριαρχων*; Assumptio Moyseos; *Διαθηκη Αβρααμ*; *Οι σιβυλλιακοι χρησμοι* (Oracula Sibyllina) особ III, 97—829. Изданія и иностранные переводы: Fabricius, Fritzsche, Kautzsch, Swete, Geffcken, Gebhardt, Flemming и Radermacher, Dillmann, James (Robinson), Charles. Славянская книга Енохъ въ изданіи М. Соколова и А Попова; у Н. Тихонравова слав. Откровеніе Авраама и Завѣты двѣнадцати патріарховъ; послѣд въ русск. переводѣ въ книжкѣ Отрывокъ іудейскихъ древностей (съ латинскаго перевода Роберта еп. Линкольнскаго—изъ апокрифовъ В. З., избранныхъ и изданныхъ I. A. Фабриціемъ); Книга Енохъ, Псалмы Соломона и Книга юбилеевъ въ перев. прот. А. Смирнова; Liber Ezrae quartus переведена въ нашей библіи (съ Вульгаты) подъ именемъ третьей книги Ездры. 3) Сочиненія Филона ed. (Mangey и) Cohn et Wendland; Іосифа Флавія ed. Niese, русскій переводъ (старый) Алексѣева и Самуйлова, (новый) Генкеля (Іудейскія древности), Чертка (О войнѣ іудейской), Израэльсона и Генкеля (О древности іудейскаго народа—противъ Аніона); Посланіе Аристея (Псевдо-Аристея) ed. Wendland, рус. пер. Алексѣева (прилож. къ Войнѣ іуд.). 4) Новый Завѣтъ и нѣкоторыя сочиненія изъ церковной письменности, какъ-то Разговоръ съ Трифономъ іудеемъ Іустина, Философумена. 5) Раввинская литература, изъ которой Талмудъ переводится Переферковичемъ и (также) Пиркэ Аботъ—въ (изданіи и) переводѣ Левина. Изъ авторовъ, обслѣдовавшихъ іудейство съ той или другой стороны, использованы въ этомъ очеркѣ Schürer, Weber, Hausrath, Bousset, H. Holtzmann, O. Holtzmann, Ehrhardt, Friedländer, Wellhausen, Stade, Volz, Grünebaum, Charles, Dalman, Baldensperger, Edersheim, Stave, Gfrörer, Dillmann, Stanton, Lazarus, прот. А. В. Смирновъ и др Далѣе возможно

Первая черта номистической практики—юридизмъ. Іудей смотритъ на свою жизнь, какъ на данную задачу, выраженную въ ясныхъ и точныхъ формулахъ, за исполненіе которой его ожидаетъ награда, за неисполненіе—наказаніе. Задача связана съ послѣдствіями частью по закону естественной причинности, частью по волѣ Божіей. Въ первомъ отношеніи мы имѣемъ раціонально-утилитарную точку зрѣнія житейской „премудрости", для которой доброе поведеніе есть умное поведеніе, а дурное—глупое [1]); вторая есть собственно религіозно-юридическая точка зрѣнія, при чемъ воздаяніе полагается какъ во временной жизни, такъ и въ загробной. Впрочемъ утилитарная оцѣнка нравственности въ іудаизмѣ тѣсно сплеталась съ религіозно-юридическою, поскольку внѣшнія блага въ глазахъ іудея являлись небесною наградою праведности. Такъ въ частности іудей смотрѣлъ на бѣдность и богатство. Пророческій духъ, создавшій образъ раба Божія, оставилъ іудеямъ въ наслѣдство

заявить и нужно предупредить читателя, что нижеслѣдующая краткая характеристика іудаизма менѣе всего претендуетъ на оригинальность, на своеобразное освѣщеніе предмета; напротивъ, по задачамъ своего труда, авторъ долженъ былъ ограничиться общепризнанными чертами іудаизма, его безспорными сторонами. Если уже на всемъ протяженіи этого сочиненія авторъ провѣрялъ каждую мысль данными критической науки, то особенно нужно было избѣгать всякаго подозрѣнія въ тенденціозномъ освѣщеніи вопроса при характеристикѣ дохристіанскаго іудейства. Въ этомъ случаѣ легче перенести упрекъ въ неоригинальности мысли, въ близости къ научнымъ пособіямъ, въ слѣдованіи по проложеннымъ путямъ, чѣмъ въ предвзятой группировкѣ матеріала, въ одностороннемъ изображеніи предмета. Необходимо сдѣлать еще примѣчаніе относительно нижеслѣдующей цитаціи. Первоисточники цитируются безъ поясненій; если бы какой-нибудь читатель, вздумавъ провѣрить цитацію, встрѣтился съ недоумѣніемъ, такого авторъ предупреждаетъ, что подобныя недоумѣнія разрѣшаются лишь наличностью всѣхъ упомянутыхъ выше изданій. Напр. я цитую 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 32, это значитъ, что русскій переводъ нашей Библіи совпадаетъ съ латинскими изданіями; напротивъ, 4 Ezr. VII, 78 показываетъ, что этого стиха нѣтъ въ русскомъ переводѣ и взятъ онъ не изъ изданія Fritzsche, у котораго нѣтъ такого счета, а изъ изданія Robinson'a (Bensly and James).

[1]) Съ этой точки зрѣнія воспрещаются пьянство, ссоры, лѣность, блудъ, гордость, ростовщичество и предписываются любовь, почтительность къ родителямъ, милосердіе, незлобивость, снисходительность. Ср. выше. Отголосокъ этого воззрѣнія въ евангеліи мы видимъ въ Мѳ. V, 25; Лук. XII, 58.

убѣжденіе, что бѣдные, наряду съ смиренными и сокрушенными духомъ, суть преимущественные участники мессіанскихъ благъ [1]). Но это убѣжденіе, служившее и позднѣе утѣшеніемъ для бѣдныхъ, во время полнаго господства закона рѣшительно поглощалось признаніемъ бѣдности за несомнѣнное и тяжелое бѣдствіе. Іудейскій праведникъ, какъ въ богатствѣ, такъ и въ другихъ земныхъ благахъ, каковы—почетъ, долгоденствіе, видѣлъ свое законное обладаніе. Евангельскіе фарисеи были сребролюбивы; они любили и принимали славу отъ людей. Какъ бы то ни было, іудей на все свое „дѣланіе" смотрѣлъ въ религіозно-юридическомъ освѣщеніи и оцѣнивалъ его не по категоріямъ плода и дѣла, а по категоріямъ работы и награды. У него были съ небомъ постоянные счеты. Богъ для іудейскаго сознанія представляется прежде всего въ видѣ хозяина, задавшаго всѣмъ срочную работу, или царя въ восточномъ смыслѣ слова *(δεσπότης τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς)* [2]) и судіи, которому нужно дать отчетъ. Іудею внушалось: „Размышляй о трехъ вещахъ и ты никогда не впадешь въ грѣхъ: откуда ты явился, куда отойдешь и предъ кѣмъ ты долженъ будешь отдать отчетъ. Откуда ты явился? Изъ тлѣннаго зародыша. Куда отойдешь? Въ мѣсто, гдѣ тебя ожидаютъ прахъ и черви. Предъ кѣмъ ты долженъ будешь отдать отчетъ? Предъ Царемъ царей (לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים), предъ Всесвятымъ, да будетъ Онъ прославленъ" [3]). Отъ прежнихъ временъ іудей наслѣдовалъ имя Бога-Отца, но теперь Отецъ Израиля былъ не только гнѣвнымъ царемъ для другихъ *(ἀπότομος βασιλεὺς)* [4]),—Его отеческая милость и по отношенію къ іудею скрывалась за Его деспотическою властью: отеческое благоволеніе Бога отличало іудеевъ отъ язычниковъ [5]), но не составляло существенной стороны во внутреннихъ отношеніяхъ Бога къ іудею, для котораго Онъ былъ Отецъ-деспотъ *(κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου)*, весьма страшный

---

[1]) Ис. XIV, 30 32; XXIX, 19; LXVI, 2.

[2]) Іуд. IX, 12.

[3]) Pirke Aboth III, 1

[4]) Прем. Солом. XI, 11.

[5]) Прем. Солом. XI, 11; XII, 19 21; XVI, 10. 26; XVIII, 4. 13; Тов. XIII, 4; Ps Salom. XVII, 27.

(φοβερὸς σφόδρα) [1]). Небо для іудея было мѣстомъ рѣшенія его судьбы, произнесенія надъ нимъ приговора, откуда онъ ждалъ себѣ или оправданія или осужденія. Самое существенное въ религіозныхъ представленіяхъ іудея было то, что эти акты небеснаго правосудія понимались имъ въ юридическомъ смыслѣ, такъ что вопросъ собственной судьбы былъ для него вопросомъ, признаетъ ли его Богъ правымъ или виновнымъ. Поэтому предъ небеснымъ судилищемъ онъ стоялъ съ чувствомъ ужаса и началомъ премудрости считалъ страхъ Божій [2]). Іудей зналъ о неизреченной милости Божіей и, можетъ быть, въ іудаистической литературѣ о милосердіи Божіемъ идетъ болѣе настойчивая рѣчь, чѣмъ прежде [3]); но тогда какъ прежде израильтянинъ отъ правды Іеговы ждалъ себѣ спасенія [4]), теперь въ представленіяхъ іудея милость Бога лишь смягчаетъ Его правду, ослабляетъ ее [5]), и нѣтъ изначальной гармоніи между правдой и милостью: милость и гнѣвъ въ Богѣ борятся [6]). Поэтому религіозный страхъ іудея можетъ смѣняться надеждою, но вполнѣ не исчезаетъ изъ его сердца, потому что это— страхъ его за свою судьбу, страхъ подсудимаго, или раба. Въ томъ основаніе этого страха, что судьба человѣка зависитъ отъ юридической оцѣнки его дѣлъ. „Наблюдающій за душою человѣка воздастъ по дѣламъ его“ [7]). Конфликтъ милости и гнѣва разрѣшается безучастнымъ судебнымъ правосудіемъ [8]). Какъ ни сильна надежда человѣка на милость, она можетъ сжать въ сердцѣ область страха, но она не измѣняетъ его характера какъ рабскаго страха, потому что и милость эта есть милость судьи и надежда эта есть надежда подсудимаго или раба.

Небесному правосудію соотвѣтствуетъ человѣческая правда. Воля деспота и судьи должна быть извѣстна человѣку точно и вполнѣ; она требуетъ отъ него прежде всего

---

[1]) I. c C I, 7; XXШ, 1.
[2]) Ср. Мѳ. X, 28.
[3]) Напр I. c. C. II, 18
[4]) Пс. CXLШ, 11
[5]) Arist. §192
[6]) I c. C. XVI, 12. 13
[7]) Прит. XXIV, 12.
[8]) I. c C XVI, 13

послушанія. Исполнительность—первая добродѣтель іудея; исполненіе закона—его правда, за которою слѣдуетъ награда, а нарушеніе закона—грѣхъ, за которымъ слѣдуетъ наказаніе. Во грѣхѣ нужно раскаяться и удовлетворить за него правдѣ Божіей, тогда онъ не вмѣняется человѣку; напротивъ, каждое доброе дѣло, т. е. всякое исполненіе закона, записывается человѣку въ небесной книгѣ жизни на приходъ. Религіозному опыту іудаизма недоставало всеобъемлющаго настроенія, не было въ немъ моментовъ, которые вмѣщали бы въ себѣ вѣчность,—весь онъ распадался на отдѣльные акты, на частичныя дѣянія, на дробные поступки. Добро есть дѣло, грѣхъ также есть дѣло или опущеніе,—это поступокъ или проступокъ съ опредѣленною физіономіею, съ кристаллизовавшимся видомъ. Поэтому и отношеніе Бога къ человѣку—награда и наказаніе—также суть частные акты правосудія. Милость Божія проявляется въ томъ, что Онъ не вмѣняетъ человѣку тѣхъ или другихъ грѣховъ, легко примиряется съ ними [1]), но основное свойство Бога есть Его правда, награждающая или карающая человѣка не иначе, какъ по дѣламъ его, такъ что судьба его опредѣляется его собственными дѣлами. Творящій правду самъ себѣ заготовляетъ жизнь у Господа, а творящій неправду самъ виновенъ въ погибели души *(ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ κυρίῳ, καὶ ὁ ποιῶν ἀδικίαν αὐτὸς αἴτιος τῆς ψυχῆς ἐν ἀπωλείᾳ)* [2]). Всепоглощающая забота іудея формулировалась въ вопросѣ: какъ оправдаться предъ Богомъ? Поскольку религіозное дѣло для него было средствомъ опредѣленія своей судьбы и поскольку опредѣленіе его судьбы зависѣло отъ небеснаго правосудія, постольку все оправданіе іудея сводилось къ исполненію закона. Нужно исполнять законъ такъ, чтобы избѣжать наказанія и получить награду,—точно, казуистически. Вся жизнь іудея была опутана сѣтью правилъ и заповѣдей, державшею его всегда въ рабскомъ напряженіи. Если для пророковъ законъ былъ реализаціей нравственнаго порядка, путемъ соціальной правды, то для іудаизма онъ сталъ условіемъ оправданія, и

---

[1]) Test. Zab 9. По Юбил. V, 18 „Богъ будетъ милостивымъ ко всѣмъ, которые обратятся отъ всякаго своего злодѣянія одинажды въ годъ".

[2]) Ps. Sal. IX, 9.

потому законъ самъ по себѣ наполнилъ все вниманіе іудея. Мѣсто соціальной этики занялъ номистическій строй, объединяющій разнообразныя соціальныя отношенія индивидуума. Этическій законъ въ іудаизмѣ, теряя изъ виду нравственно-сердечную основу, раздробился на номистическія правила, регулирующія отношенія мужа и жены, родителей и дѣтей, господъ и слугъ, богатыхъ и бѣдныхъ, друзей, сосѣдей, не говоря уже о томъ, что надъ всѣмъ доминировали требованія ритуальной чистоты. И эти затѣненныя правила, по существу номизма, имѣли отрицательный характеръ и указывали іудею скорѣе то, чего онъ долженъ былъ избѣгать, чѣмъ то, что онъ долженъ былъ дѣлать. Поэтому для іудаизма не случайна отрицательная формула: „что ненавидишь самъ, того не дѣлай никому (*ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς*) [1]), въ противоположность положительному новозавѣтному требованію [2]).

При этомъ самый законъ былъ для іудея одновременно и высокимъ благомъ и тяжелымъ игомъ. Если главная задача человѣка въ томъ, чтобы оправдаться предъ небомъ, а единственное средство оправданія дается закономъ, то, очевидно, обладаніе закономъ было въ глазахъ іудея великимъ преимуществомъ и неоцѣнимымъ сокровищемъ. По словамъ апостола Павла, іудей „успокоивалъ себя закономъ и хвалился Богомъ, потому что зналъ волю Его, и разумѣлъ лучшее, научаясь изъ закона, и былъ увѣренъ о себѣ, что онъ путеводитель слѣпыхъ, свѣтъ для находящихся во тьмѣ, наставникъ невѣждъ, учитель младенцевъ, имѣющій въ законѣ образецъ вѣдѣнія и истины“ [3]). Но неизбѣжный и неоцѣнимый какъ средство оправданія, дававшій своимъ обладателямъ великое преимущество предъ язычниками, законъ не имѣлъ самородной цѣнности, такъ какъ праведность не доставляла абсолютнаго субъективнаго блага и, за вычетомъ номистическаго самолюбованія, имѣла значеніе лишь постольку, поскольку признавалась на божественномъ судѣ. Поэтому законъ самъ по себѣ былъ для іудея тяжелымъ игомъ, сноснымъ только въ виду ожидавшейся за

1) Тов. IV, 15. То же у Филона: *ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτὸν* (Евсевія Praep. evang. lib. VIII, cap. VII).

2) Мѳ. VII, 12; Лук. VI, 31.

3) Рим. II. 17—20.

него награды. Іудей былъ рабомъ закона [1]). Нравственная энергія его всецѣло направлялась на такія дѣла, которыя можно точно усчитать, за которыя можно разсчитывать на полученіе награды. Правда, іудей зналъ и такую область нравственной дѣятельности, которая не поддается точной регламентаціи и не имѣетъ строго-номистической обязательности, поскольку здѣсь главное зависитъ отъ личнаго настроенія,—это молитва, постъ и особенно благотворительность въ видѣ подаянія милостыни, погребенія бѣдныхъ и пр. По словамъ Симеона Праведнаго, „міръ стоитъ на трехъ основахъ: на законѣ, богослуженіи (культѣ) и благотворительности“ [2]). Но и эти дѣйствія подводились подъ ту же юридическую оцѣнку и считались сверхдолжными заслугами. Милостынѣ придавалось грѣхоочистительное значеніе, наряду съ строго-законническими дѣлами: „искупи грѣхи твои правдою и беззаконія твои милосердіемъ къ бѣднымъ“ [3]). „Доброе (дѣло)—молитва съ постомъ и милостынею и справедливостью. Милостыня спасаетъ отъ смерти и очищаетъ отъ всякаго грѣха. Творящіе (дѣла) милостыни и (дѣла) правды будутъ долгоденствовать“ [4]). Благотворящій бѣдному даетъ взаймы Самому Богу и можетъ разсчитывать на воздаяніе отъ Него [5]): дальше этихъ откровенныхъ разсчетовъ, кажется, нельзя идти. На этой почвѣ юридической оцѣнки благотворительности образовалось отожествленіе въ еврейскомъ языкѣ понятій правды и милостыни [6]). Только въ евангеліи положенъ конецъ этому юридизму, во-первыхъ, тѣмъ, что здѣсь рѣшительно устраняется надежда на награду за обязательныя дѣла [7]), и, во-вторыхъ, тѣмъ, что добрыя дѣла, вытекающія изъ личнаго расположенія, изъ любящаго сердца, признаются обязательными [8]).

---

[1]) Такимъ образомъ, законъ окончательно закрѣпилъ ту идею рабства, которая была завита въ самой основѣ еврейской религіи.

[2]) Pirke Aboth I, 2.

[3]) Дан. IV, 24.

[4]) Тов. XII, 8. 9. Ср. Притч. X. 12; XI, 17—19.

[5]) Притч. XIX, 17.

[6]) Мѳ. VI, 1—4; 2 Кор. IX, 9. 10.

[7]) Лук. XVII, 10.

[8]) Мѳ. XXV.

Юридизмъ номистической этики неизбѣжно влекъ за собою другую основную черту іудаизма—книжническую скрупулезность. Если въ законѣ видѣть единственное средство оправданія, то, очевидно, послѣднее зависитъ отъ знанія закона. Какъ нѣтъ другого, болѣе достойнаго, предмета знанія, чѣмъ законъ; такъ, съ другой стороны, законъ для іудея есть именно предметъ познанія, которое служитъ условіемъ спасенія. Безъ знанія божественнаго закона спастись невозможно: по словамъ Гиллеля, „невѣжда (בּוּר) не боится грѣха (т. е. не богобоязненъ), простецъ (עַם הָאָרֶץ) не можетъ быть благочестивымъ“ [1]). Истинное познаніе Бога и Его святого закона есть уже важный шагъ на пути оправданія. „Знать *(ἐπίστασθαι)* Бога есть полная праведность, и признавать власть Его—корень безсмертія“ [2]). Полный путь оправданія для іудея распадался на двѣ тропы: вѣра и дѣла [3]), при чемъ въ понятіе вѣры входитъ, какъ довѣріе Богу, такъ и познаніе Его воли. Въ древнѣйшемъ іудействѣ выдвигалась преимущественно практическая сторона вѣры, въ іудаизмѣ—теоретическая сторона. Законъ необходимо изучать и толковать, и потому въ іудействѣ весьма цѣнилась законническая мудрость. Законники-книжники были учителями народными, и необходимую часть синагогальнаго богослуженія составляло чтеніе и объясненіе священныхъ книгъ [4]). Законническій режимъ естественно привелъ къ канонизаціи Писанія, къ ученію о богодухновенности его буквы и къ преданію старцевъ. Познаніе закона стало при такихъ условіяхъ вполнѣ дѣломъ книжнымъ и школьнымъ. Непосредственность нравственнаго чувства была утеряна; высшимъ критеріемъ въ вопросахъ нравственности стала буква, а не духъ. Нужда примѣненія закона ко всѣмъ случаямъ жизни, быстро уходившей впередъ, развила въ іудаизмѣ казуистику; желаніе создать ограду вокругъ закона и опутать имъ каждый шагъ іудея привело къ удручающему множеству мелочныхъ правилъ. Наиболѣе труднымъ сталъ для іудеевъ вопросъ о важнѣйшей заповѣди закона, такъ какъ имъ уже было недоступно непосредственное чувство этической цѣн-

[1]) Pirke Aboth II, 5.
[2]) Прем. Сол. XV, 3.
[3]) 4 Ezr. (3 Езд.) IX, 7; XIII, 23; Apoc. Bar. LIV, 5. 16
[4]) Лук. IV, 17; Дѣян. XIII, 15

ности, ощущеніе того, что̀ въ законѣ тяжелѣе вѣситъ [1]). Отъ іудейскихъ мудрецовъ закрылось то, что̀ открывается простецамъ и младенцамъ,—они стали слѣпыми вождями слѣпыхъ [2]).

На пути іудаизма становились наглядными, осязательными, какъ грѣховность, такъ и праведность. Поэтому здѣсь были одинаково возможны и отчаяніе, этическій пессимизмъ, и нравственное самодовольство, такъ что душевное настроеніе постоянно колебалось между этими крайностями [3]). Спеленатый множествомъ законовъ и правилъ, іудей ежеминутно встрѣчался съ возможностью грѣха. Онъ, по мѣткому выраженію Іисуса, сына Сирахова, „ходилъ съ паденіемъ своимъ“ [4]). Каждое отступленіе отъ закона вопіяло о небесномъ отмщеніи и грозно стояло въ памяти грѣшника. Было ужасно и то, что нарушеніе одной заповѣди дѣлало человѣка виновнымъ во всемъ законѣ [5]). Но грѣхъ прибавлялся ко грѣху и грѣховность возрастала съ подавляющею прогрессивностью. Грѣховность одного сплеталась съ развращенностью другихъ, грѣхъ предковъ влекъ за собою грѣхи потомковъ. На рабско-номистической почвѣ іудаизма выросли и ученіе о первородномъ грѣхѣ и убѣжденіе въ нравственной немощи человѣка. Вслѣдствіе грѣха Адама воцарились въ человѣческой жизни смерть, страданія и нравственное зло [6]). „О, что сдѣлалъ ты, Адамъ? Когда ты согрѣшилъ, то совершилось паденіе не тебя только одного, но и насъ, которые отъ тебя происходимъ“ [7]). Такъ какъ

[1]) Мѳ. XXIII, 23

[2]) Мѳ. XV, 14; XXIII, 17.

[3]) И въ этомъ отношеніи, т. е. въ отношеніи къ чувству грѣха и праведности, законъ довершалъ то, что было заложено въ основѣ еврейской религіи.

[4]) l. c. C. XIII, 16.

[5]) Іак. II, 10. 11

[6]) 4 Ezr. (3 Езд) III, 7—10; 21 сл. VII, 11—12; Apoc. Bar. XXIII, 4: (quando) peccavit Adam et decreta fuit mors contra eos qui gignerentur. Собственно о зависимости смерти отъ грѣха Адама ср. прим. Charles'a ad h. loc

[7]) 4 Ezr (3 Езд) VII, 48 (118) То же Apoc Bar XLVIII, 42. Впрочемъ съ идеей первороднаго грѣха соединялась, по крайней мѣрѣ въ Apoc. Bar., ясно выраженная мысль о свободномъ участіи въ грѣхѣ Адама каждаго изъ его потомковъ. Такъ LIV, 14. 19: si enim Adam prior peccavit, et attulit mortem super omnes immaturam; sed etiam illi, qui ex eo

самъ Адамъ согрѣшилъ подъ вліяніемъ Евы, то „отъ жены начало грѣха и чрезъ нее всѣ мы умираемъ“ [1]). Но и Еву искусилъ діаволъ; поэтому „завистью діавола вошла въ міръ смерть, и испытываютъ ее принадлежащіе къ удѣлу его“ [2]). Во всякомъ случаѣ весь міръ (этотъ „вѣкъ“) крайне развращенъ, и число спасающихся весьма ограниченно [3]); сыны человѣческіе стали плотью [4]). Человѣкъ наказывается не только за свои грѣхи, но и за грѣхи своихъ отцовъ [5]). На этой же основѣ раскрылось іудейское ученіе о двухъ вѣкахъ—настоящемъ вѣкѣ звѣриныхъ царствъ и будущемъ вѣкѣ, когда будетъ новая земля и новое небо, когда измѣнится природа человѣческая и будетъ царствовать правда.

Но этическій пессимизмъ на томъ же пути юридическаго оправданія легко и удобно смѣнялся самодовольствомъ фарисейской праведности. Религіозное самодовольство іудеевъ питалось уже тѣмъ, что имъ „принадлежали усыновленіе, завѣты, законоположеніе, богослуженіе и обѣтованія“ [6]). И заслуги отцовъ не пропадали безслѣдно для потомковъ. Уже въ пророческое время въ образѣ раба Божія выражалась мысль о заступительномъ значеніи невинныхъ страданій. Мы видѣли, что образъ раба Божія не былъ для пророковъ полною дѣйствительностью, такъ какъ имъ было не вполнѣ доступно всепоглощающее блаженство невинныхъ страданій; еще менѣе этотъ образъ могъ быть синтезомъ реальности для іудаизма. Но чѣмъ менѣе онъ былъ доступенъ іудеямъ съ внутренней стороны, тѣмъ болѣе они усвоили его съ внѣшней стороны. Не постигая блаженства въ страданіяхъ, возмущаясь ихъ безсмысленностью для самого праведника, они тѣмъ крѣпче держались за ихъ заступительное значеніе, тѣмъ настойчивѣе зачисляли ихъ цѣну потомкамъ. На небѣ

---

nati sunt unusquisque ex eis praeparavit animae suae tormentum futurum: et iterum unusquisque ex eis elegit sibi gloriam futuram. Non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam.

[1]) I. c. C. XXV, 27.

[2]) Прем. Сол. II, 24.

[3]) 4 Ezr. (3 Езд.) VIII, 1—3; IX, 14—22.

[4]) Test. Zab. IX: σάρξ εἶσι.

[5]) Тов. III, 3; Іуд. VII, 28.

[6]) Рим. IX, 4.

ведется счетъ добрымъ дѣламъ; страданія могутъ засчитываться человѣку за его грѣхи; добрыя дѣла отцовъ и невинныя страданія праведниковъ образуютъ на небѣ капиталъ, который находится въ распоряженіи синагоги [1]).

Хотя единственнымъ путемъ для каждаго іудея воспользоваться преимуществами богоизбраннаго народа и запасами синагоги служило строгое исполненіе закона [2]); но и на этомъ пути было самое широкое мѣсто для нравственнаго самодовольства. Если каждый проступокъ ставилъ іудея въ ряды грѣшниковъ, то и, обратно, каждое законническое дѣло было для него залогомъ божественнаго благоволенія и грядущей награды. Вся сила въ томъ, что праведность была вполнѣ наглядною, легко усчитываемою. Исполнитель закона не могъ не считать себя праведникомъ: сознаніе рѣшительной невозможности достигнуть совершенства на пути естественнаго развитія было бы въ немъ непонятнымъ, вполнѣ безпочвеннымъ смиреніемъ. Надежда на дѣла существенно производитъ самоувѣренность праведности. Столь же неизбѣжно она порождаетъ и лицемѣріе. Лицемѣріе фарисея не было случайнымъ придаткомъ къ его этическому облику, но оно было необходимымъ исходомъ номистическаго режима. Законъ давалъ возможность іудею видѣть свои добрыя дѣла, усчитывать ихъ и разсчитывать на нихъ, а эта возможность необходимо приводитъ къ лицемѣрію, т. е. переноситъ оцѣнку на периферію личности, заставляетъ цѣнить жизнь, ея формы, ея видъ, а не личность, которая не поддается номистической оцѣнкѣ, имѣя собственныя бездонныя глубины. Если правда Божія есть объявленіе праведности человѣческой, показаніе ея; то

---

1) 2 Макк. VII, 37. 38, 4 Макк. VI, 28: *ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ περὶ αὐτῶν δίκῃ. καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν*; XVII, 22: *ὥσπερ ἀντίψυχον γενομένας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν, ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν.* Apoc Bar. XXIV, 1: Ecce dies veniunt, et aperientur libri, in quibus scripta sunt peccata omnium qui peccaverunt, et iterum etiam thesauri, in quibus justitia eorum qui justificati sunt in creatura collecta est. Cfr. XIV, 7; LXXXIV, 10. Test. Abr. (recens. B ed James) IV: *σὺ ἐξ ἀρχῆς ἐποίησας αὐτὸν ἐλεεῖν ψυχὰς πάντων ἀνθρώπων.*

2) Отсюда даже 4 Ezr. (3 Езд.) VII, 45 (115)

и правда человѣческая должна не только быть, но и казаться, какъ это прямо и говоритъ Филонъ [1]). Эта связь внутренняго съ внѣшнимъ сдѣлала не только то, что въ іудаизмѣ этическій законъ былъ облеченъ въ обрядовыя формы, но и то, что послѣднимъ придавалось доминирующее значеніе. Номистически-обрядовая внѣшность впитываетъ въ себя внутреннюю энергію человѣка, заставляетъ его смотрѣть не внутрь, а вовнѣ. Внѣшняя праведность есть именно праведность показная, за которою слѣдуетъ слава человѣческая: внѣшняя праведность, совершаемая не для того, чтобы ее видѣли, рѣшительно невозможна, немыслима. Богу можно служить только внутренно, для одного Бога можно совершать невидное добро, а разъ богослуженіе совершается во внѣшнихъ формахъ и оправданіе переносится во внѣшнюю номистически-обрядовую сферу, это неизбѣжно есть богослуженіе для славы людской. Вотъ почему книжники-фарисеи были лицемѣрами, принимали славу отъ людей, а не отъ Бога. Ихъ лицемѣріе, какъ характеристичное для нихъ, не въ томъ заключалось, что они совершали свое спасеніе *только* на показъ,—такіе лицемѣры могли быть среди нихъ, какъ они возможны и повсюду,—а въ томъ, что существенно и необходимо ихъ праведность была показною при всей искренности ихъ. Такое лицемѣріе было лишь обратною стороною этическаго самодовольства. Фарисей былъ „увѣренъ въ своей праведности", потому что „постился два раза въ недѣлю и давалъ десятую часть изъ всего, что пріобрѣталъ". Лицемѣрная самоправедность, далѣе, прикрывается самомнѣніемъ и исключительностью. Чѣмъ развращеннѣе казался іудею весь міръ, весь этотъ вѣкъ, тѣмъ болѣе цѣнною представлялась ему собственная праведность, выдѣлявшая его изъ міра грѣшниковъ. Тогда какъ прежде іудеи изолировались богоизбранностью, теперь ихъ обособленность закрѣплялась закономъ, ихъ праведностью, которая существенно сводилась къ удаленію отъ грѣховныхъ обычаевъ, — прежде это было отдѣленіе истинныхъ поклонниковъ Іеговы отъ язычниковъ, теперь—раздѣленіе пра-

---

[1]) De migr. Abrahami 16 (86): *ὥσπερ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ καλόν, οὕτω καὶ τὸ δοκεῖν εἶναι λυσιτελές. καὶ ἀμείνων μὲν δόξης ἀλήθεια, εὐδαιμον δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν κτλ.*

ведниковъ-законниковъ отъ грѣшниковъ-беззаконниковъ Первое смягчалось сознаніемъ незаслуженной милости Божіей и предусмотрѣніемъ всемірныхъ цѣлей, послѣднее пріобрѣтало болѣе рѣзкія черты грубой активности и собственной заслуги. Прежнее отъединеніе скрашивалось возможностью грядущаго универсализма, позднѣйшее фарисейство имѣло мрачный колоритъ гордаго самомнѣнія и рѣшительной нетерпимости. Это сгущеніе тѣневой окраски замѣчалось даже съ той стороны, что въ предѣлахъ самого народа стало обычнымъ различіе книжниковъ отъ простецовъ (amhaarez), ревнителей закона (peruschim'овъ или chaberim'овъ) отъ грѣшниковъ. Первые относились къ послѣднимъ—къ этимъ евангельскимъ младенцамъ (νήπιοι)—съ полнымъ презрѣніемъ. „Этотъ народъ невѣжда въ законѣ, проклятъ онъ“ [1]). Грѣшники „Премудрости Соломоновой“ такъ говорятъ о праведникѣ: „тяжело намъ смотрѣть на него, ибо жизнь его не похожа на жизнь другихъ и отличны пути его; онъ считаетъ насъ мерзостью и удаляется отъ путей нашихъ какъ отъ нечистотъ“ [2]). Евангельскій фарисей благодарилъ Бога за то, что онъ „не таковъ, какъ прочіе люди“ [3]). Такое рѣзкое отличіе peruschim'овъ отъ amhaarez'а внутри іудейской общины не только не исключаетъ внѣшняго отъединенія общины отъ языческаго міра, но даже усиливаетъ его. Съ тѣхъ поръ какъ іудей узналъ свою законническую праведность, всѣ не-іудеи стали для него „гнусными беззаконными язычниками“ [4]). Здѣсь была почва, на которой распустилось необычайное церковно-національное самомнѣніе іудеевъ. Отъ нихъ далѣе всего была мысль, что „во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ пріятенъ Ему“ и „что ни одного человѣка не нужно почитать сквернымъ или нечистымъ“ [5]). Было основнымъ убѣжденіемъ іудаизма, что только іудей можетъ быть праведникомъ, язычникъ же—„по природѣ грѣшникъ“: отличіе іудея отъ язычниковъ было собственно отличіемъ праведника отъ грѣшниковъ. Это отличіе падало

1) Іоан. VII, 49.
2) Прем. Сол II, 15 16.
3) Лук. XVIII, 11.
4) 3 Макк. VI, 7 (9)
5) Дѣян. X, 28 35.

на область номистической праведности и составляло не только преимущество, но и долгъ іудея. Законническая дисциплина, доставляя іудею праведность, и направлялась къ тому, чтобы отъединить его отъ языческихъ обычаевъ: самая праведность совпадала съ фарисействомъ. Здѣсь выдающуюся роль сыграли правила и обычаи ритуальной чистоты. „Законодатель,—читаемъ мы въ извѣстномъ письмѣ псевдо-Аристея,—окружилъ насъ непроницаемою оградою и желѣзными стѣнами, чтобы мы, чистые тѣломъ и душою, свободные отъ суевѣрій, не имѣли никакого общенія ни съ однимъ изъ другихъ народовъ... Чтобы мы чрезъ общеніе съ другими не осквернились и чрезъ обращеніе съ худшими не развратились, окружилъ онъ насъ со всѣхъ сторонъ законами о чистотѣ въ пищѣ, питьѣ, прикосновеніи,—въ томъ, что слышимъ и видимъ“ [1]). Со времени Нееміи іудеи особенно ревниво оберегаютъ чистоту брака, отвращаясь отъ браковъ смѣшанныхъ. Въ книгѣ Юбилеевъ дается Израилю такая заповѣдь: „не сообщайся съ народами, и не ѣшь съ ними, и не поступай по дѣламъ ихъ, и не вступай въ родство съ ними, ибо (всякое) дѣло ихъ нечисто, и всѣ пути ихъ осквернены и суть мерзость“ [2]). Даже ап. Петръ, смутившись нѣкоторыхъ отъ Іакова, устранился отъ общенія въ трапезѣ съ язычниками [3]). Іудею было возбранено „сообщаться или сближаться съ иноплеменникомъ“, входить къ нему въ домъ [4]). Изъ евангельской исторіи мы знаемъ, что іудеи не вошли въ преторію къ Пилату, чтобы не осквернiться предъ вкушеніемъ пасхи [5]). Равнымъ образомъ и вступленіе язычниковъ въ храмъ іерусалимскій было его осквернѳніемъ [6]). Въ Apoc. Bar. іудеи говорятъ о себѣ: „блаженны будемъ всегда по крайней мѣрѣ въ томъ, что мы не смѣшались съ язычниками“ [7]). Сами язычники болѣе всего „замѣчали“ въ іудеяхъ ихъ „различіе въ богопочтеніи и пищѣ“ [8]). Эта фарисейская брезгливость имѣла важныя

[1]) Arist. § 139. 142
[2]) Юбил. XXII, 16.
[3]) Гал. II, 12
[4]) Дѣян X, 27. 28.
[5]) Іоан. XVIII, 28
[6]) 3 Макк I, II; Ios. Fl. Antiqu. XV, 417.
[7]) Apoc. Bar. XLVIII, 23.
[8]) 3 Макк. III, 4.

этическія слѣдствія. Нѣкоторыя изъ этихъ слѣдствій были благотворны для народной жизни. Языческій міръ, съ которымъ широко столкнулось іудейство, страдалъ крайнею плотскою распущенностью. Іудеи, отвращаясь вообще отъ языческихъ обычаевъ, почувствовали особенное отвращеніе къ культу плоти. Іудейская литература энергично проповѣдуетъ воздержаніе отъ плотскихъ грѣховъ [1]). Но совмѣстно съ этимъ бросались въ глаза дурныя послѣдствія фарисейства. Изъ нихъ наиболѣе важнымъ было то, что іудеи, вслѣдствіе своего фарисейства, не могли образовать собственно церкви, не могли быть послѣдовательными на этомъ пути, не могли придать своему кагалу универсальнаго характера: прозелиты іудейства терпѣли разныя ограниченія. На іудейской основѣ не могла родиться идея отреченія отъ національныхъ границъ во имя универсальнаго номизма: отъ язычниковъ требовали отреченія отъ своей національности во имя іудейства. Іудейская церковь, при всѣхъ порывахъ къ универсализму, оставалась національстическою по своимъ послѣднимъ чаяніямъ. Не менѣе важно и то, что въ фарисействѣ находила себѣ непреодолимыя границы и собственно нравственная энергія. Самымъ высокимъ требованіемъ іудейской этики, блестѣвшимъ, какъ драгоцѣнная жемчужина, въ мусорѣ книжнической казуистики, была заповѣдь о благотворительности, о милостынѣ. И на этой-то заповѣди болѣе всего замѣтно искажающее дѣйствіе фарисейства. Въ древнемъ еврействѣ любовь къ ближнему ограничивалась національною областью; это ограниченіе сохранилось и въ іудаизмѣ [2]). Но сюда теперь прибавилось новое ограниченіе—предѣлами номистической праведности. Лучи любви не простирались на грѣшниковъ. „Давай доброму и не помогай грѣшнику“, поучаетъ Іисусъ, сынъ Сираховъ [3]). То же читаемъ въ книгѣ Товита: „раздавай хлѣбы твои при гробѣ праведныхъ, но не давай грѣшникамъ“ [4]).

Таково было номистическое жизнепониманіе іудаизма. Какъ въ каждой религіи, такъ и въ іудействѣ основное ре-

---

[1]) Прем. Сол Ш, 13 16; IV, 6; XIV, 23 сл Кн Еноха (ее.) СУШ, 7; Test XII patr. Rub. IV. V, Isach. II; Orac. Sibyll. Ш, 594—600.

[2]) Тов. IV, 13; I. с С ХШ, 19. 20.

[3]) XII, 7

[4]) IV, 17.

лигіозное ядро жизневоззрѣнія было окружено системой вѣрованій и богословскихъ представленій, имѣющихъ или религіозно-практическій или гностическій интересъ. Таковы были іудейскія вѣрованія загробныя, мессіанскія и эсхатологическія.

Въ древнее время Израиль былъ равнодушенъ къ загробной судьбѣ индивидуума; его религіозныя надежды ограничивались земною судьбою народа. Смерть была границею еврейской вѣры: за гробомъ—шеолъ, область сна и забвенія, гдѣ уже не прославляется имя Божіе, гдѣ нѣтъ упованія на Него, гдѣ нѣтъ даже памятованія о Немъ [1]). Богъ для Израиля былъ „Богомъ живыхъ, а не мертвыхъ". Этою безотрадностью шеола древній Израиль не смущался. Но когда законъ создалъ режимъ юридической праведности, тогда вниманіе іудея приковывалось къ индивидуальной судьбѣ, такъ какъ воздаяніе за праведность должно имѣть индивидуальную цѣнность. Опытъ свидѣтельствуетъ, что въ этой жизни не бываетъ полнаго воздаянія и даже праведники невинно страдаютъ въ то время, какъ грѣшники незаслуженно благоденствуютъ. При столкновеніи такого религіознаго опыта съ номистическимъ міропониманіемъ древнія представленія о шеолѣ могли оказать отрицательное дѣйствіе на нравственную энергію. Яркіе слѣды этого мы встрѣчаемъ въ книгахъ Екклезіаста и Іисуса с. Сирахова. Екклезіастъ наблюдаетъ, что „участь сыновъ человѣческихъ и участь скотовъ — одинаковая участь: все произошло изъ праха и все обратится въ прахъ", и отсюда дѣлаетъ выводъ, что „нѣтъ ничего лучше, какъ наслаждаться человѣку дѣлами своими" [2]). Къ тому же выводу приходитъ и сынъ Сираховъ, который совѣтуетъ каждому: „не лишай себя добраго дня, и участіе въ добромъ наслажденіи (*μερὶς ἐπιθυμίας ἀγαθῆς*) да не минуетъ тебя. Давай, и принимай, и утѣшай душу твою, такъ какъ въ адѣ нельзя найти утѣхъ" [3]). Въ этомъ случаѣ для вѣры оставался одинъ исходъ—переступить порогъ смерти. Гробъ не можетъ служить границею божественнаго владычества: шеолъ такъ же

---

1) Ср. Ис XXXVIII, 18. 19; Пс. VI, 6; I. с. С. XVII, 24—27.
2) Еккл. III, 19—22.
3) I. с. С. XIV, 14. 16—17

находится во власти Бога, какъ и земная жизнь. Праведники, страдающіе въ этой жизни, и грѣшники, здѣсь благоденствующіе, найдутъ полное воздаяніе за гробомъ. Книга „Премудрости Соломоновой“ въ первыхъ главахъ полемизируетъ противъ воззрѣнія и выводовъ Екклезіаста и развиваетъ иные взгляды. Въ глазахъ неразумныхъ исходъ праведныхъ кажется гибелью и отшествіе отъ насъ—уничтоженіемъ; на самомъ дѣлѣ души праведныхъ въ рукѣ Божіей и надежда ихъ полна безсмертія *(ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης)*. Немного наказанные, они будутъ много облагодѣтельствованы. Во время воздаянія имъ они возсіяютъ, какъ искры, бѣгущія по стеблю [1]). Наиболѣе замѣчательнымъ мѣстомъ, изображающимъ іудейскую вѣру въ загробное воздаяніе, нужно признать большой отдѣлъ въ книгѣ (ев.) Еноха гл. CII, 4—CIV, 8. „Не страшитесь вы, души праведныхъ, и уповайте вы, умирающіе въ правдѣ. Не печальтесь, что ваша душа нисходитъ въ преисподнюю въ великой скорби, въ горѣ, воздыханіи и печали, и что ваше тѣло не обрѣло въ вашей жизни того, чего заслуживала ваша благость“. Ихъ участь кажется одинаковою съ участью грѣшниковъ, но для умершихъ въ правдѣ уготованы за гробомъ „всякое благо, радость и честь“. Судъ Божій обнаружитъ ихъ добрую жизнь и ихъ судьба будетъ отлична отъ судьбы грѣшниковъ. Это должно укрѣплять ихъ на подвиги добра въ земной жизни. „Ангелы на небѣ напоминаютъ о нихъ предъ славою Великаго къ ихъ благу“. Они возрадуются, какъ „ангелы небесные“. Напротивъ, грѣшниковъ ожидаютъ тяжелыя мученія въ преисподней—мракъ, сѣти, пылающее пламя.

Такимъ образомъ, іудей жилъ въ постоянномъ страхѣ явиться предъ лицомъ Судіи живыхъ и мертвыхъ, въ страхѣ предъ Тѣмъ, Кто „можетъ и душу и тѣло погубить въ геенну“. Безспорно, этотъ страхъ имѣлъ этическое значеніе: онъ ставилъ человѣка выше всего, что „убиваетъ тѣло, души же не можетъ убить“,—онъ возвышалъ его надъ эвдемонистическимъ принципомъ: „ѣшь, пей, веселись, ибо завтра умрешь“,—онъ давалъ силу религіозной вѣрѣ, укрѣплялъ на подвиги добра въ страданіяхъ и уничиженіи. Но

[1]) Прем. С. Ш, 1 сл.

этимъ и исчерпывается спасительное значеніе іудейской вѣры въ загробное воздаяніе: стоя въ связи съ религіозно-юридическимъ жизнепониманіемъ [1]), вѣра въ безсмертіе раздѣляетъ всѣ его недочеты и закрѣпляетъ ихъ. Въ частности, она, съ одной стороны, обезцѣниваетъ земную жизнь, низводя ее на ступень, подготовительную къ загробному существованію; съ другой стороны, она рисуетъ загробную жизнь всецѣло земными красками и, стало быть, въ высшей степени матеріализуетъ религію: для іудейской вѣры загробная жизнь есть та же земная жизнь, перенесенная за порогъ могилы. Въ послѣднемъ отношеніи важно уже то, что для праведниковъ представляется возможнымъ въ загробной жизни „наслѣдовать землю“ [2]), „ѣсть, ложиться и вставать“ [3]), питаться отъ древа жизни [4]) и вкушать отъ двѣнадцати деревъ, съ разными плодами, и двѣнадцати источниковъ, текущихъ молокомъ и медомъ [5]); не принимавшіе вѣры въ загробную жизнь саддукеи не могли понять, кому женою будетъ за гробомъ женщина, бывшая въ замужествѣ за нѣсколькими мужьями. Еще болѣе важно то, что загробное блаженство праведниковъ и по существу, по психологическому содержанію, представляется вполнѣ земнымъ счастьемъ: въ составъ его входитъ торжество надъ грѣшниками и мстительное злорадованіе надъ ихъ мученіями [6]). И хотя по вопросу собственно о физіологіи загробнаго состоянія мы находимъ въ іудейскихъ апокалипсисахъ и болѣе духовныя представленія, тѣмъ не менѣе отъ этого не измѣняется земной характеръ загробнаго блаженства: поскольку загробное воздаяніе является наградой праведности и загробное мученіе—наказаніемъ за грѣхи, то и другое неизбѣжно сохраняетъ черты земныхъ чувствованій.

Положительное рѣшеніе основного вопроса о загробномъ

---

[1]) Эта связь указывается и въ извѣстномъ отзывѣ Іосифа Флавія въ Antiq. XVIII, 3(14): „Фарисеи вѣрятъ въ безсмертіе души и что за гробомъ людей ожидаетъ судъ и награда за добродѣтель или возмездіе за преступность при жизни“.

[2]) Enoх. V, 7; также Ap. Bar XIV, 13. Ср. Пс. XXXVI, 11; Мѳ. V, 5.

[3]) Enoх LXII, 15 Ср 4 Ezr. (3 Езд) IX, 19 mensa indeficiens.

[4]) Enoх. XXV.

[5]) 4 Ezr. (3 Езд.) II, 18—19

[6]) Enoх LXII, 12; Юбил. XXIII, 30

воздаяніи неизбѣжно вызывало цѣлый рядъ дополнительныхъ вѣрованій и богословскихъ представленій. Такъ загробное существованіе представляется или въ формѣ безсмертія праведниковъ [1]), или же въ формѣ возстанія ихъ для вѣчной жизни [2]) и, въ частности, тѣлеснаго воскресенія; затѣмъ оно предполагаетъ время суда. Далѣе для религіозной мысли нужно было опредѣлить образъ безсмертія или состоянія до воскресенія, образъ воскресенія и образъ суда. Понятіе безсмертія въ іудейскомъ богословіи неразвито; религіозная мысль іудаизма болѣе рѣшительно остановилась на воскресеніи мертвыхъ. Послѣднее представляется или всеобщимъ воскресеніемъ для суда [3]), или (болѣе рѣшительно) воскресеніемъ однихъ праведныхъ для вѣчной блаженной жизни, между тѣмъ какъ грѣшники или уничтожаются, или остаются въ адѣ [4]). Желаніе понять возможность безсмертія или состояніе умершихъ до воскресенія заставляло различать въ человѣкѣ тѣло и душу, или духъ, и сближало въ этомъ пунктѣ іудейскую мысль съ греческой антропологіей [5]). Далѣе нужно было различить состояніе умершихъ до суда и послѣ суда [6]) и въ самомъ загробномъ судопроизводствѣ—частное воздаяніе каждому и всеобщій „великій судъ“ [7]). Наконецъ, мы встрѣчаемъ въ іудейской письменности многочисленныя и различныя описанія образа воскресенія [8]) и характера вѣчной жизни, при чемъ, какъ уже сказано, грубо-чувственныя черты переплетаются съ болѣе духовными представленіями: праведники сдѣлаются ангелами на небѣ [9]), возсіяютъ какъ свѣтила на тверди и будутъ посажены на престолахъ почести [10]); они наслѣдуютъ вѣчную жизнь и смерть не будетъ обладать ими [11]); при во-

[1]) Прем. Сол. I, 15; III, 4.
[2]) Psal. Sal. III, 16.
[3]) Дан. XII, 2; Ен. LI, 1 сл 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 32 сл.
[4]) 2 Мак. VII, 9 14. 36; XII, 43—45; XIV, 46; Ios. Fl. Antiq. XVIII, 3 (14); Test. Sim. 6.
[5]) Юбил. XXIII, 31; Ен. CIII, 7 8.
[6]) 4 Ezr. VII, 78—101; Ен. XXII, 3—4 сл.
[7]) Ен. CIII, 8; CIV, 5.
[8]) Apoc Bar. XLIX—LII.
[9]) Apoc. Bar. LI, 10 12; Ен. LI, 4
[10]) Дан. XII, 3; Ен. CVIII, 12. 13.
[11]) Psal. Sal. III, 16; XIV, 7; Ен. XL, 9; 4 Ezr. (3 Ездр.) VIII, 54; Apoc. Bar. XXI, 22.

скресеніи вострубитъ труба [1]) и т. д. Въ іудаистической письменности мы найдемъ описаніе странствованій души, загробныхъ ужасовъ, подробностей судопроизводства, райскихъ жилищъ, какъ мѣста блаженства праведниковъ, и ада, какъ мѣста мученія грѣшниковъ въ огнѣ и цѣпяхъ [2]). Что въ этомъ случаѣ іудаистическая апокалиптика давала широкое мѣсто иностраннымъ вліяніямъ и внутреннимъ противорѣчіямъ, это легко понять.

Мессіанскія упованія были унаслѣдованы іудаизмомъ отъ пророческихъ временъ. Тогда какъ загробныя надежды были надеждами индивидуума, мессіанскія чаянія были національными. Съ такимъ характеромъ они дошли отъ пророческихъ временъ, но въ зависимости отъ основного направленія іудаизма они испытали немаловажныя перемѣны. Главное отличіе іудаизма отъ пророковъ въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что пророки своею проповѣдью о грядущемъ днѣ Господнемъ будили нравственную энергію, возвѣщали судъ прежде всего для Израиля, требовали отъ него соціальной правды, какъ естественной причины мессіанскаго царства Божія, напротивъ—для іудаизма нравственное совершенство уже было дано въ законнической праведности и ему недоставало лишь внѣшняго оправданія, внѣшняго торжества надъ грѣшниками-язычниками, которымъ принадлежало всемірное владычество. Іудей и ждалъ внѣшняго оправданія не какъ плода своей праведности, а какъ награды отъ Бога, отъ Его міропорядка. Лично для іудея награда была за гробомъ, а для народа—это были мессіанскія блага. Послѣднихъ іудеи ожидали не только въ качествѣ богоизбраннаго народа, но и какъ народъ праведный; поэтому іудаистическая литература предпочтительно говоритъ о праведникахъ, какъ о наслѣдникахъ грядущихъ благъ. Однако праведникомъ, съ іудаистической точки зрѣнія, могъ быть лишь іудей, такъ что національныя границы были характеристичны для мессіанской вѣры іудаизма. Если, съ другой стороны, и въ самомъ народѣ были грѣшники, недостойные наслѣдовать жизнь, то все-же истинный Израиль состоялъ именно изъ праведниковъ. При неудачѣ екклизіастическихъ порывовъ

1) 4 Ezr. (3 Ездр.) VI, 23.
2) Напр. 4 Ezr. VII, 36 cibanus gehennae.

іудаизма, для него община святыхъ и плотской Израиль совпадали. Этой праведной общинѣ потомковъ Авраама мессіанское время и должно было принести внѣшнее оправданіе.

Для іудейской традиціи мессіанскія чаянія обнимались въ понятіи царства Божія. Но тогда какъ для пророковъ это было прежде всего царствованіе Бога надъ Израилемъ, для іудаизма на первомъ мѣстѣ стояло царствованіе Израиля надъ міромъ. „Не въ сіе ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израилю"? спрашивали Христа Его ученики на іудаистическомъ языкѣ [1]). Самая мысль о царствѣ Божіемъ, или теократіи, находя себѣ въ іудаистической письменности яркое выраженіе [2]), вообще встрѣчается здѣсь рѣдко, какъ отдаленное эхо пророческой проповѣди, и уступаетъ мѣсто идеѣ царства народа Божія, народа святыхъ, общины праведниковъ. Это царство Израилю устрояетъ Богъ, Который судитъ всѣ языки и порабощаетъ ихъ Своему народу. Пророкъ Даніилъ въ видѣніи созерцаетъ четырехъ большихъ звѣрей—символы языческихъ всемірныхъ царствъ. На престолѣ, какъ судія, возсѣдаетъ Ветхій днями. Затѣмъ—„вотъ съ облаками небесными шелъ какъ бы Сынъ человѣческій *(ὡς υἱὸς ἀνθρώπου)*, дошелъ до Ветхаго днями, и подведенъ былъ къ Нему. И ему дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили ему; владычество его владычество вѣчное, которое не прейдетъ, и царство его не разрушится" [3]). Намъ знакомъ уже пророческій образъ Сына человѣческаго, какъ образъ страдающаго праведника. Въ видѣніи Даніила подъ этимъ символомъ разумѣется народъ Божій, община Его праведниковъ, получающая отъ Бога внѣшнее оправданіе, хотя ничто не препятствуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ подразумѣвать подъ этимъ образомъ и царя этой общины, какъ ея представителя. Даніилу было изъяснено его видѣніе въ томъ смыслѣ, что звѣри означаютъ языческихъ царей, послѣдовательно получающихъ всемірную власть. „Потомъ примутъ царство святые Всевышняго, и будутъ владѣть царствомъ вовѣкъ и во вѣки вѣковъ... Царство, и власть, и величіе

---

[1]) Дѣян. I, 6.
[2]) Psal. Sal. XVII, 1. 51.
[3]) Дан. VII, 13. 14.

царственное во всей поднебесной дано будетъ народу святыхъ Всевышняго, и царство его—царство вѣчное, и всѣ властители будутъ служить и повиноваться ему“ [1]). Легко понять, почему народъ святыхъ изображается у Даніила подъ образомъ Сына человѣческаго: этимъ обозначалось его угнетенное положеніе. Этому образу книги Даніила соотвѣтствуетъ въ книгѣ Еноха символъ овцы или овецъ, страдающихъ отъ несправедливыхъ пастырей и полевыхъ звѣрей. Но „овцамъ дается великій мечъ; тогда овцы выступаютъ противъ полевыхъ звѣрей, чтобы умертвить ихъ, и всѣ звѣри и птицы небесныя разбѣгаются отъ ихъ лица“ [2]). Овцы—это страдающіе праведники, которымъ дается власть надъ грѣшниками [3]). Въ Прем. Сол. о праведникахъ сказано, что они будутъ судить племена и владычествовать надъ народами, а надъ ними будетъ Господь царствовать во вѣки [4]). Въ кн. Юбилеевъ Израилю дается обѣтованіе: „Я дамъ твоему сѣмени всю землю, которая подъ небомъ, и они будутъ по своей волѣ господствовать надъ всѣми народами; и послѣ этого они завладѣютъ всею землею и наслѣдуютъ ее на вѣки“ [5]).

Итакъ, пророческій день Господень, день суда, представлялся іудеямъ исключительно судомъ надъ язычниками, днемъ мщенія притѣснителямъ Израиля. И если іудаистическая письменность настойчиво говоритъ и о скорбяхъ, постигающихъ общину святыхъ наканунѣ мессіанскаго времени, то іудеи видѣли въ этихъ скорбяхъ признакъ приближающагося спасенія, при чемъ каждое ихъ поколѣніе свое время считало наиболѣе тяжелымъ, такъ что ученіе о предмессіанскихъ скорбяхъ давало имъ утѣшеніе въ наличныхъ бѣдствіяхъ и ихъ надежды всецѣло были ожиданіемъ суда надъ язычниками, своей власти надъ ними.

Грядущее спасеніе въ представленіи іудеевъ прочно связывалось съ ожиданіемъ Мессіи. Изъ евангельской исторіи мы знаемъ, насколько интенсивно было это ожиданіе іуде-

---

[1]) Дан. VII, 17. 18. 27.
[2]) Ен. XC, 19.
[3]) Ен. XCV, XCVI.
[4]) Прем. Сол III, 8.
[5]) Юбил. XXXII, 19. О наслѣдованіи земли ср. Ен. V, 7; Apoc. Bar. XIV, 13.

евъ. Мессіанскія чаянія іудаизма, по своему содержанію, тѣсно сплетались съ пророческимъ ученіемъ, но и разнились отъ послѣдняго во многихъ отношеніяхъ. Здѣсь на первомъ мѣстѣ нужно поставить ту особенность позднѣйшаго дохристіанскаго іудейства, что его мессіанскія вѣрованія имѣли персональную опредѣленность и сосредоточивались на одномъ грядущемъ царѣ-спасителѣ. Соотвѣтственно этому именованія Мессія-Христосъ [1]), Сынъ Божій [2]), Сынъ человѣческій [3]), Избранный [4]), сынъ Давидовъ и царь Израилевъ [5])—употреблялись теперь въ строго мессіанскомъ смыслѣ, тогда какъ прежде они имѣли неопредѣленное приложеніе [6]). Впрочемъ мессіанскою опредѣленностью исчерпывалась новая сторона въ употребленіи этихъ именованій и ближайшій ихъ смыслъ не выходилъ изъ рамокъ прошлаго: они сохраняли теократическое значеніе и всѣ равно указывали на грядущаго Спасителя, какъ на избранника Божія, Его посланника, исполнителя Его промыслительной воли о святомъ народѣ. Даже именованіе Сынъ Божій, не говоря уже о другихъ именованіяхъ, какъ въ древне-еврейскомъ неопредѣленномъ приложеніи его, такъ и въ іудейскомъ опредѣленномъ употребленіи, указывало не на метафизическую сущность лица и не на внутреннее свойство его, а на его внѣшнее отношеніе къ Богу и народу, на его предназначеніе, избраніе, служеніе и полномо-

---

[1]) Дан. IX, 25—26; 4 Ezr (3 Ездр.) VII, 29; XII, 32; Ен. XLVIII, 10; LII, 4; Ap. Bar. XXIX, 3; Psal Sal. XVII, 36; XVIII, 8.

[2]) 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 28. 29; XIII, 32. 37. 52; XIV, 9; Ен. CV, 2.

[3]) Ен. XLVI, 2—4; XLVIII, 2; LXII, 5 (сынъ жены), 7; LXIII, 11; LXIX, 26. 27. 29 (сынъ мужа)

[4]) XL, 5; XLV, 3 4; XLIX, 2

[5]) Psal. Sal. XVII, 23 (ср. Sibyll. III, 49, V, 414). Ср. для всѣхъ именованій и особенно для имени „Сынъ Давидовъ“ Новый Завѣтъ.

[6]) Такъ помазанниками назывались у евреевъ священники, цари, пророки и, даже, Киръ (Ис. XLV, 1). Сынами Божіими были—весь еврейскій народъ (Исх. IV, 22. 23), потому что Іегова создалъ его и устроилъ (Втор. XXXII, 6), затѣмъ—царь (2 Цар VII, 14; Пс. II, 7), также ангелы (Іов. I, 6; II, 1; XXXVIII, 7). Также Сынъ человѣческій, рабъ Божій (=избранный Ис. XLII, 1) обозначаютъ (ср. выше) и весь народъ еврейскій и страдающаго праведника.—Среди іудейскихъ ожиданій не ясно лишь положеніе пророка (ср. Втор. XVIII, 15), „которому должно прійти въ міръ“ (Іоан. VI, 14): онъ, повидимому, не совпадалъ съ Мессіей (Іоан. 20. 21; VII, 40).

чіе,—оно не имѣло ни метафизическаго смысла, который получило въ христіанской догматикѣ, ни внутренно-религіознаго смысла, который придавалъ ему Христосъ, но употреблялось во внѣшнемъ историко-теократическомъ значеніи, которое было обще у него съ другими мессіанскими терминами, рѣшительно однозначущими. Тутъ главное въ томъ, что іудейство не интересовалось существомъ Христа, внутреннею стороною мессіанства, приковывая все свое вниманіе къ Его дѣлу, къ Его служенію,—для іудеевъ не только главнымъ, но и, можно сказать, единственнымъ мессіанскимъ вопросомъ былъ вопросъ не о томъ, что̀ есть Христосъ, а о томъ, когда придетъ Христосъ и что̀ Онъ сдѣлаетъ, точнѣе сказать, что̀ чрезъ Него сдѣлаетъ Богъ. Въ связи съ этимъ обращаютъ наше вниманіе и на то, что въ нѣкоторыхъ изъ памятниковъ іудаистической литературы ни словомъ не упоминается о Мессіи. Объясняютъ это тѣмъ, что вѣра въ пришествіе Мессіи не составляла существеннаго элемента іудейской религіи, что она является случайною и второстепенною частью іудейскаго созерцанія, поскольку номизмъ внушалъ каждому вѣрному іудею мысль о возможности быть для себя спасителемъ, быть обязаннымъ лишь самому себѣ. Однако такой ходъ мыслей есть нашъ логическій выводъ изъ посылокъ іудейской религіи, и остается подъ вопросомъ, дѣлали ли такой выводъ сами іудеи: въ положительномъ содержаніи религіи далеко не все конструируется по схемамъ отвлеченной логики. Если молчаніе о Мессіи объяснять случайностью мессіанскаго элемента въ іудаизмѣ, при безспорной интенсивности мессіанскихъ ожиданій, то пришлось бы признать рѣзкое раздѣленіе іудеевъ на партіи по мессіанскому вопросу. Мы можемъ претендовать на объясненіе лишь возможности умолчанія, а для этого достаточно отмѣтить, что мессіанская вѣра не занимала центральнаго положенія въ системѣ іудейской религіи ни въ смыслѣ церковно-догматическаго ученія о лицѣ и дѣлѣ Христа, ни въ евангельскомъ смыслѣ абсолютнаго религіознаго творчества: для іудаизма Мессія представлялся исполнителемъ плановъ Бога объ избранномъ народѣ, совершителемъ намѣченнаго дѣла богодарованными силами. Съ этой стороны являлась умѣстною рѣчь о томъ, что Самъ Мессія будетъ уповать на Господа — царя Свое-

го [1]), такъ что въ идеѣ Бога-Спасителя подразумѣвалось дѣло Мессіи и умолчаніе о Немъ не оказывалось свидѣтельствомъ объ отсутствіи мессіанскихъ надеждъ или объ ихъ рѣшительной безпочвенности. Несомнѣнно лишь то, что царство Бога надъ Израилемъ [2]) и царство Израиля надъ міромъ занимали главное мѣсто въ мессіанской системѣ іудейства, оставляя для Мессіи посредствующую роль въ осуществленіи царства Израиля на основѣ царства Божія и выставляя Его дѣло не то, что̀ маловажнымъ, а легко подразумѣвающимся.

Іудейская религія намѣчала для Мессіи строго-опредѣленную дѣятельность: чтобы устроить царство Израилю, Мессія долженъ былъ явиться національнымъ героемъ, царемъ іудейскаго народа. Мессіанскія представленія іудеевъ были крайне-національнстическими и узко-политическими. Въ этой крайности и узости была также одна изъ особенностей іудаистическаго мессіанизма. Дѣло іудейскаго Мессіи—поразить враговъ Израиля и доставить ему торжество надъ врагами. Наиболѣе сильнымъ и яснымъ выраженіемъ мессіанскихъ чаяній іудаизма можетъ быть признанъ XVII псаломъ Соломона [3]). Здѣсь псалмопѣвецъ, изобразивъ въ яркихъ краскахъ угнетенное состояніе іудеевъ, обращается къ Богу съ молитвой: „Воззри, Господи, и возставь имъ царя ихъ, сына Давидова, во время, какое Ты, Боже, избралъ, чтобы царствовалъ надъ Израилемъ отрокъ Твой. И препояшь его силою, чтобы онъ поразилъ начальниковъ неправедныхъ, очистилъ Іерусалимъ отъ язычниковъ, попирающихъ (его) въ погибели,—въ мудрости, въ правдѣ отринулъ грѣшниковъ отъ наслѣдія, сокрушилъ гордость грѣшника какъ сосуды горшечника, жезломъ желѣзнымъ истребилъ все существо ихъ, уничтожилъ народы беззаконные словомъ устъ своихъ, чтобы при угрозѣ его язычники убѣжали отъ лица его и онъ изобличилъ грѣшниковъ словомъ сердца ихъ... И будетъ онъ имѣть народы языческіе для служенія себѣ подъ своимъ ярмомъ“ [4]).

Чтобы данная характеристика іудаистическихъ предста-

[1]) Psal Sal. XVII, 37. 38.

[2]) Psal. Sal. XVII, 1. 51.

[3]) Написанъ, какъ полагаютъ, за четыре-пять десятилѣтій до Р. Хр.

[4]) Psal. Sal. XVII, 23—27. 32.

вленій о мессіанскомъ царствѣ не была одностороннею, слѣдуетъ упомянуть объ этическихъ чертахъ іудейскаго мессіанизма. Въ томъ же XVII псалмѣ Соломона, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ памятникахъ іудейской литературы, ясно намѣчается этическій характеръ мессіанскаго царства. Мессія соберетъ народъ святый и будетъ предводительствовать имъ въ правдѣ; Онъ не допуститъ въ его среду неправду и дѣлающихъ беззаконіе; для Него будутъ всѣ—сыны Бога своего, всѣ—святые [1]). Религіозныя блага мессіанскаго времени въ книгѣ Юбилеевъ представляются подъ образомъ боговидѣнія [2]). Однако необходимо ослабить значеніе этихъ, унаслѣдованныхъ отъ пророковъ, этическихъ рѣчей. Важно уже то, что нравственная чистота избраннаго народа въ мессіанскія времена достигается, по іудейскимъ представленіямъ, не спасеніемъ грѣшниковъ, а удаленіемъ отъ него какъ беззаконныхъ языческихъ народовъ [3]), такъ и грѣшниковъ-іудеевъ [4]), и даже—истребленіемъ грѣшниковъ [5]). Еще важнѣе, что праведность сохраняющихся для мессіанскаго царства вѣрныхъ іудеевъ не оцѣнивается ни въ качествѣ грядущаго возрожденія, ни въ качествѣ естественной причины обѣтованныхъ благъ и, напротивъ, разсматривается въ смыслѣ юридическаго условія и внѣшняго признака наступленія мессіанскаго царства. Въ этомъ направленіи, повидимому, доходили даже до признанія зависимости какъ времени, такъ и характера, славнаго или уничиженнаго, явленія Мессіи отъ нравственнаго состоянія избраннаго народа. И во всякомъ случаѣ эта зависимость и вообще мессіанско-этическія ожиданія іудеевъ всегда и неизбѣжно закрѣпляли самодовольство іудейской праведности, но не будили ихъ нравственной энергіи. Здѣсь все опредѣлялось номистическимъ характеромъ праведности. Израиль по іудаистическому понятію не просто богоизбранный народъ, который первымъ подвергнется суду въ день Господень, но народъ законнической праведности, которому

---

[1]) Psal. Sal. XVII, 28—36. Ср. кн. Юбил. I, 22 сл. 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 27. 28 и др.

[2]) Кн. Юбил. I. 27 ср. Sibyll. V, 426.

[3]) Psal Sal. XVII, 27. 29. 31

[4]) Ен. XC, 26. 27; CIV, 7. 8.

[5]) Ен. XLV, 6; XLVI, 4; LXII, 13; LXIII, 11; LXIX, 27.

недостаетъ внѣшняго оправданія. Поэтому и мессіанское царство Израиля надъ народами должно быть именно царствованіемъ праведнаго народа, торжествомъ закона. По образному выраженію 4 Ezr. (3 Ездр.), Мессія истребитъ нечестіе народовъ закономъ (in lege, или per legem), который подобенъ огню [1]). Всѣ потоки этого законнически-мессіанскаго ожиданія неуклонно впадаютъ въ основное русло той мысли, что Мессія доставитъ торжество закону и придастъ формамъ іудейской праведности универсальную силу (*κοινὸς νόμος κατὰ γαῖαν ἅπασαν*) [2]). И въ неразрывномъ сочетаніи съ этой мыслью нужно оцѣнивать іудейскія представленія о праведности самого Мессіи: онъ долженъ быть законнически-праведенъ, чтобы доставить побѣду святымъ [3]). Наконецъ, и страданія Мессіи, о которыхъ впрочемъ говорятъ лишь позднѣйшіе іудейскіе памятники, могли въ системѣ іудейской религіи имѣть значеніе только пути Его личнаго нравственнаго усовершенствованія.

Указанныя основныя черты въ мессіанскихъ ожиданіяхъ іудаизма осложняются рядомъ дополнительныхъ вѣрованій и представленій. Іудей въ образахъ своей фантазіи хотѣлъ наглядно представить себѣ собственное блаженство въ мессіанское время, необычайное плодородіе земли, долголѣтіе, многочадіе, богатство и почетъ, великолѣпіе новаго храма, судъ Божій надъ язычниками, ихъ униженіе и даже истребленіе; далѣе, іудей старался предугадать время Мессіи, создалъ ученіе о признакахъ Его пришествія и явленія...

Нѣкоторые изъ этихъ образовъ іудейской фантазіи имѣютъ характеръ чудеснаго: плодородіе земли, долголѣтіе и безболѣзненность представляются необычайными; небесный огонь истребляетъ грѣшниковъ [4]); Михаилъ, великій князь, стоитъ за народъ израильскій [5]); всѣ сыны завѣта, дожившіе до времени Мессіи, чудесно собираются въ Іерусалимъ [6]), а мертвые воскресаютъ. Опираясь на прежнюю

---

[1]) 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 38.
[2]) Sibyll. III, 756—758.
[3]) Psal. Sal. XVII, 41.
[4]) Sibyll. III, 672 сл.
[5]) Дан. XII, 1.
[6]) Ен. XC, 33; Тов. XIII, 13; Psal. Sal. XI; 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 40—47. Ср. Ис. XLIX, 22; LX, 4—9; LXVI, 20.

пророческую проповѣдь, эти супранатуральныя представленія іудаизма въ сравненіи съ прошлымъ отличались не только интенсивностью и экстенсивностью, но и болѣе твердою прочностью основанія въ системѣ религіозной жизни. Для іудаизма окончательно была утеряна естественная причинная связь наступленія мессіанскихъ благъ съ нравственнымъ состояніемъ человѣка и общества, съ моральнымъ усиліемъ. Въ законнической праведности іудей совершалъ все, что могъ сдѣлать, и если царство Божіе не наступало, то это потому, что его наступленіе не стояло въ естественно-причинной зависимости отъ духовно-религіознаго творчества и отъ естественнаго хода событій и наличныхъ силъ природы, опредѣляясь волею неба. Поэтому чудесность неотъемлемо входитъ въ составъ іудейской мессіологіи. Мессіанскія блага ожидались іудеями съ неба [1]). Иначе сказать, мессіанскія блага іудей представлялъ себѣ предсуществующими на небѣ; онъ ждалъ только времени откровенія ихъ. По представленію Прем. Сол. царство Божіе *(βασιλεία θεοῦ)* существуетъ на небѣ прежде своего откровенія на землѣ, такъ что при исключительно благопріятныхъ условіяхъ его заранѣе можно видѣть [2]). По выраженію 4 Ezr. (3 Ездр.), „Сіонъ прійдетъ и покажется всѣмъ приготовленный и устроенный“ (Sion veniet et ostendetur omnibus parata et aedificata) [3]). Псевдо-Енохъ видѣлъ въ видѣніи, какъ былъ разрушенъ древній домъ (т. е. іерусалимскій храмъ или Іерусалимъ) и „Господь овецъ принесъ новый домъ больше и выше того перваго, и поставилъ его на мѣстѣ перваго“ [4]). Это—„грядущій небесный градъ“. Въ частности и Мессія, какъ главный посредникъ въ откровеніи царства Божія, по іудаистическимъ представленіямъ существуетъ на небѣ прежде, чѣмъ явиться на землѣ въ мессіанское время. Въ этомъ свойствѣ небесной преэкзистенціи Мессія на языкѣ іудаизма называется Сыномъ человѣческимъ. Образъ „какъ бы Сына человѣческаго“, грядущаго съ облаками небесными, встрѣчается уже въ книгѣ Даніила [5]). Если въ са-

[1]) Ен XI.
[2]) Прем. Сол X, 10.
[3]) 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 36 ср. VII, 26.
[4]) Ен XC, 29 ср. Апос. Вар. IV, 1—7
[5]) Дан. VII, 13.

момъ человѣкообразномъ видѣ, въ самомъ образѣ рождаемаго отъ жены, открывается природная немощь и уничиженіе, то въ шествіи съ облаками небесными нужно видѣть обнаруженіе небесной славы [1]). Съ этого видѣнія Даніила начинается употребленіе термина „Сынъ человѣческій“ съ новымъ значеніемъ, отличнымъ отъ пророческаго образа страдающаго праведника. Дальнѣйшее развитіе іудейскихъ представленій о небесномъ достоинствѣ Мессіи мы находимъ въ книгѣ Еноха. Здѣсь съ Главою дней идетъ Сынъ человѣческій, лицо котораго подобно виду человѣка и, вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно одному изъ святыхъ ангеловъ. Онъ—Сынъ человѣческій—„имѣетъ правду, при немъ живетъ правда и онъ открываетъ всѣ сокровища того, что̀ сокрыто, ибо Господь духовъ избралъ его, и жребій его предъ Господомъ духовъ превзошелъ все чрезъ праведность въ вѣчность“ [2]). О Сынѣ человѣческомъ далѣе сказано: „Прежде чѣмъ солнце и знаменія были сотворены, прежде чѣмъ звѣзды небесныя были созданы, его имя было названо предъ Господомъ духовъ... Онъ былъ избранъ и сокрытъ предъ Нимъ (Богомъ) [3]), прежде чѣмъ созданъ былъ міръ, и онъ будетъ предъ Нимъ до вѣчности [4])“. Въ 4 Ezr. (3 Ездр.) Сынъ Божій описывается какъ similitudo hominis (сир.), homo cum nubibus caeli, vir ascendens. „Это—тотъ, котораго Всевышній хранитъ многія времена, который самимъ собою избавитъ твореніе свое“; но „никто не можетъ на землѣ видѣть Сына Моего, развѣ только во время дня его“ [5]). Такого рода супранатуральныя представленія замѣтны и въ особенностяхъ перевода LXX отъ еврейскаго текста, такъ пс. CIX, 3 ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε, „изъ чрева прежде денницы родилъ тебя“, соотвѣтствуетъ еврейскому—„изъ чрева зари придетъ къ тебѣ роса юности твоей“... Извѣстно, что въ талмудической литературѣ предсуществованіе Мессіи, а также другихъ святынь—торы, престола славы, святилища, „покаянія“,—представляется то идеальнымъ, то грубо реаль-

[1]) Ср. 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 3: Homo cum nubibus caeli; Іоан. III, 13; Мѳ. XXVI, 64.

[2]) Ен XLVI, 1—3.

[3]) Еще Ен LXII, 6. 7. Ср. Іоан. VII. 27

[4]) XLVIII, 3. 6. Ср. LXX, 1.

[5]) 4 Ezr. (3 Ездр.) XIII, 3 26 32. 52.

нымъ; извѣстно также языческое представленіе о небесномъ прототипѣ человѣка и позднѣйшее ученіе каббалы объ Адамѣ Кадмонѣ, идеальномъ прототипѣ міра. Наука ставитъ вопросы, понимается ли въ іудейскихъ апокалипсисахъ предсуществованіе Мессіи идеально или реально, и въ какомъ взаимномъ отношеніи стоятъ мессіанскія представленія іудейскихъ апокалипсисовъ, языческая и каббалистическая идея прототипа человѣка и ученіе ап. Павла о Христѣ-небесномъ человѣкѣ. Вопросы эти рѣшаются разно, такъ какъ, по крайней мѣрѣ, мессіанскія представленія іудаизма съ метафизической точки зрѣнія довольно неясны и сбивчивы; но должна быть признана безспорною религіозно-практическая основа іудейскихъ вѣрованій. Такою основою служитъ вѣра въ чудесный характеръ мессіанскихъ благъ. Іудеи ждали чуда, надѣялись на чудесное спасеніе. Чудо, на всѣхъ ступеняхъ религіозной эволюціи, характеризуется двумя чертами: оно есть выраженіе религіозной абсолютности въ механической формѣ, въ видѣ внѣшняго всемогущества, пространственно-временной неограниченности; затѣмъ оно свидѣтельствуетъ или объ угнетающей горести жизни или о крайней привязанности къ земнымъ благамъ. Такъ и въ іудейской религіи вѣра въ чудо служила самымъ крайнимъ обнаруженіемъ ея національной ограниченности. Мессіанскихъ благъ іудей ожидалъ съ неба, но онъ перенесъ на небо свои земныя вожделѣнія: съ неба онъ ждалъ земного града, земныхъ благъ, чувственной манны, національно-политическаго Мессіи. Вотъ почему чаянія національныя и чаянія небесныя не являются въ іудейской системѣ разнохарактерными. Отсюда и переходъ къ эсхатологическимъ представленіямъ оказывается постепеннымъ.

Загробною судьбою индивидуума и національно-мессіанскими ожиданіями не исчерпываются надежды іудаизма,— къ тѣмъ и другимъ присоединяются еще упованія космологическо-эсхатологическія. Іудеи ждали конца міра. Начатки этого ожиданія мы находимъ уже въ пророческой проповѣди, въ которой судъ Божій надъ язычниками представляется вмѣстѣ съ тѣмъ и судомъ надъ ихъ богами, надъ воинствами небесными, въ которой день Господень изображается космологическими чертами—измѣненіемъ солнца и луны, обновленіемъ неба и земли. Эти черты въ проповѣди пророковъ,

можетъ быть, имѣютъ значеніе образное и, во всякомъ случаѣ, занимаютъ второстепенное мѣсто, составляя обстановку главнаго событія, т. е. наступленія на землѣ царства Божія, и выражая ту идею, что царство Божіе реализуется въ земныхъ условіяхъ божественными силами. Напротивъ, въ іудаизмѣ второстепенное сдѣлалось главнымъ, такъ что откровеніе царства Божія стало на ступень частнаго явленія во всемірно-космологической катастрофѣ.

Общую космологическо-эсхатологическую схему въ системѣ іудаизма представляетъ смѣна двухъ міровъ, или вѣковъ, эоновъ: настоящаго вѣка, этого вѣка, міра сего (*αἰὼν οὗτος* עוֹלָם הַזֶּה) и будущаго вѣка (*αἰὼν μέλλων* עוֹלָם הַבָּא). „Всевышній сотворилъ не одинъ вѣкъ, но два“ (non fecit altissimus unum saeculum sed duo); „этотъ вѣкъ Всевышній сотворилъ для многихъ, а будущій для немногихъ“ [1]). Этотъ вѣкъ продолжается отъ того времени, когда были сотворены небо и земля и всѣ ихъ произведенія, равно какъ и небесныя силы и все твореніе земли, до того времени, когда будетъ создано святилище Господа въ Іерусалимѣ на горѣ Сіонѣ и всѣ свѣтила будутъ обновлены [2]). Къ наступленію новаго вѣка и сводились послѣднія надежды іудейства. Этотъ міръ не вѣченъ; ему назначено опредѣленное время. Когда протечетъ это время, когда совершится этотъ вѣкъ [3]), тогда прейдетъ, исчезнетъ этотъ вѣкъ и начнется новый великій вѣкъ, откроется невидимый вѣкъ, міръ вѣчной жизни, безконечный вѣкъ [4]). Религіозная любознательность устремлялась на опредѣленіе продолжительности этого вѣка, на опредѣленіе временъ и сроковъ, о которыхъ Христосъ сказалъ апостоламъ: „не ваше дѣло знать времена или сроки, которые Отецъ положилъ въ Своей власти“ [5]). Если по времени настоящій вѣкъ начался съ сотворенія міра, то по своему характеру онъ начался со времени

[1]) 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 50; VIII, 1. Новый Завѣтъ удерживаетъ эту схему двухъ вѣковъ (Мр. X, 30 и др. Ефес. I, 21 и др.)

[2]) Юбил. I, 29.

[3]) Отсюда формула *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* или *τῶν αἰώνων, τῶν ἡμέρων, καιρὸς τῆς συντελείας*, какъ въ іудейской литературѣ Дан. XII, 4. 13; Тов. XIV, 5; Apoc. Bar. XXVII, 15; XXIX, 8; XXX, 3; Ass. Moys. I, 17; XII, 4, такъ и въ христіанской Мѳ. XIII, 39. 49 и др.

[4]) Apoc. Bar. XLIV, 12; LI, 8 и др.

[5]) Дѣян. I, 7.

грѣха—съ грѣхопаденія Адама, или съ паденія ангеловъ, вступившихъ въ связь съ человѣческими женами [1]). Этотъ вѣкъ по существу есть вѣкъ развращенный, неправедный, вѣкъ тлѣнный и преходящій, вѣкъ скорбей и мученій. Въ частности, праведники въ этомъ вѣкѣ неизбѣжно терпятъ страданія по неустранимому несоотвѣтствію между личнымъ достоинствомъ и внѣшними благами. Въ будущемъ вѣкѣ станетъ царствовать правда, и праведники утѣшатся. Въ представленіи двухъ вѣковъ іудей искалъ объясненія неизбѣжности грѣха и страданій: это была его теодицея. Онъ ждалъ спасенія, какъ бы его ни понималъ, лишь въ будущемъ вѣкѣ. Говоря иначе, онъ считалъ необходимымъ для спасенія человѣка полное измѣненіе природы человѣческой и природы этого міра: въ этомъ чудесно-магическомъ обновленіи всей природы онъ и полагалъ свое спасеніе. Считалось невозможнымъ достигнуть блага въ условіяхъ этого вѣка, достигнуть его путемъ нравственно-соціальнаго усовершенствованія въ качествѣ естественнаго плода религіозно-этическаго творчества; весь этотъ вѣкъ представлялся временемъ подвига, за который ожидаетъ награда въ будущемъ вѣкѣ, періодомъ родовыхъ мукъ, агоній предсмертныхъ страданій. Предмессіанскія скорби въ этомъ смыслѣ вырастаютъ до размѣровъ космологической катастрофы. Міръ этотъ быстро идетъ къ концу, когда его скорби расширятся до предѣла предсмертной агоніи: небо не дастъ дождя, плоды земли будутъ запаздывать, солнце измѣнится и луна не будетъ являться въ свое время, съ деревьевъ будетъ капать кровь, камни возопіютъ, будетъ землетрясеніе, голодъ, среди людей усилится неправда, поднимутся междуусобныя войны [2]) и пр. Изъ этой всемірной катастрофы возникнетъ новое твореніе, обновленный міръ. „Первое небо исчезнетъ и прейдетъ, явится новое небо, и всѣ силы небесныя седмерицею будутъ свѣтить во вѣкъ. И послѣ этого будетъ много седминъ безъ числа до вѣчности во благо и въ правду, и съ тѣхъ поръ грѣхъ до вѣчности болѣе не вспомянется“ [3]). Авторъ книги Еноха обнаруживаетъ особенное вниманіе къ

---

[1]) Ен. XV; Юбил. V.
[2]) Напр. Apoc. Bar. XXVII
[3]) Ен. XCI, 16. 17.

законамъ астрономическимъ, такъ какъ для него, какъ и для всего іудаизма, судьба человѣка и судьба небесныхъ воинствъ взаимно связаны. Іудей былъ занятъ не столько тѣмъ, чтобы приготовить будущее, сколько тѣмъ, чтобъ узнать будущее, предугадать его. Здѣсь объясненіе обилія іудейскихъ апокалипсисовъ, здѣсь основа іудейскаго гностицизма, желанія проникнуть въ заоблачныя сферы, уловить законы міровыхъ періодовъ.

Іудейскій гностицизмъ простирался еще далѣе. За видимою смѣною земныхъ событій и за астрономическими явленіями іудейская пытливая мысль усматривала дѣйствіе духовъ, въ которомъ полагала послѣднее объясненіе міровой и человѣческой жизни. Всѣмъ міромъ управляютъ ангелы; часть ангеловъ пала; падшіе ангелы вовлекли во грѣхъ людей, развратили землю [1]). Всѣ страданія этого міра—дѣло злыхъ ангеловъ. Часть злыхъ ангеловъ уже заключена въ темницѣ, гдѣ они будутъ содержаться до великаго суда [2]); другіе пользуются свободой до того же великаго суднаго дня. Обновленіе міра и спасеніе праведниковъ неразрывно связано съ уничтоженіемъ власти злыхъ духовъ, съ окончательнымъ осужденіемъ ихъ. Судъ Божій надъ злыми духами представляется въ видѣ борьбы Бога съ ними, а окончательное осужденіе ихъ въ видѣ побѣды Его надъ ними и пораженія главы ихъ—сатаны, діавола, Веліара, Азазеля, князя міра сего [3]).

Легко видѣть, что три вида іудейскихъ чаяній переплетаются одно съ другими. Такъ загробное воздаяніе индивидуума, хотя начинается прямо по смерти, однако вполнѣ достигается или въ благахъ мессіанскаго царства, или послѣ великаго суда; далѣе, мессіологія и эсхатологія совершенно перемѣшиваются. При чтеніи іудейскихъ апокалипсисовъ иногда невозможно бываетъ рѣшить, о чемъ идетъ рѣчь, о загробномъ ли блаженствѣ праведниковъ или о мессіанскомъ царствѣ Израиля, и гдѣ совершаются судъ и воздаяніе, на небѣ или на землѣ. Замѣчаются однако попытки разграни-

1) Ен. X, 7.

2) Ен. XXI, 10 и др. Ср. Ис. XXIV, 21—23.

3) Test. patr. Lev. XVIII; Sim VI; Iud. XXV; Dan. V; Ass. Моуз. X; Ен. X, 12—14; LIV, 4—6; LV, 4 и др

ченія сферъ мессіанской и эсхатологической. На этомъ пути возникаютъ идеи антихриста и хиліазма.

Іудеи ожидали двоякую побѣду—на землѣ побѣду Израиля надъ языческими царствами и на небѣ побѣду Бога надъ діаволомъ, княземъ міра сего. Языческія царства являются носителями демонической силы и языческіе цари оказываются воплощеніемъ сатаны. Это и есть идея антихриста. Послѣдній языческій царь, побѣда надъ которымъ знаменуетъ наступленіе мессіанскаго царства, выступаетъ одновременно и самымъ ожесточеннымъ врагомъ Израиля и самымъ упорнымъ богопротивникомъ. Такъ въ Дан. VII, 24—27 послѣдній царь послѣдняго языческаго царства „противъ Всевышняго произноситъ слова и угнетаетъ святыхъ Всевышняго"; въ VIII, 9 сл. такой царь „вознесся до воинства небеснаго, и низринулъ на землю часть сего воинства и звѣздъ, и попралъ ихъ,—и даже вознесся на Вождя сего воинства" и т. д. Въ Psal. Sal. II, 32 сл. такой же богопротивникъ „не помышляетъ, что онъ человѣкъ" и говоритъ: „я буду господомъ неба и земли" [1]).

Затѣмъ желаніе отличить мессіанское время отъ эсхатологическаго конца міра вызвало идею, что мессіанское царство будетъ имѣть опредѣленную продолжительность, что оно закончится вмѣстѣ съ этимъ міромъ, а потомъ начнется судъ, воскресеніе и вѣчная жизнь. Идея эта встрѣчается въ кн. Ен. XCI; 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 28 сл. Апос. Bar. XXX; XL, 3; LXXIV, 2. При этомъ судьба Мессіи опредѣляется различно: по 4 Ezr. (3 Ездр.) VII, 29 Христосъ Сынъ Божій по окончаніи мессіанскаго царства умретъ, какъ и всѣ люди, имѣющіе дыханіе, а по Апос. Bar. XXX, 1 Мессія возвратится на небо (redibit in gloria). Мы знаемъ, что наряду съ этимъ было убѣжденіе, что Христосъ пребываетъ во вѣкъ [2]). Продолжительность мессіанскаго царства опредѣляется въ 4 Ezr. VII, 28 въ 400 лѣтъ. Въ талмудѣ въ этомъ отношеніи замѣчается колебаніе; чаще всего указывается тысячелѣтняя продолжительность (хиліазмъ) [3]).

---

[1]) Также Апос. Bar. XL, 1—2; Sibyll. III, 46—92 ср. 2 Кор. VI, 15 и 2 Θесс. II, 3.

[2]) Іоан. XII, 34 ср. Лук. XXIV, 19—21.

[3]) Тоже въ слав. Ен. XXXII—XXXIII; Апок. XX; Dialog. cum Tryph. jud. LXXXI.

Какъ бы то ни было, іудеи жили въ напряженномъ ожиданіи скораго конца этого вѣка и наступленія будущаго вѣка [1]). Встаетъ вопросъ, не должно ли было это ожиданіе дѣйствовать благотворно на нравственную энергію іудейства. На этотъ вопросъ нужно отвѣтить отрицательно. Самымъ характернымъ и существеннымъ въ этомъ ожиданіи іудеевъ было то, что небесное царство представлялось іудеямъ въ качествѣ грядущаго въ будущемъ, а не въ качествѣ вѣчнаго, присущаго настоящему. Не противоположность посюсторонняго и потустороннаго, временнаго и вѣчнаго, внѣшняго и невидимаго, а противоположность настоящаго и будущаго господствовала въ представленіяхъ апокалиптиковъ. И они называли вышній міръ невидимымъ, но только въ томъ смыслѣ, что онъ невидимъ теперь и откроется въ будущемъ,—они называли его безконечнымъ, но лишь въ смыслѣ вѣчнаго протяженія настоящаго, а не въ смыслѣ возвышенія надъ временемъ и временными интересами. Послѣдняго не могла сдѣлать и эсхатологическая рамка іудейской надежды. Хотя въ общей схемѣ апокалиптическихъ ожиданій откровеніе мессіанскаго царства было лишь частнымъ явленіемъ во всемірно - эсхатологической катастрофѣ, но всѣ интересы іудейства сосредоточивались на этомъ частномъ явленіи: ожидая своимъ умомъ „новаго міра“, своимъ сердцемъ іудей ожидалъ мессіанскаго времени, воскресенія для мессіанскаго царства, господства надъ врагами, пиршествъ за столами Мессіи. Іудейская апокалиптика, какъ это замѣчено уже не однимъ изъ ученыхъ изслѣдователей, не обезцѣнивала „міра сего“ и его благъ, а обезцѣнивала „настоящее“ и его значеніе, устремляя взоры къ грядущему.

Вышній міръ былъ достояніемъ не сердца іудея, а только его ума. Вмѣстѣ съ этимъ мы подходимъ къ самой подслѣдней характерной чертѣ іудаизма—къ тому, что можно назвать гностическимъ направленіемъ религіи. Іудей не только съ увлеченіемъ высчитывалъ времена и сроки откровенія царства Божія, но онъ представлялъ себѣ и вообще вышній міръ доступнымъ человѣческому познанію—гносису. И онъ съ жадностью ловилъ мистическія откровенія апокалипти-

[1]) 4 Ezr. (3 Ездр.) IV, 26. 50; V, 41; VIII, 18. 61.

ковъ, комбинировалъ въ логическія схемы представленія ветхозавѣтной письменности, конструировалъ то, что можно назвать отвлеченнымъ богословіемъ.

Поэтому Богъ сталъ для іудея объектомъ гносиса: для него Богъ открывался не въ исторіи народа, какъ это было въ религіи Моисея и пророковъ, и не въ лично-духовномъ опытѣ евангельской религіи, а въ философско-отвлеченномъ познаніи. Отсюда трансцендентность религіозныхъ понятій іудаизма Самое имя Божіе стало страшно, и произносить его было запрещено іудею. *Ὀνομάζων τὸ ὄνομα Κυρίου θανάτῳ θανατούσθω*—такъ перевели LXX Лев. XXIV, 16, гдѣ въ еврейскомъ подлинникѣ читаемъ: хулящій имя Іеговы долженъ умереть. Имя Іеговы стали замѣнять гностическими эпитетами: Всевышній, Вѣчный, Всемогущій, Великій, Святый, Сотворившій небо и землю, Господь духовъ. Вошли въ употребленіе абстрактныя именованія: небо, слава, сила. Древніе антропоморфизмы стали устранять аллегорическимъ толкованіемъ.

Привязавшись своимъ сердцемъ къ грядущему концу міра, къ космологическо-эсхатологической катастрофѣ, іудей пытался проникнуть своимъ умомъ въ тайны откровенія Бога во времени, постигнуть начало міра, создать космогонію. Понятіе божественнаго всемогущества, божественной абсолютности и независимости пріобрѣло теперь философскую точность. Въ частности въ полной опредѣленности была выработана идея творенія міра [1]). Религіозно-историческій монотеизмъ принялъ теперь строго-логическую форму. Останавливаясь на началѣ и концѣ міра, религіозная мысль іудея внимательно занималась устройствомъ міра и ходомъ міровой жизни: она опредѣляла количество небесъ, движеніе планетъ, мѣстоположеніе рая и ада, слѣдованіе міровыхъ періодовъ. Сколько при этомъ высказывалось всякихъ бредней, можно себѣ представить.

Излюбленнымъ объектомъ іудейскаго гносиса былъ міръ ангеловъ и злыхъ духовъ. Іудейское богословіе старалось изслѣдовать природу ангеловъ-духовъ, надѣляло ихъ именами, устанавливало ихъ разные классы и ранги... Ангелы участвуютъ въ божественномъ промыслѣ, нѣкоторые изъ

[1]) Напр. 4 Ezr. (3 Ездр) VI, 1 сл.

нихъ являются стражами народовъ, Михаилъ—покровитель еврейскаго народа, и каждый человѣкъ имѣетъ своего ангела-хранителя. Особенно близкое участіе ангелы принимаютъ въ борьбѣ Бога съ діаволомъ и его воинствомъ. Вообще ангелы—посредники въ сношеніяхъ Бога съ міромъ.

Особое положеніе среди этихъ посредниковъ занимаютъ въ (позднѣйшемъ) іудейскомъ богословіи гипостазированныя свойства и дѣйствія Божіи—Премудрость-Софія, Слово Божіе—Мемра Іеговы, Метатронъ, Шехина, Духъ Божій. Здѣсь нельзя не видѣть отголоски древне-еврейскихъ религіозныхъ образовъ, однако несомнѣнно и дальнѣйшее развитіе этихъ религіозныхъ понятій, въ зависимости отъ трансцендентности понятія о Богѣ. Эти образы получили теперь бо́льшую опредѣленность, наполняя образовавшуюся пропасть между Богомъ и міромъ. Въ этомъ дана была точка соприкосновенія съ языческо-философской идеей Логоса. Впрочемъ мы не имѣемъ данныхъ для сужденія о томъ, существовала ли связь въ дохристіанскихъ іудейскихъ представленіяхъ между этими божественными образами и образомъ Мессіи.

Съ неменьшимъ вниманіемъ іудейское богословіе останавливалось и на царствѣ злыхъ духовъ и демоновъ. Паденіе ангеловъ и происхожденіе демоновъ понимались примѣнительно къ разсказу Быт. VI, 1 сл. Нѣкоторые изъ ангеловъ „оставили вышнее, святое, вѣчное небо, и преспали съ женами, и осквернились съ дочерьми человѣческими, и взяли себѣ женъ, и поступили какъ сыны земли, и родили сыновъ—исполиновъ“. Души исполиновъ послѣ своей смерти становятся злыми духами на землѣ, или демонами. „Духи неба имѣютъ свое жилище на небѣ, а духи земли, родившіеся на землѣ, имѣютъ свое жилище на землѣ“. Они совершаютъ насиліе, производятъ разрушеніе, и причиняютъ бѣдствія [1]). Особенно дѣйствію нечистыхъ духовъ приписывались всякія болѣзни. Среди іудеевъ имѣло широкое распространеніе искусство изгнанія злыхъ духовъ и вообще заклинаній.

Однако мы не имѣемъ нужды входить въ детальное изслѣдованіе іудейскаго гнозиса со стороны его содержанія. Мы обозрѣваемъ дохристіанское іудейство съ высоты одного

1) Ен. VI. VII XV и др. Юбил V; Test Rub V; Apoc. Bar. LVI и пр.

пункта—евангелія. Но евангеліе въ отличіе отъ христіанскаго гносиса и даже отъ апостольскихъ посланій, предполагаетъ самый фактъ іудейскаго гностицизма и магической практики, едва входя въ сферу ихъ конкретныхъ формъ и реальнаго содержанія. Говоря иначе, въ евангеліи іудейскій гностицизмъ проглядываетъ въ качествѣ народной вѣры, въ своихъ массивныхъ очертаніяхъ, а не въ тѣхъ причудливыхъ изгибахъ религіозной фантазіи, которые были доступны ограниченнымъ кружкамъ...

Мы закончили обозрѣніе ветхозавѣтной религіи... Въ какомъ же смыслѣ ее можно назвать основой евангелія?

Мы имѣемъ предъ собою прежде всего бросающееся въ глаза внѣшнее наблюденіе: евангеліе изложено на языкѣ ветхозавѣтной религіи. Самый фактъ зависимости евангелія отъ ветхозавѣтной религіи можно назвать общеизвѣстнымъ, но степень этой зависимости, ея предѣлы и характеръ, или недостаточно сознаются или не въ должной мѣрѣ оцѣниваются. Зависимость евангелія отъ ветхозавѣтнаго языка нужно назвать самою рѣшительною. Если все евангеліе Христа разложить на составные логическіе элементы, т. е. на тематическіе отдѣлы, изреченія и термины, и сравнить ихъ съ библейской и побиблейской іудейской литературою, то окажется, что въ евангеліи нѣтъ ни одного новаго элемента. Цѣлые отдѣлы, напр. эсхатологическая бесѣда, блаженства, въ словесномъ отношеніи воспроизводятъ привычные для слушателей Христа циклы мыслей. Если не всѣ тематическіе отдѣлы, то всѣ изреченія и, во всякомъ случаѣ, всѣ термины евангельскіе были знакомы Его слушателямъ. Изреченія „наслѣдовать землю“, „узрѣть Бога“, „въ третій день воскреснуть“, термины „царство Божіе“, „Сынъ человѣческій“, „единородный Сынъ Божій“ и т. д.—все это взято изъ религіознаго ветхозавѣтно-іудейскаго вокабуляра. Евангеліе Христа единственная во всемірной исторіи книга по безусловной неоригинальности своихъ элементовъ, и она на волосокъ отстоитъ отъ того, чтобы быть книгой самой не интересной, заслуживающей вниманія развѣ только въ историческомъ отношеніи въ качествѣ отложенія своей эпохи. Быть такою малоцѣнною величиною евангелію мѣшаетъ то, что оно въ

рамкахъ традиціоннаго религіознаго языка даетъ новое содержаніе, являясь продуктомъ оригинальнѣйшаго религіознаго творчества. Сочетаніе старыхъ словъ съ новымъ смысломъ, съ новымъ духомъ, это и есть наиболѣе характеристичное для евангелія. Когда Христосъ говорилъ, что „Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ", Онъ повторялъ традиціонное изреченіе, въ которое влагалъ однако совершенно новый смыслъ: тогда какъ по ветхозавѣтному представленію Іегова былъ только Богомъ живыхъ, и не былъ Богомъ шеола, по ученію Христа для Бога нѣтъ мертвыхъ, для Него всѣ живы. Такъ и все евангеліе есть новое слово на старомъ языкѣ. Въ этомъ своемъ характерѣ евангеліе представляетъ для изслѣдователей его искушеніе, въ которомъ рѣдко кто можетъ устоять. Искушеніемъ является—понять евангеліе, исходя изъ его языка, изъ исторіи и филологіи его терминовъ, изъ раньше кристаллизовавшихся вѣрованій, религіозныхъ представленій и упованій, между тѣмъ какъ содержаніе евангельскаго ученія выходитъ изъ историко-филологическихъ рамокъ, лежитъ выше современныхъ ему вѣрованій и упованій. Знаніе историко-филологическихъ рамокъ и религіозно-народнаго фона евангельскаго ученія необходимо, чтобы не внести въ его содержаніе изъ того, что составляетъ историческій фонъ и внѣшнюю рамку, но оно ничего не даетъ изъ внутренняго содержанія евангельской проповѣди. Когда ограничиваются этимъ знаніемъ, тогда закрываютъ себѣ путь къ смыслу евангелія. Въ научныхъ изслѣдованіяхъ евангельской исторіи, которая есть собственно исторія евангельскихъ чудесъ, обычно ограничиваются раціоналистическимъ истолкованіемъ или апологетическимъ обоснованіемъ евангельскихъ чудесъ, хотя разумъ евангельской исторіи заключается въ своеобразной послѣдовательности евангельскихъ чудесъ и не зависитъ отъ ихъ раціоналистически-апологетической достовѣрности. Подобно этому и въ научныхъ изслѣдованіяхъ евангельскаго ученія обычно изыскиваютъ историческо-народное значеніе евангельской рѣчи, при чемъ одни тщетно пытаются всю проповѣдь Христа истолковать въ историко-народныхъ терминахъ іудейской религіи и устранить его самородную цѣнность, а другіе не менѣе тщетно стараются этимъ же историко-филологическимъ путемъ уяснить собственное содер-

жаніе евангелія. Легко понять, что успѣхомъ можетъ воспользоваться лишь критико-отрицательная сторона этого экзегезиса и что положительная сторона его обречена на полную безплодность. Нужно и можно до послѣдней степени уступить притязаніямъ отрицательной критики, поскольку она устанавливаетъ историко-филологическую базу евангельской проповѣди, но необходимо настаивать на томъ, что этою базою не исчерпывается оригинальное содержаніе евангелія, т. е. и не отвергается ею и не объясняется. Нужно признать самую рѣшительную зависимость евангелія отъ ветхозавѣтно-іудейскаго языка, но вмѣстѣ съ тѣмъ евангеліе по своему содержанію остается наиболѣе оригинальною проповѣдью въ исторіи религій. Евангельское ученіе всею своею нижнею стороною, всѣми точками своего основанія опирается на ветхозавѣтно-іудейскую базу, но оно не расплывается на историческо-народной плоскости, устремляясь въ вышину лично-религіознаго творчества.

Въ чемъ же ближе открывается это двойное отношеніе евангелія къ своей исторической основѣ?

Здѣсь нужно различать нѣсколько ступеней. Во-первыхъ, гностическія понятія ветхозавѣтной религіи, вполнѣ выработавшіяся въ послѣплѣнномъ іудействѣ, осаживаются въ евангеліи въ качествѣ безцвѣтнаго фона, неизбѣжнаго вокабуляра, къ которому евангеліе относится совершенно безразлично, не усвоивая его и не отбрасывая, который ни въ малѣйшей мѣрѣ не входитъ въ его содержаніе. Въ собственномъ содержаніи евангельскаго ученія нѣтъ ничего гностическаго [1]), и всѣ, встрѣчающіяся на его страницахъ,

1) Впрочемъ въ сужденіи о гностическомъ характерѣ религіозныхъ понятій въ каждомъ частномъ случаѣ нужно соблюдать осмотрительность. Одно и то же религіозное понятіе можетъ употребляться или въ гностическомъ или въ религіозно-опытномъ и религіозно-творческомъ значеніи. Такъ понятіе божественнаго всевѣдѣнія составляетъ гностическое понятіе, если оно предполагаетъ отвлеченное знаніе о божественномъ вѣдѣніи, о его характерѣ, если оно конструируется по вопросамъ объ образѣ божественнаго сознанія, о возможности предвидѣнія будущаго, объ отношеніи божественнаго предвидѣнія къ человѣческой свободѣ; напротивъ, оно бываетъ религіозно-опытнымъ знаніемъ, если оно символизируетъ то, что вѣрующій человѣкъ всегда и всюду чувствуетъ себя предъ лицомъ Божіимъ, всегда и всюду живетъ въ дѣятельномъ общеніи съ Богомъ. Богъ есть духъ—это можетъ быть гностической истиной, если она

гностическія понятія составляютъ для него безразличную базу. Этотъ тезисъ обосновывается положительно тѣмъ, что оригинальное содержаніе евангелія дано всецѣло въ другомъ, — въ его ученіи о божественной, или духовной, жизни человѣка, и отрицательно тѣмъ, что всѣ гностическія понятія, отражающіяся въ евангеліи, заимствованы изъ іудейскаго богословія, при чемъ евангеліемъ они и не усвояются и не отвергаются. Элементы іудейскаго гносиса служатъ лишь безразличною формою для новаго евангельскаго ученія. Если бы мы стали систематизировать эти элементы по евангелію, то въ результатѣ мы получили бы чистое іудейское богословіе. Наше схоластическое богословіе и есть, главнымъ образомъ, систематизація гностическихъ элементовъ, и оно непосредственно примыкаетъ къ іудейскому богословію [1]), не затрогивая чистаго евангельскаго ученія

исходитъ изъ метафизическаго различенія духа и матеріи, но это есть религіозно-творческая истина, если она, какъ основа, всецѣло исчерпывается въ томъ практическомъ приложеніи, что Богу нужно служить въ духѣ и истинѣ. Что міръ созданъ Богомъ по любви къ человѣку, этотъ тезисъ или совпадаетъ съ человѣческимъ опытомъ божественной любви или же раскрывается, выходя за предѣлы религіознаго опыта, въ отвлеченномъ познаніи о мотивахъ божественныхъ дѣйствій. Если мысль о загробномъ уподобленіи человѣка ангеламъ означаетъ лишь то, что земные интересы и личныя пристрастія не могутъ переступить порога гроба, то это не будетъ гностическая истина; но если ей придаютъ то значеніе, что аналогія ангельской природы даетъ основаніе для положительнаго метафизическаго познанія образа нашего загробнаго существованія, то это—гносисъ. Наряду съ этими понятіями, которыя могутъ быть истолкованы или въ гностическомъ или въ религіозно-творческомъ смыслѣ, существуетъ цѣлый рядъ такихъ религіозныхъ понятій и представленій, которыя имѣютъ всецѣло гностическое содержаніе. Таковы мысли о природѣ ангеловъ, объ образѣ происхожденія міра и его конца. Въ содержаніи евангельскаго ученія нѣтъ ничего гностическаго: тѣ религіозныя понятія, которыя имѣютъ двоякій смыслъ, или гностическій или религіозно-опытный, входятъ въ содержаніе евангельскаго ученія исключительно со стороны религіозно-опытной; тѣ же понятія, которыя имѣютъ одинъ гностическій смыслъ, употребляются на страницахъ евангелія въ качествѣ безразличнаго языка—подобно тому, какъ мы нынѣ говоримъ о жертвахъ Марса, объ узахъ Гименея для обозначенія реальныхъ явленій жизни и безъ всякаго специфически-языческаго содержанія.

[1]) Іудейскій гностицизмъ слился съ языческой философіей уже у Филона и затѣмъ въ церковномъ догматическомъ движеніи, такъ что схоластическое богословіе черпаетъ не изъ одного іудейскаго гностицизма, но во всякомъ случаѣ черпаетъ и изъ него.

точно такъ же, какъ грамматика новозавѣтнаго (въ буквальномъ и узкомъ смыслѣ) языка проходитъ мимо евангельскаго содержанія.

Евангеліе относится безразлично къ іудейскому богословію, поскольку они лежатъ въ разныхъ областяхъ и у нихъ нѣтъ даже точекъ существеннаго соприкосновенія [1]). Но иначе евангеліе относится къ іудаизму какъ къ религіозному жизнепониманію и міровоззрѣнію. Въ этой области было неизбѣжно столкновеніе, и проповѣдь Христа въ своемъ содержаніи раскрывалась предъ слушателями въ рѣшительномъ противоборствѣ іудаизму. И евангельское слово въ этомъ отношеніи настолько рѣшительно, что оно затворяетъ двери царства небеснаго для всѣхъ, кто по своей праведности стоитъ на уровнѣ книжниковъ и фарисеевъ [2]). Іудейскую систему жизнепониманія евангеліе возвращаетъ къ пророческой высотѣ, по которой оно само проходитъ, воспринимая въ себя тѣ двѣ заповѣди—о любви къ Богу и къ ближнему, на которыхъ висятъ законъ и пророки [3]), такъ что Христосъ свидѣтельствуетъ о Себѣ, что Онъ пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, но исполнить [4]). Однако, евангеліе не есть только утвержденіе ветхаго завѣта и не останавливается на пророческой ступени: оно идетъ впередъ. Основы ветхозавѣтной религіи, путемъ естественнаго развитія, привели къ іудаизму. И поэтому евангеліе не могло отвергнуть іудаизмъ, какъ свою противоположность, и въ то же время принять безъ измѣненія основы ветхозавѣтной религіи: это значило бы отвергнуть плоды и принять корни. Основы ветхозавѣтной религіи въ евангеліи приняты и возвышены на такую ступень, на которой вѣра должна приносить иные плоды. Подъ тѣмъ, что „сказано древнимъ", Христосъ одновременно разумѣлъ и пророческій корень и іудаистическіе плоды, не только отвергая іудаизмъ, но и освобождая еврейскую религію отъ той ограниченности, которая была свойственна ей по существу.

Въ чемъ же существенное отличіе евангелія отъ ветхоза-

1) Но этого нельзя сказать о церковно-догматическомъ движеніи и даже объ апостольскихъ посланіяхъ.

2) Мѳ. V, 20.

3) Мѳ. XXII, 35—40; Мр. XII, 28—31.

4) Мѳ. V, 17.

вѣтной религіи? Что за моментъ въ исторіи религіи представляетъ собою переходъ еврейскаго жизнепониманія къ пониманію христіанскому? Что новаго даетъ евангеліе?

На этотъ вопросъ можно, прежде изложенія евангельскаго содержанія, отвѣтить формальной характеристикой евангельскаго ученія.

Евангельская вѣра есть абсолютная форма религіи,—религія, возведенная на ступень абсолютнаго выраженія. Въ евангеліи къ единицѣ, обозначающей религіозную величину, прибавлено безконечное число нулей,—въ проповѣди Христа съ религіи сняты всякія узы, вѣра освобождена отъ всякихъ границъ и духъ поднятъ на такую высоту, предъ которой горы сравнялись съ долинами, съ которой открывается безпредѣльная перспектива, на которой онъ погружается въ безграничную свободу. Древнимъ было предписано любить ближняго и ненавидѣть врага; Христосъ повелѣваетъ любить всякаго человѣка, своего и чужого, праведника и грѣшника, чистаго и нечистаго. Древнимъ было запрещено убивать, евангеліе не позволяетъ даже гнѣваться. Древнимъ повелѣвалось не прелюбодѣйствовать, въ евангеліи—даже не смотрѣть на женщину съ вожделѣніемъ. Въ ветхомъ завѣтѣ религія звала къ тому, чтобы не преступать клятвы, въ новомъ—къ тому, чтобы вовсе не клясться. Тамъ идеаломъ была справедливость и равномѣрность въ мести, здѣсь—полное непротивленіе злу. Еврей давалъ Богу десятину, жертвовалъ въ храмъ отъ избытка; Христосъ учитъ, чтобы человѣкъ отдавалъ все Божіе Богу, жертвовалъ всѣмъ, до послѣдняго дневного пропитанія, покидалъ все свое, ненавидѣлъ всѣхъ своихъ. Прежде человѣкъ высчитывалъ, сколько разъ ему слѣдуетъ прощать согрѣшившему брату, семь ли разъ или болѣе,—евангеліе научаетъ прощать безконечное число разъ. Сынъ завѣта въ своемъ благочестіи возлагалъ свои упованія на Бога, вѣрилъ, что Богъ въ нужную минуту придетъ и избавитъ его, что небо воздастъ ему по заслугамъ его; новое евангеліе освобождаетъ человѣка совершенно отъ всякой заботы о своемъ лицѣ, о своей душѣ (жизни), оно говоритъ сыну Отца Небеснаго: „забудь о себѣ, не считайся съ Богомъ, отрекись отъ всякихъ правъ и брось всякую ариѳметику“. Евангеліе Христово возноситъ человѣческій духъ на небесную высоту

и убѣждаетъ его: „не держись, не цѣпляйся, не бойся, отдай всего себя Богу, ничего себѣ не жди, растай въ этомъ безграничномъ просторѣ“. Оно подводитъ человѣка къ безднѣ смерти, показываетъ въ ней отраженіе небесъ и зоветъ его положить душу свою въ безпредѣльномъ самопожертвованіи. Ветхій завѣтъ дѣлалъ человѣка близкимъ къ Богу; евангеліе вселяетъ Бога въ самое сердце человѣческое, научаетъ человѣка на все смотрѣть sub specie absoluti, желать абсолютно, дѣлать абсолютно—по божественному. Христіанская благотворительность есть благотворительность безъ конца; христіанская вѣра это вѣра безграничная, безусловная, это всецѣлая преданность Богу; христіанская любовь есть самопожертвованіе до смерти. Если для древняго человѣка желаніе быть, какъ боги, было грѣховнымъ искушеніемъ, потому что онъ хотѣлъ стать на мѣсто Бога, измѣрялъ божественное величіе ариѳметически; то евангеліе научаетъ насъ, какъ достигнуть дѣйствительной и полной абсолютности, оно даетъ намъ силы не останавливаться на полудорогѣ, отъ всего отказаться, чтобы все пріобрѣсти. Изъ всѣхъ видовъ религіозной ограниченности, еврейскую религію сковывалъ самый высшій, самый послѣдній—ограниченность народной богоизбранности. Евангеліе, сбрасывая съ религіи всякую ограниченность, разбиваетъ и эту идею народной избранности, создавая личнодуховную религію. Носителемъ религіозной абсолютности можетъ быть не народъ, а личность, личный духъ,—и переходъ отъ ветхаго завѣта къ евангелію есть переходъ отъ народной религіи къ лично-религіозному творчеству. Ветхій завѣтъ въ самой своей сердцевинѣ скованъ національною ограниченностью, партикуляризмомъ; ветхозавѣтная этика есть неизбѣжно этика соціальная, естественно приводящая къ законническому режиму. Евангельская религія есть религія личной абсолютности, личнаго духовнаго творчества. Таково евангеліе какъ въ своемъ происхожденіи, такъ и въ своемъ ученіи. Въ своемъ существѣ—оно есть дѣло одного Христа, Его оригинальнаго творчества; и какъ ученіе, оно обращается въ каждомъ своемъ словѣ къ личному духу. Со Христа, съ Его богосознанія, въ религіозной исторіи человѣчества начинается вполнѣ новое,—новое до самоотрицанія человѣческаго, народно-ограниченнаго. Несо-

мнѣнно и въ появленіи христіанства не былъ нарушенъ законъ историческаго развитія, и оно всецѣло опирается на историческую базу; но вся сила въ томъ, что евангельская антитеза ветхозавѣтной ограниченности не есть одна изъ тѣхъ антитезъ одного вида условнаго другому виду условнаго, на которыя распадается историческая эволюція, но это есть антитеза абсолютнаго условному, внутренняго внѣшнему, личнаго общественно-историческому. Во Христѣ іудей сказалъ: „я не хочу быть только іудеемъ, я хочу быть человѣкомъ,—я не хочу быть только человѣкомъ, я хочу быть одно съ Отцомъ Небеснымъ".

Такимъ образомъ, все евангеліе, несмотря на его ветхозавѣтно-іудейскій языкъ, можно истолковать въ лично-духовномъ смыслѣ. И въ случаѣ, если бы мы пожелали оторвать евангеліе отъ его исторической базы, освободить его отъ его историческаго языка и вставить его или въ свою (личную) систему субъективнаго міровоззрѣнія или въ систему современной намъ жизни, мы могли бы ограничиться духовнымъ истолкованіемъ евангелія. При всемъ томъ евангеліе, разсматриваемое въ своей исторической формѣ, имѣетъ, говоря неточно, нѣкоторый остатокъ ирраціональный, не вмѣщающійся въ термины духовной концепціи. Точнѣе сказать, евангеліе имѣетъ два аспекта—разумно-духовный и ирраціонально-таинственный. И не такъ нужно представлять дѣло, что въ евангеліи одно—разумно-духовно и другое—таинственно, но въ немъ все—духовно и, сверхъ того, оно все—таинственно. Все евангеліе можно объяснить въ духовномъ смыслѣ, но было бы явнымъ нарушеніемъ исторической правды отрицать въ евангеліи всякую таинственность, морализировать или раціонализировать его, обратить его въ одну только моральную проповѣдь. Я не говорю о томъ, что это было бы погрѣшностью противъ догматическихъ принциповъ,—это не моя забота; но это было бы вопіющею ложью съ исторической точки зрѣнія. Евангеліе духовно и вмѣстѣ съ тѣмъ таинственно въ каждой своей части. Такъ, Христосъ ни на одну іоту не былъ связанъ авторитетомъ пророковъ и закона, ихъ преданіе ни въ малѣйшей степени не тормозило Его непосредственныхъ отношеній къ Отцу Небесному, все Его евангеліе—дѣло Его лично-духовнаго творчества и въ такомъ именно видѣ оно

усвояется вѣрующими. Однако въ самосознаніи Христа и Его призваніи было что-то такое, по чему Онъ смотрѣлъ на Свое ученіе и дѣло, какъ на исполненіе закона и пророковъ. Это отношеніе къ закону и пророкамъ не было съ Его стороны произвольнымъ приспособленіемъ Своей проповѣди къ уровню слушателей, но указывало на какую-то тайну Его призванія. Или—рѣчи Христа о Своемъ мессіанствѣ имѣли для іудеевъ прежде всего духовное значеніе: „Я не Мессія въ вашемъ смыслѣ, не Сынъ человѣческій, не царь, не Сынъ Божій... Я—Сынъ Божій совершенно въ новомъ смыслѣ, Я—духовный Мессія, духовный царь". И все-же именованія Мессіи, Сына человѣческаго, царя израильскаго не были въ евангельскихъ рѣчахъ игрою чуждыхъ словъ, но они намекаютъ на какое-то дѣйствительное мессіанство Христа. Еще примѣръ. Всѣ эсхатологическія рѣчи Христа нужно понимать образно и духовно; тѣмъ не менѣе обѣтованіе пришествія указываетъ на какую-то реальность, на какую-то тайну Его самосознанія... Эти таинственные намеки евангелія нельзя, по самому свойству ихъ ирраціональности, скомбинировать въ формѣ яснаго ученія, которое необходимо получило бы гностическій характеръ и въ своихъ уловимыхъ чертахъ свелось бы къ іудейско-гностическимъ понятіямъ; но они должны быть приняты въ разсчетъ при духовной концепціи евангельскаго ученія, поскольку они духовному ученію Христа придаютъ таинственный оттѣнокъ. Ни одно живое явленіе не исчерпывается понятіями, ни одно живое творчество не вмѣщается всецѣло въ рамки разумнаго слова. И ученіе Христа, исходившее изъ Его живого религіознаго опыта, бывшее дѣломъ Его личнаго творчества, а не логическимъ измышленіемъ Его ума, имѣетъ неопровержимое свидѣтельство своей творческой жизненности въ этомъ таинственно-ирраціональномъ колоритѣ.

Въ наличности ветхозавѣтно-іудейскаго языка евангелія, въ его антитетизмѣ законнически-іудейскому міровоззрѣнію и ветхозавѣтно-національной ограниченности религіи и, наконецъ, въ его специфической таинственности дана его ветхозавѣтно-іудейская основа.

Отецъ небесный.

Быть христіаниномъ значитъ вѣровать въ Бога такъ, какъ училъ вѣровать Христосъ, и жить по этой вѣрѣ.

Первый вопросъ евангельскаго богословія есть вопросъ о томъ, какъ Христосъ училъ вѣровать въ Бога.

Этотъ первый пунктъ евангельскаго ученія, какъ и другіе, не представляетъ собою узора, начертаннаго рукою Христа на пустой доскѣ—tabula rasa—человѣческой души. Нѣтъ, евангеліе предполагаетъ нѣкоторыя истины извѣстными и несомнѣнными, оно начинаетъ съ высшихъ человѣческихъ вѣрованій. Евангельская система—не катихизисъ, не элементарное богословіе, но высшее религіозное знаніе, крайняя вершина религіознаго мышленія, послѣдняя ступень богословскаго созерцанія. Евангельское ученіе о Богѣ примыкаетъ къ тѣмъ вѣрованіямъ еврейской религіи, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ оказываются послѣднимъ религіознымъ словомъ общечеловѣческаго разума, послѣднимъ предѣломъ доступнаго человѣку въ его исканіяхъ божественной истины. Это истины единства Божія, Его всемогущества и духовности. Въ нихъ можно сомнѣваться, къ нимъ можно подходить гностическимъ путемъ отвлеченныхъ доказательствъ и логическаго убѣжденія; но ими можно просто жить, обладать ими въ качествѣ опытныхъ истинъ, какими онѣ были въ религіозной исторіи еврейскаго народа и какими онѣ могутъ быть въ личной религіи каждаго. Евангеліе принимаетъ ихъ какъ опытныя религіозныя истины; оно обращается къ вѣрующимъ и совершенно не имѣетъ въ виду теоретически сомнѣвающихся въ бытіи Божіемъ. И обратно—невѣрующимъ нечего дѣлать съ евангеліемъ: оно для нихъ книга за семью печатями.

О единствѣ Бога, Его всемогуществѣ и духовности евангеліе не учитъ; оно предполагаетъ эти религіозныя истины и, если выражаетъ ихъ, то не прямо, не какъ предметъ своего ученія, а косвенно, дѣлая выводы изъ нихъ. Такъ, называя, въ качествѣ наивысшей, ветхозавѣтную заповѣдь о любви къ Богу, Христосъ приводитъ ее со словъ: „слушай,

Израиль! Господь Богъ нашъ есть Господь единый“ [1]). Возвѣщая истину духовнаго богопоклоненія, Онъ основываетъ ее на духовности Божіей: „духъ есть Богъ, и поклоняющіеся должны поклоняться въ духѣ и истинѣ“ [2]). Говоря о трудности спасенія для богачей, Онъ подходитъ къ истинѣ божественнаго всемогущества, такъ какъ у Бога все возможно [3]), выражая этимъ ту мысль, что и для богачей спасеніе возможно, если они будутъ поступать по-божьему. Онъ называетъ Бога Господомъ неба и земли, когда славитъ Его за то, что младенцамъ открыто утаенное отъ мудрецовъ [4]), мимоходомъ говоритъ Онъ о началѣ міра и концѣ свѣта [5]). Личность Бога подразумѣвается въ Его рѣчахъ о волѣ Божіей, о сознательныхъ дѣйствіяхъ Его... Не въ этихъ скудныхъ данныхъ заключено евангельское ученіе о единствѣ, всемогуществѣ и духовности Бога; оно пробивается чрезъ каждую его строку, сквозитъ въ каждомъ его словѣ. Если предположить, что Богъ не одинъ, что Онъ не всемогущъ, что Онъ не живая личность, то мы не поймемъ ни одной строки евангельской. Евангеліе имѣетъ основу всецѣло религіозную: все отъ Бога и все къ Богу, все отъ силы Божіей и для славы Божіей. Евангеліе не отвлеченная философская система, оно уходитъ своими корнями въ живую религіозную жизнь. Опираясь всецѣло на общерелигіозную основу, на религіозную стихію человѣчества, оно не даетъ ученія объ этой основѣ по двумъ причинамъ: во-первыхъ потому, что оно беретъ эту основу не въ отвлеченномъ мышленіи, а въ живомъ ощущеніи, и во-вторыхъ потому, что въ этой основной части религіозный опытъ не есть специфически-евангельскій, но остается обще-человѣческимъ.

Примыкая къ высшимъ человѣческимъ вѣрованіямъ въ формѣ религіознаго опыта еврейскаго народа, народа поистинѣ богоизбраннаго, аристократически-религіознаго, евангеліе раскрываетъ на этой основѣ свое собственное ученіе о Богѣ Отцѣ. И собственное евангельское ученіе дано не

---

1) Мр XII, 29.
2) Іоан. IV, 24.
3) Мѳ. XIX, 26; Мр. X, 27; Лук. XVIII, 27.
4) Мѳ. XI, 25; Лк. X, 21.
5) Мѳ. V, 45; VI, 26; XVIII, 14 и др.

въ новыхъ религіозныхъ понятіяхъ, а въ новомъ религіозномъ опытѣ.

Первый фактъ религіознаго евангельскаго опыта есть божественно-абсолютная любовь Христа. Онъ былъ полонъ любви. „Христосъ не Себѣ угождалъ“ [1]: такова историческая характеристика новозавѣтнаго Учителя, данная апостоломъ языковъ и вполнѣ соотвѣтствующая евангельскому образу. На всемъ протяженіи евангельской исторіи мы не видимъ въ образѣ Христа ни одной черты самолюбія, самоугожденія; напротивъ, жизнь Его была непрерывною жертвою. Онъ не боялся позора общенія съ грѣшниками, искалъ уничиженное и потерянное, не остановился предъ ужасомъ распятія на крестѣ.—Гораздо важнѣе этихъ внѣшнихъ свидѣтельствъ самосознаніе Христа, Его собственное свидѣтельство. Онъ чувствовалъ Себя исполненнымъ любви. „Я возлюбилъ васъ“, говорилъ Онъ Своимъ ученикамъ [2]. „Я душу Мою полагаю за овецъ“,—такъ опредѣлялъ Онъ Свое дѣло [3]. Во всей Своей жизни Онъ видѣлъ жертву любви [4]. Евангельская любовь, какъ она выступаетъ и въ этихъ словахъ Христа и во всѣхъ Его рѣчахъ, есть любовь, чуждая всякаго пристрастія, вдохновенная, духовно-абсолютная, поистинѣ божественная. Такая любовь разумѣется во всемъ ученіи евангелія, въ его заповѣдяхъ и требованіяхъ; такую любовь переживалъ и Самъ Христосъ. Въ одной изъ рѣчей апостола Павла припоминаются слова „Господа Іисуса“, которыя „Онъ Самъ“ сказалъ: „блаженнѣе давать, чѣмъ принимать“ (*μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν*) [5]. Этотъ глубочайше-личный опытъ ввелъ въ исторію человѣчества совершенно новую струю, затронулъ въ человѣческой душѣ никогда не звучавшія струны, такъ какъ все человѣчество жило по тому эмпирически-обоснованному правилу, что блаженнѣе брать, чѣмъ давать, что лучше принимать жертвы, чѣмъ приносить жертвы, что счастье только въ эгоизмѣ и что самоотреченіе является по необходимости страданіемъ и оказывается по существу только страданіемъ.

---

[1]) Рим. XV, 3.
[2]) Іоан. XIII, 34; XV, 9.
[3]) Іоан, X, 15.
[4]) Іоан. III, 16.
[5]) Дѣян. XX, 35.

И впервые во внутренней жизни Христа дается новое откровеніе — блаженство любви. Это не была отвлеченная мысль, мечта, полетъ воображенія. Это было живое чувство, окрасившее цѣлую жизнь, согрѣвавшее всю душу. Когда Христосъ посѣщалъ презрѣнныхъ мытарей, вступалъ въ общеніе съ грѣшниками, цѣлилъ недуги больныхъ, „бралъ на Себя наши немощи и несъ наши болѣзни“ [1]), полагалъ душу Свою за людей,—Онъ жилъ и поступалъ по блаженному чувству любви. Блаженство жертвы и прежде Христа предощущалось, и до Него сердце человѣческое раскрывалось предъ солнцемъ любви и душа избранныхъ съ сладкимъ замираніемъ заглядывала въ бездну самоотреченія, но никогда человѣкъ не доходилъ до конца жертвы, никогда не могъ оторвать своихъ взоровъ отъ земныхъ благъ. Какъ бы ни высоко поднимался отягощенный ношею къ горному перевалу, если только онъ не перейдетъ за послѣднюю грань вершины, тяжесть будетъ оттягивать его назадъ и онъ не почувствуетъ восторга полнаго облегченія, блаженства перевала въ противную сторону: такъ и люди до Христа не знали полнаго блаженства жертвы, не имѣли въ себѣ любви божественной (*οὐκ ἔχετε τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*) [2]). Лишь Христосъ, носившій въ себѣ природную тайну близости къ Богу, первый дошелъ до конца жертвы, первый всю жизнь построилъ на блаженствѣ самоотреченія, первый насытился дѣломъ Божіимъ до полноты, до забвенія о земной пищѣ, о земныхъ благахъ. Легко опредѣлить, какое значеніе въ религіозной исторіи имѣетъ это новое откровеніе духовной жизни. Тогда какъ для ветхаго человѣка образъ страдающаго праведника былъ скорѣе пророчествомъ, чѣмъ дѣйствительностью, потому что онъ всегда ждалъ внѣшней награды,—въ лицѣ Христа этотъ образъ сталъ реальной правдой: духовное религіозное благо стало для человѣка внутреннею дѣйствительностью, почувствовалось имъ какъ благо самодовлѣющее, безусловное, безграничное. Въ блаженномъ чувствѣ абсолютной любви и безграничнаго самоотреченія Богъ вселился въ сердце человѣческое, воплотился въ немъ,—говоря иначе, вмѣстѣ съ опытомъ поглощающаго

---

[1]) Ис LIII, 4; Мѳ. VIII, 17.

[2]) Іоан V, 42.

блаженства любви человѣкъ вступилъ въ самую дѣйствительность божественно-абсолютной жизни, поднялся на ту высоту, на которой для него исчезла всякая условность, оглядываніе назадъ, счеты съ небомъ. Безграничное самопожертвованіе есть единственный, доступный человѣку, входъ въ божественную сферу, возможный для людей образъ истинно-божественнаго дѣйствованія. „Бога никто никогда не видалъ. Если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ насъ пребываетъ и любовь Его совершенна есть въ насъ... Страха нѣтъ въ любви, но совершенная любовь изгоняетъ страхъ“ [1]).

Религіозный опытъ Христа былъ совершенною противоположностью тому, чѣмъ обыкновенно живетъ человѣческое сердце: Его любовь была явленіемъ жизни нечеловѣческой. Вмѣстѣ съ тѣмъ она имѣла характеръ абсолютности, безпредѣльности: она была явленіемъ порядка неземного. Поэтому евангельская любовь есть откровеніе любви божественной: любовь отъ Бога—ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν [2]). И Христосъ видѣлъ въ Своей любви явленіе любви Божіей, во всей Своей жизни Онъ созерцалъ исполненіе воли Божіей: „такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго“ [3])... Отрицательная критика склонна признать эти слова, какъ и все четвертое евангеліе, плодомъ богословствующаго ума. Но это не богословіе, это не логическій выводъ, а непосредственное ощущеніе, непосредственное духовное переживаніе. Когда Христосъ прислушивался къ Своему сердцу, къ той всеобъемлющей волнѣ любви, которая наполняла его, когда Онъ отдавался вдохновенію любви, уносившему Его отъ земли и дѣлавшему Его чуждымъ ея ограниченныхъ интересовъ,—Онъ могъ признать голосъ Своего сердца только голосомъ Божіимъ, въ Своемъ вдохновеніи Онъ слышалъ дыханіе Божіе, въ Своей любви Онъ созерцалъ любовь божественную: Онъ чувствовалъ Себя пребывающимъ въ любви Божіей (μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ) [4]). Онъ согрѣвался тепломъ любви, возносился на ея крыль-

---

[1]) 1 Іоан. IV, 12. 18.
[2]) 1 Іоан. IV, 7.
[3]) Іоан. III, 16
[4]) Іоан. XV, 10.

яхъ, ощущалъ ея неземную силу,—и Онъ указывалъ на Свои дѣла, какъ на дѣла Божіи, и на Свою жизнь, какъ на откровеніе Отца. Иначе сказать, Онъ придавалъ Своему религіозному опыту гносеологическое значеніе: признавая Свою любовь любовью божественною, въ любви Онъ видѣлъ дѣйствительность божественной жизни. „Богъ любовь есть“ (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν) [1]), говоритъ ученикъ Христа. Для іудеевъ Богъ есть существо, безконечно превышающее міръ. Такъ представляетъ себѣ Бога и всякій развитый умъ. На этомъ религіозномъ языкѣ говорилъ и Христосъ [2]). Но Онъ вноситъ новую опытную черту въ старыя религіозныя представленія. Богъ, безконечно возвышающійся надъ міромъ, не безконечно удаленъ отъ него, но близокъ къ намъ: Онъ открывается въ любви, Онъ познается въ любви. Метафизическо-гностическое, отвлеченное знаніе о Богѣ этимъ не увеличивается. Намъ не дается знать, что̀ такое Богъ въ Своемъ, отрѣшенномъ отъ міра, существѣ; но намъ дается знать, что̀ такое Богъ въ существѣ Своихъ отношеній къ міру и человѣку, въ Своемъ откровеніи: Онъ есть любовь къ міру и человѣку, Онъ открывается въ любви и познается въ любви. Поскольку человѣкъ опытно познаетъ Бога, въ переживаніи божественной любви, это знаніе о Богѣ обладаетъ высшею степенью убѣдительности и оно есть дѣйствительное знаніе. Въ то время, какъ іудеи и язычники тщетно стремились постигнуть существо Божіе своимъ умомъ, и для нихъ Богъ оставался „невѣдомымъ Богомъ“, евангеліе самую божественную абсолютность переноситъ въ человѣческое сердце и опытъ этой абсолютности ставитъ неизбѣжнымъ условіемъ познанія Бога. Его можетъ знать лишь тотъ, кто въ себѣ имѣетъ любовь Божію [3]): нужно стать сыномъ Божіимъ, чтобы познать Бога [4]), сынъ же имѣетъ столь дѣйствительное познаніе Бога, что оказался бы лжецомъ, если бы сказалъ, что не знаетъ Его [5]). Гносеологически опытъ божественной любви оказывается предшествующимъ фактомъ въ отноше-

[1]) 1 Іоан. IV, 8.
[2]) Мѳ. X, 28; XI, 25; Мр X, 27; XIV, 36.
[3]) Іоан. V, 42.
[4]) Мѳ XI, 27.
[5]) Іоан. VIII. 55.

ніяхъ богочеловѣческихъ, но генетически евангельская любовь въ человѣческомъ сердцѣ отражаетъ любовь Бога, такъ что опытное познаніе божественной любви неразрывно связано съ вѣрою въ любовь Бога къ міру и человѣку. Въ этомъ именно отличіе религіознаго характера евангельскаго познанія отъ отвлеченнаго гносиса: въ религіозномъ творчествѣ гносеологическій исходъ и генетическая зависимость совпадаютъ въ одномъ актѣ богосыновняго самосознанія. Религіозный опытъ начинается съ сыновняго познанія, которое въ себѣ заключаетъ, какъ непосредственно данный, фактъ отеческаго авторитета [1]).

Духовно-опытное познаніе Бога устанавливаетъ новыя отношенія къ Нему человѣка, которыя называются въ евангеліи богосыновними. Въ ветхомъ завѣтѣ богосыновство указывало на избранность лица изъ числа другихъ и на мессіанство его, помазанность для извѣстнаго дѣла, для извѣстныхъ цѣлей. Евангельское богосыновство имѣетъ совершенно иной смыслъ, внутренній: оно опирается на внутренній опытъ. Сыновнія отношенія человѣка къ Богу и отеческія отношенія Бога къ человѣку въ евангеліи выражаютъ ихъ общеніе въ любви, единство ихъ въ любви,— богосыновствомъ въ евангеліи обозначаются богочеловѣческія отношенія внутренно-личныя, совершенно интимныя. Какъ Самъ Христосъ чувствовалъ Себя пребывающимъ въ Отчей любви и Бога—пребывающимъ въ Себѣ [2]); такъ и ученикамъ Своимъ Онъ заповѣдалъ пребыть въ Его любви и пребыть въ Немъ [3]). Апостолъ Христовъ остается вполнѣ вѣрнымъ своему Учителю, когда пишетъ, что всякій любящій рожденъ отъ Бога и знаетъ Бога [4]). Въ религіозномъ опытѣ Христа и по Его ученію богосыновство человѣка указываетъ никакъ не на внѣшнія отношенія богоизбранности и небеснаго благоволенія [5]), но на внутреннее общеніе человѣка съ Богомъ, на общность ихъ духовной жизни, на интимное соприкосновеніе. „Во Мнѣ Отецъ и Я въ Отцѣ...

---

[1]) Іоан. XIV, 28.

[2]) Іоан. XIV, 10; XV, 10.

[3]) Іоан. XV, 6—10.

[4]) 1 Іоан. IV, 7.

[5]) Какъ это въ Мѳ III, 17 и XVII, 5; IV, 3 6; XXVI, 63; XXVII, 40—43 (и пар.)

Я и Отецъ—одно“ [1]). Въ этомъ религіозномъ переживаніи Христа дается нѣчто до такой степени интимно-самородное, что со стороны, совнѣ, нельзя судить объ этихъ богочеловѣческихъ отношеніяхъ, они недоступны внѣшнему наблюденію. Это не то, что Богъ устанавливаетъ для избранныхъ рангъ или достоинство и опредѣляетъ типъ Своихъ отношеній къ людямъ; но самъ человѣкъ, познавшій себя сыномъ Божіимъ, всего себя отдаетъ Богу и всего Бога принимаетъ въ себя, подобно какъ одна капля отражаетъ все солнце. Поэтому и познаніе Бога является какъ исключительнымъ достояніемъ, такъ и несомнѣннымъ свидѣтельствомъ богосыновняго отношенія. Примѣчательно, что въ такомъ пониманіи интимнаго богосыновства нельзя видѣть особенности четвертаго евангелія. То же пониманіе мы встрѣчаемъ и у синоптиковъ, которые передаютъ знаменательныя и таинственныя слова Христа: „все Мнѣ предано Отцомъ Моимъ; и никто не знаетъ сына, только Отецъ, и Отца никто не знаетъ, только сынъ и кому хочетъ сынъ открыть“ [2]). Внутреннюю реальность богосыновнихъ отношеній и богопознанія характеризуетъ то, что лишь дѣйствительное переживаніе божественной жизни даетъ знаніе Отца, а совершенная интимность богосыновства и недоступность его внѣшнему удостовѣренію свидѣтельствуется тѣмъ, что адэкватнымъ сыновнему богопознанію можетъ быть лишь обратное познаніе сына Отцомъ. Здѣсь совмѣстно утверждается и то, что внутреннее богосыновство ускользаетъ отъ всякаго сторонняго, умственнаго, теоретическаго постиженія, и то, что въ религіозномъ смыслѣ сыновній опытъ не есть субъективная мечта, но онъ восполняется отвѣтомъ Отца Небеснаго, поскольку сыновнее познаніе Отца равняется познанности Отцомъ. Безусловная гносеологическая субъективность уравновѣшивается религіозною объективностью богосыновства и въ ней утверждаются корни всѣхъ преимуществъ богосыновства. Всѣ богосыновнія привиллегіи не имѣютъ характера юридическаго и не имѣютъ вида внѣшняго достоинства,—всѣ они опираются на внутреннюю реальность богосыновства и переступаютъ

---

[1]) Іоан. X, 38.
[2]) Мѳ. XI, 27; Лк. X, 22

границы субъективной призрачности единственно фактическою силою своего содержанія [1]).

Отеческое отношеніе Бога къ человѣку, являясь въ ученіи Христа, съ одной стороны, совершенно интимнымъ, открывается, съ другой стороны, съ характеромъ универсальности. Интимность евангельскаго богосыновства разрываетъ ветхозавѣтную ограниченность богоизбранности и небеснаго благоволенія. Въ религіозномъ евангельскомъ опытѣ богосыновство безконечно углубляется внутрь личности и переступаетъ за тѣ внѣшне-историческія границы, въ которыхъ осуществляется богоизбранничество; реальностью своего блага и фактическою абсолютностью оно возносится выше какихъ бы то ни было цѣлей видимаго помазанничества и ставится внѣ всякой мыслимой нужды во внѣшней санкціи. Однако это не природная универсальность, и евангеліе ошибочно комментируется въ терминахъ стоической философіи. По евангелію Богъ есть Отецъ не потому, что Онъ творецъ всего и промыслитель. „Смотрите—птицы небесныя ни сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, и Отецъ *вашъ* небесный питаетъ ихъ“ [2]). Богомъ все сотворено и Онъ промышляетъ о самыхъ малыхъ птицахъ, но Онъ не называется ихъ отцомъ, Онъ только отецъ людей: Отецъ вашъ небесный питаетъ ихъ. Равнымъ образомъ и люди не являются сынами Божіими уже по природѣ: не всѣ люди—фактически сыны Божіи. „Не заботьтесь, говоря: что намъ ѣсть? или что пить? или во что одѣться?—потому что всего этого язычники ищутъ и потому что Отецъ *вашъ* небесный знаетъ, что вы имѣете нужду во всемъ этомъ“ [3]). Богъ есть Богъ язычниковъ, но Онъ—отецъ только нѣкоторыхъ избранниковъ. Его промышленіе о людяхъ настолько универсально, что Онъ согрѣваетъ солнечными лучами злыхъ и добрыхъ и дождитъ на праведныхъ и неправедныхъ; сынами же Его становятся тѣ, которые имѣютъ въ себѣ Его всеобъемлющую любовь [4]). Даже прямо называется разрядъ лицъ, для которыхъ Богъ не отецъ [5]). Всѣ люди

1) Іоан. III, 35; V, 20 и др.
2) Мѳ. VI, 26.
3) Мѳ. VI, 31—32.
4) Мѳ. V, 45.
5) Іоан. VIII, 42 ср. V, 42.

не являются фактически сынами Божіими, но это не потому, чтобы отеческое отношеніе Бога ограничивалось однимъ избраннымъ народомъ, какъ думали евреи, а потому, что оно не имѣетъ натуральныхъ основъ. Евангельское богосыновство одинаково чуждо и народно-исторической исключительности и природной всеобщности. Оно не исчерпывается юридическими чертами, но не сводится и къ натуральной необходимости: оно состоитъ во внутреннемъ общеніи человѣка съ Богомъ, въ существенной мощи (ἐξουσία) интимныхъ отношеній къ Нему [1]). Отъ народно-исторической ограниченности евангеліе возводитъ человѣка чрезъ природное равенство всѣхъ къ религіозному творчеству личности. По ученію Христа Богъ является отцомъ того, кто въ глубинѣ собственнаго сердца имѣетъ Бога: богосыновство и не въ правѣ и не въ природѣ, оно—фактъ внутренняго опыта во всей глубинѣ творческой личности. Христосъ шелъ не отъ природы и исторіи къ человѣку,—напротивъ, Онъ исходилъ изъ собственнаго опыта, изъ религіозной свободы. По евангелію не Богъ творитъ сына, а сынъ имѣетъ въ себѣ Отца и показываетъ Его міру. Богъ творитъ человѣка, но чадомъ Божіимъ человѣкъ становится (τέκνα θεοῦ γενέσθαι). Евангельское богосыновство интимно-самородно. Но въ этомъ и основы и особенности евангельскаго универсализма. Какъ совершенно интимное и личное, евангельское богосыновство не связано никакими историческими и природными границами. Въ царствѣ евангельскаго блага не имѣютъ мѣста никакія преимущества народно-историческія или внѣшне-природныя, здѣсь нѣтъ никакого историческаго или тѣлеснаго предопредѣленія, — это есть свѣтлое царство внутренней свободы и богочеловѣческой разумности. Нельзя сказать въ безусловномъ смыслѣ, что всякій могъ бы быть сыномъ Отца Небеснаго, поскольку глубочайшіе корни богосыновства сокрыты въ тайнѣ „привлеченія“ Отцомъ и поскольку фактическою наличностью сыновъ исчерпывается проблематическая возможность; но важно то, что природа и исторія не могутъ положить никакихъ границъ богосыновству. Въ сторону народныхъ особенностей и природныхъ дарованій богосыновство без-

[1]) Іоан. I, 12.

предѣльно. И еще важнѣе то, что распространяется евангельское богосыновство во всѣхъ особенностяхъ своей внутренней самородности. Здѣсь послѣдующее относится къ предшествующему не какъ копія къ оригиналу, подражаніе къ самобытности, воспоминаніе къ факту, но рождаемымъ воспроизводится рождающій, ученикомъ учитель, со стороны своей внутренней оригинальности, въ силѣ своей самобытности. Ученикъ, усовершенствовавшись, становится, какъ учитель. Нѣтъ степеней и условной градальности, нѣтъ посредствующихъ преградъ, но каждый новый членъ царства Божія ставится въ непосредственныя отношенія къ Отцу и каждый рѣшительно уравнивается съ другими. По историческому значенію различія возможны, такъ какъ послѣдующіе смѣняютъ предшествующихъ, а первымъ можетъ быть только одинъ. Но какъ бы ни далеко простиралось это различіе и какъ бы ни были глубоки мистическія основанія рожденія первенца (ἀπαρχή), во всякомъ случаѣ и въ этой духовной области рождающій рождаетъ послѣдующихъ по „своему образу и подобію“, почему имъ и приличествуетъ именованіе друзей. Хотя Христосъ одинъ, какъ и Отецъ Небесный одинъ, тѣмъ не менѣе Его богосыновство передается другимъ не какъ заповѣдь, не въ ослабленіи посредства, но такъ, что мертвые, услышавъ призывъ Сына Божія, сами становятся живыми сынами, сами вступаютъ съ Отцомъ въ общеніе любви [1]). И это до того, что даже никто не можетъ войти въ царство евангельскихъ благъ, если не будетъ привлеченъ Отцомъ [2]). Освобожденный Сыномъ становится не рабомъ Сына, но истинно свободнымъ сыномъ [3]).

Евангельское богосыновство является интимно-личнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ безграничнымъ со стороны природной и

---

[1]) Іоан. V, 25; XIV, 23; XVI, 27; XVII, 23.

[2]) Іоан. VI, 44. 65.

[3]) Іоан. VIII, 36.—Личное богосыновство Христа можно разсматривать съ двухъ сторонъ—со стороны историческаго значенія и природныхъ основаній Его богосыновства—того, что обнимается въ имени Христа и не повторяется въ другихъ сынахъ Божіихъ, и со стороны внутренней сущности богосыновства, повторяющейся въ другихъ сынахъ. Въ данномъ мѣстѣ мы говоримъ только о послѣднемъ, такъ какъ теперь у насъ рѣчь только о сущности евангельскаго богосыновства.

народно-исторической. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что Христосъ не училъ объ Отцѣ всѣхъ людей: Онъ всегда говорилъ объ Отцѣ Небесномъ того или другого сына, тѣхъ или иныхъ сыновей. „Мой Отецъ Небесный“— вотъ первый фактъ религіознаго сознанія Христа и первый пунктъ въ Его ученіи о Богѣ. Принципъ богосыновней интимности отношеній къ Отцу Небесному, въ силу котораго каждый рождающійся для царства Божія рождается по образу и подобію родившаго, т.-е. каждый рождающійся сынъ Божій находится во внутреннихъ отношеніяхъ къ Отцу Небесному и имѣетъ религіозную свободу и самородную цѣнность, этотъ принципъ никакъ не поглощаетъ той объективно-исторической особности, по которой „начатокъ“ сыновъ Божіихъ является единымъ Христомъ [1]). Напротивъ, всѣ сыны уравниваются со стороны личной интимности и свободы внутреннихъ отношеній къ Отцу, а не внѣшнихъ правъ и природныхъ дарованій,—и эта именно равная для всѣхъ самородность даетъ возможность каждому имѣть свой объективно-историческій обликъ и свое мѣсто въ системѣ царства Божія. На этомъ пути не только каждый сынъ Божій отличается отъ всякаго другого, но и первый отличается отъ всѣхъ послѣдующихъ. Это отличіе „начатка“, совершенно не затрогивая равной для всѣхъ внутренней богосыновней самородности, падаетъ на внѣшнія отношенія рождаемости всѣхъ отъ предшествующаго, кромѣ перваго, который не только имѣетъ въ себѣ Отца, но и рождается отъ Него, такъ что является Сыномъ Божіимъ отъ природы. Мы не будемъ въ данномъ мѣстѣ углубляться въ эту тайну Христа, но ее необходимо имѣть въ виду, чтобы оцѣнить тотъ фактъ, что Онъ различалъ Свое отношеніе къ Богу Отцу отъ отношенія къ Нему другихъ сыновъ, Своихъ братьевъ, говоря имъ: „Отецъ Мой и Отецъ вашъ, Богъ Мой и Богъ вашъ“ [2]).—Однако важно то, что и въ этомъ даже случаѣ Христосъ именуетъ другихъ сыновъ Своими братьями, выражая этимъ то, что Его соб-

1) Эта особность Христа, разсматриваемая въ Его отношеніи къ міру, переходила въ Его рѣшительную одинокость. Но теперь мы говоримъ о другомъ.

2) Іоан XX, 17.

ственное богосыновство, не повторяясь въ однихъ отношеніяхъ, возрождается въ нихъ въ интимной сущности богосыновства, такъ что каждый изъ нихъ имѣетъ своего Отца Небеснаго. Каждому изъ нихъ Христосъ говоритъ: „твой Отецъ Небесный"—таковъ второй пунктъ въ Его ученіи о Богѣ. „Когда ты творишь милостыню, пусть не знаетъ лѣвая рука твоя, что дѣлаетъ правая рука твоя, чтобы твоя милостыня была въ тайнѣ, и Отецъ твой, видящій въ тайнѣ, воздастъ тебѣ... И когда ты молишься, войди въ комнату твою и, затворивъ дверь твою, помолись Отцу твоему, Который въ тайнѣ, и Отецъ твой, видящій въ тайнѣ, воздастъ тебѣ" [1]) и т. д. Отношеніе каждаго сына Божія къ Отцу Небесному есть *свое* отношеніе, составляетъ внутреннюю тайну, имѣетъ внутреннее бездонное углубленіе и не можетъ быть исчерпано никакими внѣшними видами и образами.—Объединеніе здѣсь возможно по единству Отца Небеснаго и по единству Христа-учителя. И Христосъ говорилъ „малому стаду" Своихъ учениковъ: „вашъ Отецъ". „Не бойся, малое стадо, ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство" [2]). Онъ научилъ ихъ молитвенно призывать Бога: „Отче нашъ". Тѣмъ не менѣе это объединеніе имѣетъ значеніе вторичное, производное, а не первичное и основное. Оно не только имѣетъ причину въ той любви, которая наполняетъ сердце каждаго изъ учениковъ Христа и въ обществѣ ихъ соціализируется взаимностью, соединяя ихъ церковными узами, но и сохраняетъ за каждымъ личную свободу и абсолютное значеніе, поскольку основывается на равной самородности всѣхъ. Это есть окружное объединеніе точекъ, изъ которыхъ каждая съ центромъ соединяется своимъ радіусомъ.

Идея Бого-отчества и человѣческаго богосыновства, истекая изъ религіозно-творческаго опыта божественной любви, является существеннымъ содержаніемъ евангельской религіи. И отличіе этой религіи отъ ветхаго завѣта не въ томъ одномъ, что тамъ имя отца терялось среди другихъ именъ Божіихъ, но и въ томъ, что ветхозавѣтное имя Іеговы-Отца само въ себѣ было внѣшнимъ представленіемъ о Его

[1]) Мѳ. VI, 3. 4. 6. 18.

[2]) Лук. XII, 32 ср. Мѳ. V, 16. 45. 48 и мн. др.

любви къ человѣку, къ народу еврейскому, такъ что Іегова остается Отцомъ, хотя бы ни старшій, ни младшій сыновья номистической теократіи не были достойны назваться Его сыновьями. Чѣмъ меньше въ смыслѣ реальнаго опыта давало это имя Божіе, тѣмъ устойчивѣе сохранялось оно въ качествѣ объективно-религіозной мысли и опоры матеріальныхъ надеждъ. Еще отвлеченнѣе представляется языческая идея натуральнаго Бого-отчества. Между тѣмъ евангельская идея Бога-Отца утверждается на неустранимомъ фактѣ внутренняго переживанія, которое въ своей наличности образуетъ самое существо новой религіи и которое, въ случаѣ отсутствія, ничѣмъ не можетъ быть замѣнено. Данная въ личномъ опытѣ богосыновства, реальность самой божественной абсолютности выражается съ положительной стороны въ томъ, что идея Бого-отчества обнимаетъ не одну какую-нибудь сторону религіи, но всѣ ея стороны и всю ея глубину, составляетъ въ ней центръ и полноту, а съ отрицательной—въ томъ, что съ отсутствіемъ реальнаго переживанія исчезаетъ всякая опора для объективнаго понятія. Безъ Бого-отчества совершенно нѣтъ христіанства, а Бого-отчество не можетъ быть дано помимо богосыновства. Поэтому-то ученикъ Христовъ и пишетъ, что „всякій отвергающій сына и Отца не имѣетъ“ и что пребываетъ въ Отцѣ лишь тотъ, кто пребываетъ въ сынѣ [1]). Евангельская религія не религія отвлеченныхъ понятій и отрѣшенной трансцендентности [2]), а религія живого опыта, мистической глубины реальныхъ переживаній, личнаго творчества. Поверхностному читателю евангелія и неопытному или предубѣжденному мыслителю можетъ даже показаться, что евангельскій Богъ есть безличный принципъ духовной жизни. Это пантеистическое пониманіе евангелія не заслуживаетъ серьезнаго вниманія. Евангеліе вообще религіозно. Въ частности, еван-

---

[1]) 1 Іоан. II, 23. 24.

[2]) Жизнь природная и народно-историческая также даютъ опытъ, но съ точки зрѣнія вполнѣ развившейся личности, которая не уходитъ вся въ сферы природную и историческую, этотъ опытъ вырождается сначала въ символическіе образы и затѣмъ въ отвлеченныя понятія, почему религіи натуралистическія и народныя, на высшихъ ступеняхъ развитія, неизбѣжно приходятъ къ искусственнымъ мистеріямъ и къ философскому гностицизму. То и другое по существу чуждо христіанству.

гельская любовь, какъ сказано выше, гносеологически и генетически связана съ божественною. Мало того,—Богъ любитъ сына, и вѣра въ эту любовь, какъ увидимъ ниже, входитъ въ содержаніе христіанской религіи. По своей религіозной объективности евангеліе не уступаетъ ветхозавѣтной религіи. Тѣмъ не менѣе и въ этомъ отношеніи выступаетъ то различіе, что въ евангеліи религіозная объективность въ самыхъ крайнихъ степеняхъ не теряетъ связи съ реальностью личныхъ переживаній. „Потому Меня Отецъ любитъ, что Я душу Мою полагаю“ [1]). Различіе отъ ветхаго завѣта въ томъ, что онъ начинался съ проявившейся въ избраніи народа любви Іеговы и отъ избраннаго народа требовалось отвѣтить на благодѣтельную любовь Бога благодарною любовью, тогда какъ въ новомъ завѣтѣ ничто религіозное не совершается помимо дѣйствительныхъ переживаній человѣческаго сердца. Если и здѣсь генетически человѣческая любовь отражаетъ любовь божественную, является отвѣтомъ на нее, то это бываетъ не въ смыслѣ симметрическаго соотвѣтствія человѣческой привязанности божественному благодѣянію, а въ смыслѣ реальнаго родства той и другой любви, въ смыслѣ дѣйствительной божественности переживаній человѣческаго сердца. Изъ благъ евангельской религіи ничего не дается отъ природы и отъ народныхъ правъ, сыны Отца Небеснаго не рождаются вмѣстѣ съ естественнымъ рожденіемъ или народнымъ избраніемъ, они fiunt non nascuntur; но люди становятся сынами Божіими не отъ себя, при всей умѣстности усилій, а отъ Бога. Лучше сказать, сыны Небеснаго Отца не *рождаются* отъ природы, а духовно *возрождаются*. При всей ясной разумности свѣтлаго богосыновняго царства, евангельская любовь есть любовь вдохновенная. Чѣмъ менѣе евангеліе беретъ отъ природы и традиціи, тѣмъ меньше въ немъ природныхъ и религіозно-юридическихъ опоръ для отрѣшенной объективности религіозной мысли и религіозныхъ упованій, тѣмъ меньше въ немъ основаній и для расчетливой практики законническаго дѣланія. Въ христіанствѣ, въ послѣднемъ итогѣ, все зависитъ отъ лично-религіознаго творчества,—не отъ разсчитанныхъ дѣяній лица, а отъ живой

1) Іоан. X, 17.

дѣйствительности религіознаго вдохновенія. Поэтому евангельское богосыновство и евангельская любовь не могутъ быть предметомъ заповѣди, повелѣнія, закона. Можно *быть* сыномъ Божіимъ, можно *возродиться* сыномъ Божіимъ, но нельзя усиливаться стать имъ, сдѣлаться имъ. Заповѣдь и здѣсь возможна. Но подобно тому какъ начальное „да будетъ" было творческимъ словомъ, такъ и новозавѣтное „будьте" (ἔσεσθε) [1]) опирается на фактическое творчество духовнаго опыта. Здѣсь заповѣдь о любви даетъ тотъ, кто самъ возлюбилъ,—заповѣдь о любви совпадаетъ съ творческимъ дѣломъ любви, съ ея силой возрожденія по своему образу и подобію [2]). Въ смыслѣ же внѣшняго предписанія заповѣдь безусловно не имѣетъ мѣста въ предѣлахъ евангельской религіи, богосыновство рѣшительно немыслимо въ качествѣ внѣшняго идеала. Новозавѣтное усиліе не выходитъ изъ предѣловъ, доступныхъ повивальному искусству, поскольку въ царствѣ Отца Небеснаго сѣетъ только Христосъ и возращаетъ только Богъ, а человѣкъ не знаетъ, какъ сѣмя растетъ. Вышедшее изъ нѣдръ ветхозавѣтной религіи, аристократической религіи богоизбраннаго народа, евангельская вѣра существенно аристократична: это религія избранныхъ [3]), а не религія толпы. Лишь аристократизмъ этотъ не есть аристократизмъ природно-національный, — евангельское личное богоизбранничество это не благородство, а богородство, теогенизмъ [4]). Евангельская религія это религія отъ Бога рожденныхъ, отмѣченныхъ Его печатью. Много званныхъ, но мало избранныхъ [5]).

Мы не добавимъ ничего новаго и лишь съ новой стороны освѣтимъ тотъ же предметъ, если укажемъ на абсолютность и безграничность евангельской любви. Въ формальномъ отношеніи новозавѣтная религія характеризуется отсутствіемъ всякой ограниченности и положительною безконечностью. Это и есть смыслъ того, что евангельскій религіозный опытъ есть опытъ божественной жизни во всей ея дѣйствительности. Формальной безграничности религіознаго

---

1) Мѳ. V, 48.
2) Іоан. XIII, 34; XV, 9. 12.
3) Іоан. XV, 16. 19; Лук. XVIII, 7.
4) Іоан. I, 13.
5) Мѳ. XX, 16 пар. и др.

опыта должно соотвѣтствовать и содержаніе религіи. Такимъ содержаніемъ евангельской религіи и является любовь. Съ точки зрѣнія основного формальнаго характера христіанства любовь, какъ религіозное содержаніе, потому незамѣнима ничѣмъ, что только любовь изъ всѣхъ реальныхъ переживаній можетъ имѣть черту абсолютности, только любовь можетъ наполнить содержаніемъ абсолютную форму религіи. Одна любовь можетъ быть божественной и, наоборотъ, въ самомъ понятіи эгоизма заключается свойство ограниченности. Любовь по существу божественна и только божественна: „никто не благъ, какъ только одинъ Богъ“ [1]). Но ясно, что здѣсь разумѣется благость только божественная, любовь только безпредѣльная. Лишь о такой любви говорится въ евангеліи, а не о страстной привязанности, которая свойственна язычникамъ. Что любовь, которою жилъ Христосъ, есть любовь божественная, любовь безграничная, объ этомъ достаточно только упомянуть и мы уже упоминали. Теперь мы имѣемъ въ виду, что Христосъ, возлюбившій людей безграничною любовью и заповѣдавшій ученикамъ *Свою* любовь, научалъ ихъ любви безграничной [2]). Какъ въ опытѣ Христа, такъ и въ Его ученіи разумѣется абсолютная любовь. По евангелію Іоанна, безпредѣльная любовь простирается до смерти, до самопожертвованія [3]); по синоптическимъ евангеліямъ, она переступаетъ границы кровнаго родства, соціальной взаимности и нравственной заслуги [4]). Такъ или иначе, абсолютность составляетъ неотъемлемое свойство евангельской любви и вообще христіанской религіи. Нѣтъ ничего противнѣе смыслу евангельской проповѣди, какъ считать абсолютныя евангельскія заповѣди необязательными совѣтами или высшими заповѣдями,

---

1) Нѣкто сказалъ Христу: „что мнѣ сдѣлать добраго (что благо сотворю), чтобы имѣть жизнь вѣчную?“ Христосъ отвѣтилъ: „что ты Меня спрашиваешь о благомъ (*τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*)? Никто не благъ какъ только одинъ Богъ“ (Мѳ. XIX, 16. 17 пар.) Быть благимъ значитъ жить по-божьему, по абсолютнымъ нормамъ, т. е. не законъ ветхозавѣтный исполнять съ его соціальною ограниченностью, но раздать *все* свое имущество...

2) Іоан. XV, 12—14.

3) Іоан XV, 12—14

4) Мѳ. V, 43—48; Лук VI, 35—36.

предполагающими заповѣди низшія, доступныя большинству и постепенно ведущія къ высшимъ степенямъ совершенства. Нѣтъ, абсолютныя заповѣди суть единственныя заповѣди евангелія; онѣ не стоятъ на вершинѣ христіанской лѣстницы, но ими какъ кончается, такъ и начинается христіанство. Абсолютность формы и любовь, какъ содержаніе—въ этомъ единственно христіанство. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ [1]), т. е. „будьте милосерды, какъ Отецъ вашъ милосердъ“ [2]), иначе сказать—„будьте сынами Отца вашего Небеснаго“ [3])—не становитесь, но *будьте*. Любить любящихъ и привѣтствовать братьевъ—это не значитъ исполнять низшую ступень христіанской заповѣди, но это значитъ не поступать по-христіански, поступать по-языčески. Вся сила въ томъ, что христіанство не въ правѣ, не въ разсчетахъ на милость неба, а въ реальности, въ абсолютной реальности,—оно не ожиданіе будущаго, а переживаніе въ настоящемъ. Никакая милость Божія не дастъ человѣку благъ абсолютной любви, вдохновенной безграничности, если въ его сердцѣ не вѣетъ духъ такой любви. Евангеліе не есть плодъ мягкой сантиментальности, оно—дѣло живого творчества, откровенія Отца Небеснаго, и въ немъ благовѣстіе самаго высшаго блага сочетается съ непреклонною суровостью непроизвольной истины: благо тѣмъ, которыхъ влечетъ Отецъ, и судъ тѣмъ, которые не могутъ придти. И далѣе—въ этомъ же свойствѣ незамѣнимой реальности евангельской любви заключается и то, что абсолютная божественная любовь въ человѣкѣ неизбѣжно бываетъ его дѣйствительною любовью къ людямъ. Полнота божественной любви человѣка въ томъ, что она есть и любовь къ Богу и любовь къ человѣку. Если бы она не была любовью къ Богу, ей недоставало бы объективной религіозности и формальной абсолютности; если бы она не была любовью къ людямъ, ей недоставало бы дѣйствительности. Чтобы быть полною божественною любовью, она должна быть не только объективно-религіозною и формально-абсолютною любовью къ Богу, но и дѣй-

---

[1]) Мѳ. V, 48
[2]) Лук. VI, 36
[3]) Мѳ. V, 45

ствительною любовью къ людямъ. Дѣйствительность любви завершаетъ полноту ея блаженства: чтобы радость учениковъ была совершенною, имъ дается заповѣдь любить другъ друга самою большею любовью, простирающеюся до самопожертвованія за друзей [1]). Заповѣдь о любви къ людямъ въ евангеліи не является другою заповѣдью наряду съ заповѣдью о Божіей любви, добавленіемъ къ ней, но она включена въ ту заповѣдь, въ ней содержится, ее дополняетъ.—Божія любовь въ человѣкѣ, поднимаясь до религіозной любви къ Богу, въ сущности своей составляетъ отраженіе Божіей любви къ міру и людямъ. Имѣть въ себѣ любовь Божію это значитъ не только любить Бога, но и любить людей и міръ Божіею любовью, божественно-абсолютною любовью. Въ богосыновнее самосознаніе входитъ, какъ неустранимый, элементъ антропоцентрическій, т. е. сознаніе человѣкомъ своего центральнаго положенія въ мірѣ. Это не въ томъ смыслѣ, въ какомъ предстало искушеніе первому человѣку—стать на мѣсто Бога, и не въ смыслѣ природнаго предопредѣленія или народно-историческаго предъизбранія, какъ эта идея возможна въ натуралистическихъ или народныхъ религіяхъ, а въ активномъ смыслѣ религіозно-этическаго творчества человѣка. Сынъ Божій всего Бога носитъ въ Себѣ и показываетъ Его міру, представляетъ Его въ природѣ и исторіи. Онъ не помазанъ на какое-нибудь частное дѣло, но Онъ всего Бога представляетъ всему міру и весь міръ представляетъ Богу,—Онъ являетъ всю любовь Божію міру. И таковъ не только перворожденный (*πρωτότοκος*) сынъ, Христосъ и Спаситель, но и всякій сынъ Божій, такъ какъ эта антропоцентричность относится къ сущности богосыновства. Въ богосыновнемъ самосознаніи эссенціально присутствуетъ ощущеніе интимнаго общенія Бога и человѣка, присутствуетъ идея обитанія Божія въ человѣкѣ, Его воплощенія. Подобно тому какъ физическую жизнь каждый ощущаетъ лишь въ себѣ и потому для каждаго своя жизнь является въ естественной области наивысшею реальностью и наивысшею цѣнностью, хотя бы онъ представлялъ себѣ другія живыя существа, представлялъ себѣ не только своихъ потомковъ, но и своихъ родителей;

[1]) Іоан. XV, 11—13.

и въ духовной области наивысшая реальность принадлежитъ личному богосыновству. Въ живомъ переживаніи каждый лишь себѣ является орудіемъ Божія отношенія къ міру,—и каждый сынъ Божій совершаетъ все дѣло Божіе, выражаетъ все отношеніе Бога къ міру, проявляетъ абсолютную божественную любовь къ людямъ. Раздѣленіе богосыновней любви на два отдѣльныхъ вида—на любовь къ Богу и любовь къ ближнему—совершенно невозможно, поскольку любовь къ Богу безъ соотвѣтствующей абсолютной любви къ человѣку была бы отвлеченною и пустою абсолютностью. Эту мысль съ полною ясностью высказываетъ апостолъ, называющій ложью любовь къ Богу безъ любви къ ближнему и указывающій заповѣдь Христа въ томъ, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего [1]). Но эта именно мысль содержится и въ извѣстныхъ словахъ Христа о поклоненіи Отцу въ духѣ и истинѣ: Богъ есть духъ и поклоняться Ему слѣдуетъ въ духѣ и истинѣ *(ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ)* [2]). На библейскомъ языкѣ духовность Бога означаетъ Его силу, жизненность, надмірность, абсолютность, а духовность служенія Ему—вдохновенность. Евангельская абсолютность—въ неограниченной любви, и служеніе Богу въ духѣ есть не что иное, какъ служеніе Ему духовною, т. е. божественно-абсолютною, любовью. Но Отцу, какъ Богу-духу, должно поклоняться не только въ духѣ, но и въ истинѣ, такъ какъ, по словамъ апостола, нужно любить не словомъ или языкомъ, но дѣломъ и истиною (*ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*) [3]), нужно имѣть не только любовь къ Богу, но и къ ближнему: евангельская любовь есть любовь абсолютная и дѣйствительная. Но, само собою понятно, какъ нельзя отдѣлить абсолютности евангельской любви отъ ея дѣйствительности, такъ нельзя и дѣйствительности евангельской любви къ людямъ отдѣлить отъ ея абсолютности. Евангеліе рѣшительно не даетъ намъ возможности отожествлять религію любви съ соціальною пользою. Когда одна женщина въ восторгѣ любви вылила на ноги Іисуса фунтъ драгоцѣннаго мира и была укорена за это пошлыми душами, вспомнившими о нищихъ,

---

[1]) 1 Іоан IV, 20. 21.
[2]) Іоан. IV, 23. 24.
[3]) 1 Іоан III, 18.

Христосъ отвѣтилъ имъ: „нищихъ всегда имѣете съ собою“ [1]). Евангеліе, на каждой строкѣ заповѣдующее милостыню, знаетъ дѣянія, стоящія выше утилитарной оцѣнки, порожденныя абсолютностью любви, ея устремленіемъ къ небу. Оно цѣнитъ самую божественность любви, независимо отъ ея общественной пользы; отъ милостыни и благотворительности оно также требуетъ абсолютности.

По этимъ своимъ свойствамъ—абсолютности и дѣйствительности евангельская любовь настолько отличается отъ ветхозавѣтной, что Христосъ назвалъ Свою заповѣдь о любви новою. Ветхій завѣтъ требовалъ отъ человѣка безграничной любви къ Богу, но это было внѣшнимъ требованіемъ, въ которомъ выражалась объективная надмірность Бога, Его безконечное превосходство надъ человѣкомъ, и которое могло реализоваться въ условіяхъ соціальнаго строя. Для ветхаго завѣта равно характеристично и то, что всецѣлая преданность единому Богу облекалась въ форму внѣшней заповѣди, и то, что безграничность преданности единому Богу не могла соотвѣтственно проявиться въ соціальномъ благѣ, но имѣла рядомъ съ собою другую заповѣдь о національно-ограниченной любви къ ближнему. Ветхозавѣтная любовь была человѣческою преданностью Богу и человѣческою привязанностью къ ближнему, но она не была божественною любовью человѣка къ человѣку и міру.

Евангельская любовь представляется въ освѣщеніи богосыновняго самосознанія явленіемъ порядка не природно-историческаго, не человѣчески-земного, а божественно-духовнаго. Для евангелія существенно понятіе новаго откровенія, новой жизни, новаго творенія [2]). Богосыновнее откровеніе, независимо отъ количества его носителей, сыновъ Божіихъ, образуетъ въ міровой исторіи новое теченіе, рѣшительно не совпадающее съ природно-общественнымъ развитіемъ. Съ первымъ проблескомъ богосыновняго самосознанія, съ первымъ ощущеніемъ безграничной любви от-

---

[1]) Іоан. XII, 1—8.

[2]) Мѳ. IX, 17; XIII, 52; XXVI, 28 пар. Іоан. XIII, 34.

крылась наряду съ естественно-историческимъ порядкомъ новая сила въ міровой системѣ.

Блаженство божественной любви переживается человѣкомъ, который сознаетъ себя сыномъ Божіимъ, въ качествѣ самоочевидной реальности. И поскольку это есть абсолютная любовь, блаженство въ своей собственной мощи оказывается неистощимымъ и безпредѣльнымъ. Однако эта мощь внутренняго блаженства не покрываетъ природно-исторической жизни, и послѣдняя противостоитъ богосыновнему самосознанію въ значеніи внѣшняго матеріала, который еще предстоитъ одолѣть. Въ отношеніи къ этой внѣшней реальности богосыновство опредѣляется вѣрою, и сынъ Божій не только переживаетъ божественную любовь, но и вѣруетъ въ любовь Божію къ человѣку: христіанская любовь есть любовь вѣрующая.

По евангелію можно изучать филологію и психологію вѣры—разныя сочетанія слова вѣрить, разные смыслы вѣры (какъ-то довѣрять, увѣровать), ступени вѣры, отношеніе вѣры къ знанію. Но эти стороны вѣры не характеристичны для евангелія и проходятъ мимо его содержанія, его собственнаго ученія, которое связывается не съ наружною оболочкою, а съ внутреннимъ зерномъ вѣры. Мы должны остановиться на той основной сторонѣ вѣры, которая составляетъ неотъемлемую принадлежность истинной религіи (*πίστις θεοῦ*) [1]) и подразумѣвается и въ словахъ апостоловъ, молившихъ Христа умножить въ нихъ вѣру [2]), и въ словахъ Христа, молившагося, чтобы не оскудѣла вѣра ихъ [3]): въ этой своей сущности вѣра не можетъ быть евангельскою безъ опредѣленнаго содержанія.

Евангельскій Отецъ Небесный есть Богъ любви. Первый религіозно-евангельскій вопросъ съ природно-исторической точки зрѣнія есть вопросъ о силѣ Отца Небеснаго, о природно-исторической силѣ любви.

При отвѣтѣ на этотъ вопросъ евангеліе начинаетъ съ древнихъ религіозныхъ вѣрованій, примыкаетъ къ древнему религіозному опыту. Языкомъ ветхозавѣтной религіи и да-

---

[1]) Мр. XI, 22.
[2]) Лк. XVII, 5.
[3]) Лк. XXII, 32.

же усиливая его, оно говоритъ: „у Бога все возможно“ [1]). Эту идею божественнаго всемогущества евангеліе примѣняетъ къ новозавѣтному царству божественной любви въ обоихъ исходныхъ моментахъ—начальномъ и конечномъ. Устремляя вниманіе сыновъ Божіихъ на конечную природно-историческую судьбу носителей божественной любви, оно предрекаетъ торжество божественной правды. Какова бы ни была видимость историческаго процесса, побѣда будетъ на сторонѣ Бога и рожденныхъ отъ Него [2]): малому стаду сыновъ Своихъ Отецъ Небесный благоволилъ дать царство, Его кроткіе поклонники наслѣдуютъ землю, за ними обезпечена послѣдняя радость [3]). Этому конечному обѣтованію отвѣчаетъ начальная дѣйствительность евангельскаго царства, его начальная чудесная сила: евангельская проповѣдь открылась въ силѣ и духѣ. Согласно съ такими послѣдними обѣтованіями и съ такимъ начальнымъ основаніемъ богосыновняго царства евангельская вѣра является всемогущею силою: „все возможно вѣрующему“ [4]). Евангельская вѣра образуетъ условіе, подъ которымъ осуществляется владычество Отца Небеснаго въ природѣ и исторіи. Это въ своемъ родѣ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, исходящее отъ человѣка начало божественнаго движенія, не природно-необходимаго, а духовно-свободнаго. Начало это цѣнно тѣмъ, что духовно-абсолютное дѣйствіе Отца Небеснаго, въ отличіе отъ естественнаго творенія и историческаго промысла Божія, не можетъ реализоваться безъ присущаго самому міру свободнаго усилія. Такимъ свободнымъ порывомъ къ божественной абсолютности, открывающимъ путь всемогущей силѣ Отца Небеснаго, и является вѣра. Христіанская вѣра это та же абсолютная любовь, наполняющая человѣческое сердце, но не въ покоѣ вѣчности, не во внутреннемъ самодовольствѣ, а въ движеніи къ природно-исторической видимости, къ побѣдѣ надъ природой и міромъ. Какъ рождающаяся отъ любви, евангельская вѣра принимаетъ отъ нея свойство абсолютности. Вѣра въ Бога,

---

1) Мѳ. XIX, 26; Мр. X, 27; Лук. XVIII, 27
2) Ср. 1 Іоан V, 4 сл.
3) Лук. XII, 32; Мѳ. V, 5; Іоан. XVI, 20.
4) Мр. IX, 23 ср Мѳ. XVII, 20; XXI, 21.

въ Его всемогущество, и всемогущая вѣра—это одно и то же. Христіанская вѣра въ Бога имѣетъ божественно-абсолютный характеръ, и евангеліе требуетъ отъ насъ никакъ не менѣе всемогущей вѣры. Въ мощи божественной любви утверждается долгъ такой вѣры. Мы должны имѣть вѣру, чтобы приготовить побѣду Отцу Небесному. Безъ нашей вѣры не проявится Его духовное всемогущество, и наоборотъ—для вѣрующаго нѣтъ ничего невозможнаго. Такою вѣрою опредѣляется положеніе человѣка въ природѣ и исторіи. Избранные Отца Небеснаго возлюблены Имъ и находятся подъ Его преимущественнымъ покровительствомъ. Они дороже для Него всѣхъ тварей. У нихъ и волосы на головѣ сочтены. Страхъ не долженъ имѣть мѣста въ ихъ сердцѣ и заботы о тѣлѣ не должны смущать ихъ души. Отецъ Небесный, украшающій полевыя лиліи и питающій вороновъ, тѣмъ болѣе обезпечитъ жизнь Своихъ возлюбленныхъ сыновъ. Безпокоиться о завтрашнемъ днѣ и бояться всего, что убиваетъ тѣло, свойственно людямъ міра сего; а вѣрующіе имѣютъ Отца Небеснаго, Который знаетъ объ ихъ нуждахъ. Они получатъ все, чего ни попросятъ въ молитвѣ съ вѣрою. Отецъ Небесный дастъ блага просящимъ у Него и защититъ избранниковъ Своихъ. Въ тяжелую минуту гоненій имъ не нужно будетъ заботиться о томъ, какъ или что отвѣчать гонителямъ: духъ Отца ихъ будетъ говорить въ нихъ [1]). Это были рѣчи, понятныя уму ветхозавѣтнаго человѣка, который помнилъ о чудесахъ, сотворенныхъ для него Богомъ, и которому внушалось возлагать надежду свою на Бога и не искушать Его своимъ невѣріемъ въ Его чудотворную силу [2]).

Однако это совпаденіе евангелія съ ветхимъ завѣтомъ есть совпаденіе въ одной точкѣ двухъ прямыхъ линій, идущихъ въ разныхъ направленіяхъ. Ветхій завѣтъ, исходя изъ идеи космологическаго антропоцентризма и народно-историческаго богоизбранничества, приходилъ къ понятію божественнаго произвола въ природѣ и исторіи, такъ какъ Богъ, управляя природою и народами для человѣка и именно

---

[1]) Мѳ. VI, 25—34; VII, 7—11; X, 18—20; 29—31; XXI, 22; Мр XI, 24; XIII, 11; Лук. XII, 6—7; 22—31; XVIII, 1—8.

[2]) Втор. VIII, 3—5; Псал. LXXVII; XC, 11.

для праведника, для послушнаго Ему Израиля, подчинялъ видимыя явленія природно-исторической жизни этическимъ цѣлямъ: Онъ, по выраженію Амоса, проливалъ дождь на одинъ городъ, а на другой городъ не проливалъ дождя [1]). Напротивъ, этическій антропоцентризмъ евангелія, питаясь внутреннею абсолютностью духа, можетъ обойтись безъ произвола природно-историческаго промысла Божія, мирно уживается съ природно-историческою необходимостью, которою наполняется видимый промежутокъ между начальною чудесностью и эсхатологическими обѣтованіями. Послѣдняя побѣда Бога любви въ природѣ и исторіи не является непосредственнымъ результатомъ начальной чудесности, такъ что та и другая видимо разрываются, при чемъ начальная чудесность является символическимъ одѣяніемъ внутренней духовности, а послѣднія чаянія, непосредственно связываясь, какъ плодъ, съ внутреннимъ дѣломъ, покрываются съ естественной стороны непостижимою таинственностью. По этому вопросу евангельское ученіе раскрывается въ смыслѣ евангельской исторіи, къ которой мы и отсылаемся существомъ дѣла. Вообще евангельское ученіе о Богѣ Отцѣ опирается на факты религіознаго опыта. Но въ то время какъ переживаніе божественной любви ограничивается внутреннимъ міромъ человѣка и почти не входитъ во внѣшнее теченіе природы и исторіи, евангельская вѣра переступаетъ эту грань, поскольку она обнимаетъ природу и исторію, и поэтому евангельское ученіе о вѣрѣ дается въ самомъ ходѣ евангельской исторіи. Ею мы научаемся, что религіозно-стихійная воодушевленность и чудесное покровительство неба, не составляя высшаго блага, символически прикрываютъ свободу духовной абсолютности. Евангельская исторія зоветъ вѣрующихъ преодолѣть чудо, превзойти пневматическую стихію. Евангеліе даетъ намъ не меньше древней религіи, но не для того, чтобы остановиться на ступени послѣдней, а для того, чтобы вести насъ дальше, къ совершенной свободѣ духа Христова, духа самоотверженной любви. Къ этому смыслу исторіи евангельскихъ чудесъ, къ этому опыту евангельской пневматичности прилегаетъ оригинальное евангельское ученіе о вѣрѣ.

---

[1]) Ам. IV, 7.

Евангеліе разлагаетъ національно-историческій опытъ ветхаго завѣта на законы природные и историческіе и выставляетъ промыслъ Божій въ отношеніи къ праведнику во свѣтѣ этихъ законовъ. Его ученіе далеко не совпадаетъ съ сѣренькими мечтами той слабой вѣры, которая ни тепла, ни холодна, не можетъ рѣшительно пристать ни къ землѣ, ни къ небу. Евангеліе—книга великихъ душъ, высокихъ порывовъ. И въ вопросѣ вѣры оно достигаетъ такой свободы и дерзновенія духа, какія не вмѣщаются въ границы теплохладности. Оно доводитъ насъ до обнаженной природы, ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ ея холоднымъ механизмомъ, съ ея теченіемъ, равнодушнымъ къ нравственнымъ цѣнностямъ. Солнце сіяетъ злымъ и благимъ, и дождь падаетъ на праведныхъ и неправедныхъ [1]): вотъ евангельская истина, въ которой слышится не духъ ветхаго завѣта. Въ этихъ явленіяхъ проглядываетъ ликъ „равнодушной“ природы. Мы различаемъ злыхъ и добрыхъ, праведныхъ и неправедныхъ, но для природы нѣтъ этого различія, для нея всѣ равны, ея порядокъ—иной порядокъ, ея законы иные. Легко видѣть, что евангельскій образъ природы, всѣхъ безразлично согрѣвающей и всѣхъ орошающей, имѣетъ обратную сторону, тыльную часть: если солнце свѣтитъ не только добрымъ, но и злымъ, то и градъ выбиваетъ пашню не только злыхъ, но и добрыхъ, и огонь пожираетъ жилище какъ неправедныхъ, такъ и праведныхъ. „И проходя, увидѣлъ человѣка, слѣпого отъ рожденія. И спросили Его ученики Его, говоря: равви, кто согрѣшилъ, онъ самъ или родители его, что родился слѣпымъ? Іисусъ отвѣчалъ: не согрѣшилъ ни онъ, ни родители его“ [2]). Природа не дѣйствуетъ по этическимъ законамъ, ея явленія слѣдуютъ инымъ нормамъ. Таково же и теченіе исторіи. И она идетъ по своимъ законамъ, холоднымъ и неумолимымъ, равнодушнымъ къ этической оцѣнкѣ,—и она протекаетъ по ту сторону добра и зла. „Нѣкоторые разсказали Ему о галилеянахъ, кровь ко-

1) Мѳ. V, 45.

2) Іоан. IX, 1—3. Конечно, совершенно иное дѣло, когда самъ человѣкъ грѣховною жизнью доводитъ себя до болѣзни (Мр. II, 5—11). Эмпирическая связь грѣха съ болѣзнью, это одно, а перенесеніе въ природу нашихъ юридическихъ воззрѣній, это другое. Область грѣховъ, ведущихъ къ болѣзнямъ, далеко не совпадаетъ со всею областью грѣховнаго.

торыхъ Пилатъ смѣшалъ съ жертвами ихъ. И сказалъ имъ въ отвѣтъ: думаете ли вы, что эти галилеяне были грѣшнѣе всѣхъ галилеянъ, что такъ пострадали? Нѣтъ, говорю вамъ... Или тѣ восемнадцать, на которыхъ упала башня силоамская и побила ихъ, думаете ли вы, что они были виновнѣе всѣхъ людей, живущихъ въ Іерусалимѣ? Нѣтъ, говорю вамъ" [1]). Такимъ образомъ евангеліе ставитъ насъ на ту же точку зрѣнія, на которой стоитъ религіозный пессимизмъ, и принимаетъ всецѣло его наблюденіе, что одинаковая участь постигаетъ праведника и нечестиваго, добраго и злого, чистаго и нечистаго, приносящаго жертвы и не приносящаго жертвъ, добродѣтельнаго и грѣшника [2]). Примѣчательно, что и въ увѣщаніи не заботиться о пищѣ и одеждѣ не забытъ этотъ пессимистическій мотивъ. Среди двухъ дидактическихъ указаній на вороновъ и на лиліи сказано, что никто, заботясь, не можетъ прибавить себѣ росту на одинъ локоть, (не можетъ ни одного волоса сдѣлать бѣлымъ или чернымъ): если и малѣйшаго не дано намъ сдѣлать, что̀ заботиться о прочемъ [3])? Во всякомъ случаѣ сынамъ Отца Небеснаго предрекаются страданія, гоненія, уничиженіе...

Тѣмъ не менѣе евангеліе какъ чуждо легкомысленныхъ надеждъ на божественный произволъ, такъ далеко и отъ крайностей фаталистическаго пессимизма. Признавая во всей силѣ естественно-историческую необходимость, оно не доводитъ разнородности сферъ природной и духовной до дуализма царствъ природнаго и духовнаго, но устанавливаетъ между ними гармонію. Это и составляетъ высшій результатъ евангельской вѣры. Оно ищетъ примиренія необходимости и свободы не древнимъ путемъ космологическаго антропоцентризма и историческаго богоизбранничества, а новымъ путемъ этическаго антропоцентризма. Выдвигаются двѣ идеи—идея универсальной любви Божіей, не знающей никакихъ природно-историческихъ границъ и сближающей природно-историческій процессъ съ безграничностью богосыновней любви, и идея полнаго самоотреченія вѣрующихъ,

---

[1]) Лук. XIII, 1—5.
[2]) Екк. IX, 2.
[3]) Лук. XII, 25. 27; Мѳ. VI, 27 (V, 36).

снимающаго съ человѣческой души тяжесть естественной закономѣрности. Фаталистическій пессимизмъ преодолѣвается силою вѣры, такъ какъ евангельская вѣра есть вѣра совершенно свободная. Она ничего не заимствуетъ отъ природы и исторіи; она крѣпнетъ въ сердцѣ человѣческомъ и отсюда вноситъ въ природу и исторію этическое освѣщеніе. То явленіе, что солнце согрѣваетъ злыхъ и добрыхъ и дождь падаетъ на праведныхъ и неправедныхъ, вѣрою принимается въ томъ смыслѣ, что Богъ посылаетъ солнечный свѣтъ и дождь не только на добрыхъ, но и на злыхъ; для нея любовь Божія видна въ благодѣтельныхъ явленіяхъ природы, и наличности этихъ явленій достаточно, чтобы поставить внѣ сомнѣнія универсальную любовь Божію. Поэтому изъ законовъ природы, освѣщенной и согрѣтой теплотою вѣры, дѣлается этическій выводъ объ универсальной любви,—о любви не только къ добрымъ, но и къ злымъ, не только къ друзьямъ, но и къ врагамъ: „любите враговъ вашихъ и молитесь за преслѣдующихъ васъ, да будете сынами Отца вашего небеснаго“ [1]). Въ сердцѣ вѣрующаго безразличныя явленія природы и исторіи перерабатываются въ этическій порядокъ. Если явленія благодѣтельныя вызываютъ благодарность, то разрушительныя и бѣдственныя явленія порождаютъ раскаяніе. Убитые Пилатомъ галилеяне и восемнадцать человѣкъ, задавленные силоамскою башнею, были не виновнѣе всѣхъ живущихъ въ Іерусалимѣ и слушавшихъ проповѣдь Христа, но это не охраняетъ послѣднихъ отъ этическихъ уроковъ: „нѣтъ, говорилъ имъ Христосъ; но если не покаетесь, всѣ *также* погибнете“ [2]). Не важно—погибнуть или не погибнуть отъ руки Пилата, важно—погибнуть въ покаяніи или безъ покаянія, умереть „смертью праведниковъ“ или смертью нечестивыхъ. Поэтому, если угрожаетъ опасность погибнуть, то оставшіеся въ живыхъ должны смотрѣть на свою жизнь, какъ на время, оставленное имъ для покаянія. Они какъ смоковница, которую хозяинъ рѣшилъ уже срубить за ея безплодность, но виноградарь оставилъ еще на годъ, чтобы испытать, не принесетъ ли она теперь плода [3]). Равнымъ образомъ о

[1]) Мѳ. V, 44. 45; Лук. VI, 35.
[2]) Лук. XIII, 3. 5.
[3]) Лук. XIII, 6—9

временахъ Своего пришествія, временахъ страшнаго переворота въ исторіи и природѣ, подобнаго потопу, Христосъ предсказываетъ, что тогда человѣкъ будетъ игрушкой въ рукахъ природныхъ и историческихъ силъ: будутъ двое на полѣ, одинъ погибнетъ, а другой сохранится,—будутъ двѣ молоть на жерновахъ, одна возьмется, а другая останется,—двое будутъ на одной постелѣ, одинъ будетъ взятъ, а другой оставится. Но какой же отсюда слѣдуетъ выводъ? „Итакъ, бодрствуйте, потому что не знаете, въ какой день Господь вашъ прійдетъ“ [1]). Дня пришествія Господа намъ не дано знать, потому что духовная цѣнность не выразима въ терминахъ природно-историческихъ. Это знать намъ и не нужно. Для насъ важно, какими застанетъ насъ этотъ день: блаженъ рабъ, котораго господинъ, пришедши, найдетъ поступающимъ хорошо, и горе рабу, котораго онъ застанетъ въ злыхъ дѣлахъ. Мы должны быть всегда и ко всему готовы, чтобы сохранить свое нравственное достоинство, чтобы встрѣтить природно-историческія катастрофы съ непоколебимой нравственной опорой въ собственномъ сердцѣ. Этотъ именно выводъ этическихъ уроковъ какъ изъ благодѣтельныхъ, такъ и изъ гибельныхъ явленій природы и исторіи, это вниманіе къ своимъ нравственнымъ задачамъ—ставитъ человѣка выше страха предъ этими явленіями. Друзьямъ Сына Божія заповѣдуется не бояться убивающихъ тѣло и потомъ не могущихъ ничего болѣе сдѣлать; имъ заповѣдуется бояться Того, Кто можетъ ввергнуть въ геенну, Кто владычествуетъ не надъ тѣломъ только, но и надъ душой,—вотъ Кого бояться [2]). Эта собственная нравственная оцѣнка внѣшнихъ событій и проистекающая отсюда внутренняя цѣнность самого человѣка и дѣлаютъ его дороже многихъ малыхъ птицъ или, говоря образно, у сыновъ царствія „и волосы на головѣ всѣ сочтены“. Евангеліе не открываетъ намъ тайнъ надзвѣзднаго міра, не открываетъ временъ и сроковъ, не объясняетъ гностически природнаго и историческаго процессовъ, не обѣщаетъ намъ магическихъ средствъ вліять на естественную эволюцію событій; оно ограничиваетъ наше вниманіе

[1]) Мѳ. XXIV, 42.
[2]) Лук. XII, 4. 5; Мѳ. X, 28.

собственными нравственными задачами, оно указываетъ намъ путь духовнаго воздѣйствія на внѣшній міръ. И если въ этомъ отношеніи благодѣтельныя явленія природы выставляютъ намъ примѣръ универсальной любви Отца Небеснаго, то разрушительныя и бѣдственныя событія намѣчаютъ намъ методъ новой дѣятельности, сверхприродной любви, такъ что въ насъ самихъ уравниваются тѣ и другія внѣшнія событія. Намъ не дано знать, почему погибли галилеяне и виновнѣе ли они другихъ, почему человѣкъ родился слѣпымъ, но мы навѣрное знаемъ, что̀ мы должны дѣлать. Слѣпорожденность не объясняется грѣхомъ самого человѣка или родителей его, но даетъ намъ поводъ явить дѣло Божіе, дѣло божественной любви [1]). Это ограниченіе вниманія собственнымъ нравственнымъ міромъ, воздержаніе отъ гностическихъ разсужденій о ходѣ міровой жизни, о лежащихъ внѣ насъ причинахъ и цѣляхъ, это возвышеніе творческой нравственной энергіи на ступень самодовлѣющей силы и охраняетъ сыновъ царствія отъ отчаянія фатализма, даетъ имъ силу перешагнуть дуалистическую бездну.

Активная любовь человѣка, или отражающая божественную любовь или вносящая ее въ міровую жизнь, одѣвается въ несокрушимую броню полнаго самоотреченія, съ которымъ неразрывно соединяется христіанская вѣра. И указаніе на вороновъ, которыхъ питаетъ Богъ, и на полевыя лиліи, красиво одѣтыя, указаніе это находится въ рѣчи, которая въ цѣломъ содержитъ увѣщаніе не къ физической беззаботности и индустріальному бездѣйствію, а къ нравственному самоотреченію. Чтобы понять евангельскія слова о птицахъ небесныхъ, не сѣющихъ, не жнущихъ, не собирающихъ въ житницы, и о полевыхъ лиліяхъ, не трудящихся и не прядущихъ, нѣтъ нужды представлять себѣ благодатное южное небо, гдѣ природа доставляетъ человѣку все необходимое безъ усилій съ его стороны. Идеалъ воробьиной беззаботности и обезпеченности не есть евангельскій идеалъ. Напротивъ. Евангеліе не отрицаетъ законности заботъ о томъ, что̀ пить, что̀ ѣсть и во что одѣться; оно не учитъ, что Богъ освободитъ человѣка отъ физической заботы. Конечно, не посѣешь—не пожнешь. Оно только го-

[1]) Іоан IX, 3. 4.

воритъ, что причинная зависимость жатвы отъ посѣва составляетъ порядокъ естественной жизни, а не религіозной; въ этой причинности и въ житейскихъ заботахъ нѣтъ религіи,—всего этого ищутъ язычники, люди міра сего. Сѣять и жать—это естественно, но не свято. Религія образуетъ иной порядокъ явленій, который есть плодъ свободной вѣры. Евангеліе совмѣстно и устраняетъ легкомысленныя надежды на магическое обнаруженіе божественной силы въ житейскомъ обиходѣ человѣка и не даетъ его душѣ застыть въ оковахъ житейскихъ заботъ. Оно учитъ, что человѣкъ самъ долженъ стать выше естественнаго порядка и создать царство Отца Небеснаго. Въ естественномъ порядкѣ не только злые и добрые уравниваются, но здѣсь нельзя прибавить себѣ росту на одинъ локоть или измѣнить цвѣтъ одного волоса: здѣсь все буднично, условно, ограниченно. Естественнаго промысла Божія достаточно для того, чтобы уравнять человѣка съ воробьемъ, но мало для того, чтобы поставить человѣка выше воробья. Безусловная цѣнность жизни должна зародиться въ собственномъ сердцѣ человѣка, и она можетъ обнять весь естественный фонъ жизни лишь абсолютностью самоотреченія. Радостная покорность естественному ходу событій, окрыленная безграничнымъ самозабвеніемъ—вотъ что̀ вноситъ божественное содержаніе въ житейскій обиходъ, что̀ ставитъ человѣка выше естественнаго порядка. „Отче! все возможно Тебѣ, но не чего я хочу, а чего Ты“ [1]): такова христіанская вѣра. Въ степени обезпеченности человѣкъ долженъ поставить себя наравнѣ съ птицами, которыхъ питаетъ Богъ, но силою самоотреченія онъ долженъ стать безконечно выше ихъ. Естественный порядокъ одинаковъ для сыновъ Божіихъ съ птицами и язычниками; но его беззаботность не есть беззаботность воробья или языческая надежда на Бога, а беззаботность безграничнаго самоотреченія. Наставленіе о беззаботности Христосъ обращаетъ сначала не къ бѣднякамъ, а къ имущимъ, требуя отъ нихъ „продавать имѣнія и давать милостыню“ [2]). Онъ называетъ безумнымъ богача, собиравшаго сокровище для себя, а не въ Бога богатѣвшаго [3]). Мате-

[1]) Мр. XIV, 36.
[2]) Лук XII, 33.
[3]) Лук. XII, 16—21.

ріальная обезпеченность, отѣненная тупымъ самодовольствомъ и короткою самонадѣянностью, ведетъ къ подлинному безумію, отъ котораго человѣкъ освобождается только въ томъ случаѣ, если онъ приготовляетъ себѣ сокровище неоскудѣвающее на небесахъ, если онъ самоотверженною любовью и безграничною вѣрою создаетъ новый міръ. Евангеліе не обѣщаетъ замѣнить заботу человѣческую божественною магіей, но оно призываетъ самого человѣка внести въ міръ новую струю, религіозную, возвышающую человѣка надъ естественною необходимостью. Вотъ почему, обращаясь послѣ богача къ гонимымъ, оно не измѣняетъ своего слова, потому что религіозный міръ одинъ для всѣхъ и одинаково возвышаетъ надъ природою и вѣрующаго богача и гонимаго. Оно призываетъ гонимаго не бояться убивающихъ тѣло, а бояться только Бога. Оно не обѣщаетъ ему безопасности отъ убивающихъ тѣло, оно только ставитъ его выше животнаго страха. Человѣкъ самъ долженъ сдѣлать себя дороже многихъ птицъ и поставить себя выше какъ воробьиной обезпеченности, такъ и животнаго страха. Что̀ для птицы естественная беззаботность, то для сына царства должно стать высшимъ подвигомъ. Законы природы для него тѣ же, что̀ для воробьевъ и вороновъ, и законы исторіи для него тѣ же, что̀ для язычника; но онъ самъ становится дороже воробья и выше язычника. „Ищите прежде царства и правды его, и все это приложится вамъ“ [1]): повидимому обѣщается магическое вмѣшательство Бога въ естественный міръ. Но это обманчивая видимость; поправка дается самымъ дѣломъ. Съ ищущимъ прежде царства Божія случается то же, что̀ было съ Сауломъ. Когда Саулъ, въ поискахъ за ослицами, зашелъ къ пророку и нашелъ здѣсь царство, для него вопросъ объ ослицахъ сталъ слишкомъ ничтожнымъ. Такъ и познавшій внутреннее благо полнаго самоотреченія становится безконечно выше того, чего ищутъ язычники. И ему нужно сѣять и жать, но души своей онъ не вложитъ въ это дѣло, сердце его не здѣсь будетъ, и ничто изъ этого ни обольщеніемъ, ни страхомъ не удержитъ его отъ неба. Здѣсь нужно различать „единое на потребу“, достойное че-

---

[1]) Мѳ. VI, 33; Лук XII, 31.

ловѣка и дѣлающее его человѣкомъ, захватывающее всю душу, и все остальное, что равно у сыновъ царства съ язычниками и даже съ животнымй. Только при этомъ условіи легко понять, почему молящійся съ вѣрою всегда получитъ просимое. Если сказано, что Отецъ Небесный дастъ блага просящимъ у Него, то нужно помнить, что первое евангельское благо есть духъ святый [1]), обладаніе которымъ относится къ прочимъ земнымъ благамъ такъ же, какъ полученіе царства къ ничтожнымъ пропавшимъ ослицамъ, такъ какъ человѣку нѣтъ никакой пользы, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ, и нельзя никакими внѣшними благами уравновѣсить цѣнности человѣческой жизни [2]). Такая вѣра, основывающаяся на полнотѣ внутренняго блага, въ безграничномъ самоотверженіи обрѣтаетъ внутреннюю свободу и независимость отъ внѣшней судьбы. Древній пророкъ, при всей высотѣ своихъ созерцаній не поднявшійся надъ ограниченностью еврейской религіи, ослабѣвалъ въ своемъ упованіи на Бога, Который представлялся ему обманчивымъ источникомъ, невѣрной водой [3]). Такое крушеніе для евангельской вѣры невозможно: она преодолѣваетъ всякое давленіе и превратности судьбы, она побѣдоносно слышится въ предсмертномъ возгласѣ: „Отче! въ руки Твои предаю духъ мой“ [4]).

Абсолютная евангельская любовь представляетъ собою въ системѣ міровой жизни силу совершенно новаго порядка, не человѣчески-земного, а духовно-божественнаго. Путемъ вѣры сила эта становится дѣйствующею въ мірѣ: христіанская любовь имѣетъ всемірныя задачи. И если христіанство не имѣетъ ничего общаго съ религіозной магіей, если оно не связываетъ послѣднихъ ожиданій своихъ непосредственно съ начальнымъ евангельскимъ чудомъ, то это еще не значитъ, чтобы оно отказывалось отъ міровыхъ цѣлей. Не теряясь въ культурно-историческихъ тропинкахъ и не смущаясь невидимостью своего существеннаго воздѣйствія на природу міра, невыразимостью своей абсолютной духовности

---

[1]) Мѳ VII, 11=Лук. XI, 13.
[2]) Мѳ. XVI, 26; Мр. VIII, 36. 37; Лук. IX, 25.
[3]) Іерем. XV, 18.
[4]) Лук. XXIII, 46.

въ терминахъ и формахъ природно-историческихъ, евангеліе не замыкается и въ тѣсныхъ предѣлахъ субъективности. Евангелію болѣе всего чуждо сознаніе субъективности духовнаго блага и, напротивъ, исходя изъ его разнородности съ мірскою видимостью, оно силою вѣры переступаетъ пространственно-временныя грани. Въ богосыновней интимности включена объективная универсальность и въ духовной абсолютности содержится эсхатологическій моментъ, хотя для сознанія евангельскаго нѣтъ иного адэкватнаго выраженія кромѣ внутренней абсолютности духа...

Духовная праведность.

Основную сущность евангельскаго ученія составляетъ богосыновняя любовь и вѣра. И въ этой сущности евангеліе оригинально, насколько лишь можетъ быть оригинальнымъ творческое дѣло личности, интимное переживаніе. Въ вопросѣ о евангельскомъ богосыновствѣ мы стоимъ всецѣло на почвѣ евангельскаго опыта, хотя евангельская исторія, съ которою связано ученіе христіанской вѣры, уже имѣетъ внѣшнія ступени. И языкъ, на которомъ изложено это существенное евангельское ученіе, не имѣя ни одного новаго филологическаго элемента и оставаясь языкомъ ветхозавѣтной библіи, однако почти не обнаруживаетъ ни одной черты специфически-еврейскаго характера, является почти общечеловѣческимъ языкомъ. Въ этомъ вопросѣ мы еще не выходимъ изъ сферы религіозной жизни, здѣсь мы скорѣе созерцаемъ внутренній опытъ Сына Божія, чѣмъ слушаемъ Его ученіе,—скорѣе наблюдаемъ Его собственную религіозную жизнь, чѣмъ слѣдимъ за Его историческимъ дѣломъ. Его историческое ученіе дано въ остальныхъ отдѣлахъ евангельскаго благовѣстія—о духовной праведности, о вѣчной жизни, о спасеніи и о царствѣ Божіемъ, и въ этихъ отдѣлахъ основное зерно евангелія вставляется въ систему понятій еврейской религіи. Основныя изъ этихъ понятій—праведность, вѣчная жизнь, спасеніе, царство Божіе—являются въ евангельскомъ благовѣстіи формами, которыя наполняются содержаніемъ евангельскаго религіознаго опыта и которыя безъ этого содержанія оказываются пустыми формами. Впрочемъ въ этомъ отношеніи между ними можно установить нѣкоторую градацію по степени общности и содержательности. Наиболѣе общее изъ нихъ, понятіе цар-

ства Божія, обнимающее остальныя, имѣетъ въ евангельской системѣ наименѣе собственнаго содержанія; напротивъ, понятія праведности и вѣчной жизни болѣе пропитаны евангельскимъ содержаніемъ. Отсюда легко сдѣлать выводъ, въ какомъ систематическомъ порядкѣ мы должны размѣстить отдѣлы евангельскаго ученія. Если евангельскимъ ученіемъ о праведности, вѣчной жизни, спасеніи и царствѣ Божіемъ предполагается евангельскій опытъ богосыновней любви и вѣры, то и болѣе общимъ изъ этихъ понятій, понятіемъ царства Божія, предполагаются отдѣлы о праведности и вѣчной жизни, а изъ послѣднихъ по тѣмъ же основаніямъ долженъ предшествовать отдѣлъ о праведности.

Въ системѣ евангельскаго ученія понятіе праведности непосредственно слѣдуетъ за кореннымъ евангельскимъ понятіемъ богосыновства, непосредственно облекаетъ это зерно новозавѣтнаго благовѣстія. Богосыновній опытъ, давая абсолютное содержаніе человѣческой личности, необходимо становится новымъ принципомъ цѣлой жизнедѣятельности, новымъ этическимъ закономъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ религіозно-юридическое понятіе ветхозавѣтнаго закона является рѣшительно чуждымъ евангельскому духу. Все это вмѣстѣ и выливается въ форму ученія о духовной праведности. Здѣсь отправной точкой служитъ специфическое ветхозавѣтное слово, но въ него влагается новое содержаніе, такъ какъ праведность учениковъ евангелія должна превосходить праведность книжниковъ и фарисеевъ. Формула: „вы слышали, что̀ сказано древнимъ, а Я говорю вамъ“,—формула, характеризующая отношеніе всего евангельскаго ученія къ ветхому завѣту, ближе всего опредѣляетъ отношеніе новозавѣтной праведности къ праведности ветхозавѣтной. Приспособляясь къ ветхозавѣтнымъ понятіямъ, евангеліе обозначаетъ строй жизнедѣятельности сыновъ Божіихъ именемъ праведности, но учитъ, что это не законническая праведность, а праведность какъ плодъ духа [1]).

Отличіе новозавѣтной праведности отъ ветхозавѣтной въ томъ, что ветхозавѣтный законъ былъ условнымъ закономъ соціальнаго благоустройства, тогда какъ евангельскій принципъ жизнедѣятельности опредѣляетъ вытекающій изъ бого-

[1]) Ср. Римл. XIV, 17.

сыновней основы абсолютный характеръ личной жизни. Всѣ ветхозавѣтныя заповѣди устрояли порядокъ общественной жизни, всѣ онѣ относились къ формамъ соціальнаго устройства и имѣли единственною цѣлью благо общественнаго строя, такъ что іудейскій законъ необходимо предполагаетъ данный общественный строй и относится къ личности единственно какъ къ соціальному элементу. Напротивъ, евангельскій принципъ предполагаетъ религіозно-свободную, творчески и извнутри дѣйствующую личность, и всѣ новозавѣтныя заповѣди относятся единственно къ свободной, творчески дѣйствующей личности, отмѣчая тотъ путь, которымъ неизбѣжно долженъ идти человѣкъ съ богосыновнимъ самосознаніемъ. И хотя христіанская любовь не отвлеченная любовь къ Богу, но реальная любовь къ человѣку, и это скрѣпляетъ христіанскую личность съ обществомъ, однако общество для евангельскаго принципа выступаетъ лишь въ качествѣ объекта личной любви, субъектомъ же, какъ богосыновней любви, такъ и евангельскаго принципа жизнедѣятельности является свободная личность. Ветхозавѣтный законъ дѣйствовалъ чрезъ общественный строй на личность, новозавѣтный принципъ дѣйствуетъ чрезъ личность на общество. Поэтому неизмѣнныя свойства ветхозавѣтнаго закона—условность и номистическій экстернализмъ. Ветхозавѣтный законъ былъ условнымъ, потому что онъ непосредственно прилагался къ общественнымъ формамъ,—и онъ былъ въ строгомъ смыслѣ закономъ, прокладывалъ путь номистическаго экстернализма, потому что являлся для личности внѣшнею заповѣдью, направлялся отъ периферіи личности къ ея центру, котораго никогда не могъ достигнуть. Въ противоположность этому, евангельскій принципъ запечатлѣнъ характеромъ абсолютности и не имѣетъ специфическихъ чертъ законничества: онъ только раскрываетъ абсолютную основу евангельскаго опыта въ примѣненіи ко всей широтѣ личной жизни, покрываетъ внутреннею абсолютностью всѣ отношенія личности, и онъ какъ не прибавляетъ ничего по содержанію къ этой основѣ, такъ и ничего не повелѣваетъ, такъ какъ направляется отъ центра къ периферіи, отъ свободнаго личнаго творчества къ внѣшнимъ отношеніямъ.

Итакъ, въ евангельскомъ принципѣ ветхій законъ отво-

дится отъ общества къ личности и возводится къ абсолютности. Въ этомъ не отвлеченное отношеніе ветхаго завѣта къ евангелію, но таковъ фактическій переходъ отъ перваго къ второму. Евангеліе дѣлаетъ послѣдній логическій выводъ изъ ветхаго завѣта, доводитъ до конца его собственныя начала, додѣлываетъ его, довершаетъ. Оно говоритъ іудеямъ: „вы дѣлаете во имя Божіе то-то и то-то. Но если дѣлать для Бога, то нужно дѣлать безконечно больше. Не нужно останавливаться на половинѣ жертвы, на полупути; нужно доходить до послѣдняго предѣла пути". Намеки на такую послѣдовательность и искренность были въ самомъ ветхомъ завѣтѣ, но только намеки, и лишь въ лицѣ Христа человѣкъ осмѣлился перешагнуть всякіе полупути, всякіе компромиссы. Напримѣръ. Быт. XII, 1: „Сказалъ Іегова Аврааму: поди изъ земли твоей, отъ родства твоего и изъ дома отца твоего"... Втор. XXXIII, 8. 9: „святый мужъ говоритъ объ отцѣ своемъ и матери своей: я ихъ не видалъ, и братьевъ своихъ не признаетъ и сыновей своихъ не знаетъ"... Евангеліе (Лук. XIV, 26): „если кто приходитъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего, и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ и сестеръ, а притомъ и души своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ". Или. Быт. XVII, 9—11: „сказалъ Богъ Аврааму: ...вотъ завѣтъ Мой... обрѣжьте крайнюю плоть вашу"... Втор. X, 16: „обрѣжьте крайнюю плоть сердца вашего"... Евангеліе (Мѳ. XIX, 12): „есть скопцы, которые сами себя оскопили для царства небеснаго"; (Мѳ. V, 29—30 пар.): лучше увѣчному войти въ царство Божіе, чѣмъ здоровому—въ геенну. О Христѣ истинно сказано: „пришелъ къ Своимъ и Свои Его не приняли" [1]): Онъ сдѣлалъ изъ ветхаго завѣта послѣдніе выводы, которыхъ испугались іудеи, не принявшіе Христа. Однако такое отношеніе новозавѣтнаго принципа къ ветхозавѣтному закону заключаетъ въ себѣ сложность, которую необходимо вскрыть. Приведеніе условно-общественнаго закона къ личной абсолютности таитъ въ себѣ reductio ad absurdum, по крайней мѣрѣ ея возможность. Условность общественнаго закона служитъ необходимымъ предположеніемъ какъ законническаго режима, такъ и разумной осуществимости его. Устраненіе условности

1) Іоан. I, 11.

всегда ведетъ къ отмѣнѣ номизма, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ приводитъ къ очевидному абсурду. Законъ, принявшій абсолютное выраженіе, перестаетъ быть закономъ, и его неосуществимость въ нѣкоторыхъ случаяхъ удостовѣряется наглядною безвыходностью. И этотъ методъ истолкованія ветхозавѣтнаго законничества мы вынуждаемся включить въ сферу плановъ евангельскаго ученія, такъ что евангельскія заповѣди совмѣстно выражаютъ и абсолютность личнаго принципа и невозможность законнической абсолютности. Детальное изученіе евангельскихъ заповѣдей покажетъ намъ неустранимость этого метода изъ евангельскаго ученія о праведности.

„Вы слышали, что̀ сказано древнимъ: не убивай; кто же убьетъ, подлежитъ суду“ [1]). Въ ветхомъ завѣтѣ было сказано: не убивай [2]), а кто убьетъ человѣка, того должно предать смерти [3]). Повидимому, строгій ветхозавѣтный законъ болѣе мягкую форму, по которой человѣкоубійца подлежитъ суду, а не смерти, получилъ въ позднѣйшемъ іудаизмѣ, когда іудеи потеряли право исполнять смертные приговоры [4]). Но евангеліе не возстановляетъ только строгость ветхаго завѣта, оно идетъ далѣе: оно запрещаетъ не только убійство, но даже и гнѣвъ, оно запрещаетъ каждому называть кого-нибудь пустымъ человѣкомъ, или безумнымъ, т. е. считать его недостойнымъ человѣческаго отношенія. Въ ветхомъ завѣтѣ убійство трактовалось, какъ соціальное преступленіе, и тамъ требовалась смерть преступника для возстановленія соціальной правды; напротивъ, въ евангеліи заповѣдуется негнѣвливость, какъ безусловное правило личной жизни, личныхъ отношеній человѣка къ человѣку. И въ іудейской письменности гнѣвъ осуждается съ точки зрѣнія житейскаго благоразумія, какъ психическая причина общественной неурядицы [5]), а негнѣвливость предписывается ради соотвѣтствія душевнаго настроенія общественному

---

1) Мѳ. V, 21.
2) Исх. XX, 13.
3) Лев. XXIV, 21.
4) Іоан. XVIII, 31.
5) Прит. III, 30; XII, 16; XIV, 17; XV, 18; XXX, 33; Еккл. VII, 9; I. c. C. I, 22—23.

строю [1]). Не то въ евангеліи. Здѣсь негнѣвливость требуется, какъ безусловный принципъ личной дѣятельности: здѣсь изгоняется изъ сердца малѣйшее движеніе гнѣва и не допускается самое ничтожное его обнаруженіе. Психическое волненіе можетъ быть при этомъ ничтожно, и общественной непристойности или неурядицы можетъ не послѣдовать; но съ принципіальной точки зрѣнія получаютъ важность и задержанный внутри гнѣвъ и его обнаруженіе въ словахъ „пустой человѣкъ“ или „безумный“. Евангельское ученіе въ томъ, что каждый сохраняетъ безусловную цѣнность своей личности только въ томъ случаѣ, если безусловно уважаетъ личность всякаго человѣка, а униженіе брата необходимо влечетъ за собою потерю собственнаго достоинства. Этотъ евангельскій принципъ не количественно усиливаетъ ветхозавѣтную заповѣдь, но измѣняетъ ее качественно, отмѣняя присущую ей соціальную условность. Въ ветхомъ завѣтѣ такъ строго запрещалось убійство, что убійца предавался смерти; въ евангеліи же запрещается даже убійство убійцы. Ветхозавѣтная заповѣдь не заключала въ себѣ внутренняго противорѣчія, такъ какъ убійца устранялся *обществомъ* изъ своей среды; однако она уже таила въ себѣ возможность такого противорѣчія, которое и вскрывается на почвѣ евангельской абсолютности. Съ абсолютной точки зрѣнія заповѣдь объ убійствѣ убійцы сама себя отмѣняетъ. Но евангеліе не только запрещаетъ убійство убійцы: оно запрещаетъ всякій гнѣвъ, оно запрещаетъ относиться къ кому-нибудь какъ къ пустому человѣку или безумному. Эта абсолютность мало того, что отмѣняетъ условную ветхозавѣтную заповѣдь, но и сама она не можетъ быть выражена въ формѣ закона или заповѣди. Нѣтъ человѣка, который ради закона могъ бы воздержаться отъ малѣйшаго движенія гнѣва или его малѣйшаго обнаруженія. Это возможно только въ качествѣ самороднаго настроенія. Абсолютный *законъ* о негнѣвливости безусловно не можетъ быть исполненъ,—абсолютная негнѣвливость возможна въ качествѣ свободнаго *принципа*. Такимъ образомъ, эта новозавѣтная заповѣдь совмѣстно и намѣчаетъ абсолютную норму личнаго поведенія и отмѣняетъ форму законничества въ приложеніи къ дѣй-

1) Лев. XIX, 17. 18.

ствующей абсолютно личности. Въ такомъ пониманіи новозавѣтной заповѣди насъ укрѣпляетъ сопоставленіе ея съ другими евангельскими фактами. Самъ Христосъ гнѣвался[1]),— такъ Онъ произнесъ гнѣвную обличительную рѣчь на книжниковъ, фарисеевъ, лицемѣровъ, назвалъ Петра сатаною, возглашалъ горе городамъ. Принеся на землю не миръ, но раздѣленіе, возстановляя троихъ противъ двухъ и двоихъ противъ трехъ, отца противъ сына и сына противъ отца[2]), Онъ и ученикамъ Своимъ рѣшительно заповѣдуетъ возненавидѣть ради Него отца, мать, жену, дѣтей, братьевъ, сестеръ. Безъ такой ненависти никто не можетъ быть Его ученикомъ[3]). Опять можно замѣтить, что это евангельское требованіе настолько же безусловно, насколько невыполнимо въ качествѣ формальнаго требованія. Наполнившая сердце любовь ко Христу и Его царству можетъ вызвать ненависть къ отцу и матери, дѣтямъ и братьямъ; но ради закона никто не возненавидитъ своихъ родныхъ и своихъ дѣтей. Много важнѣе то, что двѣ заповѣди о негнѣвливости и о ненависти находятся на тѣхъ же страницахъ евангелія. Это одно уже удостовѣряетъ, что ни та ни другая не представляютъ собою формальнаго закона. Правда, пытаются примирить эти заповѣди путемъ механическаго согласованія, взаимнаго ограниченія. Такъ въ заповѣдь о негнѣвливости вставляютъ слово „напрасно", какъ будто евангеліемъ воспрещается только напрасный гнѣвъ. Но не говоря уже о томъ, что авторитетное чтеніе текста не допускаетъ внесенія въ заповѣдь о негнѣвливости этого слова; не говоря уже о томъ, что абсолютность составляетъ неотъемлемое свойство евангельскихъ заповѣдей,—добавленіе слова „напрасно" нисколько не помогаетъ дѣлу. Путемъ суживанія заповѣди о негнѣвливости мы никогда не придемъ къ заповѣди о ненависти, хотя бы снова и эту послѣднюю заповѣдь понимали ограниченно, въ смыслѣ не ненависти собственно, а только оставленія своихъ ради Христа[4]), или меньшей любви къ своимъ, чѣмъ любовь ко Христу[5]). Огра-

[1]) Ср. Мр. III, 5.
[2]) Лук. XII, 51—53; Мѳ. X, 34—36.
[3]) Лук. XIV, 26.
[4]) Мр. X, 29. 30; Мѳ XIX, 29; Лук XVIII, 29. 30.
[5]) Мѳ. X, 37.

ниченная негнѣвливость или справедливый гнѣвъ не то же, что ненависть къ своимъ или оставленіе ихъ ради Христа. Это разнородныя чувства. И ту и другую заповѣдь евангелія нужно принимать абсолютно, прилагая ихъ къ разнымъ отношеніямъ. Какъ обѣ равно абсолютныя, но разнородныя, онѣ умѣщаются на однѣхъ и тѣхъ же евангельскихъ страницахъ. Онѣ пролагаютъ разные пути абсолютной личной жизни, примиряясь въ этой общей абсолютности, но равно не допускаютъ номистическаго толкованія.

Тотъ же самый методъ истолкованія ветхозавѣтнаго номизма мы видимъ и въ евангельскихъ заповѣдяхъ о цѣломудріи и о нерасторжимости брака.

Ветхозавѣтный законъ запрещалъ прелюбодѣйство [1]). Евангеліе же говоритъ, что всякій, кто взглянетъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ [2]). Прелюбодѣяніе (*μοιχεία*), нарушеніе супружеской вѣрности, есть всецѣло и исключительно соціальный грѣхъ. Въ позднѣйшемъ іудействѣ грѣхомъ, повидимому, считалось только фактическое прелюбодѣяніе, но въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ мы видимъ запрещеніе и тѣхъ душевныхъ движеній, которыя приводятъ къ фактическому прелюбодѣянію,—запрещеніе пожеланія чужой жены [3]). Сюда присоединяется неодобреніе безпорядочной любви въ духѣ житейскаго благоразумія въ позднѣйшей библейской литературѣ: „отвращай око твое отъ женщины благообразной... стыдись помысла на замужнюю женщину“ [4]) и т. д. Однако евангеліе не только направляется противъ фарисейскаго экзегезиса и не только возстановляетъ чистоту ветхозавѣтнаго закона. Ветхозавѣтный законъ, какъ законъ соціальной жизни, имѣетъ единственнымъ своимъ предметомъ процвѣтаніе брачныхъ отношеній: онъ устраняетъ лишь неустройство въ соціальной сторонѣ брака и видитъ въ похоти исключительно психическую причину соціальныхъ неурядицъ въ брачныхъ отношеніяхъ. Самое характеристичное для ветхаго завѣта есть запрещеніе пожеланія чужой жены. Напротивъ, евангеліе, устанавливая абсолютную норму личнаго

[1]) Исх. XX, 14.
[2]) Мѳ. V, 27. 28.
[3]) Исх. XX, 17.
[4]) I. с. С. IX, 8—11; XLI, 26; XLII, 12 13.

характера, придаетъ абсолютное выраженіе ветхозавѣтному закону и вмѣстѣ съ тѣмъ устраняетъ возможность его примѣненія. Въ ветхомъ завѣтѣ Богъ служилъ народнымъ интересамъ, евангеліе же призываетъ человѣка служить одному Богу. Евангеліе учитъ: если *для Бога* соблюдать цѣломудріе, то недостаточно избѣгать пожеланій чужой жены, ибо это въ собственныхъ интересахъ семьи и народа, но нужно избѣгать всякаго похотливаго пожеланія. Какъ есть скопцы, которые такъ родились, и есть скопцы, которые оскоплены отъ людей; такъ и цѣломудріе для Бога должно быть абсолютнымъ [1]). Христосъ не говоритъ: „не смотрите на женщину съ вожделѣніемъ", ибо это значило бы отмѣнить изначальный законъ человѣческаго рожденія,—Онъ говоритъ: если законъ о цѣломудріи продумать до конца, то уже одинъ похотливый взглядъ на какую бы то ни было женщину будетъ прелюбодѣяніемъ съ законнической точки зрѣнія. Христосъ не даетъ *закона* абсолютнаго цѣломудрія,—Онъ только учитъ, что цѣломудріе для царства небеснаго можетъ быть лишь абсолютнымъ. Абсолютное цѣломудріе въ качествѣ закона немыслимо, такъ какъ ни одинъ человѣкъ, кромѣ скопцовъ, не можетъ ради закона сохранить себя даже отъ похотливыхъ помысловъ при видѣ женщины; но ради царства небеснаго, т. е. по дѣйствію всеобъемлющаго духовнаго блага, подъ вдохновеніемъ всепоглощающей небесной задачи, какого-нибудь Божьяго дѣла, человѣкъ можетъ совершенно забыть о женщинѣ и видѣть въ ней только человѣка. Абсолютное цѣломудріе не есть отдаленный идеалъ, къ которому можно и должно постепенно приближаться въ брачныхъ отношеніяхъ, такъ какъ брачныя отношенія могутъ реализоваться только по вожделѣнію и могутъ регулироваться только относительнымъ цѣломудріемъ: отъ абсолютнаго цѣломудрія къ брачному вожделѣнію и отъ второго къ первому нѣтъ никакого перехода. Новозавѣтная заповѣдь менѣе всего годна въ качествѣ регулятора брачной жизни.

Наряду съ заповѣдью объ абсолютномъ цѣломудріи, евангеліе даетъ, въ противоположность ветхозавѣтному закону о разводѣ, иную заповѣдь—о безусловной нерасторжимости

---

[1]) Мѳ. XIX, 12.

брачнаго союза [1]). Въ ветхомъ завѣтѣ [2]) дозволялся, точнѣе сказать—условно повелѣвался разводъ, въ случаѣ ненависти мужа къ женѣ, и законодательство въ этомъ случаѣ имѣло цѣлью воспретить мужу брачныя отношенія съ женою ненавистною, а затѣмъ облегчить и юридически оформить положеніе ненавистной жены; кромѣ того запрещалось снова брать въ жены отпущенную жену. Въ этомъ видѣ заповѣдь о разводѣ вполнѣ умѣстна въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ, опредѣлявшемъ благоустройство брака: сожительство съ женою, въ которой мужъ находитъ что-нибудь противное, нарушаетъ искренность брачныхъ сношеній; такая искренность невозможна и въ послѣдствіи, при возстановленіи брака, такъ какъ обида „ненависти“, „противности“ не прощается женою. Въ позднѣйшемъ іудействѣ ветхозавѣтная заповѣдь о разводѣ была понята почти въ томъ смыслѣ, что „человѣку позволительно разводиться съ женою своею по всякой причинѣ“ [3]), такъ что заповѣдь стала прикрытіемъ разврата. Евангеліе же не только не допускаетъ развода по всякой причинѣ, но и безусловно воспрещаетъ разводъ, такъ что самый ветхозавѣтный законъ объявляется компромиссомъ съ человѣческой немощью, уступкой жестокосердію іудеевъ. Въ качествѣ безусловнаго принципа евангеліе выставляетъ естественный изначальный законъ муже-женской полноты организма, законъ естественнаго сочетанія мужа и жены въ одну плоть. Разводъ является человѣчески-произвольнымъ вмѣшательствомъ въ это божественное установленіе и поэтому онъ неизбѣжно является грѣхомъ. Если законъ брачной связи продумать до конца, если на расторженіе его смотрѣть съ религіозной точки зрѣнія, sub specie aeterni, то всякій разводъ есть прелюбодѣяніе. Всякое расторженіе брачнаго союза ради новыхъ брачныхъ связей и всякое сочетаніе съ расторгнутыми съ точки зрѣнія абсолютно понятаго закона есть прелюбодѣяніе. Всякій, разводящійся съ женою своею и женящійся на другой, прелюбодѣйствуетъ [4]); и если жена разведется съ мужемъ своимъ и выйдетъ за другого, прелюбодѣйству-

[1]) Мѳ. V, 31. 32; XIX, 3—9.
[2]) Втор. XXIV, 1—4 ср. Іер. III, 1; Мал. II, 15. 16.
[3]) Мѳ. XIX, 3.
[4]) Мр. X, 11; Лук. XVI, 18; Мѳ. XIX, 9.

етъ [1]); кто женится на разведенной, тотъ также прелюбодѣйствуетъ [2]); разводящійся съ женою своею даетъ ей поводъ, выходя за другого мужа, прелюбодѣйствовать [3]). Евангеліе, такимъ образомъ, вноситъ абсолютность въ брачную жизнь, формулируетъ норму брачныхъ отношеній для абсолютно дѣйствующей личности. Но эта абсолютная евангельская заповѣдь, во-первыхъ, есть норма абсолютно дѣйствующей личности, а не законъ, обусловливающій процвѣтаніе семьи, такъ какъ легко видѣть, что эта норма въ лучшемъ случаѣ ничего не даетъ для процвѣтанія семьи, въ нѣкоторыхъ же случаяхъ можетъ превратить семью въ адъ. Во-вторыхъ, эта абсолютная норма не есть именно законъ, такъ какъ абсолютный законъ о нерасторжимости брака неисполнимъ уже по тому одному, что теченіе брачной жизни зависитъ не отъ одного лица. Напр. мужъ-христіанинъ внесетъ струю абсолютности въ свои брачныя отношенія, но она не создастъ фактической нерасторжимости брака, если его оставитъ жена-язычница. Тутъ цѣлая бездна раздѣляетъ ветхозавѣтную условную заповѣдь отъ новозавѣтной абсолютности. Самое главное здѣсь то, что личная абсолютность не имѣетъ общественной силы, не простирается на соціальную форму брачныхъ отношеній [4]).

[1]) Мр. X, 12

[2]) Мѳ. V, 32; Лук. XVI, 18.

[3]) Мѳ. V, 32.—Въ виду безспорности главнаго смысла евангельскихъ заповѣдей, для насъ не имѣетъ большой важности вопросъ о смыслѣ словъ *παρεκτὸς λόγου πορνείας* въ Мѳ. V, 32 и *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* въ Мѳ. XIX, 9. Повидимому единственно возможное чтеніе Мѳ. V, 32 такое: кто разводится съ женою своею, тотъ, кромѣ вины (своего) распутства, подаетъ и ей поводъ прелюбодѣйствовать. Вѣроятно, и Мѳ. XIX, 9 нужно читать аналогично: кто разведется съ женою своею даже не по распутству и женится на другой, тотъ прелюбодѣйствуетъ. Во всякомъ случаѣ нельзя находить въ этихъ словахъ указанія въ прелюбодѣяніи жены одной изъ причинъ дозволеннаго развода, которая составила бы исключеніе изъ запрещенія, по необходимости условнаго. Тутъ рѣшающее значеніе имѣетъ невозможность (немыслимость) факта добровольнаго оставленія мужемъ жены, которая его уже оставила. О женѣ, оставляющей мужа, идетъ рѣчь въ Мр. X, 12, а въ Мѳ. V, 32 и XIX, 9 говорится только о мужѣ, только о томъ, что исходитъ изъ его иниціативы, что отъ него зависитъ. Вся экзегетическая путаница происходитъ отъ того, что современныя понятія о церковномъ бракозаключеніи и бракорасторженіи вносятъ въ евангельскій текстъ, гдѣ разумѣются однако только естественный союзъ и фактическое оставленіе

[4]) Чтобы придать лично-свободной абсолютности соціальную силу, нужно

Двѣ ветхозавѣтныя заповѣди о цѣломудріи и о разводѣ вполнѣ гармонировали между собою, такъ какъ при своей условности обѣ имѣли своимъ предметомъ процвѣтаніе брачной жизни. Напротивъ, двѣ евангельскія заповѣди относительно брачной жизни, изъ которыхъ одна безусловно воспрещаетъ вожделѣніе, а другая также бузусловно воспрещаетъ разводъ,—эти двѣ заповѣди діаметрально противоположны одна другой. Онѣ имѣютъ общій, примиряющій ихъ пунктъ, лишь въ своей абсолютности, въ томъ, что обѣ опредѣляютъ modus абсолютной личной жизни, прилагаясь къ двумъ разнымъ путямъ; но во всякомъ случаѣ онѣ не могутъ быть приняты въ смыслѣ формальнаго закона. Въ номистическомъ смыслѣ онѣ уничтожаютъ одна другую. Законнически евангеліе не воспрещаетъ вожделѣнія, безъ котораго немыслима брачная связь, и не требуетъ безусловной брачной нерасторжимости. Евангеліе не учитъ тому, какимъ изъ этихъ двухъ путей человѣкъ долженъ устроять свою естественную жизнь и еще менѣе говоритъ оно о томъ, что эти два пути можно сблизить и даже слить въ одинъ. И хотя естественная жизнь христіанина можетъ быть только цѣломудренною, хотя съ евангельскимъ духомъ безусловно непримиримо дикое распутство, несдержанное метаніе похотливыхъ взглядовъ на всякую мимоходящую женщину, хотя евангельскую заповѣдь о несмотрѣніи на женщину съ вожделѣніемъ можно разумѣть и въ общемъ смыслѣ цѣломудрія; тѣмъ не менѣе евангельская заповѣдь о цѣломудріи не исчерпывается этимъ обще-этическимъ смысломъ, и нѣтъ никакихъ основаній для взаимно-ограничивающаго сліянія двухъ евангельскихъ заповѣдей. Нелѣпая мысль о совершенно безстрастномъ брачномъ союзѣ такъ же чужда евангелію, какъ и столь же нелѣпая мысль о церковно-юридическомъ продленіи брака, разрушеннаго фактически. Евангеліемъ подразумѣваются или фактическое распаденіе семьи или естественный брачный союзъ на почвѣ природной страсти и „изначальнаго“ закона. И если двѣ

обратить ее въ формально-юридическій законъ. И когда впервые совершилось это въ церковной исторіи, когда впервые прозвучалъ церковно-государственный законъ о нерасторжимости брачнаго союза, съ того момента *ужасъ* повисъ надъ землею.

названныя евангельскія заповѣди намѣчаютъ пути личной абсолютности, обнаруживая вмѣстѣ съ тѣмъ невозможность безусловности въ сферѣ номизма, то болѣе прямое выраженіе евангельскаго духа нужно видѣть не въ заповѣди о цѣломудріи и не въ заповѣди о нерасторжимости брака, а въ заповѣди объ оставленіи жены ради евангелія [1]). Брачная жизнь для евангелія есть естественная общечеловѣческая брачная жизнь въ полнотѣ природныхъ страстей и социальныхъ чувствъ, но ради царства Божія, когда позоветъ Богъ, нужно оставить и жену, какъ отца, мать, дѣтей, братьевъ,— возненавидѣть ихъ.

Разсмотрѣнныя евангельскія заповѣди касаются естественныхъ сторонъ жизни, ея „изначальныхъ“ глубинъ—личной неприкосновенности и святости брачнаго союза: онѣ вносятъ человѣческую абсолютность въ природныя нѣдра жизни и выражаютъ совмѣстно какъ логически-религіозную неизбѣжность личной абсолютности, такъ и невозможность безусловнаго номизма. Слѣдующія евангельскія заповѣди относятся къ условнымъ сознательно-свободнымъ формамъ человѣческаго общежитія, къ болѣе поверхностнымъ областямъ жизни, которыя менѣе сопротивляются напору духовной безпредѣльности. Эти заповѣди болѣе рѣшительно намѣчаютъ пути лично-религіозной абсолютности и почти не оттѣняютъ отрицательныхъ результатовъ номистической безпредѣльности. Онѣ звучатъ уже какъ прямыя повелѣнія, хотя неизмѣнно обращаются къ лично-религіозному творчеству, не имѣя своею положительною цѣлью общежительнаго строя.

Въ противоположность ветхозавѣтной заповѣди о клятвѣ евангеліе безусловно воспрещаетъ клятву. Ветхій завѣтъ требовалъ клятвы въ видахъ соціальнаго строенія [2]) и предписывалъ клясться именемъ Іеговы [3]); но онъ вооружался противъ ложной клятвы и противъ клятвопреступленій [4]). Легко видѣть, что ветхій завѣтъ по вопросу о клятвѣ остается вѣрнымъ соціально-народной ступени, на которой стоитъ ветхозавѣтная религія, такъ какъ для благоустрой-

1) Мр X, 29. 30; Мѳ. X, 37; XIX, 29; Лук. XIV, 26; XVIII, 29. 30.
2) Исх. XXII, 8. 11 (7. 10).
3) Втор. VI, 13.
4) Лев. XIX, 12; Чис. XXX, 3; Втор. XXIII, 22—24 (21—23); Мѳ. V, 33.

ства общественной жизни требуется отъ членовъ общества не что иное, какъ вѣрность клятвы и вѣрность клятвѣ. Современное Христу іудейство отступало отъ древней практики въ томъ, что, воздерживаясь вообще отъ употребленія имени Іеговы, оно избѣгало и клятвы именемъ Іеговы и изобрѣло другія клятвы (клятвенныя формулы) — небомъ, землею [1]) и пр. Но евангеліе не только отвергаетъ уловки іудаизма, но и замѣняетъ ветхозавѣтную заповѣдь о вѣрной клятвѣ новымъ безусловнымъ воспрещеніемъ клятвы [2]). Евангельская заповѣдь съ совершенною ясностью, не допускающею перетолкованій, повторяется у апостола Іакова [3]). Ветхозавѣтное законодательство было разсчитано на благоустроеніе общественной жизни, и оно требовало вѣрности клятвы и вѣрности клятвѣ; евангеліе опредѣляетъ жизнь свободной религіозно-творческой личности, и оно безусловно запрещаетъ клятву. Евангеліе не отвѣчаетъ на вопросъ, какъ благоустроить соціальную жизнь; оно опредѣляетъ, каковъ долженъ быть христіанинъ въ своихъ отношеніяхъ къ Богу и къ людямъ, или обществу: онъ безусловно не можетъ связывать себя клятвою. Съ евангельской точки зрѣнія религіозная заповѣдь о клятвѣ сама себя уничтожаетъ, такъ какъ религіозная абсолютность не имѣетъ соціально-условнаго примѣненія, не допускаетъ обращенія имени Божія на службу земнымъ интересамъ; но этимъ же сказано, что сама евангельская заповѣдь не можетъ имѣть значенія формальнаго закона, опредѣляющаго общественную жизнь. Евангеліе не обращается къ обществу; оно не говоритъ, что общественная жизнь пойдетъ лучше, если въ соціальныхъ конфликтахъ не будутъ прибѣгать къ клятвѣ. Оно учитъ, что абсолютное религіозное сознаніе нельзя втиснуть въ условныя формы соціальныхъ отношеній, что христіанинъ не можетъ клясться, что нельзя клясться именемъ *христіанскаго* Бога. Формы общественной жизни должны нормироваться условно и соразмѣряться съ земными интересами, вѣрующій же во всѣхъ своихъ отношеніяхъ поступаетъ по божественному, т. е. абсолютно, религіозное дѣй-

---

1) Мѳ. V, 34—36; XXIII, 16—22.
2) Ibid.
3) Іак. V, 12.

ствіе личности всегда должно быть абсолютнымъ. Жалкая апологетическая теорія христіанской клятвы столь же чужда евангелію, какъ и сектантское усиліе поставить абсолютныя нормы для соціальнаго строя.

„Вы слышали, что̀ сказано: око за око и зубъ за зубъ“ [1]). Это буквальное постановленіе ветхозавѣтнаго закона [2]). Безспорно, что ветхозавѣтный законъ о возмездіи опредѣлялъ порядокъ общественнаго устройства, порядокъ судопроизводства. Онъ предписывалъ представителямъ общества во всей строгости, не ослабленной чувствомъ жалости, возстановлять чрезъ jus talionis нарушенную общественную правду [3]). Конечно, въ томъ, что возмездіе предоставлялось обществу, заключались основы для смягченія нравовъ: въ то время какъ обидчику предписывалось покориться строгому закону возмездія [4]), обиженному внушалось, предоставивъ дѣло общественному суду, въ душѣ не таить злобы [5]). Отсюда развивалась ветхозавѣтная житейско-утилитарная проповѣдь о терпѣливомъ несеніи обидъ и прощеніи ближняго, о подставленіи ланиты бьющему и пресыщеніи поношеніемъ [6]). Но вся сила въ томъ, что ветхозавѣтный законъ въ своей строгости опредѣлялъ не личное настроеніе, а общественный строй и положительно требовалъ возмездія. Позднѣйшее іудейство въ древней заповѣди могло находить оправданіе даже для личной мстительности и выводило изъ нея то слѣдствіе, что обиженному слѣдуетъ искать судебной правды. Новая евангельская заповѣдь и отсѣкаетъ этотъ іудаистическій выводъ и разрываетъ самый ветхій законъ. Іудейское законодательство чрезъ судебную правду, чрезъ общественный порядокъ благоустрояло личность; Христосъ опредѣляетъ поведеніе личности въ отношеніи къ обществу, обиженнаго въ отношеніи къ обидчику—безусловнымъ требованіемъ не только немстительности, но и отплаты добромъ за зло. Евангеліе воспрещаетъ проти-

---

[1]) Мѳ V, 38.
[2]) Исх. XXI, 24.
[3]) Лев. XXIV, 19—21; Втор XIX, 21.
[4]) Исх. XXI, 23—25.
[5]) Лев. XIX, 17. 18. Втор. XXXII, 35.
[6]) I. с. С. XXVIII, 2; Пл. Іер Ш, 27 30—31; Прит. XXIV, 29 и даже XXV, 22. 23: „если голоденъ врагъ твой, накорми его“ и т. д.

виться злому; оно предписываетъ подставлять лѣвую щеку ударившему въ правую, отдавать рубашку отнимающему верхнюю одежду, давать просящему, не отвращаться отъ хотящаго занять и не требовать назадъ у взявшаго [1]). Кратко выражаетъ евангельское ученіе апостолъ Павелъ: „не будь побѣжденъ отъ зла, но побѣждай добромъ зло“ [2]). Попытки апологетическаго тупоумія оправдать насиліе евангеліемъ слишкомъ явно поддѣлываются подъ тонъ мрачной дѣйствительности, чтобы стоило на нихъ останавливаться. Абсолютный характеръ новозавѣтной заповѣди остается безспорнымъ. Нужно только вѣрно понимать ея отношеніе къ общественному строю и личности. Новозавѣтная заповѣдь смѣняетъ древній законъ религіозно-общественнаго возмездія абсолютностью личнаго отношенія къ обществу. Поэтому несправедливо ограничивать примѣненіе евангельской заповѣди субъективными предѣлами личнаго настроенія, разно примѣнять ее къ общественному строю и къ личности, понимать ее въ смыслѣ запрещенія личной мести и дозволенія законнаго возмездія и насилія. Это было бы приниженіемъ евангельской абсолютности до ветхозавѣтной условности. Нѣтъ, евангельская заповѣдь даетъ абсолютную норму отношеній личности къ обществу. Безъ личности не будетъ точки опоры для абсолютности заповѣди; безъ отношенія къ обществу не дается реальнаго обнаруженія личнаго содержанія. Говорится объ обидѣ и страданіяхъ исключительно личныхъ, о возмездіи—даже общественномъ. Абсолютно или по божественному дѣйствующая личность никогда не доведетъ дѣла до общественнаго возмездія, потому что всегда превосходитъ насиліе своимъ добрымъ дѣломъ. Тѣмъ не менѣе столь же несправедливо видѣть въ евангельской заповѣди норму новаго общественнаго строя, видѣть въ ней не только запрещеніе религіозно санкціонировать общественную условность, но и отмѣну общественной условности. Евангеліе опредѣляетъ отношеніе личности къ обществу, но не опредѣляетъ общественнаго строя, не отмѣняетъ общественной справедливости. Евангельская заповѣдь

---

[1]) Мѳ. V, 39—42; Лук. VI, 29—30

[2]) Рим. XII, 21. Впрочемъ, остается подъ сомнѣніемъ, не нужно ли понимать слова апостола въ ветхозавѣтномъ житейско-утилитарномъ смыслѣ.

лишь говоритъ, что раздѣлаться съ обидчикомъ по закону, по справедливости не будетъ похристіански. Каждому свое— это справедливо, но не божественно, не священно. Давать взаймы—это естественно, но въ этомъ еще нѣтъ христіанства. Помогать истинно нуждающимся, отказывать тунеядцамъ—это очень полезно въ общественномъ отношеніи, но это не похристіански. Христіанская благотворительность безусловна: похристіански благотворятъ, когда даютъ всякому просящему, никогда не отвращаются отъ хотящаго занять, не требуютъ взятаго обратно. И такая благотворительность можетъ быть только личнымъ дѣломъ, она не можетъ быть возложена на какую-нибудь кассу, механически открывающуюся предъ всякимъ, кто ее толкнетъ. Христіанство имѣетъ въ виду не общественную пользу, а религіозно-свободную личность. Христіанская личность должна быть цѣльною, послѣдовательною и яркою; она должна свѣтить міру, представлять предъ нимъ Отца Небеснаго, прославлять Его [1]). Христіанство въ цѣльной личности, а не въ частныхъ дѣлахъ. И открыться такая личность можетъ лишь въ отношеніи къ правовому строю, становясь выше его. Животныхъ нельзя любить христіанскою любовью, потому что они не воспринимаютъ, не оцѣниваютъ христіанской абсолютности. Жалѣть животныхъ хорошо, естественно, полезно, но не христіански-свято. И люди бываютъ какъ свиньи, которымъ нельзя бросать жемчугъ, и какъ псы, которымъ нельзя давать святыни [2]): ихъ прежде нужно возвести къ уровню правового строя, къ сознанію общественной правды, и тогда лишь можно разсыпать предъ ними жемчугъ христіанской святыни. Опираясь въ центрѣ на свободу творческой личности, христіанская абсолютность въ периферіи опирается на свободную общественную условность.

Въ связи съ заповѣдью о непротивленіи злому обычно разсматриваютъ ученіе Христа о неосужденіи ближняго: „не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и будете прощены“ [3]). И объ этой

---

[1]) Мѳ. V, 13—16
[2]) Мѳ. VII, 6.
[3]) Лук. VII, 37; Мѳ. VII, 1

заповѣди идетъ тотъ же споръ, что и о другихъ. Одни думаютъ, что Христосъ отвергаетъ общественные суды, т. е. понимаютъ заповѣдь Христа въ смыслѣ общественнаго закона. Другіе утверждаютъ, что евангельская заповѣдь относится къ частному осужденію, къ злословію, и смыслъ ея тотъ, чтобы мы предоставляли судъ и осужденіе законной власти, судьямъ. Неправы сторонники перваго мнѣнія, ссылающіеся на то, что глаголы *судить (κρίνω)* и *осуждать (καταδικάζω)* употребляются лишь въ примѣненіи къ законному суду. Нерѣдко въ Новомъ Завѣтѣ эти глаголы употребляются для обозначенія личнаго осужденія [1]). И вообще въ евангельскомъ „законодательствѣ“ рѣчь идетъ не о новомъ общественномъ устройствѣ, а о религіозной личности. Но съ другой стороны было бы страннымъ упорствомъ относить слова Христа только къ злословію и пересуживанію и не подводить подъ ихъ приговоръ осужденіе судебное. Въ нагорной проповѣди идетъ рѣчь объ общественномъ судѣ, когда заповѣдуется мириться съ соперникомъ (*ἀντίδικος*—соперникъ на судѣ) по пути къ судьѣ [2]) и уступать верхнюю одежду тому, кто судомъ хочетъ оттягать рубашку [3]). Въ этихъ мѣстахъ рѣчь идетъ объ отношеніи учениковъ евангелія къ суду въ качествѣ тяжущихся, или подсудимыхъ. Естественно возникаетъ вопросъ объ отношеніи ихъ къ суду въ качествѣ истцовъ или судей. На этотъ вопросъ и дается отвѣтъ въ словахъ: „не судите“. Въ нихъ не отмѣняются общественные суды, въ нихъ говорится объ отношеніи христіанина къ судамъ. Христосъ воспрещаетъ всякое осужденіе ближняго, а не одно только судебное, но и судебное осужденіе въ Его словахъ разумѣется. Заповѣдь Христа, какъ относящуюся не къ общественному строю, а къ личности, нужно понимать абсолютно, но не номистически.

„Вы слышали, что̀ сказано: люби ближняго твоего и ненавидь врага твоего“ [4]). Первая половина этой цитаты взята буквально изъ ветхозавѣтнаго закона, но послѣднихъ словъ въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ, и они, вѣроятно, представляютъ

---

[1]) Мѳ. XII, 7; Іоан. VIII, 15; Римл. XIV, 3.
[2]) Мѳ. V, 25
[3]) Мѳ. V, 40.
[4]) Мѳ. V, 43.

іудаистическое толкованіе древняго закона. Это толкованіе, впрочемъ, вполнѣ согласно съ духомъ ветхаго завѣта. Религіозная любовь въ ветхомъ завѣтѣ вполнѣ совпадала съ естественнымъ чувствомъ патріотизма. Евангеліе же выводитъ ее изъ этихъ узкихъ границъ и требуетъ безграничной любви, дѣлая ее абсолютнымъ содержаніемъ творческой личности [1]). Такое свойство евангельской любви съ совершенною ясностью обнаруживаетъ, что она есть принципъ личной жизни, а не законъ общественнаго строя. Поэтому неправы тѣ, которые новозавѣтную заповѣдь о любви сводятъ исключительно къ международному принципу космополитизма. Въ евангеліи указаны всѣ безспорные признаки личной любви, потому что евангельская любовь ко врагамъ есть благословеніе проклинающихъ, благотвореніе ненавидящимъ, молитва за обижающихъ и гонящихъ, фактическое добродѣланіе безъ надежды на благодарность и безъ ожиданія возврата. Евангельская любовь не есть отвлеченный для личности государственный принципъ международныхъ отношеній; она есть живое личное чувство. Но неправы и утверждающіе, что въ евангельской заповѣди разумѣются только личные наши враги, что евангельская любовь ограничивается субъективными предѣлами, что заповѣдь эта не имѣетъ отношенія къ чувствамъ патріотизма, что патріотизмъ и въ христіанствѣ религіозно санкціонируется. Если не подлежитъ сомнѣнію личный характеръ евангельской любви, то столь же стоитъ выше сомнѣнія антитетическое отношеніе евангельской заповѣди къ національной ограниченности ветхаго завѣта, отрицательное отношеніе ея къ религіозному освященію естественнаго патріотическаго чувства. Евангеліе не противъ патріотизма; оно не говоритъ, что не должно быть войнъ и раздѣленія человѣчества на народности и государства. Оно лишь говоритъ, что религіозное освященіе патріотизма заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, религіозная война есть абсурдъ съ христіанской точки зрѣнія. Религіозное братство переступаетъ національныя границы, христіанинъ не можетъ участвовать въ войнѣ, не можетъ быть христіанскаго воинства.

Мы изложили евангельское „законодательство“ въ отно-

[1]) Мѳ V, 44 сл Лук. VI, 32 сл

шеніи къ ветхозавѣтному закону. Мы видимъ, что новозавѣтныя заповѣди существенно, а не по формѣ только и не по степени, отличны отъ заповѣдей ветхаго завѣта. Ветхозавѣтныя заповѣди это условныя нормы соціальнаго строя; евангельскій законъ это безусловный принципъ религіозно-свободной личности. Ветхозавѣтныя заповѣди, какъ условныя нормы соціальнаго строя, не то, что количественно усиливаются или психически осложняются въ евангеліи, но онѣ здѣсь совершенно теряютъ свою обязательность, т. е. отмѣняются, подобно тому какъ свѣтъ лампы, поставленной въ комнатѣ, перестаетъ свѣтить тому, кто вышелъ на солнечный просторъ, или юридическія права на участокъ земли теряютъ свой смыслъ для того, кто „наслѣдовалъ всю землю“. Возвращеніе къ ветхозавѣтному методу условно-соціальнаго примѣненія религіи было бы отрицаніемъ евангельской заповѣди въ ея существѣ; разстояніе между ветхозавѣтнымъ закономъ и закономъ новозавѣтнымъ безконечно, потому что тамъ все условно, а здѣсь безусловно.

Между тѣмъ новозавѣтное „законодательство“ предваряется въ евангеліи Матѳея словами, которыя имѣютъ своимъ прямымъ предметомъ уяснить отношеніе Христа къ ветхозавѣтному закону. Христосъ пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, но исполнить (*πληρῶσαι*)—Мѳ. V, 17. Ибо доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна іота и ни одна черта не прейдетъ изъ закона, пока все исполнится (*γένηται*)—ст. 18. Итакъ кто нарушитъ одну изъ заповѣдей сихъ малѣйшихъ и научитъ такъ людей, малѣйшимъ наречется въ царствѣ небесномъ; кто же сотворитъ и научитъ, тотъ великимъ наречется въ царствѣ небесномъ—ст. 19. Ибо если праведность человѣка не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то онъ не войдетъ въ царство небесное—ст. 20. Смыслъ этихъ словъ, если ихъ взять въ непрерывной связи, представляется совершенно непонятнымъ. Какъ будто внушается мысль, что Христосъ пришелъ исполнить ветхозавѣтный законъ до іоты и черточекъ, тогда какъ по существу дѣла мы видимъ въ евангеліи отмѣну ветхозавѣтнаго закона, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ поглощенія конечнаго въ безконечномъ, условнаго въ безусловномъ: Христосъ конецъ закона [1]). Помимо того, оказы-

[1]) Рим X. 10.

вается неяснымъ соединеніе стиха 20 съ предшествующимъ посредствомъ союза *ибо*, что́ повидимому даетъ основаніе признать, что праведность учениковъ Христовыхъ должна превзойти ветхозавѣтную праведность на пути буквальнаго исполненія малѣйшихъ заповѣдей. Не имѣетъ успѣха попытка нѣкоторыхъ богослововъ разумѣть въ словахъ Христа не ветхозавѣтный законъ, а вѣчный нравственный законъ. Въ исходныхъ пунктахъ евангельскаго ученія даны ветхозавѣтныя представленія и, хотя въ ветхозавѣтныя формы евангеліе влагаетъ новое содержаніе, хотя оно даетъ новое ученіе о праведности, царствѣ Божіемъ, вѣчной жизни, но непосредственный и начальный смыслъ этихъ терминовъ коренится въ ветхозавѣтной религіи. Такъ, въ частности, евангеліе даетъ новое ученіе и о законѣ, но слово законъ въ евангеліи употребляется въ ветхозавѣтномъ смыслѣ [1]). Только такъ и могли его понимать іудеи. Затѣмъ, іота, черта, малѣйшія заповѣди—всѣ эти признаки не примѣнимы къ вѣчному закону, это признаки іудейскаго писаннаго закона. Какъ же нужно понять эти стихи? Посмотримъ, что значитъ исполненіе закона въ ст. 17. Для этого мы обратимся къ одному мѣсту изъ посланія къ Римлянамъ (XIII, 8—10), гдѣ любовь названа исполненіемъ закона. Это мѣсто нужно читать по греческому тексту, который не вполнѣ передается въ русскомъ переводѣ [2]). Особенно неточны слова: „заключаются въ семъ словѣ: люби ближняго твоего, какъ самого себя. Любовь не дѣлаетъ ближнему зла"—*ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται.* Въ нашемъ переводѣ не передано выраженіе *ἐν τῷ*, которое оказывается безсмысленнымъ повтореніемъ; затѣмъ предложенія: „люби ближняго твоего, какъ самого себя" и: „любовь не дѣлаетъ ближнему зла" у насъ не поставлены въ связь, тогда какъ въ греческомъ текстѣ связь

---

1) Іоан. VII, 19; VIII, 17; XV, 25; Лук. X, 26 и т. д.

2) Не оставайтесь должными никому ничѣмъ, кромѣ взаимной любви; ибо любящій другого исполнилъ законъ. Ибо заповѣди: не прелюбодѣйствуй, не убивай, не кради, не лжесвидѣтельствуй, не пожелай (чужого), и всѣ другія заключаются въ семъ словѣ: люби ближняго твоего, какъ самого себя. Любовь не дѣлаетъ ближнему зла; итакъ любовь есть исполненіе закона

ихъ самая тѣсная. Смыслъ апостольскихъ словъ тотъ, что, во-первыхъ, заповѣдь о любви („люби ближняго твоего, какъ самого себя") имѣетъ два значенія—отрицательное („любовь не дѣлаетъ ближнему зла") и положительное, такъ какъ любовь не ограничивается недѣланіемъ зла,—она дѣлаетъ добро сверхъ всякой мѣры; во-вторыхъ, ветхозавѣтный законъ, состоящій изъ заповѣдей: „не прелюбодѣйствуй" etc., равняется одной, именно отрицательной части заповѣди о любви, реализуется одною отрицательною стороною любви, такъ что любовь не только включаетъ въ себя законъ, какъ свою одну сторону, но и исполняетъ, восполняетъ его своею другою стороною. Ветхозавѣтный законъ односторонень; евангельская заповѣдь о любви придаетъ къ нему другую сторону, доводитъ его до полноты. Слова апостола нужно такъ передать: „любящій другого исполнилъ законъ (*νόμον πεπλήρωκεν*). Ибо заповѣди: не прелюбодѣйствуй etc. и всѣ другія заключаются въ слѣдующемъ (отрицательномъ) значеніи (*ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ*) заповѣди о любви (*ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*): любовь не дѣлаетъ ближнему зла. Итакъ, любовь (по своей абсолютности, по своей положительной сторонѣ) есть исполненіе (восполненіе) закона (*πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη*)" [1]). Это мѣсто посланія къ Римлянамъ служитъ лучшимъ комментаріемъ къ словамъ нагорной проповѣди *πληρῶσαι τὸν νόμον*. Евангеліе не нарушаетъ законъ такъ, какъ нарушаютъ его кражи, убійства; оно дѣлаетъ всѣ заповѣди обнаруженіемъ одной абсолютной любви, оно возводитъ законъ до положительной абсолютности, оно исполняетъ законъ. Евангельское исполненіе закона Христосъ противопоставляетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, и ст. 17 непосредственно связывается съ ст. 20: Христосъ пришелъ не нарушить законъ, но исполнить (въ абсолютности любви), ибо путемъ фарисейской праведности нельзя войти въ царство небесное. Промежуточные стихи 18 и 19, вѣроятно, представляютъ

1) Что въ этомъ мѣстѣ посл. ап. Павла (ср то же кратко Гал V, 14) *πλήρωμα νόμου* не имѣетъ смысла legi satisfacere, это видно, во-первыхъ, изъ того, что въ другихъ мѣстахъ у него идетъ рѣчь о соблюденіи заповѣдей, которое обозначается терминомъ *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* (1 Кор. VII, 19), во-вторыхъ, изъ того, что любовь у него изображается въ чертахъ христіански-абсолютныхъ.

изъ себя вставку, нарушающую естественную связь мыслей. Нагорная проповѣдь въ изложеніи Матѳея образовалась чрезъ объединеніе разновременно произнесенныхъ изреченій. Что стихъ 18 представляетъ отрывокъ изъ другой рѣчи, это видно уже изъ того, что здѣсь выступаетъ иное исполненіе закона: пока не исполнится все *ἕως ἂν πάντα γένηται*. Это—исполненіе въ смыслѣ сбыванія; оно собственно есть исполненіе пророчества. Оно прилагается не только къ пророкамъ, но и къ закону потому, что „всѣ пророки и законъ пророчествовали“ [1]),—не только пророки, но и законъ пророчествовалъ. Въ стихѣ 19 снова рѣчь идетъ объ иномъ, именно о томъ, что недостаточно научать исполненію закона, но нужно исполнять и научать исполненію. Это направляется противъ тѣхъ, которые „говорятъ и не дѣлаютъ“ [2]). По видимому сходству предмета все это объединено въ изложеніи Матѳея, но по смыслу 17 ст. должно соединить непосредственно съ 20 ст. Подъ исполненіемъ закона въ евангельской заповѣди нѣтъ нужды разумѣть исполненіе іоты и черточекъ, малѣйшихъ заповѣдей, но нужно разумѣть исполненіе закона въ абсолютности евангельской любви, противоположное праведности книжниковъ и фарисеевъ, которые исполняли букву закона.

Мы видѣли отношеніе евангельской праведности къ существенному содержанію ветхозавѣтнаго закона. Въ этомъ содержаніи древній законъ служилъ воплощеніемъ пророческой проповѣди и стоялъ съ нею въ такой неразрывной связи, которая создавала нераздѣльное понятіе „закона и пророковъ“. Разсмотрѣнное отношеніе евангелія къ сущности ветхозавѣтной праведности было его неразложимымъ отношеніемъ къ закону и пророкамъ. Но ветхозавѣтный законъ, кромѣ этическаго содержанія, которое онъ заимствовалъ отъ пророческой проповѣди, облачался, въ періодъ своего господства, въ специфическую одежду богослужебныхъ обрядовъ и обычаевъ, которая полагала раздѣлительную грань между періодами пророчества и но-

[1]) Мѳ. XI, 12. 13; Лук. XVI, 16. 17.
[2]) Мѳ. XXIII, 3.

мизма. Пророки, требуя отъ сыновъ завѣта чистоты монотеистическаго богослуженія и искренности этическаго дѣланія, боролись съ лицемѣрнымъ обрядовѣріемъ; напротивъ, неустранимую черту номизма составляло книжническо-фарисейское одѣяніе закона въ сложное покрывало преданія старцевъ. Въ этомъ книжническо-фарисейскомъ одѣяніи открывалась въ наиболѣе яркихъ и крайнихъ чертахъ та историческая привременность, которая таилась въ существѣ ветхаго завѣта: въ номистической системѣ религіозныхъ обрядовъ и благочестивыхъ обычаевъ выходила наружу присущая ветхому завѣту трусливая грѣхобоязнь, всегда готовая выродиться въ довольство самоправедности, и рабская скованность, которая придавливала всякое творчество. Евангеліе не только „исполняетъ“ ветхозавѣтный законъ въ его пророческой сущности, но и сбрасываетъ съ него покрывало преданія старцевъ,—оно не только возводитъ пророческую основу закона къ религіозной абсолютности, но и освобождаетъ ветхозавѣтную религію отъ той человѣческой немощи, которая выразилась въ книжническо-фарисейскомъ режимѣ. И поскольку недостатки послѣдняго не являются произвольнымъ добавленіемъ къ „закону и пророкамъ“, но существенно вытекаютъ изъ него, и борьба евангелія съ режимомъ преданія старцевъ открываетъ ту творческую самобытность, которая эссенціально характеризуетъ религіозную личность въ сферѣ новаго завѣта. Съ этой именно стороны для насъ интересно вникнуть въ отрицательное отношеніе евангелія къ книжническо-фарисейской оболочкѣ древняго пророческаго закона.

Впрочемъ на первый взглядъ кажется, что евангеліе въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ преданію старцевъ стоитъ на уровнѣ пророческой проповѣди. И конечно, нужно принять во вниманіе пророческую полемику противъ обрядового лицемѣрія, къ которой часто отсылаетъ слушателей Самъ Христосъ, чтобы яснѣе представить себѣ историческое положеніе евангелія. Именно это сравненіе евангелія съ пророческой высотой показываетъ то новое, что даетъ евангеліе.

Мы разсмотримъ евангельскія сужденія 1) о праздникахъ (субботѣ), жертвахъ и вообще богослужебномъ культѣ,

2) о левитской нечистотѣ, 3) о милостынѣ, молитвѣ и постѣ, 4) объ отношеніи къ мытарямъ и грѣшникамъ.

О праздникахъ (субботѣ), жертвахъ и вообще богослужебномъ культѣ. Ученики Христа, проходя съ Нимъ засѣянными полями, отъ голода срывали колосья, растирали руками и ѣли. Фарисеи увидѣли въ этомъ нарушеніе постановленій закона о субботнемъ покоѣ. Въ оправданіе Своихъ учениковъ Христосъ приводитъ тотъ доводъ, что ради нужды можно нарушать ритуальные законы. Такъ въ Писаніи передается, что Давидъ, когда имѣлъ нужду и взалкалъ самъ и бывшіе съ нимъ, ѣлъ хлѣбы предложенія, которые можно было по закону ѣсть только священникамъ. Здѣсь важно то, что само Писаніе, сообщая о бывшемъ съ Давидомъ, допускаетъ возможность нарушенія ритуальныхъ законовъ ради нужды человѣческой. Этотъ случай съ Давидомъ евангеліе возводитъ въ общее правило: „не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка; посему Сынъ человѣческій есть господинъ и субботы“. Такъ у Марка и (короче) у Луки [1]). Въ евангеліи Матѳея мысль выражена сильнѣе. Кромѣ случая съ Давидомъ, здѣсь дѣлается ссылка на священниковъ, которые, отправляя въ субботы свои обязанности при храмѣ, нарушаютъ субботу и остаются не виновными. Самъ законъ, давая предписанія, требующія нарушенія субботняго покоя, допускаетъ исключеніе изъ закона о субботѣ [2]). Правда, священники нарушаютъ субботу при отправленіи своихъ обязанностей въ храмѣ, а Давидъ, равно какъ ученики Христа, нарушили субботу ради личной нужды. Но, по ученію евангелія, нужда человѣческая выше обязанностей по отношенію къ храму. „Но говорю вамъ, что здѣсь больше храма“—*λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε* [3]). Въ русскомъ переводѣ этому изреченію приданъ догматическій тонъ: „здѣсь Тотъ, Кто больше храма“, съ чѣмъ, повидимому, согласно слѣдующее ниже: „ибо Сынъ человѣческій есть господинъ и субботы“. Но мы уже видѣли изъ евангелія Марка, что послѣдній тезисъ имѣетъ не догматическую основу, а антропоцентрическую: „суббота

---

[1]) Мр. II, 23—28; Лук. VI, 1—5.
[2]) Ср. Іоан. VII, 22. 23.
[3]) Мѳ. XII, 6.

для человѣка". Помимо того, вообще догматическій смыслъ былъ бы въ данномъ контекстѣ совершенно не у мѣста, и, наконецъ, онъ совсѣмъ не соотвѣтствуетъ непосредственно слѣдующему: „если бы вы знали, что̀ значитъ: милости хочу, а не жертвы [1]), то не осудили бы невиновныхъ". Большее храма (τοῦ ἱεροῦ μεῖζον)—это голодъ, нужда человѣческая. Если для обязанностей въ храмѣ можно нарушать субботу, то тѣмъ болѣе это можно дѣлать ради человѣческой нужды. Что нужда выше храма, это видно изъ того, что по отношенію къ нуждѣ проявляется милость, а въ храмѣ приносится жертва, но Богъ хочетъ милости, а не жертвы. И фарисеи вмѣсто того, чтобы осуждать учениковъ, должны были бы болѣе проявить милости къ ихъ нуждѣ, чѣмъ ревности къ закону. Замѣтимъ, что уже послѣ этихъ разсужденій о нуждѣ человѣческой приводится въ евангеліи Матѳея заключительный тезисъ, что „Сынъ человѣческій есть господинъ и субботы", который, легко видѣть, имѣетъ у Матѳея то же значеніе, что̀ и у Марка.

Ради человѣческой нужды можно нарушать ритуальные законы. Если же къ нуждѣ присоединяется любовь, то въ такомъ случаѣ нарушеніе ритуальнаго закона оказывается не только дозволеніемъ, но и долгомъ. Такъ смотрѣлъ Христосъ на Свои исцѣленія въ субботу [2]). Въ Его бесѣдахъ съ іудеями былъ ясно поставленъ вопросъ объ отношеніи закона ритуальнаго къ закону нравственному. Должно ли въ субботу дѣлать добро? На этотъ вопросъ каждый іудей отвѣчаетъ утвердительно, вытаскивая изъ ямы свою овцу и ведя на водопой своего осла и вола. Сколько же лучше человѣкъ овцы? Если субботу можно нарушать ради собственныхъ интересовъ, ради своей овцы и своего осла, то, конечно, ее должно нарушать по любви къ другому человѣку, ради добраго дѣла.

Нравственный законъ выше и жертвеннаго культа: ради примиренія съ братомъ нужно отложить принесеніе жертвы [3]). Любовь больше всѣхъ всесожженій и жертвъ [4]). Важнѣйшее въ религіи не десятина съ мяты, аниса и тмина,

1) Ос. VI, 6.
2) Мѳ. XII, 9—13; Мр III, 1—5; Лук. VI, 6—10; XIII, 10—16; XIV, 1—6.
3) Мѳ. V, 23. 24.
4) Мр. XII, 32—34.

а любовь, вѣра и правда [1]). Истинные поклонники Отца Небеснаго должны служить Ему въ духѣ и истинѣ, т. е. въ духовно-абсолютной и реальной любви [2]). Евангеліе съ совершенною ясностью выражаетъ ту мысль, что служеніе Богу не составляетъ специфической области, изолированной отъ нравственно-духовной дѣйствительности. Оторванные отъ нравственно-духовной дѣятельности, самые высшіе и яркіе подвиги религіознаго служенія теряютъ всякую цѣну, подобно деревьямъ, не приносящимъ плода. Не только лицемѣрное призываніе Бога, но и пророчество Его именемъ, изгнаніе бѣсовъ и чудотвореніе Его силою не приближаютъ къ Нему безъ исполненія Его воли, безъ дѣлъ любви [3]). Человѣку открытъ только одинъ путь услужить Ему—путь служенія меньшимъ братьямъ Христа: накормить алчущаго, напоить жаждущаго, принять странника, одѣть нагого, ухаживать за больными, посѣщать заключенныхъ [4]). Ученикъ Христа—апостолъ любви удостовѣряетъ, что любовь къ Богу, не сопровождающаяся любовью къ ближнему, есть ложная, мнимая любовь [5]). Не менѣе сильно и вдохновенно передаетъ евангельскую мысль апостолъ Павелъ, называющій безсмысленнымъ звучаніемъ мѣди и ничтожнымъ, безполезнымъ дѣломъ — явленія экстаза, высшее религіозное вѣдѣніе и крайніе аскетическіе подвиги, не согрѣтые тепломъ любви [6]).

О левитской нечистотѣ. Въ книгѣ Левитъ [7]) излагаются законы о левитской нечистотѣ, которая дѣлаетъ человѣка нечистымъ въ религіозномъ отношеніи. Эти законы до чрезвычайности оразнообразились и умножились въ преданіи старцевъ позднѣйшаго іудаизма. Современные Христу іудеи, держась преданія старцевъ, не ѣли, не умывъ тщательно рукъ; омывались, придя съ торга; наблюдали омовеніе чашъ, кружекъ, котловъ, скамей. Въ обществѣ учениковъ Христа это преданіе старцевъ не соблюдалось, „пре-

1) Мѳ. XXIII, 23; Лук. XI, 39.
2) Іоан. IV, 21—24.
3) Мѳ. VII, 21—23.
4) Мѳ. XXV
5) 1 Іоан. IV, 20.
6) 1 Кор. XIII.
7) Лев. IX—XV.

ступалось", за что Онъ и былъ укоряемъ фарисеями и книжниками. Въ отвѣтъ имъ Христосъ и изложилъ Свое ученіе по вопросу о ритуальной нечистотѣ [1]). Онъ уяснилъ прежде всего вредныя послѣдствія, которыя неминуемо влечетъ за собою соблюденіе преданія старцевъ, соблюденіе религіозныхъ законовъ о внѣшней чистотѣ. Оно устремляетъ вниманіе человѣка на внѣшнее и отвлекаетъ его отъ внутренняго; оно успокоиваетъ совѣсть видимостью и заглушаетъ нравственную энергію; преданія старцевъ являются для злого человѣка средствомъ прикрытія и оправданія злого сердца. Кратко сказать, религіозная оцѣнка внѣшней чистоты порождаетъ лицемѣріе. Такими лицемѣрами и были іудеи. Подъ предлогомъ непосредственной жертвы Богу они отказывали въ проявленіяхъ любви людямъ, внѣшне-религіознымъ дѣломъ они прикрывали нарушеніе основныхъ требованій нравственности. Раскрывъ несостоятельность книжническо-фарисейской практики, Христосъ затѣмъ положительно изложилъ Свое ученіе о нечистотѣ. Ничто, входящее въ человѣка извнѣ, не можетъ осквернить его, потому что не въ сердце его входитъ, а въ чрево, и выходитъ вонъ, чѣмъ очищается всякая пища; но оскверняетъ человѣка то, что̀ выходитъ изъ его сердца, оскверняютъ его всякіе злые помыслы. Мыть руки, различать роды пищи, это полезно, естественно, но не свято: святость—принадлежность сердца. Добро порождается добрымъ сердцемъ, а изъ злого сердца выходитъ зло [2]). Фарисеи внѣшнею чистотою хотѣли создать религіозную святость; но они, очищая внѣшность и по наружности представляясь людямъ праведными, внутри были исполнены хищенія и неправды, лицемѣрія и беззаконія. Они были подобны окрашеннымъ гробамъ [3]). Нужно поступать обратно, идти не отъ внѣшняго къ внутреннему, а отъ внутренняго къ внѣшнему. Доброе дѣло, напр. милостыня, дѣлаетъ человѣка религіозно-чистымъ, во всѣхъ отношеніяхъ [4]). Апостолъ Павелъ называетъ этотъ христіанскій принципъ свободою отъ немощныхъ и бѣдныхъ сти-

---

[1]) Мѳ. XV, 1—20; Мр. VII, 1—23.
[2]) Мѳ. XII, 35; Лук. VI, 45
[3]) Мѳ XXIII, 25—28; Лук. XI, 39.
[4]) Лук XI, 41.

хій [1]). Царство Божіе не въ пищѣ и въ питіи, но въ святой духовности, въ правдѣ, мирѣ и радости. Этимъ путемъ нужно служить Богу [2]). Въ христіанствѣ не имѣетъ значенія никакое внѣшнее религіозное дѣло, но вѣра, дѣйствующая любовью [3]). Эту свободу апостолъ признаетъ великимъ даромъ христіанства. Наблюденіе дней, мѣсяцевъ, временъ и годовъ онъ называетъ возвратомъ въ стихійное рабство [4]).

О милостынѣ, молитвѣ и постѣ [5]). Лицемѣріе іудейскаго аскетизма, постовъ, милостыни и молитвы, было не случайнымъ, не придаточнымъ, а существеннымъ и необходимымъ: оно было слѣдствіемъ того, что милостыня, молитва и постъ считались богоугодными дѣлами, оцѣнивались съ религіозно-юридической точки зрѣнія, неразрывно связывались съ ожиданіемъ отъ Бога награды. Внѣшнимъ выраженіемъ этого религіозно-юридическаго разсчета и была любовь къ совершенію молитвы, милостыни и поста на показъ предъ людьми, публично, общественно. Евангеліе совершенно отвергаетъ эту юридически-утилитарную точку зрѣнія; оно сводитъ религіозную цѣнность благотворенія, молитвы и поста къ внутреннему благу, никакъ не поддающемуся внѣшней оцѣнкѣ. Кто полагаетъ значеніе благотворенія въ томъ, что̀ видно для людей, что̀ доступно внѣшней оцѣнкѣ, тотъ въ людской славѣ уже получаетъ награду свою, тотъ не долженъ ничего болѣе ждать себѣ отъ Отца Небеснаго, тому чуждо подлинное благо благотворительности. Милостыню нужно творить съ полнымъ самоотреченіемъ, съ совершеннымъ самозабвеніемъ, безъ всякаго разсчета, по-божественному,—и тогда ты почувствуешь религіозную цѣнность благотворительности, религіозное благо милосердія: „Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ“,—не нужно добавлять „явно“, это противно евангельскому духу. Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ въ божественной тайнѣ твоего благотворенія, въ божественности твоей милостыни. Благотвори по-божьему, и ты получишь награду

[1]) Гал. IV, 8
[2]) Рим XIV, 17. 18.
[3]) Гал. V, 6.
[4]) Гал. IV, 10.
[5]) Мѳ VI

отъ Отца Небеснаго, не ту внѣшнюю награду, которую могутъ воздать люди, но награду, которую можетъ дать тебѣ только Отецъ Небесный, которая заключается въ самой дѣйствительности божественной благотворительности. Эта награда доступна лишь тому, для кого дѣйствительно блаженнѣе давать, чѣмъ принимать. Христіанская милостыня есть плодъ самоотверженной любви, дѣло свободнаго религіознаго творчества. Равнымъ образомъ и молитва не есть богоугодное дѣло, за которое послѣдуетъ явная награда, но она есть внутреннее состояніе, тайна, совершающаяся между Богомъ и человѣкомъ, святыня, въ которую не долженъ проникать ничей посторонній взоръ, интимно-личное отношеніе сына къ своему Отцу Небесному. Каждый молится своему Отцу Небесному. Молитва, допускающая внѣшнія имитаціи и видимое однообразіе, въ невидимой сущности есть внутренно-личное отношеніе человѣка къ Богу, возвышающее каждаго человѣка до Бога отражающее въ моментѣ его экстаза всего Бога. Только въ этой внутренней тайнѣ, недоступной для внѣшняго взора, молитва даетъ человѣку награду отъ Отца Небеснаго, божественную награду. Наконецъ, постъ также нельзя разсматривать, какъ заслугу предъ Богомъ, какъ доброе дѣло, за которое ожидаетъ награда: религіозный постъ въ себѣ самомъ имѣетъ награду отъ Отца Небеснаго. Молитва и постъ даютъ человѣку свободу духовной жизни, крѣпкую бодрственность, силу въ борьбѣ съ искушеніями, власть надъ природою и міромъ [1]). Эта свобода, бодрость, внутренняя сила имѣютъ собственную, независимую отъ послѣдствій, цѣнность, даютъ внутреннее благо и не подлежатъ внѣшней оцѣнкѣ: въ этомъ противоположность евангельскаго поста посту фарисейскому. Фарисеи во внѣшнихъ дѣлахъ милостыни, молитвы и поста находили основаніе для религіознаго самодовольства, которое закрывало ихъ сердце предъ Богомъ; напротивъ, религіозное бодрствованіе ставитъ человѣка предъ Богомъ, открываетъ предъ небомъ его душу. Такъ молились самодовольный фарисей, постившійся два раза въ недѣлю и жертвовавшій десятую часть своихъ доходовъ, и смиренный мытарь. Какъ подвигъ

---

[1]) Лук. XXI, 34—36; Мѳ. XXVI, 41 пар.

для награды, фарисейскій постъ былъ строго регламентированъ; ни Христосъ, ни Его ученики не соблюдали такого поста, но „ѣли и пили". Въ этомъ отношеніи они отличались какъ отъ фарисейскихъ учениковъ, такъ и отъ учениковъ Іоанновыхъ, которые „постились часто и молитвы творили" [1]). По сравненію же съ строго-аскетическою жизнью Іоанна Крестителя, который „ни хлѣба не ѣлъ, ни вина не пилъ", Христосъ представлялся фарисеямъ человѣкомъ, который „любилъ ѣсть и пить вино, былъ другомъ мытарямъ и грѣшникамъ" [2]). Въ отвѣтъ на упреки фарисеевъ и учениковъ Іоанновыхъ Христосъ разъяснилъ, что въ новыя времена постъ является лишь естественнымъ и свободнымъ выраженіемъ внутренняго настроенія, сердечнаго сокрушенія, что древній путь отъ внѣшняго къ внутреннему, путь строгой регламентаціи аскетическихъ подвиговъ, не соотвѣтствуетъ новому, сыновно-свободному, отношенію людей къ Богу, какъ не соотвѣтствуетъ ветхой одеждѣ суровая заплата и ветхимъ мѣхамъ молодое вино. Новый духъ нельзя соединить съ устарѣвшими формами, и испытавшій новое настроеніе не захочетъ старыхъ формъ, какъ вкусившій хорошаго вина не захочетъ тотчасъ плохого [3]).

Отношеніе къ мытарямъ и грѣшникамъ. Ветхозавѣтный законъ, какъ принципъ нравственной жизни, проводилъ рѣзкое различіе между праведниками и грѣшниками. Всѣ язычники, какъ жившіе внѣ закона, считались по природѣ грѣшниками. И въ самомъ іудейскомъ обществѣ различались праведники, какъ строгіе ревнители закона, и грѣшники, какъ преступники закона. Іудейскій режимъ требовалъ внимательнаго изученія закона, но простой народъ не имѣлъ времени на это, и потому это былъ „народъ — невѣжда въ законѣ, проклятый" [4]). Исполненіе закона съ его 613 заповѣдями, стѣснявшими каждый шагъ и каждую минуту въ жизни подзаконныхъ, требовало усиленнаго вниманія, свободнаго времени и матеріальныхъ средствъ; оно оказывалось недостижимымъ для бѣдняковъ, работавшихъ изъза куска хлѣба. Они по необходимости нарушали законы.

1) Лук. V, 33.
2) Мѳ. XI, 18. 19; Лук. VII, 33. 34.
3) Мѳ. IX, 14—17; Мр. II, 18—22; Лук. V, 33—39.
4) Іоан. VII, 49.

чистотѣ и не могли исполнять всѣхъ требованій закона по отношенію къ храму и жертвамъ. На ихъ плечахъ законъ лежалъ бременемъ тяжелымъ и неудобоносимымъ [1]),—это были труждающіеся и обремененные [2]). Среди нихъ безспорное мѣсто занимали мытари, сборщики податей въ пользу ненавистной римской власти, неизбѣжно оскверняшіеся самымъ своимъ занятіемъ и постоянными сношеніями съ язычниками. Всѣ грѣшники для іудея были прокляты и презрѣнны; напротивъ, праведники, книжники - фарисеи, ревнители закона считались избранными, были горды и самодовольны. Для бѣдняковъ - грѣшниковъ оставалось одно средство спасенія — слушаться праведниковъ, какъ своихъ учителей, и пользоваться ихъ благодѣяніями; это отношеніе еще болѣе закрѣпощало приниженность грѣшниковъ, ихъ угнетенность, и надмевало праведниковъ. Евангеліе разрушило эту преграду, раздѣлявшую праведниковъ и грѣшниковъ. Христосъ выступилъ другомъ мытарей и грѣшниковъ, съ любовью находился въ ихъ обществѣ, отыскивалъ все униженное, потерянное и погибшее [3]). Согласно древнему пророчеству, Онъ исцѣлялъ сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывалъ плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпускалъ измученныхъ на свободу [4]). Его новое ученіе освобождало угнетенныхъ грѣшниковъ отъ невыносимой тяжести не исполненнаго и неисполнимаго закона, снимало съ нихъ проклятіе закона, разсѣивало мракъ его невѣдѣнія, вводило ихъ въ царство Божіе такими, каковы они были въ номистическомъ отношеніи—слѣпыми, невѣждами, проклятыми. Всѣхъ угнетенныхъ и обремененныхъ Христосъ призывалъ къ Себѣ, обѣщая имъ душевный покой, благое иго и легкое бремя [5]). Онъ открывалъ горы въ тѣхъ мѣстахъ, которыя считались долинами, и низмины тамъ, гдѣ были горы. Не только мытарь притчи, не смѣвшій поднять глазъ на небо, пошелъ въ домъ свой болѣе оправданнымъ, чѣмъ фарисей, самодовольно

1) Мѳ. XXIII, 4.
2) Мѳ. XI, 28.
3) Мѳ. IX, 9—11; XI, 19; Мр. II, 14—15; Лук. V, 30; VII, 37—39; XV; XIX, 1—10.
4) Лук. IV, 18.
5) Мѳ. XI, 28—30.

благодарившій Бога за то, что онъ лучше другихъ; но и слушавшіе притчу Христа мытари и грѣшники, по этому слову Его, чувствовали себя оправданными предъ Богомъ, примиренными съ Нимъ. Они дѣйствительно прозрѣвали и освобождались, такъ какъ то, что давило ихъ тяжестью, оказывалось призракомъ, дѣломъ рукъ человѣческихъ. Тайны царства Божія сокрылись отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылись младенцамъ.

Итакъ, по отношенію ко всему, что обязывало ветхозавѣтнаго человѣка къ внѣшнимъ дѣйствіямъ, что стѣсняло его внѣшнимъ правиломъ, евангеліе объявило принципъ внутренней свободы: сыны свободны [1]). Въ этомъ принципѣ, проникающемъ всѣ стороны въ отношеніи евангелія къ области преданія старцевъ, къ номистическому режиму книжниковъ и фарисеевъ, существенное отличіе евангелія отъ пророческой полемики съ ритуальнымъ лицемѣріемъ, при видимомъ совпаденіи въ буквѣ. Какъ древнее пророчество, такъ и евангеліе въ этомъ отношеніи остаются вѣрными своимъ основнымъ началамъ. Пророки ставили высшею цѣлью нравственной дѣятельности соціальное благо: и съ жертвенно-обрядовымъ лицемѣріемъ они боролись во имя соціальнаго блага. Въ данномъ случаѣ важно не только то, что соціальное благо не можетъ имѣть абсолютнаго характера, необходимо остается съ начала до конца въ предѣлахъ условности, но имѣетъ значеніе и то, что условное соціальное благо съ религіозной точки зрѣнія можетъ быть предметомъ лишь религіознаго повелѣнія, внѣшней заповѣди. Поэтому существеннымъ вопросомъ пророческой проповѣди былъ вопросъ о томъ, что́ болѣе открываетъ божественную волю, заповѣдь ли о всесожженіи или заповѣдь о любви къ ближнему. Рѣшая этотъ вопросъ въ пользу соціальнаго блага, рѣшительно предпочитая соціальное благо обрядовой практикѣ, пророки крайнее основаніе для себя находили въ волѣ Божіей, въ Его заповѣди [2]). Евангеліе же, поднимая существенное содержаніе ветхозавѣтнаго закона до высоты абсолютности, ставя на мѣсто закона принципъ абсолютной жизнедѣятельности, соотвѣтственно этому и от-

---

1) Мѳ. XVII, 26.
2) Іер. VII, 22. 23.

ношеніе христіанина ко всему внѣшнему опредѣляетъ въ духѣ богосыновней свободы. Тогда какъ пророческая этика была временнымъ равновѣсіемъ двухъ условностей, соціальной и религіозной, на высотѣ историческаго перевала; тогда какъ законническій режимъ позднѣйшаго іудаизма закрѣплялъ то рабство, которое таилось въ самомъ зернѣ ветхаго завѣта и не было преодолѣно въ пророческомъ подъемѣ,— евангельское отношеніе личности ко всему „входящему въ человѣка извнѣ“ вѣнчаетъ свободой абсолютное содержаніе личной жизни, расширяетъ въ господствѣ внутреннее религіозное творчество. „Сынъ человѣческій есть господинъ и субботы“—это та высота религіознаго творчества, о которой не мечтали древніе пророки, это то новое, что пророки желали видѣть, и не видѣли, слышать, и не слышали, это новые мѣхи богосыновней личности. Новозавѣтная этика до крайняго предѣла остается антропоцентрическою. Если и не для человѣка все происходящее вовнѣ, все привходящее къ нему извнѣ, все случающееся съ нимъ, то отъ него, отъ его сердца все доброе и злое, чистое и нечистое. Совершенно нѣтъ нужды справляться съ законами, чтобы отличить чистое отъ нечистаго, дозволенное отъ недозволеннаго: самъ человѣкъ долженъ сдѣлать все чистымъ. Изъ его собственнаго сердца исходитъ свѣтъ, дѣлающій свѣтлымъ все, на что онъ падаетъ; если же померкнетъ этотъ свѣтъ, то ничто внѣшнее не можетъ очистить человѣка. Въ его собственной душѣ должна быть соль, оздоровляющая все, съ чѣмъ онъ соприкасается [1]). Этотъ принципъ христіанской свободы особенно ярко и вдохновенно раскрытъ въ посланіяхъ апостола Павла. Нѣтъ ничего въ себѣ самомъ нечистаго; только почитающему что-либо нечистымъ, тому нечисто [2]), а для чистаго все чисто [3]). У почитающихъ что-либо нечистымъ — немощная совѣсть [4]); это — безсильные, слабые [5]). Христіане призваны быть сильными, смѣлыми и свободными [6]). Имъ дано знаніе, что нѣтъ

---

[1]) Мѳ. V, 13; VI, 22 23; Мр. IX, 49. 50; Лук. XI, 34—36.
[2]) Рим. XIV, 14.
[3]) Тит. I, 15
[4]) 1 Кор. VIII, 7.
[5]) Рим XV, 1.
[6]) Гал. V, 13.

скверны внѣ человѣка, что всѣ дни у Бога равны, что всякое твореніе Божіе хорошо, что пища и все внѣшнее не можетъ ни приблизить человѣка къ Богу, ни удалить отъ Него, что боязнь прикоснуться, вкусить, дотронуться внушается лишь ученіями человѣческими [1]). Апостолъ знаетъ только двѣ границы для христіанской свободы: во-первыхъ, чтобы свобода духа не переходила въ плотскую распущенность [2]) и чтобы, во-вторыхъ, свобода сильныхъ не служила къ соблазну немощныхъ [3]). Христіанская свобода опредѣляется любовью [4]).

Если таково отношеніе евангелія къ пророческой этикѣ, то отсюда понятно, что къ пророческимъ цитатамъ Христосъ обращался лишь вслѣдствіе того, что они были авторитетны для Его слушателей, а не потому, что евангеліе повторяетъ ихъ ученіе. Онъ находилъ въ книгахъ Ветхаго Завѣта тѣ изреченія, которыя соотвѣтствовали евангельскому духу, дѣлалъ выборъ изъ разныхъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ [5]): Онъ свободно относился ко всему объему Ветхаго Завѣта, Онъ всегда выражалъ ветхозавѣтными словами болѣе, чѣмъ они заключали въ себѣ, Онъ всегда доходилъ чрезъ ветхозавѣтную заповѣдь до изначальныхъ законовъ человѣческой жизни, до послѣдней свободы религіознаго творчества. Когда Онъ осуждалъ по критерію ветхозавѣтной заповѣди о почтеніи къ родителямъ лукавое преданіе старцевъ и называлъ лишь эту заповѣдь Божіею, то Онъ это дѣлалъ не потому, что она находится на страницахъ Ветхаго Завѣта, на которыхъ находятся и законы о левитской нечистотѣ, но потому, что въ Моисеевой заповѣди Онъ читалъ естественный законъ человѣческой природы, который стоитъ выше всякихъ человѣческихъ ученій. Также Онъ ставилъ обязанности по отношенію къ нуждѣ человѣческой выше обязанностей по отношенію къ храму и заповѣдь о нерасторжимости брака—выше законовъ о разводѣ. Равнымъ образомъ и ученіе ветхозавѣтныхъ пророковъ о пре-

---

[1]) Рим. XIV, 14. 17; 1 Кор. VIII, 4—8; Кол. II, 22; 1 Тим. IV, 4.

[2]) Гал. V, 13.

[3]) Рим. XIV, 19 сл. XV, 1 сл. Ср. Мѳ. XVII, 26. 27.

[4]) Гал. V, 13.

[5]) Лук. IV, 17. Однѣ части ветхозавѣтной Библіи оказываются для Христа свидѣтельствующими противъ другихъ.

имуществѣ нравственности надъ религіозными обрядами и обычаями Онъ принимаетъ во свѣтѣ новаго принципа личной свободы.

Слѣдуетъ однако замѣтить, что принципъ богосыновней свободы въ евангеліи раскрывается съ нѣкоторою прикровенностью и постепенностью. При общемъ безспорно-отрицательномъ отношеніи къ ритуально-аскетическимъ нормамъ старчества, какъ въ Своемъ ученіи, такъ и въ жизни, Христосъ однако считался съ ними въ тѣхъ или другихъ случаяхъ и не формулировалъ Своего отрицательнаго отношенія къ нимъ въ видѣ опредѣленной отмѣны ихъ. Такъ исцѣленному прокаженному Онъ повелѣлъ показаться священнику и принести жертву за очищеніе, установленную Моисеемъ [1]). Говоря о преимуществѣ этическихъ требованій предъ требованіями культовыми, евангеліе не отмѣняетъ послѣднихъ, но лишь ставитъ ихъ на второе мѣсто: жертву нужно приносить, примирившись прежде съ братомъ [2]). Сравнивая важнѣйшее въ законѣ, судъ, милость и вѣру, съ жертвой десятины, евангеліе даже наставляетъ: „надлежало это дѣлать, и того не оставлять“ [3]). Христосъ уплатилъ храмовую подать, хотя сдѣлалъ это для того, чтобы не дать повода къ соблазну [4]). Онъ съ Своими учениками совершаетъ іудейскую пасху, хотя за нею устанавливаетъ „новый“ завѣтъ [5]). Проявляетъ ревность о храмѣ іерусалимскомъ и одобряетъ жертву женщины, хотя училъ о духовномъ поклоненіи Отцу Небесному [6]). Эта евангельская прикровенность не объясняется тѣмъ раціоналистическимъ предположеніемъ, что евангельскій принципъ богосыновней свободы и духовнаго богопоклоненія для Самого новозавѣтнаго Учителя уяснялся лишь постепенно. Нужно принять во вниманіе два факта, не гармонирующіе съ этимъ объясненіемъ. Во-первыхъ, отсутствіе формальной отмѣны преданія старцевъ не только на первыхъ ступеняхъ евангельской исторіи, но и въ послѣднемъ итогѣ евангельскаго ученія.

---

1) Мѳ. VIII, 4 пар. Ср. Лук. XVII, 14.
2) Мѳ. V, 23 24.
3) Мѳ. XXIII, 23; Лук. XI, 42.
4) Мѳ XVII, 26. 27.
5) Мѳ. XXVI, 17 сл. пар.
6) Мр. XII, 41—44; Лук. XXI, 1—4; Іоан. IV, 21—23

Во-вторыхъ, отсутствіе хронологической послѣдовательности между приспособительною и чистою фазою евангельскаго ученія. Такъ изреченіе о томъ, что „надлежало не оставлять десятины съ мяты, аниса и тмина“ было произнесено Христомъ въ то время, когда не могло уже быть никакого сомнѣнія о мѣстѣ, точнѣе о неумѣстности этой десятины въ жизни новаго общества учениковъ Христовыхъ, когда уже выяснилось отрицательное отношеніе ихъ къ преданію старцевъ, когда уже высказанъ былъ принципъ свободы сыновъ царства,—наконецъ, было оно произнесено въ рѣчи, знаменовавшей полный разрывъ Христа съ іудаизмомъ. Ученіе о духовномъ богопоклоненіи было раскрыто задолго раньше похвалы за жертву лепты на храмъ. Очевидно, прикровенность христіанской свободы была методомъ евангельскаго ученія. Не оставлять десятины надлежало іудеямъ, которымъ она была заповѣдана, и ученіе евангелія состоитъ собственно въ томъ, что, даже не оставляя десятины, нужно исполнять важнѣйшее въ законѣ. Сравнивая жертву и примиреніе, евангеліе не рѣшаетъ вопроса, нужно ли приносить жертвы, но лишь говоритъ о томъ, что̀ нужно дѣлать приносящему жертвы. Въ лицѣ бѣдной вдовы оно одобряетъ не приношеніе на храмъ, а абсолютный характеръ всякаго религіознаго дѣла. Не допуская никакого компромисса съ старыми формами іудаизма, евангеліе не опредѣляетъ формальной отмѣны этихъ формъ, потому что оно отвергаетъ ихъ не во имя новой формы, а во имя духовной свободы. Евангелію соотвѣтствуетъ такая отмѣна старыхъ формъ, которая свободно проистекаетъ изъ усвоенія новаго духа, а не отмѣна въ смыслѣ формальнаго запрещенія. Формальное запрещеніе есть тоже форма, внѣшнее предписаніе, которое однако не мирится съ свободою христіанскаго настроенія. Лучшее истолкованіе этой стороны христіанской свободы мы найдемъ снова у апостола Павла. Онъ разъясняетъ, что принципъ христіанской свободы имѣетъ полное значеніе лишь для того, кто фактически овладѣлъ свободой, что его нельзя навязать человѣку въ качествѣ формальнаго предписанія, что онъ можетъ быть ключомъ лишь изъ свободнаго сердца. Если для кого все чисто, то это прежде всего значитъ, что онъ дѣйствительно усвоилъ христіанскую свободу. „Блаженъ, кто не осуждаетъ

себя въ томъ, что избираетъ". Его блаженство въ этой свободѣ, и безъ свободы нѣтъ блаженства. Если же кто поступаетъ по правилу свободы, но съ сомнѣніемъ въ сердцѣ, тотъ „осуждается, потому что поступаетъ не по вѣрѣ, а все, что не по вѣрѣ, грѣхъ" [1]). Отсюда апостольскій совѣтъ—все дѣлать безъ ропота и сомнѣнія, каждому руководиться своимъ умомъ [2]). Въ томъ и состоитъ полнота христіанской свободы, что она и усвояется свободно, расширяется безъ принужденія. Она украшается терпимостью и обусловливается взаимнымъ неосужденіемъ [3]).

Таково отношеніе новозавѣтной правды къ праведности ветхозавѣтной. По существу въ новомъ завѣтѣ законническій, религіозно-юридическій режимъ не имѣетъ мѣста. Тогда какъ Іоаннъ Креститель пришелъ путемъ праведности, Христосъ пришелъ инымъ путемъ, на которомъ мытари и блудницы шли впереди сыновъ закона [4]). Евангельскій принципъ жизни есть свободное обнаруженіе творческой личности, и потому евангельское настроеніе радикально расходится съ законническимъ строемъ. Несмотря на это, для евангельскаго настроенія удерживается именованіе праведности [5]). Конечно, это уже не есть праведность законническая и самое именованіе праведности въ примѣненіи къ новозавѣтной жизни является неизбѣжнымъ наслѣдіемъ іудейскаго языка. Впрочемъ, оно не оказывается вполнѣ безсодержательнымъ и на евангельской почвѣ. Евангеліемъ свергается законническій режимъ не во имя нравственнаго безразличія первобытной дикости; оно зоветъ насъ отъ законнической правды не назадъ, а впередъ, къ тому состоянію, которое выше законничества,—оно зоветъ насъ къ правдѣ, какъ свободному проявленію любви. Нравственное безразличіе, этическая вялость ниже законническаго режима; но евангельскимъ настроеніемъ предполагается интенсификація этической энергіи, нравственное усиліе,—въ этомъ отношеніи евангеліе не только не уступаетъ закону, но и

---

[1]) Рим. XIV, 22. 23.
[2]) Рим. XIV, 5; Фил. II, 14
[3]) Рим. XIV, 2—6. 13.
[4]) Мѳ. XXI, 31. 32.
[5]) Мѳ. V, 6 10. 22. 33.

превосходитъ его [1]). И если евангеліе дѣлаетъ первыхъ послѣдними и послѣднихъ первыми, если оно ставитъ грѣшниковъ и блудницъ впереди законниковъ-праведниковъ, то оно именно открываетъ въ отверженныхъ закономъ нравственную энергію, а въ законникахъ нравственную тупость.

Полнота законническаго строя воплощается въ юридическихъ отношеніяхъ человѣка къ Богу. Нравственное дѣланіе въ ветхомъ завѣтѣ понималось въ видѣ работы, за которою слѣдуетъ награда отъ Бога. Евангеліе, удержавъ наименованіе правды для новозавѣтнаго настроенія, сохранило и религіозно-юридическій языкъ. Въ евангельскихъ притчахъ отношенія человѣка къ Богу представляются подъ образомъ отношеній работниковъ къ хозяину и рабовъ къ господину. Благовѣстническій трудъ евангеліе уподобляетъ полевой работѣ, за которую ожидаетъ въ жатвѣ награда, когда вмѣстѣ радуются и сѣющій и жнущій [2]), при чемъ всякій трудящійся достоинъ награды за труды свои [3]). Изгнаннымъ за правду, поносимымъ и гонимымъ обѣщается „великая награда на небесахъ“ [4]). Эта награда является небеснымъ сокровищемъ, которое человѣкъ можетъ собирать себѣ своими земными трудами; оно, въ отличіе отъ земныхъ сокровищъ, есть влагалище неветшающее, сокровище неоскудѣвающее, куда воръ не приближается и гдѣ моль не съѣдаетъ [5]). Такимъ образомъ человѣкъ можетъ собирать себѣ богатство у Бога [6]), Который воздаетъ за тайную милостыню, тайную молитву и тайный постъ [7]). За Богомъ не пропадетъ ни одно „доброе дѣло“ [8]): даже кто напоитъ ученика Христова чашкой воды, не потеряетъ награды своей [9]) Эта награда отъ Отца Небеснаго представляется сообразною съ настроеніемъ трудящихся: милостивые будутъ помилованы, миротворцы будутъ наречены сынами Божіими,

---

[1]) Мѳ XI, 12; Лук. XVI, 16
[2]) Іоан. IV, 36. 38.
[3]) Лук. X, 7.
[4]) Мѳ. V, 12; Лук. VI, 23. 35
[5]) Мѳ. VI, 20; XIX, 21; Мр X, 21; Лук XII, 33; XVIII, 22.
[6]) Лук XII, 21.
[7]) Мѳ VI, 4. 6. 18.
[8]) Ср Мѳ V, 16
[9]) Мѳ X, 42; Мр IX, 41

прощающимъ согрѣшенія ближнихъ дастъ прощеніе Отецъ Небесный, исповѣдающихъ Христа предъ людьми исповѣдаетъ Христосъ предъ Отцомъ Небеснымъ [1]). Какою мѣрою мѣритъ кто, такою и ему отмѣрится; какимъ судомъ судятъ, такимъ и будутъ судимы [2]). Поэтому есть награда пророка, награда праведника [3]). Лишеніе ради царства небеснаго будетъ вознаграждено соотвѣтствующимъ благомъ и обратно: всякій возвышающій себя униженъ будетъ, а унижающій себя возвысится [4]); сберегшій душу свою потеряетъ ее, а потерявшій душу свою ради Христа сбережетъ ее [5]). Кроткіе наслѣдуютъ землю, нищіе получатъ царствіе Божіе, алчущіе нынѣ насытятся, плачущіе нынѣ возсмѣются, гонимые возрадуются; напротивъ, получившихъ утѣшеніе въ богатствѣ ожидаетъ горе, пресыщенные нынѣ взалчутъ, смѣющіеся нынѣ восплачутъ и возрыдаютъ [6]). Приточный богачъ, получившій доброе свое въ земной жизни, страдаетъ за гробомъ, а бѣдствовавшій Лазарь утѣшается по смерти на лонѣ Авраама [7]).

Однако религіозно-юридическія понятія въ существѣ дѣла рѣшительно чужды евангелію. Чтобы правильно судить объ отношеніи евангелія къ религіозному юридизму, нужно принять во вниманіе, что въ евангельскомъ ученіи, при несомнѣнномъ качественномъ соотвѣтствіи между религіознымъ настроеніемъ и его плодами, не указывается количественной соразмѣрности между добрымъ дѣломъ и наградой, тогда какъ соразмѣрность составляетъ основную черту юридизма. Съ субъективной, или индивидуальной точки зрѣнія евангельская награда всегда превышаетъ трудъ, усиліе человѣка. Рабъ, вѣрный въ маломъ, поставляется надъ многимъ и даже надъ всѣмъ имѣніемъ, такъ что всякому имѣющему дается и пріумножается, какъ и обратно—у неимѣющаго отнимается и то, что онъ считаетъ своимъ [8]). Оставляющій

---

1) Мѳ. V, 7. 9; VI, 14; X, 32.
2) Мѳ. VII, 2; Лук. VI, 38.
3) Мѳ. X, 41. 42; Мр IX, 41.
4) Мѳ. XXIII, 12; Лук. XIV, 11; XVIII, 14.
5) Мѳ. X, 39 пар.
6) Мѳ. V, 3 сл. Лук. VI, 21—26.
7) Лук XVI, 19 сл.
8) Мѳ. XXIV, 47; XXV, 21. 23 29; Лук. XII, 43. 44; XIX, 16—19.

для царства Божія домъ, братьевъ, сестеръ, земли, отца, мать, жену, дѣтей, получаетъ нынѣ, во время сіе, среди гоненій, гораздо болѣе—во сто кратъ болѣе домовъ, и братьевъ, и сестеръ, и земель, и отцовъ, и матерей, и дѣтей, а въ вѣкѣ грядущемъ жизнь вѣчную [1]). Крайняя несоразмѣрность, преизбыточность награды въ притчѣ выражается подъ не обычайнымъ образомъ служенія господина рабамъ [2]), такъ что подъ евангельскимъ образомъ хозяина и господина скрывается ликъ Отца Небеснаго, Его снисходительная любовь. Со стороны объективной, или сравнительной евангельскія награды не различаются по степени заслугъ, но оказываются равными для всѣхъ достойныхъ,—и именно эта равная для всѣхъ награда есть высшая степень награды, и уравниваются менѣе достойные съ болѣе достойными. Такъ работники, нанятые вечеромъ, получили наравнѣ съ тѣми, которые трудились съ утра и перенесли тягость знойнаго дня,— это потому, что хозяинъ былъ болѣе благъ, чѣмъ справедливъ: его благость опрокинула разсчеты юридической правды [3]). По этой же благости Небеснаго Хозяина принимающій пророка или праведника и даже подающій чашку воды ученику Христову получаетъ всю награду пророка, праведника, ученика [4]). Съ субъективной и объективной стороны евангельская награда является не воздаяніемъ по заслугамъ, а милостью Небеснаго Отца [5]). Вмѣстѣ съ этимъ сынамъ новозавѣтнаго царства внушается совершенно отказаться отъ юридическихъ счетовъ съ небомъ, отъ взгляда на свои дѣла, какъ на заслуги, и на Отца Небеснаго, какъ на хозяина или господина, потому что господинъ не спѣшитъ посадить возвратившагося съ поля раба за столъ, но заставляетъ его служить себѣ за ужиномъ, и не благодаритъ его за то, что онъ исполнилъ приказаніе. Намъ заповѣдуется, даже исполнивъ все повелѣнное намъ, признавать себя безправными, ничего не стоющими, сдѣлавшими лишь то, что должны были сдѣлать [6]), и разсчиты-

---

[1]) Мр X, 29. 30; Мѳ. XIX, 29; Лук. XVIII, 29. 30.
[2]) Лук. XII, 37 ср. XVII, 7. 8.
[3]) Мѳ. XX, 1—15.
[4]) Мѳ. X, 41. 42; Мр. IX, 41.
[5]) Лук. VI, 32 33. 34 *χάρις*=VI, 35; Мѳ. V, 46 *μισθός*.
[6]) Лук XVII, 7—10.

вать только на милость Отца Небеснаго. Это направлялось рѣшительно противъ іудаистическаго юридизма, который надѣялся точнымъ исполненіемъ закона и точнымъ измѣреніемъ своихъ заслугъ обязать небесное правосудіе къ воздаянію.

При такомъ освѣщеніи качественное соотвѣтствіе евангельской награды съ нравственнымъ дѣломъ получаетъ иное и опредѣленное значеніе. Теряя характерныя черты награды и оказываясь милостью Отца Небеснаго по количественной несоразмѣрности съ заслугою, евангельская награда по своему качественному соотвѣтствію съ религіознымъ настроеніемъ представляется собственно плодомъ нравственнаго усилія. Различіе между наградой и плодомъ то, что награда, являясь всегда соразмѣрною съ заслугою, не связывается съ нею существенно, органически, бываетъ въ этомъ отношеніи случайною, и потому ея количественная соразмѣрность съ трудомъ выступаетъ въ качествѣ условной соразмѣрности, имѣющей только сравнительное значеніе. Напротивъ, плодъ существенно вытекаетъ изъ работы и, при количественной несоизмѣримости съ нею, бываетъ свободенъ отъ случайности и условности. Жатва есть плодъ, а не награда, и можетъ быть названа наградою лишь образно. Плодомъ нужно признать и евангельскую награду. Этимъ и объясняется ея качественная соотвѣтственность съ нравственною энергіею, съ религіознымъ настроеніемъ: милостивые милуются, прощающіе получаютъ прощеніе. Разумѣется, это есть прежде всего духовный плодъ, внутреннее благо религіознаго усилія. Евангельскій праведникъ въ себѣ самомъ носитъ награду, тогда какъ собственно награда, юридическая съ формальной стороны, необходимо бываетъ внѣшнею, матеріальною, замѣтною для другихъ людей. Евангеліе рѣшительно отвергаетъ религіозно-юридическій взглядъ на внѣшнія блага—богатство, почетъ, долгоденствіе, какъ на награду за добродѣтель, безповоротно отвергаетъ самую возможность судить по внѣшнему состоянію о внутреннемъ достоинствѣ такъ же, какъ оно отвергаетъ возможность судить о внутренней религіозности по внѣшней праведности. Оно провозглашаетъ горе богатымъ, пресыщеннымъ, почтеннымъ. Также противно евангелію думать, что уничиженіе и страданія ради царства Божія въ этой жизни, „нынѣ“,

будутъ награждены внѣшними благами „тогда“, въ будущей жизни. Учениковъ Христа, оставившихъ все ради Него, ожидаетъ награда „нынѣ, во время сіе, среди гоненій“. Евангельское блаженство есть внутреннее блаженство, которое дается въ видимомъ уничиженіи и въ тѣлесныхъ страданіяхъ. Когда мы читаемъ въ евангеліи о воздаяніи отъ Отца Небеснаго, о наградѣ на небесахъ, о сокровищѣ на небѣ, во всѣхъ этихъ выраженіяхъ нужно разумѣть духовный плодъ христіанской жизни. „Отецъ воздастъ“—это въ послѣднемъ итогѣ означаетъ, что христіанинъ ничего не долженъ ждать себѣ въ смыслѣ награды. Онъ беретъ отъ Христа „Его чашу“ и принимаетъ „Его крещеніе“—чашу страданій и крещеніе крови, мѣста же въ царствѣ небесномъ раздаются Отцомъ Небеснымъ, и это мѣста, какія только могутъ быть уготованы Отцомъ Небеснымъ, т. е. мѣста духовнаго блаженства, а не внѣшнихъ благъ и почестей [1]). Реально Сынъ человѣческій заповѣдуетъ ученикамъ Свое служеніе и самопожертвованіе, сѣденіе же ихъ на судейскихъ престолахъ—это отдаленный образъ духовнаго блага [2]).

Однако евангельская награда не ограничивается этико-психическими благами добраго поведенія. Евангеліе, не имѣя ни малѣйшаго уклона къ общественному утилитаризму, не исчерпывается и этическимъ эвдемонизмомъ. Оно религіозно, мистично. Его блага духовно-объективны. Чтобы обнять глубину и дерзновенность евангельскаго ученія, слѣдуетъ обратиться къ идеѣ религіозно-творческаго антропоцентризма. Мы видѣли примѣненіе этой идеи къ вопросамъ обрядовой чистоты и культовой практики. Евангельскій антропоцентризмъ, ни въ одномъ пунктѣ не совпадая съ старымъ космологическимъ антропоцентризмомъ, выступаетъ и за предѣлы субъективнаго міра и создаетъ атмосферу мистико-объективную. По евангелію духовное отношеніе людей и Бога къ человѣку опредѣляется собственнымъ отношеніемъ человѣка къ ближнимъ и Богу. Уже ветхій завѣтъ воспрещалъ человѣку дѣлать другимъ то, чего онъ не хочетъ себѣ, и этимъ указывалась субъективная мѣрка для юриди-

[1]) Мѳ. XX, 20—23; Мр. X, 35—40.
[2]) Мѳ. XIX, 28; Лук. XXII. 30.

ческаго ограниченія личности во имя общества. Въ новомъ завѣтѣ заповѣдуется положительно, чтобы человѣкъ опредѣлялъ своимъ отношеніемъ къ другимъ отношеніе къ себѣ другихъ [1]). Евангеліе признаетъ вѣрующую любовь силою, которая можетъ и должна побѣдить міръ, наслѣдовать всю землю [2]). Что это будетъ духовная побѣда, невидимое царствованіе, этимъ характеромъ богосыновняго возобладанія нисколько не умаляется его реальность. Ждать за самоотреченіе внѣшнихъ благъ значитъ ростовщичествовать, но духовно нужно признать самоотреченіе силою: духовно обладать міромъ будетъ тотъ, кто всѣмъ служитъ,—первымъ будетъ тотъ, кто ставитъ себя послѣднимъ. Ждать отъ Бога внѣшней награды значитъ идти противъ евангелія, но и ограничивать евангельское благо субъективною областью значитъ поступать не по евангелію. Оно требуетъ отъ насъ никакъ не менѣе, какъ вѣровать въ полную побѣду надъ міромъ и стремиться къ такой побѣдѣ,—вѣровать, что Богъ сильнѣе міра и принципъ добра сильнѣе принципа зла. Евангельскій антропоцентризмъ даже переступаетъ границы міра: и отношеніе Бога къ человѣку, по евангельскому ученію, опредѣляется самимъ человѣкомъ. Богъ—Отецъ для тѣхъ, кто любитъ по божественному, кто имѣетъ Божію вѣру. И, въ частности, судъ Божій предопредѣляется собственнымъ судомъ человѣка, такъ какъ онъ по своимъ словамъ оправдывается и по своимъ словамъ осуждается [3]). Онъ будетъ судимъ по своимъ собственнымъ принципамъ,—сообразно тому, что онъ признаетъ добрымъ и должнымъ и что злымъ и недолжнымъ. Если онъ дѣлаетъ то, въ чемъ его осуждаетъ собственная совѣсть, то онъ создаетъ себѣ осужденіе отъ Бога. Онъ будетъ судимъ сообразно съ своими представленіями о Богѣ и по своимъ ожиданіямъ отъ Бога. Если онъ считаетъ Бога Отцомъ, то милостиво будетъ судимъ какъ сынъ; если видитъ въ Немъ жестокаго хозяина и господина, то будетъ судимъ какъ лукавый рабъ [4]). Примѣняя какой-нибудь принципъ къ сужденію о другихъ, человѣкъ произноситъ приговоръ надъ самимъ

[1]) Мѳ. VII, 12; Лук. VI, 31.
[2]) Мѳ. V, 5; Лук. XII, 32.
[3]) Мѳ. XII, 37.
[4]) Лук. XIX, 20—23; Мѳ. XXV, 26 сл.

собою, который неизбѣжно исполнится. Когда книжники и фарисеи осуждали своихъ отцовъ за избіеніе пророковъ, а сами дѣлали то же, то они свидѣтельствовали сами противъ себя и были осуждены Христомъ по своему строгому приговору [1]). Нужно при этомъ помнить человѣку, что вообще принципъ юридическаго оправданія и идея небеснаго хозяина ставятъ его въ положеніе крайне невыгодное, такъ какъ абсолютнаго совершенства путемъ закона и заповѣдей невозможно достигнуть: на этомъ пути человѣкъ всегда будетъ осужденъ. Если кто думаетъ угодить Богу жертвой двухъ копѣекъ, то онъ неизбѣжно будетъ осужденъ за то, что не отдалъ всего имѣнія. Если кто думаетъ заслужить милость Божію постомъ и цѣломудріемъ, то онъ необходимо будетъ осужденъ за каждый проглоченный кусокъ и за каждое непроизвольное движеніе похоти. Поэтому и въ примѣненіи къ другимъ людямъ для человѣка лучше избѣгать юридическихъ мѣрокъ. Такъ какъ онъ самъ будетъ судимъ такимъ судомъ, какимъ судитъ другихъ [2]), то для него прямой интересъ совершенно не судить другихъ, безконечно прощать всѣмъ, ибо въ этомъ случаѣ онъ самъ не будетъ судимъ и получитъ полное прощеніе [3]). Какъ бы то ни было, въ евангельскомъ образѣ Сына человѣческаго власть прощать грѣхи впервые спустилась съ неба на землю, и ученики Христа получили въ свои руки ключи къ небесному правосудію [4]). Для нихъ нѣтъ тайны грядущаго небеснаго суда, предъ которымъ они могли бы трепетать. Христіанская любовь до послѣдняго конца не знаетъ страха, и нѣтъ никакихъ внѣшнихъ предѣловъ для богосыновней свободы.

---

[1]) Мѳ. XXI, 41—43; XXIII, 29—31.
[2]) Мѳ. VII, 2; Лук. VI. 38.
[3]) Мѳ. VI, 12. 14. 15; XVIII, 23—35; Мр. XI, 26; Лук. XI, 4; XVII, 3. 4.
[4]) Мѳ. IX, 6 пар. XVI, 19; XVIII, 18.

Вѣчная жизнь.

Исходнымъ пунктомъ евангельскаго ученія о вѣчной жизни, какъ и другихъ его отдѣловъ, служитъ ветхозавѣтно-іудейская терминологія.

Въ ветхозавѣтномъ словоупотребленіи жизнью называлась исключительно жизнь здѣшняя, земная, временная, видимая, чувственная. Различалась жизнь истинная и неистинная: истинная — это жизнь счастливая, благоденственная и долгоденственная. Въ понятіе истинной жизни необходимо также включалась богоугодность, богообщеніе. Истинная жизнь пріобрѣтается человѣкомъ чрезъ исполненіе закона, воли Божіей: это есть жизнь праведная,—она составляетъ и награду и цѣль праведности. Съ книги Даніила религіозное міровоззрѣніе іудеевъ обогащается эсхатологическимъ понятіемъ вѣчной жизни [1]), которое съ этого времени остается неотъемлемымъ элементомъ іудейской религіи. На библейскомъ греческомъ языкѣ, начиная съ перевода LXX, понятіе вѣчной жизни передается словами *ζωὴ αἰώνιος* или просто *ζωή*, при чемъ *βίος* употребляется въ примѣненіи къ видимой животной жизни. Въ іудейскомъ понятіи вѣчной жизни прежде всего мыслится не безконечность существованія, а принадлежность жизни къ будущему вѣку: вѣчная жизнь есть жизнь грядущаго вѣка, жизнь по воскресеніи. Эта грядущая жизнь представлялась іудеямъ въ чувственномъ видѣ.

Въ евангеліи удерживается іудаистическій терминъ вѣчной жизни (*ζωὴ αἰώνιος*), какъ жизни грядущаго вѣка [2]). Въ

---

1) Дан. XII, 2.

2) Мр. X, 30; Лук. XVIII, 30.

этомъ эсхатологическомъ смыслѣ употребляются выраженія „наслѣдовать жизнь вѣчную“ [1]), „пойти въ жизнь вѣчную“ [2]) или просто „войти въ жизнь“ [3]) и даже—„жить“ [4]). Цѣлый рядъ представленій, ближе относящихся къ воскресенію и будущему блаженству, перешелъ въ евангеліе изъ іудейства, таковы—воскресеніе праведныхъ (*ἀνάστασις τῶν δικαίων*) [5]), пакибытіе (*παλινγενεσία*) [6]), трапеза въ царствѣ небесномъ (*τράπεζα ἐν τῇ βασιλείᾳ*) [7]), возлежаніе съ праотцами [8]), равноангельство (*ἰσάγγελοι*) [9]). Грядущей жизни и блаженству праведниковъ противопоставляется погибель [10]) или мученіе грѣшниковъ [11]).

Однако евангеліе не останавливается на іудейско-эсхатологическомъ понятіи вѣчной жизни, не возвращаясь и къ ветхозавѣтному реализму. Въ евангеліи понятія истинной жизни и смерти прилагаются къ настоящему времени, а реальная жизнь оцѣнивается съ точки зрѣнія вѣчной жизни: это полагаетъ непереступаемую грань между ветхозавѣтно-іудейскимъ міросозерцаніемъ и христіанствомъ. Въ евангеліи вѣчная жизнь понимается духовно и въ этомъ смыслѣ вносится въ предѣлы земного существованія. Безъ благъ вѣчной жизни земное бытіе представляется въ евангеліи мертвымъ царствомъ, а пріобрѣтеніе этихъ благъ—переходомъ отъ смерти въ жизнь. Когда Христосъ смотрѣлъ на похороны, Ему представлялось, что „мертвые погребаютъ своихъ мертвецовъ“ [12]). О распутномъ сынѣ, вернувшемся въ родительскій домъ, притча говоритъ: „онъ былъ мертвъ, и ожилъ“ [13]). По евангелію, слѣдовательно, жизнь не исчер-

[1]) Мѳ XIX, 29.
[2]) Мѳ. XXV, 46.
[3]) Мѳ. XVIII, 8. 9; Мр. IX, 43. 45.
[4]) Лук. X, 25 „наслѣдовать жизнь вѣчную“=28 „жить“.
[5]) Лук. XIV, 14. Но Іоан. V, 29 всеобщее воскресеніе — однихъ къ жизни, другихъ для осужденія.
[6]) Мѳ. XIX, 28.
[7]) Лук. XXII, 30; Мѳ. XXVI, 29; Мр. XIV, 25.
[8]) Мѳ. VIII, 11; Лук. XIII, 29; XVI, 23.
[9]) Лук XX, 36. Даже для XX, 38 „у Бога всѣ живы“ ср. 4 Макк. XVI, 25.
[10]) Мѳ VII, 13. 14; Іоан. III, 16.
[11]) Мѳ. XVIII, 8. 9; XXV, 46; Мр. IX, 43 сл.
[12]) Мѳ VIII, 22; Лук IX, 60.
[13]) Лук. XV, 24. 32.

пывается животнымъ существованіемъ и не ограничивается загробною областью: и въ предѣлахъ временнаго существованія можно различать смерть, какъ жизнь въ удаленіи отъ Бога, и истинную жизнь въ общеніи съ Отцомъ Небеснымъ. И при видимой жизни можно быть или мертвымъ или живымъ,—истинная жизнь не совпадаетъ съ видимымъ существованіемъ, хотя доступна человѣку „во время сіе“. Особенно настойчиво понятіе вѣчной жизни, какъ доступной условіямъ временнаго существованія, раскрывается въ четвертомъ евангеліи. И здѣсь очевиденъ эсхатологическій исходный пунктъ [1]), но эсхатологическое понятіе жизни въ евангеліи Іоанна рѣшительно заслоняется духовнымъ пониманіемъ. Жизнь, которую даетъ Христосъ, истинная вѣчная жизнь дѣлается достояніемъ вѣрующихъ нынѣ [2]). Равно и смертью здѣсь называется не „сонъ“ физическаго умиранія, а эта временная жизнь, поскольку въ ней отсутствуютъ блага духовныя. Воскресеніе „въ послѣдній день“ [3]) уступаетъ мѣсто фактамъ видимаго воскресенія умершихъ, а эти факты евангельской исторіи служатъ символами духовнаго воскресенія вѣрующихъ. Слушающіе Сына Божія и вѣрующіе въ Него переходятъ отъ смерти въ жизнь,—мертвые слушаютъ Его голосъ и услышавшіе изъ нихъ оживаютъ [4]). Эта мысль болѣе прямо и неприкровенно выражается въ посланіи Іоанна: христіане переходятъ изъ смерти въ жизнь, поскольку они усвояютъ божественную любовь,—не имѣющіе любви пребываютъ въ смерти [5]). При такомъ духовномъ пониманіи вѣчной жизни и ея эсхатологическій характеръ пріобрѣтаетъ иной смыслъ, чѣмъ въ іудейскихъ чаяніяхъ. Вѣчная жизнь необходимо характеризуется признакомъ непрерывности, неуничтожимости, вѣчности, но это не вѣчность загробнаго существованія, жизни въ грядущемъ вѣкѣ, а вѣчность истинной жизни,—не та вѣчность, которая требуетъ непрекращающагося вѣка, безконечнаго времени, а та вѣчность, которая можетъ заключиться въ одинъ моментъ времени, не измѣряется временемъ, вѣками, вѣч-

[1]) Іоан. XII, 25.
[2]) Іоан. III, 36; V, 24; VI, 47; X, 10. 28
[3]) Іоан. XI, 24. Также VI, 39. 40. 44.
[4]) Іоан. V, 24. 25.
[5]) 1 Іоан. III. 14. 15.

ность внутренняя, всецѣло данная въ понятіи абсолютнаго бытія. Отношеніе этой вѣчности къ неизбѣжной физической смерти то, что истинная жизнь не затрогивается смертью, неуловима для нея, неуязвима [1]). Смерть для обладающаго вѣчною жизнью то же, что сонъ, видимость, не затрогивающая внутренней жизни. Если и признать ее смертью, то можно сказать, что имѣющій вѣчную жизнь, хотя и умираетъ, оживаетъ, но все-же лучше сказать, что онъ не умираетъ [2]).

Что же такое вѣчная жизнь въ своемъ существѣ,—настоящая, подлинная, истинная жизнь, заслуживающая названія собственно жизни (ἡ ζωή)?

Прежде всего это есть божественная жизнь, Божія жизнь. Истинно, т. е. во всей полнотѣ, въ независимомъ блаженствѣ и въ неизсякающей силѣ, живетъ одинъ Богъ [3]). И вѣчная жизнь, какъ жизнь истинная, сходитъ отъ Бога [4]). Вѣчная жизнь, которая впервые дарована міру во Христѣ, въ Его силѣ, въ Его чувствахъ и дѣлахъ, есть откровеніе, или явленіе, божественной жизни, Отчей жизни [5]). На языкѣ ветхаго завѣта божественная жизнь называется духовною, или духомъ, а человѣческая плотью, чѣмъ обозначается крѣпость и сила божественная въ отличіе отъ немощи человѣческой. На этомъ языкѣ говоритъ и евангеліе. Оно говоритъ не только о томъ, что у Бога есть духъ, но оно говоритъ, что Богъ есть духъ [6]). Духъ есть начало животворящее, дѣятельное, плоть—начало немощи, безсилія [7]). Въ ветхомъ завѣтѣ божественный духъ считался началомъ природно-исторической жизни и преимущественно ему приписывалось стихійное воодушевленіе. Въ евангеліи божественно-духовное начало открывается въ качествѣ абсолютной силы, небесной, неземной, рѣшительно отличной отъ природно-историческаго теченія; даже воодушевленность стихійная здѣсь лишь символизируетъ небесную духовность. Вѣчная

---

[1]) Іоан. VI, 50. 51; VIII, 51.
[2]) Іоан. XI, 25. 26.
[3]) Іоан. V, 26; VI, 57; Мѳ. XVI, 16.
[4]) Іоан. VI, 32. 33 ср. 1 Іоан. V, 11.
[5]) 1 Іоан. I, 2.
[6]) Іоан. IV, 24.
[7]) Іоан. VI, 63; Мѳ. XXVI, 41 пар.

божественная жизнь есть жизнь духовная, божественно-духовная. Евангеліе учитъ, что человѣкъ можетъ, и въ условіяхъ временнаго существованія, жить божественно-духовною жизнью,—и это есть истинная и вѣчная жизнь человѣка [1]).

Божественно-духовный характеръ вѣчной жизни бросаетъ новый свѣтъ на христіанскую эсхатологію, на что̀ мы и должны указать, прежде чѣмъ входить въ дальнѣйшее раскрытіе понятія вѣчной жизни по ея содержанію. Евангеліе одинаково далеко какъ отъ іудейскаго чувственнаго представленія жизни по воскресеніи, такъ и отъ языческаго спиритуалистическаго понятія безсмертія. По евангельскому ученію истинная жизнь переступаетъ порогъ смерти, но безсмертною оказывается не какая-нибудь часть человѣческой природы—духъ или душа въ отличіе отъ смертнаго тѣла, какъ это въ языческо-философскихъ вѣрованіяхъ, а боже-

---

[1]) Божественное происхожденіе духовной жизни составляетъ одинъ изъ тѣхъ пунктовъ христіанскаго ученія, которые рѣшительно отвергаются эволюціонной наукой. Между тѣмъ примиреніе религіи и науки въ этомъ пунктѣ возможно. Природно-историческая эволюція подобна волнамъ океанскимъ, ритмъ которыхъ захватываетъ поверхность океана и не доходитъ до его глубины. Все, что выбрасывается въ верхнія волны изъ глубины океана, подхватывается ими, но не ими создается, не въ нихъ зарождается. Такъ и міровая жизнь глубже и содержательнѣе природно-исторической эволюціи: изъ глубины жизни появляется все новое въ природно-историческомъ движеніи,—и все новое въ немъ захватывается имъ, но не имъ порождается. Преимущественно же новизна духовной жизни, въ которой человѣкъ отталкивается отъ земли къ небу, окрыляется, пріобрѣтаетъ характеръ неземной абсолютности,—выходитъ по своему началу изъ условныхъ границъ природно-исторической эволюціи, поднимается изъ скрытой глубины міра, сходитъ отъ Бога, хотя, появляясь, уже по необходимости входитъ въ потокъ видимой эволюціи, облекается въ природно-историческіе законы. Наука и религія непримиримо расходятся лишь въ томъ случаѣ, если первая, перерождаясь въ метафизику, ставитъ понятіе эволюціи на мѣсто жизни, изъ понятія хочетъ объяснить всю жизнь, и если вторая, погружаясь въ туманъ гностицизма, переноситъ позитивно-логическія представленія въ область тайны, хочетъ объяснить позитивнымъ знаніемъ всю тайну. Напротивъ, ни въ сферѣ опыта, который свидѣтельствуетъ о разнородныхъ областяхъ природно-исторической и абсолютно-духовной, во времени открывшейся, но не исчерпывающейся временемъ, ни съ точки зрѣнія религіозной тайны, которая скрывается за позитивною видимостью, конфликтъ религіи и науки невозможенъ.

ственная жизнь въ человѣкѣ. Безсмертная духовная жизнь это—жизнь божественная. И хотя, вмѣстѣ съ тѣмъ, рѣшительно отвергается чувственное понятіе воскресенія, свойственное іудейской религіи, и грядущая жизнь называется ангелоподобной, чуждой земныхъ интересовъ [1]), тѣмъ не менѣе понятіе духовной вѣчности отлично отъ языческаго безсмертія и сочетается съ идеей воскресенія. Евангельское понятіе вѣчности слагается изъ двухъ моментовъ—во-первыхъ, побѣды надъ смертью силою божественно-духовной жизни и, во-вторыхъ, доступности божественно-духовной жизни человѣку въ условіяхъ временнаго существованія.

Въ чемъ же проявляется божественно-духовная жизнь въ человѣкѣ, въ какихъ реальныхъ силахъ она обнаруживается?

Богъ открывается въ любви, въ абсолютной любви [2]). По ясному ученію евангелія, одна любовь даетъ человѣку богообщеніе, даруетъ ему вѣчную жизнь: истинно жить значитъ любить Бога и ближняго [3]). Это ученіе выпукло и стройно раскрывается въ посланіи Іоанна. Богъ есть любовь [4]), и потому пребываетъ въ Богѣ тотъ, кто пребываетъ въ любви [5]). Богъ есть любовь, и потому истинно живетъ тотъ, кто живетъ любовью [6]). Вѣчная жизнь въ любви. Такъ и апостолъ Павелъ учитъ, что первый плодъ божественнаго духа—любовь [7]).

Евангельская любовь есть любовь вѣрующая, и потому вѣра, Божія вѣра, входитъ также въ содержаніе божественно-духовной жизни: вѣчная жизнь принадлежитъ вѣрующему [8]).

Вѣрующая любовь становится принципомъ всей широты человѣческой дѣятельности, раскрываясь въ новозавѣтномъ законѣ абсолютнаго дѣйствія и въ богосыновней независимости отъ всего внѣшняго: новозавѣтная праведность образуетъ также одинъ изъ элементовъ духовной вѣчной жизни [9]).

---

[1]) Лук. XX, 27 сл. Мѳ. XXII, 23 сл. Мр. XII, 18 сл.
[2]) Іоан. XIII, 34 35; XIV, 23; XV, 9. 10.
[3]) Лук. X, 27. 28.
[4]) 1 Іоан. IV, 8.
[5]) 1 Іоан. IV, 12. 16.
[6]) 1 Іоан. III, 14. 15.
[7]) Гал. V, 22.
[8]) Іоан III, 15 сл. V, 24; VI, 40. 47.
[9]) Мѳ. XXV, 46; также XIII, 43; XIX, 16—21 пар. Ср. Рим. V, 21.

Любовь и вѣра даютъ человѣку знаніе истины, которое составляетъ важнѣйшій признакъ вѣчной жизни [1]). Конечно, въ этомъ случаѣ разумѣется не теоретическое, разсудочное знаніе, а опытное переживаніе божественной жизни, богообщеніе [2]).

Познаніе христіанской истины дѣлаетъ человѣка свободнымъ въ отношеніи его ко всякимъ стихіямъ и внѣшнимъ силамъ [3]), а вѣра даетъ ему побѣдную силу надъ міромъ [4]).

Блага любви, вѣры, богообщенія, богопознанія, свободы— всѣ эти блага обнимаются въ понятіи вѣчной жизни. Вѣчная жизнь доставляетъ людямъ несокрушимое блаженство, неисчерпаемую радость. Это—блаженство отъ полноты удовлетворенія, отъ бьющей черезъ край содержательности внутренней жизни, отъ всеобъемлющей осмысленности существованія. Вода вѣчной жизни, принятая вѣрующимъ, утоляетъ его жажду навсегда и становится въ немъ неизсякающимъ родникомъ творческой производительности [5]). Небесный хлѣбъ духовнаго блага вполнѣ насыщаетъ душу [6]). Благая вѣсть христіанской свободы выводитъ человѣка на неувядающую пажить избыточествующей жизни [7]). Эта жизнь съ избыткомъ—абсолютная, безпредѣльная духовная жизнь. Живущій такою жизнью перестаетъ быть простымъ человѣкомъ, онъ становится человѣкомъ съ неба, Божіимъ человѣкомъ. Предъ нимъ открывается перспектива безграничнаго совершенства [8]), не убѣгающаго отъ него въ качествѣ отдаленнаго идеала, но реализующагося въ окрыляющей его безграничной любви, которая никогда не прекращается, все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ. Вмѣстѣ съ безкорыстною любовью божественная абсолютность вселяется въ самое сердце человѣческое и наполняетъ его блаженнымъ ощущеніемъ свободы и религіознаго антропоцентризма. Это свобода отъ „суеты и заботы“ о мно-

---

[1]) Іоан. XVII, 3.
[2]) 1 Іоан. IV, 7. 8; также I, 2. 3; II, 20 сл 24—25. 27.
[3]) Іоан. VIII, 32.
[4]) Лук. XII, 32.
[5]) Іоан. IV, 13. 14 ср. VII, 38.
[6]) Іоан. VI, 35. 58.
[7]) Іоан. X, 9. 10.
[8]) Мѳ. V, 48.

гомъ [1]), отъ безпокойствъ о завтрашнемъ днѣ, отъ гложущей тревоги о томъ, что̀ пить и что̀ ѣсть, во что одѣться [2]). Самоотверженіе любви озаряется вѣрою, что сынамъ Отца Небеснаго все возможно [3]). Въ безграничной преданности „единому“ и силою Божіей вѣры избранные Отца Небеснаго освобождаются отъ раздвоенности и непослѣдовательности служенія Богу и мамонѣ [4]), отъ мучительныхъ сомнѣній сердечныхъ [5]), отъ трусливой неувѣренности: миръ необъятнаго простора, миръ неустрашимой вѣры вселяется въ ихъ сердце [6]). Свобода вѣчной жизни—это, далѣе, свобода сыновъ Божіихъ отъ ига внѣшнихъ обязанностей культового и обрядового служенія Богу [7]), отъ рабской боязни осквернѣній, отъ принижающаго и озлобляющаго страха юридическихъ счетовъ съ Богомъ. На ветхозавѣтныхъ временахъ тяжестью лежало сознаніе этической безпомощности человѣка, которому не было возможности быть чистымъ и праведнымъ [8]). Сынъ завѣта съ боязнью озирался кругомъ, всюду видѣлъ нечистоту, со всѣхъ сторонъ стѣснялся угнетающею оградою правилъ и предписаній, которая не защищала его отъ нечистоты и пресѣкала для него путь къ спокойной совѣсти. Мы еще слышимъ этотъ судорожный вопль подзаконнаго раба, который „дѣлалъ то, что ненавидѣлъ“ и не видѣлъ путей къ „избавленію отъ смертнаго тѣла“ [9]). Въ новозавѣтномъ благовѣстіи дано это избавленіе: ничто внѣшнее не можетъ осквернить человѣка помимо его воли, никакія цѣпи не лежатъ на немъ, никакой юридическій судъ съ Богомъ не угрожаетъ ему. Въ его рукахъ находится средство все освятить въ себѣ и кругомъ себя: освящающая все чистота исходитъ изъ его собственнаго сердца [10]). Власть сыновъ Божіихъ простирается на самое небо: про-

1) Лук. X, 41.
2) Мѳ. VI, 25—34.
3) Мѳ. XVII, 20; Мр. IX, 23.
4) Мѳ. VI, 24; Лук. XVI, 13.
5) Мр. XI, 24 пар.
6) Іоан. XIV, 27; Мѳ. VI, 34; Лук. VII, 50.
7) Мѳ. XVII, 25. 26.
8) Іов. XV, 14.
9) Рим. VII, 15. 24.
10) Мѳ. VI, 22; Лук. XI, 34.

щая другихъ, человѣкъ приготовляетъ и себѣ несомнѣнное прощеніе на небесахъ [1]). Освобождаясь отъ тревожныхъ будничныхъ заботъ, отъ страха тѣлеснаго, отъ власти стихій и отъ долговъ предъ Богомъ, мы выпутываемся изъ сѣтей искушенія и избавляемся отъ силы зла [2]).

Свобода безграничнаго простора вѣчной жизни не то же, что̀ безпредѣльная пустота, и ея блаженство не расплывается въ отрицательномъ благѣ невозмутимаго покоя. Вѣчная жизнь имѣетъ положительное содержаніе, и она даетъ положительное благо богопознанія, богообщенія, небесной радости. Евангельское боговѣдѣніе есть знаніе, что Богъ есть Отецъ. Если мы бросимъ взглядъ на всю дохристіанскую исторію религіи, какъ на исторію постепеннаго освобожденія людей отъ религіознаго страха, то мы увидимъ, что только евангеліе въ образѣ Отца Небеснаго даетъ человѣку самую высшую степень свободы отъ ужаса міровой тайны, не отрицательной свободы невѣрія, а свободы любви, которая не имѣетъ страха. Свобода невѣрія ведетъ къ одиночеству и самодовольству; она необходимо испытываетъ крушеніе. Напротивъ, свобода вѣры въ отеческую любовь Бога поднимаетъ падшее, воздвигаетъ угнетенное, возстановляетъ уничиженное, даетъ силу ничтожному и бодрость немощному. Это—знаніе, закрытое отъ мудрыхъ и открытое младенцамъ; это—утѣшеніе для уничиженныхъ и обремененныхъ; это — покой для кроткихъ и смиренныхъ сердцемъ; это—иго благое и бремя легкое [3]). Евангеліе—это радостная вѣсть мытарямъ и грѣшникамъ, нищимъ и отверженнымъ, всему потерянному, презрѣнному, погибшему [4]). Христіанское блаженство опирается на сознаніе, что на небесахъ бываетъ радость объ одномъ кающемся грѣшникѣ, что каждый раскаявшійся принимается Отцомъ Небеснымъ съ „жалостью, цѣлованіемъ и веселіемъ“ [5]), что всѣ малые и ничтожные имѣютъ ангеловъ своихъ, предстоящихъ и ходатайствующихъ за нихъ предъ престоломъ Всевышняго, и что нѣтъ воли Отца Небеснаго, чтобы погибъ хотя одинъ

) Мѳ. VI, 12 пар

[2]) Мѳ. VI, 11—13.

[3]) Мѳ. XI, 25—30.

[4]) Мѳ. XI, 19; Мр. II, 15 сл. Лук. VII, 37 сл. XIX, 5—10.

[5]) Лук. XV.

изъ малыхъ сихъ [1]). Эта радость неба, эта *небесная* радость наполняетъ и сердце человѣческое въ любви ко всѣмъ гонимымъ и угнетеннымъ, въ любви всепрощенія, въ безкорыстной любви ко врагамъ, ненавистникамъ и гонителямъ. Христіанская радость не уединяетъ человѣка, но соединяетъ его неразрывными узами со всѣмъ міромъ, умиляетъ его душу предъ всякимъ существомъ, дѣлаетъ для него милыми и травку полевую и рѣзвую птичку [2]). Въ такой любви, не знающей ни предѣловъ ничтожества, ни границъ грѣха, небесная радость вселяется въ сердце человѣческое: онъ любитъ и радуется по небесному. Чрезъ собственную радость любви боговѣдѣніе становится для человѣка лицезрѣніемъ Бога, и здѣсь радость евангельская доходитъ до высшей степени блаженства [3]). Его душа становится обителью непрерывнаго пребыванія Бога, становится родною Ему, и отъ сознанія этого радость его достигаетъ полноты и совершенства [4]).

Блаженство вѣчной жизни, блаженство царства Божія, есть блаженство вѣчное, стоящее выше границъ времени, доступное „нынѣ, во время сіе“, дѣйствительное блаженство. Во всемъ евангеліи нѣтъ слова *надежда*. Вся проповѣдь Христа насыщена радостью, она—дѣйствительное *евангеліе*, благая, радостная вѣсть. Его время—радостное время брачнаго пира, Его ученики—участники брачнаго пиршества, которые не могутъ поститься [5]). Его слова и дѣла дѣлали блаженными всѣхъ слышавшихъ и видѣвшихъ: это были слова и дѣла, по которымъ отъ вѣка томилось сердце человѣческое [6]).

Благо вѣчной духовной жизни представляется въ евангеліи не только дѣйствительнымъ, но и величайшимъ, несравнимымъ по своей цѣнности ни съ какими внѣшними благами. По цѣнности блага вѣчной жизни царство небесное уподобляется въ евангеліи сокровищу, скрытому на полѣ, которое нашедши человѣкъ утаилъ, и отъ радости о немъ идетъ, и продаетъ все, что̀ имѣетъ, и поку-

---

[1]) Мѳ. XVIII, 10. 14.
[2]) Мѳ. VI, 26—30.
[3]) Мѳ. V, 8.
[4]) Іоан. XIV, 23; XV, 9—11.
[5]) Мѳ. IX, 15; Мр. II, 19; Лук. V, 34.
[6]) Мѳ. XIII, 16. 17; Лук. X, 23. 24; XI, 28.

паетъ поле то,—уподобляется купцу, ищущему хорошихъ жемчужинъ, который, нашедши одну драгоцѣнную жемчужину, пошелъ, и продалъ все, что́ имѣлъ, и купилъ ее [1]). Въ этихъ притчахъ евангельское благо изображается искомымъ, тою цѣлью, къ которой люди стремятся: они не могутъ успокоиться до тѣхъ поръ, пока не найдутъ его, не потому, чтобы заранѣе знали, чего́ ищутъ, а потому, что все, что они находятъ на землѣ, не удовлетворяетъ ихъ алчбы и жажды. Въ другихъ евангельскихъ подобіяхъ выставляется на видъ эта неизвѣстность искомаго, его новизна. Съ этой стороны положительное влеченіе къ нему возможно только въ томъ, кто его отвѣдалъ. Вкусившаго же духовныхъ благъ евангеліе уподобляетъ человѣку, отвѣдавшему хорошаго вина. Представленіемъ хорошаго вина нельзя увлечь того, кто не знаетъ его вкуса; но отвѣдавшій лучшаго вина не захочетъ тотчасъ худшаго. Такъ и постигнувшій благо вѣчной жизни теряетъ вкусъ къ внѣшнимъ благамъ [2]). Съ другой стороны, эта потеря земныхъ пристрастій сравнивается съ погибелью тѣлесныхъ органовъ, чрезъ которые дѣйствуютъ на человѣка земныя блага. Этимъ дается понять, что въ рукахъ человѣка есть отрицательное средство вызвать въ себѣ алчбу и жажду духовную: это—отсѣченіе соблазняющихъ органовъ, удаленіе земныхъ привязанностей [3]).

Блаженство духовной жизни не есть блаженство внѣшнее. Какъ жизнь вѣчная переступаетъ границы времени, поскольку она и доступна условіямъ настоящаго существованія, и не уничтожается со смертью, не затрогивается ею; такъ и блаженство вѣчной жизни есть блаженство внутреннее, духовное, независимое отъ наличности внѣшнихъ благъ и достижимое среди тѣлесныхъ страданій и видимаго уничиженія. Неземная сила евангельскаго блаженства въ томъ, что оно преодолѣваетъ внѣшнія страданія, что оно есть блаженство нищихъ, алчущихъ, кроткихъ, поносимыхъ и гонимыхъ [4]). Блаженство вѣчной жизни не выражается даже

---

[1]) Мѳ. XIII, 44—46.
[2]) Лук V, 39
[3]) Мѳ. V, 29. 30; XVIII, 8. 9; Мр. IX, 49 сл.
[4]) Мѳ. V, 3 сл Лук. VI, 20 сл.

собственно религіозными внѣшними благами, поскольку оно состоитъ не въ радости учениковъ евангелія о чудотворной силѣ, а въ радости ихъ о томъ, что „имена ихъ написаны на небесахъ“ [1]), во внутренней радости обладанія духовною жизнью. Въ этомъ отношеніи божественность духовной жизни оказывается и психологическою духовностью, въ современномъ смыслѣ этого слова, т. е. это есть жизнь внутренняя, а не внѣшняя, тѣлесная, видимая. Когда въ евангеліи идетъ рѣчь о сокровищѣ на небесахъ, о наградѣ небесной или отъ Отца Небеснаго, то этимъ совмѣстно выражается и божественная и внутренняя духовность вѣчной жизни.

Вѣчная духовная жизнь, разсматриваемая со стороны своего происхожденія, является, подобно душевно-тѣлесной жизни, даромъ Божіимъ, насажденіемъ Отца Небеснаго [2]), такъ что и духовно человѣкъ рождается. Но такъ какъ духовная жизнь есть новая жизнь, нарождающаяся въ человѣкѣ уже живущемъ, и это есть именно жизнь божественная, или небесная, то ея нарожденіе называется новымъ рожденіемъ человѣка, возрожденіемъ, или рожденіемъ свыше, съ неба, отъ Бога [3]). Ученіе о духовномъ рожденіи Христосъ раскрылъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ, которому Онъ сказалъ: „если кто не родится снова, не родится свыше [4]), тотъ не можетъ увидѣть царствія Божія“. Когда Никодимъ усумнился въ возможности человѣку вновь родиться, Христосъ разъяснилъ ему, что это есть духовное рожденіе, которое обновляетъ человѣка, подобно тому какъ тѣло очищается водою [5]) или, по другому сравненію,—огнемъ [6]). Это ученіе о новомъ рожденіи не есть лишь достояніе четвертаго евангелія; оно свойственно и синоптикамъ, представляющимъ въ этомъ случаѣ замѣчательную параллель евангелію Іоанна. Мы разумѣемъ извѣстныя слова Христа: „если не обратитесь *(μὴ στραφῆτε)* и не будете какъ дѣти *(γένησθε ὡς τὰ παιδία*—не сдѣлаетесь новорожденными), то не войдете

---

[1]) Лук. X, 20.
[2]) Мѳ. XV, 13.
[3]) Іоан. I, 12. 13; 1 Іоан. IV, 7.
[4]) Іоан. III, 3: *ἄνωθεν* означаетъ и снова и свыше.
[5]) Іоан. III, 5.
[6]) Мѳ. III, 11; Лук. XII, 49. 50.

въ царство небесное“ [1]).—Новое духовное рожденіе человѣка совершается незамѣтно для него. Какъ вѣтеръ дуетъ, гдѣ хочетъ, и слышишь его, а не знаешь, изъ какого мѣста онъ вышелъ и куда уходитъ; такъ бываетъ со всякимъ духовнорожденнымъ [2]). Это—чудный образъ. Какъ физически рождающійся не замѣчаетъ своего рожденія, но видитъ себя уже родившимся; такъ и рожденный отъ духа не знаетъ, съ какого времени началась въ немъ новая жизнь, откуда вѣетъ его духъ, но видитъ себя уже новымъ человѣкомъ, новорожденнымъ. Новыя мысли, новыя чувства, новыя желанія. Человѣкъ прислушивается съ радостью къ своему духу, какъ мать прислушивается къ нарождающейся въ ней жизни [3]). И снова—эти мысли не ограничиваются страницами четвертаго евангелія; мы ихъ встрѣчаемъ и у синоптиковъ. Здѣсь царство Божіе уподобляется брошенному въ землю сѣмени, при чемъ сама земля производитъ зелень, колосъ и зерно, а человѣкъ не знаетъ, какъ сѣмя растетъ, и не принимаетъ въ немъ участія, пока не созрѣетъ плодъ и не настанетъ жатва [4]). Когда созрѣетъ духовная жизнь, тогда она одновременно становится и замѣтною для человѣка и вмѣстѣ уже не отразимою въ своихъ требованіяхъ. То и замѣчательно въ духовной жизни, что она первоначально, по своей идеѣ, кажется ничтожною сравнительно съ другими душевными силами и совершенно незамѣтною, какъ зерно горчичное, которое „меньше всѣхъ сѣмянъ“; и однако, попавъ въ сердце человѣческое и выростая здѣсь, она осиливаетъ всю душевную жизнь, какъ зерно горчичное, выростая, бываетъ больше всѣхъ злаковъ и становится деревомъ. Сѣмя духовной жизни овладѣваетъ всею душою, перерождаетъ и мысли, и чувства, и волю, обновляетъ все сердце, подобно закваскѣ, отъ кото-

---

1) Мѳ XVIII, 3.

2) Іоан Ш, 8. Аналогичное духовному рожденію явленіе—Свое „пришествіе“ Христосъ символизируетъ аналогичнымъ образомъ молніи, которая бываетъ видна всюду, но не имѣетъ опредѣленнаго начала и конца, не пріурочивается къ опредѣленному мѣсту. Мѳ. XXIV, 27 пар.

3) Ср. Іоан. XVI, 21.

4) Мр. IV. 26—29. Впрочемъ, эта притча, какъ и указанныя ниже, допускаютъ и другое истолкованіе—въ смыслѣ отношенія христіанскаго духа къ обществу учениковъ Христовыхъ и міру Ср. ниже.

рой вскисаетъ все тѣсто [1]). Это перерожденіе бываетъ настолько существенно, что, по разъясненію апостола Павла, возрожденный—духовный человѣкъ и невозрожденные—душевные люди уже перестаютъ понимать другъ друга, какъ будто говорятъ на разныхъ языкахъ [2]). Въ силу того отношенія духовной жизни къ душевно-тѣлесному бытію, по которому первая является новымъ росткомъ, а второе—средой для его развитія, духовная жизнь называется сѣменемъ, которое бросаютъ въ почву и которое приноситъ плоды, при чемъ не только плодоношеніе бываетъ различно, сообразно индивидуальнымъ особенностямъ почвы, но и судьба сѣмени бываетъ разнообразна. Въ иныхъ слово о царствіи небесномъ встрѣчаетъ сознательное и упорное сопротивленіе. Въ другихъ, принимающихъ его съ поспѣшною радостью, оно искореняется скорбью или гоненіемъ. Въ иномъ оно заглушается будничными заботами и обольщеніемъ богатства. И только у нѣкоторыхъ сердце оказывается доброй почвой для слова и бываетъ плодоносно, такъ что иной приноситъ плодъ во сто кратъ, иной въ шестьдесятъ, а иной въ тридцать [3]).

Эта зависимость роста духовной жизни отъ сердечной почвы внушаетъ мысль, что вѣчная жизнь, являясь съ одной стороны даромъ Божіимъ, съ другой стороны оказывается плодомъ нравственныхъ усилій человѣка, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что со стороны человѣка должны быть нѣкоторыя условія, при которыхъ сердце его бываетъ доброй почвой для слова царствія.

Субъективныя условія вѣчной жизни указаны въ первыхъ „блаженствахъ“ по евангелію Матѳея: это—нищета духовная, плачъ, кротость, алчба и жажда правды. Это состояніе наглядно изображено въ притчѣ о блудномъ сынѣ, который въ чужой странѣ, растративъ наслѣдство, впалъ въ крайнюю нужду, испытывалъ голодъ и пришелъ къ сознанію своего недостоинства предъ небомъ и отцомъ. Но тогда-то отецъ и принимаетъ его съ нѣжностью и всепрощеніемъ. Голодъ и униженіе блуднаго сына—это состояніе, пережи-

[1]) Мѳ. XIII, 31—33 пар.
[2]) 1 Кор. II. 14.
[3]) Мѳ. XIII, 19—23 пар.

ваемое человѣкомъ, предъ сознаніемъ котораго открывается ничтожность мірской жизни, въ которомъ нарождается жажда идеальнаго міра, алчба высшей свободы и абсолютнаго творчества,—то состояніе, когда человѣка перестаетъ удовлетворять мѣщанское счастье, внѣшнее благосостояніе, сытое самодовольство, когда земля перестаетъ быть для него родиной, становится для него чужою. Пока не народилось въ сердцѣ такое недовольство настоящимъ, такая неудовлетворенность земнымъ счастьемъ, такая стѣсненность, до тѣхъ поръ человѣкъ еще не подготовленъ къ слову о царствіи Божіемъ, къ проповѣди о вѣчной жизни. Въ отрицательныхъ чертахъ состоянія „не отъ міра сего", доступныхъ ясному сознанію и открывающихся въ остромъ переживаніи, скрывается положительная предрасположенность къ небесному, предъизбранность отъ Отца Небеснаго, таинственная излученность „отъ истины" [1]). Поскольку послѣднее рѣшительно не во власти человѣка и скорѣе предуказываетъ на то, что дается въ возрожденіи, чѣмъ открываетъ данное отъ природы, для яснаго сознанія и дѣйствующей воли остается отталкиваніе отъ земли, познаніе суеты земной жизни и мимолетности ея благъ. Это преимущественно и входитъ въ понятіе того „покаянія" *(μετανοέω)*, которое стоитъ на порогѣ вѣчной жизни и призывомъ къ которому началась евангельская проповѣдь [2]),—покаянія, не какъ раскаянія во грѣхахъ, а какъ общей перемѣны мірского настроенія, привязанности къ видимой жизни, на религіозное настроеніе, на порывъ къ небесной жизни.

Высота духовной жизни, въ связи съ условіями ея нарожденія въ человѣкѣ, открываетъ намъ евангельскій взглядъ на внѣшнія блага и формы мірской жизни—на ежедневныя заботы, на богатство, на мірскія занятія, на бракъ, государство и національность.

На мірскую жизнь евангеліе смотритъ двояко—съ естественной точки зрѣнія и въ отношеніи ея къ вѣчной жизни. Въ естественномъ отношеніи физическая и мірская жизнь

---

[1]) Іоан. VI, 44; XVII, 6. 9; XVIII, 37.

[2]) Мѳ. III, 2; IV, 17 пар.

составляетъ область воли Божіей, какъ эта послѣдняя проявляется въ законахъ природы. Съ этой стороны она есть благо, но это благо внѣшнее, душевное, которое входитъ въ сердце извнѣ и не имѣетъ нравственныхъ свойствъ, не подлежитъ этической оцѣнкѣ. Здѣсь нѣтъ ничего нечистаго, но ничего нѣтъ и святого. Этическій обликъ естественная жизнь получаетъ лишь съ того момента, какъ она вступаетъ въ отношеніе къ вѣчной жизни, къ духовному благу. Въ отношеніе же къ духовному благу мірская жизнь становится не сама по себѣ, не въ своихъ внѣшнихъ чертахъ, а чрезъ посредство человѣческаго сердца, которое является единственною ареною столкновенія ихъ. Привязанность человѣка къ мірскимъ благамъ, его довольство формами мірской жизни, его душевная самоудовлетворенность, встрѣчаясь съ призывомъ вѣчной жизни, пріобрѣтаютъ отрицательное этическое значеніе, выступаютъ препятствіями на пути въ царство небесное и въ этой мѣрѣ оказываются зломъ. Отсюда евангельскій аскетизмъ. Самое характерное для него въ томъ, что онъ не имѣетъ признаковъ природно-языческаго или номистически-іудейскаго аскетизма. Въ іудаизмѣ, какъ и въ язычествѣ, аскетизмъ служилъ прямымъ средствомъ богоугожденія и богообщенія, являлся „добрымъ дѣломъ“, природною или внѣшнею этическою цѣнностью. Напротивъ, для евангелія, какъ нѣтъ природной нечистоты, такъ и нѣтъ природной или внѣшней этической цѣнности,—аскетизмъ является этическою цѣнностью лишь условно, пріобрѣтаетъ этическій обликъ лишь въ отношеніи къ духовному благу, въ качествѣ отрицательнаго условія духовнаго рожденія. Самоотреченіе евангеліемъ требуется только для вѣчной жизни, для духовнаго блага: это—исключительно самоотреченіе любви. И какъ только порывается связь природно-мірской жизни съ требованіями любви и вѣры, съ областью духовною, весь объемъ этой жизни освобождается отъ скорби аскетизма и покрывается розовымъ свѣтомъ природно-общежительнаго благодушія. Евангельскій Богъ имѣетъ два аспекта, являясь и Богомъ природныхъ даровъ, естественнаго промысла, и Богомъ любви, требующей самоотреченія, но евангеліе не знаетъ дуализма. Вотъ эта грань между двумя аспектами христіанскаго Бога и дуализмомъ отмѣчаетъ путь, по которому идетъ пробле-

ма евангельскаго аскетизма,—проблема глубочайшаго интереса, но почти не поддающаяся популярному изложенію. По поверхностному дуалистическому представленію, одно изъ природно-общественной области человѣку разрѣшается, другое не разрѣшается, одни ея блага ему дозволяются, другія не дозволяются, пользованіе ею допускается до извѣстнаго предѣла ея, до извѣстной степени, такъ что и наслажденіе дозволеннымъ ничѣмъ не облагораживается и скорбь недозволеннаго ничѣмъ не смягчается. Дуалистическій аскетизмъ неизбѣжно имѣетъ темный оттѣнокъ. Напротивъ, по евангельскому ученію все естественно-гуманитарное разрѣшается человѣку, всѣ естественныя блага ему дозволяются, „все ему позволено“, какъ говоритъ апостолъ [1]), потому что всѣ блага даруются единымъ Отцомъ Небеснымъ, такъ что нѣтъ никакого естественнаго предѣла наслажденія ими,—и въ то же время отъ него требуется жертвовать во имя любви всякимъ благомъ безъ исключенія, рѣшительно „всѣмъ своимъ“. Отъ единаго Отца Небеснаго и всѣ блага, даруемыя всякой живой душѣ, всякому человѣку, отъ Него же и духовная жизнь, которая требуетъ самоотреченія до смерти, жертвы всякимъ благомъ. Радость жизни съ природной стороны ничѣмъ не ограничивается, и вмѣстѣ съ тѣмъ жертва любви не знаетъ никакого предѣла, потому что и благо отъ Бога и жертва для Него. Одновременно и жертвою, возможною или дѣйствительною, очищается всякое наслажденіе, и природная цѣльность радостей жизни ничѣмъ не помрачается. Равнымъ образомъ скорбь „тѣсныхъ вратъ“ [2]) безспорна и не знаетъ никакихъ границъ, включая даже отсѣченіе соблазняющей руки и вырываніе соблазняющаго глаза, но при всемъ томъ это скорбь не только тайная, не видная для людей, не выразимая въ природно-общежительныхъ терминахъ [3]), но и не безпросвѣтная, такъ какъ она пронизывается внутреннимъ блаженствомъ абсолютнаго устремленія, блаженствомъ обрѣтенной жемчужины [4]). И хотя евангеліе знаетъ

---

[1]) 1 Кор VI, 12.
[2]) Мѳ. VII, 13. 14; Лук. XIII, 24.
[3]) Мѳ. VI, 16 и др.
[4]) Мѳ. XIII, 44—46.

постъ отъ печали [1]), но оно не знаетъ печали отъ поста и жертвы. Христіанинъ отрекается отъ блага и жертвуетъ имъ не потому, что оно есть зло,—всякое благо отъ Бога, и однако онъ не печаленъ отъ жертвы, такъ какъ жертва его не отъ внѣшней заповѣди, а отъ внутренняго абсолютнаго устремленія, ради высшаго блага. Реальный смыслъ двухъ аспектовъ Отца Небеснаго въ томъ, что духовное совершенство дается человѣку во внѣшнемъ уничиженіи и духовное блаженство во внѣшнихъ страданіяхъ, т. е. всякое видимое уничиженіе и всякія внѣшнія страданія преодолѣваются полнотою и блаженствомъ вѣчной жизни. Въ этомъ послѣднее разрѣшеніе фактическаго дуализма природы и добра, хотя, можетъ быть, этою логическою формулою не исчерпывается вся тайна, которая имѣетъ послѣднее основаніе въ томъ, что дѣломъ Сына вносится новое теченіе въ царство природно-общественное.

Итакъ, одно дѣло — естественныя блага и вседневныя заботы безъ отношенія къ вѣчной жизни. Физическая радость, благо животнаго существованія — это, прежде всего, несомнѣнный фактъ естественной жизни. Жизнь — благо. Жизнь столь великое благо, что его не могутъ замѣнить никакія внѣшнія цѣнности [2]). Жизнь есть благо, и потому въ жизни нужно видѣть благость Отца Небеснаго, Который даетъ намъ все необходимое для существованія — пищу и одежду. Это — природная благость Отца Небеснаго, покрывающая все живое и чувствующее, не исключая и человѣка, который лучше всего въ природѣ. Птицы ни сѣютъ, ни жнутъ, ихъ питаетъ Отецъ Небесный. Полевыя лиліи не трудятся и не прядутъ: ихъ великолѣпно одѣваетъ Богъ. Но человѣкъ лучше и птицъ и лилій, и Отецъ Небесный знаетъ объ его нуждѣ [3]). Ни одна птичка не погибаетъ безъ воли Промысла, а у человѣка и волосы на головѣ сочтены [4]). Поэтому вполнѣ возможно обращаться къ Богу съ молитвой даже о ежедневномъ пропитаніи [5]). Если жизнь есть благо и Самъ Богъ подаетъ средства къ жизни, то являет-

[1]) Мѳ. IX, 15 пар.
[2]) Мѳ XXVI, 16 пар.
[3]) Мѳ. VI, 25—32; Лук. XII, 22—30.
[4]) Мѳ. X, 29. 30.
[5]) Мѳ VI, 11; Лук. XI, 3.

ся вполнѣ естественною и законною радость жизни. Самъ Христосъ фарисеямъ, представителямъ номистической аскетики, казался „человѣкомъ, который любитъ ѣсть и пить вино, другъ мытарямъ и грѣшникамъ“ [1]). Согласно съ преданіемъ мы представляемъ Христа въ свѣтлой одеждѣ, тщательно изготовленной нѣжными руками любящей матери. Его чудеса были благотвореніями и распространяли кругомъ Него радость, гнали прочь болѣзни и печали, на всѣхъ бросали отсвѣтъ „благопріятнаго лѣта“. Сюда примыкаютъ и заповѣди Христа о милостынѣ и благотвореніяхъ: Онъ заповѣдуетъ кормить алчущихъ, поить жаждущихъ, одѣвать нагихъ, посѣщать больныхъ и заключенныхъ [2]), и обѣщаетъ награду даже за чашу холодной воды, поданную ученику Его [3]). Несомнѣнность естественнаго блага жизни вмѣстѣ съ увѣренностью, что человѣческая жизнь лучше всякой животной жизни, даетъ добру первое содержаніе [4]). Блага физической жизни и человѣческаго общежитія берутся въ евангеліи символомъ духовныхъ благъ вѣчной жизни,—таковы преимущественно образы свѣта и пиршества, особенно брачнаго [5]).

Но въ иномъ освѣщеніи являются внѣшнія блага, когда они вступаютъ въ дѣйствительное отношеніе къ благамъ вѣчной жизни, къ благамъ царства небеснаго. Вѣчная жизнь необходимо и существенно требуетъ самоотреченія даже до смерти и самое меньшее — аскетизма, т. е. отреченія отъ внѣшнихъ благъ жизни. Уже въ самомъ понятіи христіанской любви, въ ея абсолютности, заключается моментъ внѣшней безграничности и независимости отъ всякихъ оковъ внѣшняго блага. Евангельская божественная любовь должна возноситься надъ всякою земною привязанностью, должна преодолѣвать всякую внѣшнюю скованность, — она требуетъ, чтобы крылья духа были совершенно свободны и безпрепятственно возносили его къ небу. Эта интимная абсолютность и внутренняя свобода пріобрѣтаютъ конкретныя черты.

---

[1]) Мѳ XI, 19; Лук. VII, 34

[2]) Мѳ XXV, 34 сл

[3]) Мѳ. X, 42; Мр. IX, 41.

[4]) Мѳ. XII, 12 и др.

[5]) Мѳ XXII, 2 сл. XXV, ср. XXVI, 29 пар. Образъ свѣта часто встрѣчается въ евангеліи Іоанна, начиная съ I, 4.

воздержанія и отреченія при столкновеніи съ фактическими страданіями и наличнымъ зломъ, господствующими въ мірѣ. Если христіанину заповѣдано любить ближняго какъ самого себя, если евангельская любовь всякому просящему даетъ и отъ каждаго хотящаго занять не отвращается, то она необходимо соединяется съ самоограниченіемъ, съ урѣзываніемъ личнаго благосостоянія на пользу ближняго. Каждый нуждающійся, каждый нищій и увѣчный несетъ христіанину ущербъ личнаго благосостоянія, ставитъ его на путь „тѣсныхъ вратъ". Наслажденіе природными благами естественно и само по себѣ не грѣховно, но вблизи нищеты оно невольно теряетъ черты невиннаго благодушія. Пиршество богача, у вратъ котораго валялся нищій, питаясь крошками съ его трапезы, рисуется на страницахъ евангелія темными красками. Пиръ съ друзьями, братьями, родственниками и богатыми сосѣдями невозможенъ и отвратителенъ для христіанина, котораго окружаютъ нищіе, увѣчные, хромые, слѣпые [1]). Наконецъ, необходимость самоотреченія для христіанина порождается гоненіемъ міра, его ненавистью къ ученію Христа. Ученикъ евангелія долженъ ждать себѣ всего отъ этой ненависти, даже до смерти [2]).

Въ этомъ отношеніи къ вѣчной жизни внѣшнія блага не имѣютъ никакого положительнаго значенія и, напротивъ, получаютъ отрицательное значеніе съ двухъ сторонъ. Помимо рѣшительнаго отсутствія небесной искры, помимо той теплохладности, которая совершенно лишена этической энергіи и составляетъ подлинную область лукаваго [3]), слово Божіе заглушается въ сердцѣ человѣческомъ или непостоянствомъ и соблазномъ скорби или заботами вѣка сего и обольщеніемъ богатства [4]). Неимѣніе въ себѣ корня и непостоянство производятся заботою о завтрашнемъ днѣ, трусливымъ безпокойствомъ о томъ, что̀ пить, ѣсть и во что одѣться. Вседневная забота вполнѣ естественна и законна для человѣка, но это законность природная и естественность, свойственная язычникамъ [5]), отъ которой необходимо освобо-

[1]) Лук. XIV, 12—14; XVI, 19 сл.
[2]) Іоан. VII, 7; Мѳ. X, 22. 25 и др.
[3]) Мѳ. XIII, 19.
[4]) Мѳ. XIII, 20—22.
[5]) Мѳ. VI, 32.

диться, чтобы войти въ царство Божіе. Она естественна для язычника и негрѣховна съ природной точки зрѣнія; но когда она встрѣчается съ словомъ царствія Божія, она становится грѣховною. Она сковываетъ человѣка по рукамъ и ногамъ, тяжестью виситъ на его душѣ, мѣшаетъ ему подняться надъ землею. Трусливая забота о завтрашнемъ днѣ преграждаетъ ему путь къ самоотреченію любви, мѣшаетъ ему устремиться къ небу, дѣлаетъ его неспособнымъ къ борьбѣ съ мірскою неправдою. Поэтому евангеліе требуетъ свободы отъ вседневныхъ заботъ и отъ страха предъ убивающими тѣло. Мы уже знаемъ, что евангельская беззаботность дается самоотреченіемъ. Самая молитва къ Отцу Небесному о хлѣбѣ опирается на самоотреченіе, такъ какъ христіанинъ молится лишь о хлѣбѣ ежедневномъ [1]), не заботясь о завтрашнемъ днѣ [2]).

Если страхъ тѣлесныхъ страданій и трусливая вседневная забота не допускаютъ человѣка до дверей царства Божія, то то же дѣйствіе производится и обольщеніемъ богатства. Достатокъ и изобиліе имѣютъ неисчислимыя благотворныя послѣдствія въ утилитарномъ отношеніи, въ дѣлѣ культурнаго прогресса. Развитіе науки и искусства, расцвѣтъ промышленности и торговли — все это возможно только при богатствѣ. И все это—несомнѣнное естественное благо. Но евангеліе судитъ о богатствѣ лишь въ одномъ отношеніи его къ вѣчной жизни. Богатство есть избытокъ естественныхъ благъ. Оно отрицательно относится къ вѣчной жизни въ той мѣрѣ, въ какой оно увлекаетъ сердце, наполняетъ его. Оно даетъ человѣку довольство, самодовольство, и тѣмъ самымъ дѣлаетъ его неспособнымъ къ вѣчной жизни, устраняетъ возможность нарожденія въ немъ алчбы и жажды духовной. Богачу не нужно неба, потому что ему хорошо на землѣ [3]). Такъ какъ сердце наше склоняется туда, гдѣ наше сокровище [4]), то сердце богача, дѣлающаго себѣ изъ богатства сокровище, собирающаго богатство, оказывается прикованнымъ къ землѣ, и богатство уединяетъ человѣка отъ

---

[1]) Мѳ. VI, 11; Лук. XI, 3
[2]) Мѳ. VI, 34.
[3]) Лук XII, 16 сл. XVI, 19 сл.
[4]) Мѳ. VI, 21; Лук. XII, 34.

Бога [1]). Зло богатства въ томъ, что оно господствуетъ надъ человѣкомъ, тогда какъ господство надъ нашимъ сердцемъ должно принадлежать одному Богу. Зло богатства открывается именно тогда, когда человѣка зоветъ Богъ: тогда богатство оспариваетъ у Бога власть надъ человѣкомъ [2]). Зло богатства не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, что надѣющимся на богатство трудно войти въ царство Бога,—и на порогѣ царства Божія чувствуется вся тяжесть земныхъ стяжаній [3]). Къ самодовольству, уединяющему человѣка отъ Бога, и къ самонадѣянности, удерживающей его отъ вступленія въ царство Божіе, богатство присоединяетъ еще возможное обиліе наслажденій, которыя лишаютъ человѣка духовной бодрственности [4]). Въ виду всего этого евангеліе и смотритъ на богатство, какъ на преграду для проповѣди о царствѣ Божіемъ, а на нищету, какъ на условіе ея благоуспѣшности. По ученію Христа, благовѣствованіе нищимъ составило содержаніе Его евангелія и цѣль Его дѣятельности наравнѣ съ исцѣленіемъ больныхъ, успокоеніемъ сокрушенныхъ сердцемъ и измученныхъ, дарованіемъ свободы плѣннымъ и прозрѣнія слѣпымъ [5]). Евангеліе Христа есть евангеліе нищимъ и грѣшнымъ. Этотъ взглядъ на богатство и нищету съ особенною рельефностью передается въ евангеліи Луки. Здѣсь богатство и бѣдность оцѣниваются какъ бы сами по себѣ и притомъ съ юридической точки зрѣнія: нищимъ обѣтовывается царство Божіе, алчущимъ насыщеніе и плачущимъ веселіе, напротивъ, — возвѣщается богатымъ горе, ибо они уже получили свое утѣшеніе [6]), пресыщеннымъ алчба и смѣющимся рыданіе [7]). Но несомнѣнно, какъ не само по себѣ богатство стоитъ препятствіемъ на пути къ вѣчной жизни, а самодовольство и самонадѣянность богатства, такъ и не сама по себѣ нищета прокладываетъ путь къ царству Божію, но поскольку она сопровождается устремленіемъ къ небу. Царскій пиръ наполнился всякимъ

---

1) Лук. XII, 21.
2) Мѳ. VI, 24; Лук. XVI, 13
3) Мр. X, 23—25 пар.
4) Лук. XXI, 34. 35 ср. XII, 35—46.
5) Мѳ. XI, 5; Лук. VII, 22; IV, 18.
6) Ср. Лук. XVI, 25.
7) Лук. VI, 20—25 ср. I, 51—53.

сбродомъ, нищими, увѣчными, хромыми и слѣпыми, такъ какъ званные не были достойны [1]); но все-же оказавшійся изъ нихъ не въ брачной одеждѣ былъ изгнанъ [2]). Поэтому болѣе надежнымъ нужно признать чтеніе по евангелію Матѳея, въ которомъ ублажаются нищіе духомъ, плачущіе, кроткіе, алчущіе и жаждущіе правды. Духовная нищета это— та нищета, которая соединяется съ сердечнымъ сокрушеніемъ, съ жаждой небесныхъ благъ, которая уводитъ душу отъ земли къ небу.

Обольщеніе богатства состоитъ въ томъ, что оно порождаетъ самодовольство „надѣющихся на богатство". Но никакая другая надежда на богатство не бываетъ такъ вредна въ религіозно-этическомъ отношеніи, какъ та, которая создается широкою возможностью благотвореній, не говоря уже о пышности религіозныхъ обрядовъ и богослужебныхъ жертвъ. По юридически-іудаистическому воззрѣнію милостыня имѣла искупительное значеніе; она покрывала всякіе грѣхи и въ томъ числѣ грѣхъ пріобрѣтенія богатствъ и обладанія ими. Евангеліе ни о чемъ другомъ такъ часто не говоритъ, какъ о милостынѣ. Разумѣя обрядовую нечистоту, оно даже говоритъ на языкѣ іудаизма, что милостыня дѣлаетъ все чистымъ [3]). Но это не измѣняетъ основного взгляда евангелія на богатство. Дѣло въ томъ, что евангельская благотворительность имѣетъ характеръ абсолютный. По евангелію благотворить значитъ раздать *все* имѣніе. „Продавайте имѣнія ваши и давайте милостыню" [4]): такова евангельская заповѣдь. Поэтому, чѣмъ болѣе богатства у кого-нибудь, тѣмъ труднѣе ему исполнить евангельскую заповѣдь о милостынѣ, при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ. Даже юноша, исполнившій всѣ заповѣди закона и полюбившійся Христу, отошелъ отъ Него съ печалью и смущеніемъ, когда Христосъ отъ него потребовалъ продать все свое большое стяжаніе и раздать нищимъ [5]). И на это евангельское требованіе нельзя смотрѣть какъ на исключительное, имѣвшее значеніе только для этого юноши, и нельзя укрываться

[1]) Лук. XIV, 21. 23.
[2]) Мѳ. XXII, 11—13
[3]) Лук. XI, 41.
[4]) Лук. XII, 33.
[5]) Мѳ. XIX, 21. 22 пар.

за условное желаніе „быть совершеннымъ“: евангеліе обращаетъ это требованіе ко всѣмъ, кто хочетъ жить по евангелію, кто приходитъ ко Христу, кто стучится въ двери царства небеснаго, хотя оно никому не ставитъ внѣшнихъ требованій, не навязываетъ желанія быть совершеннымъ. Евангеліе нисколько не затрогиваетъ языческаго отношенія къ богатству, но его собственное требованіе — только это абсолютное требованіе. И это требованіе тѣмъ легче исполнить, чѣмъ менѣе имѣетъ человѣкъ. Бѣдная вдова отдала на храмъ только двѣ лепты, и она уже „положила все пропитаніе свое, какое имѣла“ [1]). Для богача это трудно сдѣлать, и настолько, что скорѣе верблюдъ пройдетъ сквозь игольныя уши, чѣмъ богатый войдетъ въ царство Божіе [2]). По словамъ евангелія, спасеніе богача является дѣломъ, превышающимъ человѣческія силы. Оно возможно лишь для Бога [3]). Это значитъ, что свобода человѣка отъ обольщенія богатства становится возможною лишь тогда, когда въ немъ уже народилась вѣчная жизнь, когда онъ уже поднялся на высоту божественной абсолютности, когда имъ овладѣла божественная любовь. Во всякомъ случаѣ богатство *похристіански* можетъ быть употреблено единственно путемъ полной его раздачи, и богачъ можетъ достигнуть христіанскаго совершенства, лишь переставая быть богачомъ. Іудаизмъ весьма цѣнилъ благотворительность; приточный фарисей раздавалъ десятую часть изъ всего, что пріобрѣталъ [4]). Это очень широкая благотворительность, и должно признать благоустроеннымъ то общество, гдѣ примѣняется такая благотворительность. Но все-же между благотворительностью іудейскою и евангельскою „утверждена великая пропасть“. Іудей считалъ богатство благомъ даже въ религіозномъ отношеніи; по евангелію же единственное религіозное употребленіе богатства—полная его раздача, единственное спасеніе богача—стать бѣднымъ. Богатство служитъ евангелію, исчезая, растаивая, и потому богатство для евангелія есть „мамона неправды“. Богатствомъ человѣкъ можетъ пріобрѣсти себѣ друзей, какъ это сдѣлалъ „управитель невѣр-

[1]) Мр XII, 42—44; Лук. XXI, 2—4.
[2]) Мѳ. XIX, 24 пар.
[3]) Мѳ. XIX, 26 пар.
[4]) Лук. XVIII, 12.

ный"; но управитель пріобрѣлъ себѣ друзей своею невѣрностью интересамъ имѣнія, къ которому былъ приставленъ, такъ и дѣйствительный богачъ можетъ заслужить себѣ христіанское спасеніе, измѣняя своему богатству—до конца, до полной раздачи его, до нищеты [1]). Невѣрность управителя *(ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας)* это то же, что неправедность богатства *(μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας)*, т. е. употребленіе богатства, уничтожающее его. Только такая экономическая мірская невѣрность является вѣрностью въ глазахъ Божіихъ. Языческій философъ называлъ нелѣпостью благотворительность не изъ процентовъ, а изъ самаго капитала, потому что въ этомъ случаѣ человѣкъ дѣлами благотворенія лишаетъ самъ себя возможности благотворить на будущее время. Евангеліе учитъ совершенно другому.

Евангеліе судитъ о богатствѣ исключительно съ точки зрѣнія вѣчной жизни, въ отношеніи его къ благамъ небеснаго царства. Вмѣстѣ съ тѣмъ евангельскій аскетизмъ не имѣетъ ни малѣйшаго касанія къ вопросамъ соціальной экономіи, къ тѣмъ вопросамъ, которые въ наши дни создали движеніе соціализма. Евангеліе не знаетъ объективнаго, соціальнаго, вопроса о богатствѣ и нищетѣ [2]). Оно не учитъ, какъ нужно распредѣлить въ обществѣ богатство. Въ евангеліи мы не найдемъ также основаній для той индустріальной бездѣятельности, которая избирается въ качествѣ образа жизни, для той профессіональной нищеты, которая фактически вырождается въ дармоѣдство и паразитизмъ. Это религіозное нищенство забываетъ существенную разницу между оставленіемъ своего имущества ради Божьяго дѣла и воздержаніемъ отъ труда и производства, какъ внѣшней формой жизни. Христіанскій соціализмъ и душеспасительное бездѣліе одинаково не имѣютъ для себя точки опоры въ евангеліи, поскольку евангеліе не затрогиваетъ ни экономическаго строя общества, ни внѣшняго образа человѣческой жизни, но обсуждаетъ богатство и бѣдность въ единственномъ отношеніи ихъ къ вѣчной жизни, къ лично-религіозной абсолютности.

Въ этой же связи раскрывается и отношеніе евангелія къ

---

[1]) Лук. XVI, 9.

[2]) Ср. Лук. XII, 13 сл.

мірскимъ занятіямъ. И послѣднія для евангелія получаютъ этическую оцѣнку въ томъ единственномъ случаѣ, когда они сталкиваются съ вѣчной жизнью: они осуждаются лишь въ той мѣрѣ, въ какой отвлекаютъ отъ вѣчной жизни, и отвергаются единственно для опредѣленнаго призванія царства Божія. Такъ, по притчѣ, званные на пиръ не явились, извиняясь одинъ покупкой земли, другой пріобрѣтеніемъ воловъ, третій женитьбой [1]). И учениковъ Своихъ Христосъ взялъ отъ занятія рыбной ловлей, но лишь для того, чтобы сдѣлать ихъ ловцами человѣковъ [2]). По существу же мірскія занятія и вѣчная жизнь несоизмѣримы, и потому вѣчная жизнь не создаетъ новыхъ занятій и не замѣняетъ общечеловѣческихъ занятій. Въ христіанствѣ мірскія занятія и не имѣютъ религіознаго освященія и не отмѣняются по общему мотиву душеспасенія.

Еще рельефнѣе представляется этотъ евангельскій принципъ въ отношеніи къ семьѣ, государству и народности.

Семья, родство, дружество—это несомнѣнное естественное благо. Это—благо любить любящихъ, привѣтствовать братьевъ, угощать друзей и сосѣдей. Благо это вполнѣ признается евангеліемъ. Въ отношеніяхъ брачныхъ и родственныхъ оно признаетъ изначальный законъ Божій [3]), и въ обязанностяхъ по отношенію къ родителямъ оно усматриваетъ неустранимую заповѣдь Божію [4]). Однако для евангелія союзы брачный, родственный и дружескій—природные союзы, которые выражаютъ волю Божію, открывающуюся въ законахъ природы, и стоятъ выше всякихъ человѣческихъ законовъ, но не образуютъ высшей святыни, послѣдней воли Божіей. Любовь родственная и дружеская естественна, не имѣетъ въ себѣ ничего природно-нечистаго, но и не составляетъ святыни [5]). Евангеліе знаетъ блага болѣе высокія, блага вѣчной жизни, царства Божія. Только въ отношеніи къ вѣчной жизни эти естественные союзы пріобрѣтаютъ нравственный характеръ. И евангеліе, съ высоты благъ вѣчной жизни, изрекаетъ, наряду съ заповѣдями о нерастор-

1) Лук. XIV, 16—20; Мѳ. XXII, 1—5.
2) Мр. I, 16. 17.
3) Мѳ. XIX, 3 сл. Мр. X, 2 сл.
4) Мѳ. XV, 4—6; Мр. VII, 10—13.
5) Мѳ. V, 46. 47; Лук. VI, 32. 33.

жимости брачнаго союза и ненарушимости дѣтскихъ обязанностей, заповѣди о безусловномъ цѣломудріи и ненависти къ семьѣ и роднымъ [1]). Самъ новозавѣтный Учитель считалъ Себя свободнымъ отъ обычныхъ притязаній матери и братьевъ и называлъ Своими родными тѣхъ, кто исполняетъ волю Отца Небеснаго [2]). Повидимому, здѣсь даны основы для популярнаго пониманія аскетизма, для признанія безбрачія выше брачной жизни. И однако популярный аскетизмъ, тяжело склоняющійся къ языческому дуализму и іудейскому номизму, представляетъ собою грубый символъ евангельской абсолютности и даже искаженіе евангельской мысли. Онъ различаетъ два рода жизни—брачный и безбрачный, и признаетъ болѣе пригоднымъ для достиженія царства Божія путь безбрачія и свободы отъ родственныхъ связей. Предполагается, что плотскія радости, вообще, и брачныя, въ особенности,—нечисты, а путь безбрачія и свободы отъ мірскихъ занятій уже самъ по себѣ есть путь вѣчной жизни. Отожествляется возможная безплотность съ божественно-абсолютною духовностью. Но евангеліе не знаетъ двухъ родовъ естественной жизни; оно знаетъ лишь одну естественную жизнь, которая образуется союзами брачными и родственными, и оно признаетъ эту жизнь безспорнымъ естественнымъ благомъ. Евангеліе заповѣдуетъ отреченіе отъ этого блага не потому, чтобы знало другой родъ жизни, болѣе высокій, а потому, что для вѣчной жизни требуется отреченіе даже отъ величайшихъ изъ благъ естественной жизни. Жертва евангельская была бы ничтожною, если бы естественная жизнь признавалась въ евангеліи природно-нечистою и недостойною человѣка; но она тѣмъ выше, что по евангелію брачныя и родственныя отношенія принадлежатъ къ категоріи благъ, даруемыхъ единымъ Отцомъ Небеснымъ [3]). Евангеліе не знаетъ двухъ родовъ естественной жизни, но оно проповѣдуетъ, что, кромѣ естественной жизни, есть жизнь вѣчная, божественная, духовная, представляющая несравненно болѣе высокое благо, для котораго нужно жертвовать благами естественной жизни. Евангеліе

---

[1]) Мѳ. X, 34—37; Лук. XII, 51—53; XIV, 26—27.
[2]) Мѳ. XII, 46—50 пар. Ср Іоан. XIX, 26. 27.
[3]) Мѳ. XIX, 4; Мр. X, 6.

требуетъ аскетизма только для вѣчной жизни, но вѣчная жизнь не образуетъ другого видимаго рода жизни, такъ какъ видимая естественная жизнь только одна. Духовная жизнь требуетъ этой жертвы и въ ней реализуется, но жертва не составляетъ рода жизни, не замѣняетъ внѣшней жизни. Таково, въ частности, отношеніе евангелія къ браку. Въ томъ, что по евангелію и бракъ нерасторжимъ и цѣломудріе абсолютно, не дано основанія для ихъ взаимнаго отношенія; это отношеніе уясняется лишь съ высоты вѣчной жизни. Въ евангельской рѣчи о скопцахъ удареніе стоитъ на словахъ „для царства небеснаго“: какъ есть скопцы, для которыхъ абсолютно невозможна брачная жизнь, такъ нѣкоторые люди—не другой родъ жизни избираютъ, но лишаютъ себя брачной жизни, жертвуютъ ею для царствія небеснаго. Пониманіе абсолютнаго цѣломудрія и скопчества въ смыслѣ законническомъ, въ смыслѣ внѣшняго образа жизни, приводитъ въ безвыходное положеніе, какъ и законническое пониманіе брачной нерасторжимости. Въ случаѣ обязательной нерасторжимости брака *лучше не жениться* (*οὐ συμφέρει γαμῆσαι*) [1]). Но и цѣломудріе въ евангеліи понимается абсолютно, такъ что право на безбрачный родъ жизни отнимается малѣйшимъ движеніемъ похоти и остается только за уродами,—и въ смыслѣ обязательнаго безбрачія *лучше жениться*, чѣмъ разжигаться (*κρεῖττον ἐστιν γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι*) [2]). Безвыходность полная. И единственная возможность миновать ее, это—понимать евангельское скопчество не какъ безбрачный родъ жизни, а какъ оставленіе семейной жизни, жертву ею—для царства Божія. Это будетъ евангельская жертва, когда ясно сознается связь ея съ вѣчной жизнью, когда брачная жизнь бываетъ несовмѣстима съ требованіями евангелія, когда она становится препятствіемъ на пути къ вѣчной жизни, т. е. когда или Христосъ зоветъ человѣка на какой-нибудь подвигъ, не выполнимый въ узкихъ предѣлахъ семейной жизни, или опустившаяся семья начинаетъ опошливать человѣка. И ни въ какомъ случаѣ евангеліе не даетъ основаній для безбрачной жизни по общимъ мотивамъ душеспасенія. Равнымъ обра-

---

[1]) Мѳ. XIX, 10.
[2]) 1 Кор. VII, 9.

зомъ, и заповѣдь о ненависти къ роднымъ вообще требуется евангеліемъ не какъ особый родъ жизни, отшельничество, а какъ жертва благомъ родства, какъ крестъ ради царства небеснаго [1]). Жертва эта требуется евангеліемъ не по отвлеченнымъ соображеніямъ относительно того или другого рода жизни, а по тому фактическому основанію и подъ тѣмъ дѣйствительнымъ условіемъ, что родственная связь становится препятствіемъ на пути къ вѣчной жизни. Основаніе для этой заповѣди въ томъ, что евангеліе, усвоенное человѣкомъ и переродившее его, производитъ вражду между нимъ и родными его [2]). Вражда эта является признакомъ дѣйственности евангельской проповѣди [3]), и ея обнаруженіе желательно [4]). Если объективно огонь этой вражды является признакомъ наступленія царства Божія, то субъективно, для каждаго ученика Христова, онъ даетъ случай дѣятельно проявить свою духовную жизнь, исповѣдать Христа. Такимъ образомъ любовь ко Христу сталкивается въ человѣческомъ сердцѣ съ любовью къ роднымъ, и для христіанина является необходимымъ избрать между отреченіемъ отъ Христа и родственною связью, съ одной стороны, и, съ другой стороны, исповѣданіемъ Христа и ненавистью къ роднымъ [5]). Здѣсь совсѣмъ неумѣстны общія соображенія о спасительности того или другого рода жизни, но все дѣло—въ фактическомъ столкновеніи любви къ роднымъ съ любовью къ евангелію [6]). Для перемѣны естественнаго чувства любви къ любящимъ на ненависть къ роднымъ необходимо дѣйствительное влеченіе къ вѣчной жизни и религіозное призваніе, не совмѣстимое съ естественными пристрастіями, необходимо въ человѣкѣ сознаніе, что родные пальцы начинаютъ душить его, что родная тина втягиваетъ его [7]). Насколько несомнѣнно, что Христосъ не терпѣлъ ни малѣйшаго компромисса, требовалъ самаго рѣшительнаго и безвозвратнаго слѣдованія за Нимъ, настолько же безспорно,

---

[1]) Мѳ. X, 34—37; Лук. XII, 51—53; XIV, 26—27.
[2]) Мѳ. X, 34—36; Лук. XII, 51—53.
[3]) Лук. XII, 54. 55.
[4]) Лук. XII, 49. 50.
[5]) Мѳ. X, 32. 33.
[6]) Мѳ. X, 37.
[7]) Лук. IX, 57—62; Мѳ. VIII, 19—22.

что разрывъ естественныхъ родственныхъ связей оправдывается съ евангельской точки зрѣнія лишь наличностью работы во имя вѣчной жизни. Евангеліе не кодексъ соціальныхъ отношеній, а принципъ личной жизни.

Также совершенно раздѣляются въ евангеліи религія и государство, какъ разнородныя области—духовная и мірская. Сюда относится отвѣтъ Христа на искусительный вопросъ фарисейскихъ учениковъ и иродіанъ, позволительно ли давать подать кесарю. Христосъ сказалъ имъ: „отдавайте кесарево кесарю и Божіе Богу“ [1]). Пока государство и вѣра не сталкиваются, это двѣ разнородныя области, одна—вполнѣ естественная и другая—вполнѣ духовная. Если же кесарь спрашиваетъ того, что принадлежитъ Богу, то на его требованіе ученикъ Христовъ можетъ отвѣтить только неповиновеніемъ, не боясь убивающихъ тѣло, и ему остается въ этомъ случаѣ единственный путь подвига, мученичества. Но о порядкѣ государственнаго строя евангеліе не могло обмолвиться ни однимъ словомъ. Оно не санкціонируетъ государственнаго порядка, не смотритъ на государственное дѣло религіозно; оно относитъ его къ категоріи земныхъ, человѣческихъ дѣлъ. Тѣмъ менѣе оно могло опредѣлять формы государственной жизни. Въ собственной области, съ внутренней стороны, духовная жизнь не имѣетъ никакого прикосновенія съ государственнымъ устройствомъ: въ ней нѣтъ мѣста господству, рабству, крѣпостничеству, она опредѣляется инымъ закономъ, закономъ любви, служенія бо́льшихъ меньшимъ [2]). Но, конечно, этимъ „инымъ“ порядкомъ не можетъ быть замѣненъ государственный строй, который во всякомъ случаѣ остается и для христіанина языческимъ, т. е. природнымъ. Евангеліе и не освящаетъ и не отмѣняетъ государства.

Государственная власть была дана для Христа и Его соотечественниковъ какъ внѣшняя, языческая; въ отличіе отъ этого, Онъ глубоко переживалъ національное чувство. Христосъ любилъ Свой народъ и желалъ его спасенія. Въ послѣдніе дни Своей жизни Онъ плакалъ объ Іерусалимѣ, не

---

[1]) Мѳ. XXII, 21 пар.

[2]) Мѳ XVIII, 1—4 пар. XX, 25—28; XXIII, 11; Лук. XX, 25—27; Іоан. XIII, 4—15

внявшемъ Его проповѣди [1]). Тѣмъ не менѣе Онъ грозно отвергъ этотъ народъ, не захотѣвшій Его принять [2]). И здѣсь, въ вопросѣ о патріотизмѣ, мы еще разъ встрѣчаемъ примѣненіе общаго евангельскаго принципа, опредѣляющаго отношеніе областей мірской и духовной. Патріотизмъ—вполнѣ естественное чувство, національность—естественное благо; но этическую цѣнность это чувство пріобрѣтаетъ лишь при столкновеніи его съ требованіями вѣчной жизни, для которой нужно жертвовать всякими естественными благами. Въ жертвѣ естественными благами и, въ частности, національностью сказывается дѣйственность вѣчной жизни. Это не то, что равнодушіе къ національному и другимъ благамъ, признаніе ихъ ничтожными; но именно жертва этими благами дѣлаетъ вѣчную жизнь реальною силою. Для евангелія самое характерное, въ его историческомъ обликѣ, то, что оно есть переходъ религіи отъ національной ограниченности къ универсальной безусловности. Это не есть переходъ отъ патріотизма къ космополитизму, но это—жертва патріотизмомъ во имя религіи. Патріотизмъ и для христіанина есть только естественное чувство, національность—естественное благо, выше котораго—духовная жизнь: евангеліе не проповѣдуетъ космополитизма, но оно и не освящаетъ національности и патріотизма. Христіански-святого народа, богоизбраннаго народа, не можетъ быть, какъ не можетъ быть христіански-святого государства или брака. Такая святость лишь тамъ, гдѣ религія ограниченна.

Евангельская исторія представляетъ двѣ фазы въ отношеніяхъ Христа къ іудейскому народу: первоначальное ограниченіе проповѣди предѣлами Израиля и послѣдовавшее затѣмъ отверженіе Израиля. Въ этомъ двоякомъ отношеніи и открылось перерожденіе іудейскаго національнаго въ христіанскій универсализмъ. Отверженіе іудейскаго народа привело Христа къ смерти. Такъ и ученикъ Христа долженъ быть готовъ къ изгнаніямъ и мученіямъ [3]). Эти мученія завершаютъ христіанскій аскетизмъ. Его первыя ступени—свобода отъ ежедневныхъ заботъ и отъ обольщеній богатства, затѣмъ семейная и родственная вражда, а послѣднія

1) Мѳ. XXIII, 37; Лук. XIII, 34.
2) Мѳ. XXIII, 38; Лук. XIII, 35.
3) Мѳ. X, 17—22 пар.

ступени—мученическій вѣнецъ отъ народа и власти. Это составляетъ христіанскій крестъ [1]). Евангеліе требуетъ самоотреченія полнаго и безповоротнаго, самоотреченія до смерти [2]). Но и на своихъ послѣднихъ ступеняхъ христіанскій аскетизмъ не имѣетъ ничего общаго ни съ языческимъ путемъ самоумерщвленія и самоистязаній, ни съ іудейско-юридической оцѣнкой жертвы. Христіанское самоотреченіе требуется единственно мотивами вѣчной жизни, абсолютной любви, и христіанскій крестъ воздвигается единственно враждебностью міра къ евангелію. Ненависть міра—необходимое предположеніе евангельскаго ученія о самоотреченіи и крестѣ [3]). И въ своихъ результатахъ христіанское самоотреченіе не улетучивается въ пустотѣ нирваны: оно неразрывно связывается съ дѣйствіемъ мученика на міръ, съ исповѣданіемъ евангелія [4]). Такимъ образомъ крестъ отъ людей оказывается страданіемъ за людей,—и христіанское самоотреченіе, какъ въ начальныхъ своихъ ступеняхъ, такъ и въ послѣднемъ моментѣ есть дѣло любви [5]).

Благо вѣчной жизни, или абсолютность богосыновней любви, имѣетъ предопредѣленную сцѣпленность со смертью, которую неизбѣжно побѣждаетъ. Долгъ свободной смерти для христіанина начертанъ въ евангеліи неизгладимыми и яркими словами: пшеничное зерно божественной духовности должно умереть, чтобы принесть много плода и сохраниться въ жизнь вѣчную [6]). Божественная безграничность духовной любви и ея реальность, какъ любви къ міру, дѣлаютъ вполнѣ понятнымъ этотъ долгъ смерти. Однако этому долгу совершенно чуждъ внѣшне-юридическій характеръ. Нужно проникнуть въ самое существо духовной жизни, чтобы видѣть, почему она вполнѣ усвояется только въ смерти и вполнѣ открывается только въ побѣдѣ надъ смертью. Глубоко прочувствованное благо духовной жизни погашаетъ потребность длительнаго существованія и вызываетъ „отрѣшенность“ отъ земли,—оно принимаетъ черты

[1]) Мѳ. XVI, 24 пар.
[2]) Мѳ. XVI, 25 пар. Іоан. XII. 24, 25.
[3]) Іоан. XV, 18—20; XVII, 14; Мѳ. XXIV, 9; Мр. XIII, 13.
[4]) Мѳ. X, 17. 18 пар. 32. 33.
[5]) Іоан. XV, 13.
[6]) Іоан. XII, 24. 25.

надмірности и надвременности: для охваченнаго вдохновенною любовью сладко умереть, при всей физической отвратительности смерти. И каждое требованіе духовной жизни можетъ быть реализовано лишь въ моментѣ смерти, или въ готовности къ ней. Подставьте къ какой угодно сторонѣ евангельскаго принципа неустранимую длительность существованія, обязательный обходъ смерти, добавьте къ какому-нибудь евангельскому требованію оговорку „не до смерти“, и для васъ всѣ евангельскія слова будутъ звучать фальшью и лицемѣріемъ. Въ системѣ евангельскаго ученія только одинъ пунктъ занимается идеей смерти, но онъ предполагается всѣми остальными пунктами Ученикъ Христа только однажды можетъ „положить душу свою“ за людей, но готовность къ смертной жертвѣ составляетъ необходимое предположеніе всей христіанской жизни. Любовь и вѣчная жизнь — это на языкѣ евангелія то же, что любовь и смерть: евангельская любовь есть любовь до смерти и вѣчная жизнь въ побѣдѣ надъ смертью. Это освѣщаетъ еще одну сторону въ эсхатологической перспективѣ вѣчной жизни. Не равняясь языческому спиритуалистическому безсмертію и іудейскому чувственному воскресенію, евангельская вѣчная жизнь обладаетъ безсмертіемъ божественной духовности, какъ недоступная смерти, и вмѣстѣ съ тѣмъ является воскресеніемъ и побѣдою надъ смертью. По евангельскому ученію не только у Бога всѣ живы [1]), не только воспринявшіе слово жизни не видятъ смерти, не вкушаютъ ея [2]), но сыны Божіи являются необходимо сынами воскресенія [3]).

Евангельское ученіе о грѣхѣ составляетъ часть ученія о вѣчной жизни, т. е. евангеліе судитъ объ этомъ предметѣ съ точки зрѣнія вѣчной жизни.

Христосъ встрѣтилъ опредѣленное іудейское понятіе праведности, какъ исполненія закона, и грѣха, какъ нарушенія закона и, въ дальнѣйшемъ, завѣта. Для іудея не только

---

1) Лук. XX, 38.
2) Іоан. VI, 50 51; VIII, 51.
3) Лук. XX, 36

праведность и грѣхъ были юридически-ясными понятіями, но и праведникъ и грѣшникъ были для него точно различимыми лицами.

Какъ евангеліе отнеслось къ этой нравственной классификаціи? Евангеліе вполнѣ принимаетъ эту классификацію, эту терминологію, но иначе оцѣниваетъ ту и другую этическую группу—соотвѣтственно тому, какъ отнеслись къ евангельской проповѣди тѣ и другіе, праведники и грѣшники. Праведники приняли проповѣдь вѣчной жизни съ тѣмъ же нерасположеніемъ, какъ и богатые, а грѣшники съ тѣмъ же расположеніемъ, какъ бѣдные, больные, простецы, и это случилось тѣмъ неизбѣжнѣе, что номистическіе праведники были сребролюбивы и богаты, грѣшниками же оказывались бѣдняки и простецы. Примѣчательный фактъ евангельской исторіи составляетъ то, что мытари и блудницы опережали праведниковъ на пути въ царство Божіе [1]). Это объясняется тѣмъ, что номистическая праведность и грѣховность вполнѣ совпадали въ человѣкѣ съ сознаніемъ своей праведности или своей грѣховности. Каждое законнически-праведное дѣло наполняло сердце человѣческое самодовольствомъ и каждый грѣхъ рабски придавливалъ человѣка, внушалъ ему чувства страха, потерянности, погибели, ничтожности. Это обстоятельство вполнѣ отмѣчается въ евангеліи, которое представляетъ праведниковъ не имѣющими нужды въ покаяніи, увѣренными въ своей праведности, возвышающими самихъ себя, выказывающими свою праведность [2]), а грѣшниковъ—больными, плохо себя чувствующими, имѣющими нужду во врачѣ, унижающими себя, кающимися [3]). Здѣсь особенно припоминаются приточные образы фарисея и мытаря, молившихся въ храмѣ, и двухъ сыновей. Въ силу этого обстоятельства праведники, именно какъ праведники, оказались врагами евангелія, обладаніе праведностью заграждало для нихъ путь къ вѣчной жизни, самодовольство закрывало ихъ сердце предъ евангеліемъ; напротивъ, грѣшники горячо отозвались на евангельскій

---

[1]) Мѳ. XXI, 28—32; ср. Мѳ. VIII, 8—12 пар. XV, 21—28 пар Лук. VII, 44—47.

[2]) Лук. XV, 7; XVI, 15; XVIII, 14 ср. XIV, 11; Мѳ. XXIII, 12.

[3]) Мѳ. IX, 12 пар. Лук XVIII, 14 ср. XIV, 11; Мѳ. XXIII, 12.

призывъ къ вѣчной жизни. Эта расположенность къ вѣчной жизни отбросовъ общественныхъ отвѣчала глубочайшимъ мотивамъ благовѣствованія Христова—Его жалости ко всему обремененному и уничиженному, къ презрѣнному и потерянному, къ погибшему и разсѣянному. Такимъ образомъ законническая праведность и грѣховность съ евангельской точки зрѣнія получили иную оцѣнку, чѣмъ въ номизмѣ, и во всякомъ случаѣ сведены съ твердыни религіозно-объективнаго измѣренія на ступень историко-психическихъ условій распространенія царства Божія. Этому соотвѣтствовало и то, что евангеліе и по содержанію своему несло исцѣленіе измученнымъ, освобожденіе плѣннымъ, насыщеніе алчущимъ и жаждущимъ правды: оно разсѣивало миражъ древняго бремени, возвѣщало новыя цѣнности, новое легкое иго.

Впрочемъ евангелію чужды искусственная послѣдовательность и логическая односторонность философской системы. На его страницахъ рѣшительно нѣтъ мѣста застывшимъ формуламъ. Кромѣ единственнаго неподвижнаго центра — абсолютнаго блага вѣчной жизни, оно не знаетъ ни одного неподвижнаго пункта. Оно, какъ и сама жизнь, признаетъ постоянное движеніе, непрерывную эволюцію. Такъ, ублажая нищихъ, оно обѣтовываетъ имъ насыщеніе, не фиксируя нищеты въ качествѣ непрерывнаго блага. Равнымъ образомъ, признавая преимущество грѣшниковъ предъ праведниками въ направленіи къ вѣчной жизни, оно однако призываетъ грѣшниковъ *къ покаянію* и объявляетъ имъ прощеніе грѣховъ, какъ первое благо вѣчной жизни [1]). Въ этомъ отношеніи евангеліе считалось съ фактическимъ сознаніемъ грѣшниковъ [2]). Другою опорою для такого отношенія евангелія къ грѣшникамъ служила связь грѣховъ съ болѣзнями, какъ слѣдствіемъ [3]), хотя въ евангеліи разумѣется связь опытная, естественная, и въ немъ отвергается іудейскій взглядъ на болѣзни и бѣдствія, какъ на религіозно-юридическое наказаніе за всякій грѣхъ, взглядъ

---

[1]) Мр. II, 17; Лук. XV, 7; ср. VII, 47. 48.

[2]) И въ этомъ заключалось признаніе исторической заслуги ветхаго завѣта и, въ частности, законническаго режима. Ср. Рим. III, 20; IV, 15; VII и др.

[3]) Мѳ. IX, 1—8 пар. Іоан. V, 14.

на всѣ болѣзни и бѣдствія, какъ на кару за опредѣленные грѣхи. Наконецъ, для евангелія эти номистическія прегрѣшенія подзаконныхъ впадали въ болѣе широкое русло того долга предъ Богомъ, который обнимаетъ всѣхъ людей и для всѣхъ дѣлаетъ неизбѣжнымъ путь покаянія.

Рядомъ съ номистической классификаціей праведности и грѣховности евангеліе выставляетъ иныя этическія нормы. Въ евангеліи несоотвѣтствіе человѣка своему этическому призванію опредѣляется съ двухъ сторонъ—по содержанію и по формѣ. По содержанію не отвѣчающее волѣ Божіей настроеніе человѣка обозначается понятіемъ *злость* [1]), въ противоположность тому, что этическое благо опредѣляется со стороны волевого содержанія понятіемъ благости, доброты. Законническое различіе праведниковъ и грѣшниковъ смѣняется различіемъ добраго человѣка (*ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος*) и злого человѣка (*ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος*). По евангельскому воззрѣнію божественная жизнь характеризуется какъ благость и любовь [2]); поэтому по свойству злости человѣкъ оказывается въ самой рѣзкой противоположности Богу, со всѣми послѣдствіями этого отчужденія отъ Бога. Человѣку свойственно быть злымъ, Богу—быть благимъ [3]). Злость является всецѣло свойствомъ сердца, и въ такомъ направленіи сердца евангеліемъ полагается самая сущность отчужденія человѣка отъ Бога. Евангеліе не оцѣниваетъ человѣка юридически по его поступкамъ; оно видитъ его достоинство или недостоинство исключительно въ сердечной настроенности, достоинство—въ благости, недостоинство — въ злости [4]). Всѣ этическіе поступки человѣка служатъ лишь раскрытіемъ сердечнаго сокровища, его обнаруженіемъ, его плодами, и потому они имѣютъ развѣ только гносеологическое значеніе: по нимъ, какъ по плодамъ о деревѣ, можно судить о сердцѣ [5]). Всѣ поступки человѣка истекаютъ изъ сердца и отъ него получаютъ этическую цѣнность [6]). Этическіе поступки человѣка и слова его такъ же, какъ и

1) Мѳ. VII, 11; XII, 35; Лук VI, 45; XI, 13.
2) Мѳ. XIX, 17 пар. Ср. 1 Іоан. IV, 16.
3) Мѳ. VII, 11; Лук. XI, 13.
4) Мѳ. XII, 35; Лук. VI, 45.
5) Мѳ. VII, 16—18; XII, 33—35; Лук. VI, 43—45.
6) Мѳ. VI, 22—23; Лук. XI, 34.

тайные помыслы, равно исходятъ изъ сердца, какъ изъ корня [1]). Человѣкъ поэтому является отвѣтственнымъ не только за поступки, но даже за слова и за помыслы [2]); однако это не юридическая отвѣтственность, которую можно искупить дѣлами и жертвами: точка приложенія евангельской отвѣтственности въ сердцѣ. Главное вниманіе человѣка должно быть обращено на то, куда направлено его сердце, къ небу или къ землѣ, къ какому сокровищу оно привязано [3]). Евангеліе стоитъ вполнѣ на почвѣ ветхозавѣтной психологіи; но оно съ совершенною опредѣленностью сводитъ различіе въ этическомъ направленіи сердца къ благости и злости. Евангельская амартологія утверждается на тѣхъ же устояхъ, какъ и евангельская этика. Какъ принципъ духовной праведности является примѣненіемъ абсолютной любви ко всей широтѣ жизни; такъ и все не отвѣчающее божественной волѣ въ жизни человѣческой, будутъ ли то поступки, или слова, или помыслы, оказывается по евангельскому ученію раскрытіемъ злости: евангеліе осуждаетъ злыя дѣла, злыя слова, злые помыслы. Всякое достойное осужденія дѣло или слово имѣетъ причину въ дурномъ движеніи сердца [4]); но всякая дурнота сердца есть въ сущности злость, противоположность благости, или любви: всѣ дурные поступки и слова обнаруживаютъ тотъ или другой злой помыслъ [5]). Какъ, по евангелію, нѣтъ нужды знать законъ, справляться съ кодексами, чтобы угодить Богу, но достаточно любить, любить безъ конца, любить до смерти, любить по божественному; такъ и не нужно бояться никакихъ поступковъ, нужно бояться только одного—злости. Въ поступкахъ и словахъ никакого зла не можетъ быть, человѣкъ господинъ своихъ дѣлъ; но зло въ злости, которая наполняетъ сердце и открывается въ словахъ и поступкахъ. По номистическому воззрѣнію зло было въ беззаконныхъ дѣлахъ, во-первыхъ, потому, что такія дѣла нарушали законъ и осуждались Богомъ, и, во-вторыхъ, потому, что они нарушали общественное благососто-

1) Мѳ. XII, 34—45; Лук. VI, 45.
2) Мѳ. VI, 22 23; XII, 36 37
3) Мѳ. VI, 21.
4) Мѳ V, 22 28; XII, 34; Лук. VI, 45.
5) Мѳ. XV, 19; Мр. VII, 21. 22.

яніе: это былъ юридически-утилитарный взглядъ на зло. Но иначе смотритъ на зло евангеліе. Зло—въ злости. Зло злости не въ томъ, что злые поступки юридически осуждаются и вредны для общественной жизни, а въ ней самой, подобно какъ и вѣчная жизнь въ себѣ самой имѣетъ награду. Какъ вѣчная жизнь даетъ внутреннее блаженство, богообщеніе, вѣдѣніе Бога; такъ злость есть состояніе смерти и погибели, отчужденности отъ Бога, невѣдѣнія Бога, внутренней неуравновѣшенности, неумиротворенности, рабства [1]).

Что же такое зло въ религіозно-формальномъ отношеніи? Оно не есть собственно грѣхъ, какъ юридическое понятіе. Оно есть недостоинство предъ Богомъ, какъ говорилъ распутный сынъ отцу: „я недостоинъ называться сыномъ твоимъ“ [2]),—оно есть долгъ предъ Богомъ, какъ научилъ насъ молиться Христосъ: „прости намъ долги наши“ [3]). Любовь есть нашъ долгъ предъ Богомъ [4]), потому что божественная жизнь, истинная для насъ жизнь, идеальная, дана въ любви, и воля Божія открывается въ требованіи быть милосердными какъ Отецъ Небесный. Особенность этого долга та, что отъ него никогда нельзя отдѣлаться, такъ какъ любовь божественная безпредѣльна, отчужденность же отъ любви и вѣчной жизни дѣлаетъ всѣхъ безъ исключенія должниками, такъ что область его является безпредѣльною. Новозавѣтное понятіе грѣха есть понятіе долга, должнаго. И всѣ выводныя понятія, которыя въ ветхозавѣтномъ юридическомъ міропониманіи соединялись съ понятіемъ грѣха, каковы понятія искупленія, искупительной жертвы, возмездія, непримѣнимы къ евангельскому понятію долга. Злость есть долгъ любви, и этотъ долгъ можетъ быть выполненъ только однимъ путемъ—любовью, вѣчною жизнью, ея дѣйствительнымъ усвоеніемъ со стороны должника, его внутреннимъ перерожденіемъ. Иначе представляются съ евангельской точки зрѣнія и отношеніе религіознаго долга къ природѣ и его историческое развитіе.

По ученію евангелія, человѣку, въ невозрожденномъ со-

---

1) Мѳ. VIII, 22; Лук. IX, 60; XV, 24. 32; XIX, 11 (Мѳ. XVIII, 11) и др.

2) Лук. XV, 21.

3) Мѳ. VI, 12: *τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν*=Лук. XI, 4: *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*. Ср. Лук. XIII, 2: *ἁμαρτωλοί*=XIII, 4: *ὀφειλέται*. Также Лук. VII, 36—50.

4) Ср. Рим. XIII, 8.

стояніи его природы, т. е. не родившемуся свыше, или духовно, свойственна злость, и потому природа человѣческая естественно не соотвѣтствуетъ высотѣ божественнаго требованія: люди естественно злы такъ же, какъ Богъ естественно благъ [1]). Таковы были іудеи, какъ не имѣвшіе въ себѣ любви Божіей [2]), и преимущественно язычники, обычно выставляемые въ евангеліи въ качествѣ типическихъ представителей невозрожденнаго состоянія [3]). Что это за состояніе въ этическомъ отношеніи? Въ чемъ эта естественная злость? Люди-язычники, будучи злы, умѣютъ даянія благія давать дѣтямъ своимъ, любятъ любящихъ ихъ, привѣтствуютъ братьевъ, дѣлаютъ добро друзьямъ, угощаютъ сосѣдей [4]) . Это, очевидно, состояніе натуральной нравственности, утилитарнаго общежитія,—то, что составляетъ мірскую жизнь съ ея сложными отношеніями власти и подданныхъ, торговли и взаимныхъ услугъ, семьи и родства. Объ этомъ состояніи Христосъ говоритъ, что за него нельзя ожидать награды, благодарности и похвалы, хотя оно и не отвѣтственно: оно естественно для человѣка, но не имѣетъ ничего общаго съ божественною духовною жизнью, съ религіозною областью [5]). Естественная мірская любовь, земная, ограниченная, пристрастная, является злостью въ сравненіи съ божественно-абсолютною самоотверженною любовью, не говоря уже о тѣхъ болѣзненно-чудовищныхъ вырожденіяхъ человѣческой злости, проявляющейся въ семейныхъ жестокостяхъ, въ государственномъ деспотизмѣ, въ вѣроломствѣ, которыя осуждаются съ точки зрѣнія самой естественной нравственности. Къ злости, придающей яркій отпечатокъ естественному состоянію, прибавляется немощь, немощь безсилія и немощь невѣдѣнія, также отъединяющая человѣческую жизнь отъ жизни божественной, дѣлающая человѣческую природу плотью въ отличіе отъ духовности божественной [6]). Плоть, при встрѣчѣ человѣка съ божественными требова-

1) Мѳ. VII, 11; Лук. XI, 13.
2) Іоан. V, 42
3) Мѳ. V, 47.
4) Мѳ. V, 46. 47; Лук. VI, 32—34.
5) Мѳ. V, 44—48; Лук. VI, 32—36.
6) Евангеліе стоитъ въ этомъ случаѣ вполнѣ на почвѣ ветхозавѣтной психологіи.

ніями, дѣйствуетъ на него искушеніемъ [1]). Преимущественно безсиліе плоти сказывается въ страхѣ смерти, также въ боязни ежедневной нужды и людскихъ гоненій. Въ немощи плоти дано основаніе для практики молитвеннаго бодрствованія и поста. Вмѣстѣ съ безсиліемъ страха немощь плоти обнаруживается въ невѣдѣніи [2])... Не трудно видѣть, что въ это широкое русло природно-человѣческой злобы, немощи и невѣдѣнія умѣщается та немощь и то невѣжество ветхозавѣтныхъ грѣшниковъ, которыя слѣдовали за неисполненіемъ закона и образовывали одинъ потокъ въ этомъ руслѣ.

Какъ евангеліе судитъ о естественномъ состояніи злобы, немощи и невѣдѣнія? Оно учитъ, что это природное состояніе не даетъ человѣку благъ религіозной жизни, не приводитъ его къ похвалѣ и благодарности, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не вмѣняется человѣку въ вину. Всякій грѣхъ прощается человѣку [3]): таковъ евангельскій судъ о человѣческихъ долгахъ предъ Богомъ. Сколько кому дано, столько съ него и требуется; сколько ввѣрено, столько и взыскивается. Съ незнающихъ не спрашивается, слѣпые не имѣютъ на себѣ грѣха [4]). Впрочемъ и въ этомъ отношеніи евангелію чужды застывшія формулы. Оно не относится безразлично къ природно-языческой злобѣ людей, не проходитъ мимо естественныхъ долговъ человѣка предъ Богомъ: оно прощаетъ ихъ. Хотя оно не осуждаетъ человѣка за эти долги, но въ самомъ прощеніи заключается моментъ осужденія, которое вмѣстѣ съ прощеніемъ и снимается. Мало того, оно даже ставитъ человѣку условія для полученія прощенія людьми—ихъ вѣру, взаимное прощеніе другъ другу и любовь [5]). Больше того—оно отказываетъ въ прощеніи, если человѣкъ не исполнитъ этихъ условій; но здѣсь уже мы переходимъ къ иной точкѣ зрѣнія, здѣсь уже разумѣется отношеніе человѣка къ вѣчной жизни, къ открывшейся евангельской проповѣди, къ возсіявшему свѣту.

---

[1]) Мѳ. VI, 13; Лук. XI, 4; Мѳ. XXVI, 41; Мр. XIV, 38; Лук. XXII, 46.

[2]) Іоан IX, 41; Лук. XXIII, 34.

[3]) Мѳ. XII, 31; Мр. III, 28.

[4]) Іоан. IX, 41; Лук. XII, 47. 48; XXIII, 34.

[5]) Мѳ. VI, 14. 15; Мр. XI, 25; Мѳ. XVIII, 21—35; IX, 2—8; Лук. VI, 36—50; VII, 47 и др.

Евангеліе не останавливается на статикѣ человѣческой природы, оно выявляетъ динамику человѣческаго зла. Какъ вѣчная жизнь даруется человѣку въ движеніи, въ возрожденіи его, такъ и зло имѣетъ свою исторію. Зло, какъ состояніе природы, становится крайне злымъ, когда сталкивается съ вѣчною жизнью и сознательно, съ упорствомъ отстаиваетъ свое существованіе, утверждаетъ себя въ противовѣсъ благу [1]). Это то, что на языкѣ евангелія называется хулою на духа святого, въ противоположность хулѣ на Сына человѣческаго,—тѣмъ грѣхомъ, который не прощается человѣку ни въ этомъ вѣкѣ, ни въ будущемъ [2]), иначе, какъ выражается апостолъ, смертнымъ грѣхомъ [3]). Хула на Сына человѣческаго это грѣхъ невѣдѣнія, грѣхъ тѣхъ, которые видятъ во Христѣ простого человѣка, а хула на духа—это грѣхъ тѣхъ, которые отвергаютъ проповѣданный Христомъ принципъ духовной жизни во имя принциповъ злого сердца [4]). Такъ іудеи не приняли Христа потому, что не Богъ былъ ихъ отцомъ, но они слѣдовали человѣкоубійственнымъ похотямъ діавола [5]): добро, принесенное Христомъ, они принимали за обольщеніе [6]). Если естественное состояніе характеризуется отсутствіемъ любви къ Богу и Божіей любви ко всѣмъ людямъ, наличностью любви только къ своимъ, то въ ненависти ко Христу іудеи проявили не только нелюбовь къ Богу, но и ненависть къ Нему [7]). Эта ненависть не вновь въ нихъ народилась, но естественная злость, при встрѣчѣ со свѣтомъ [8]), стала крайнею религіоз-

---

[1]) Этимъ историческимъ значеніемъ евангельской проповѣди не исключается подобное значеніе ветхозавѣтнаго закона, какъ оно раскрыто у ап. Павла. Какъ смиреніе и немощь не исполнившихъ закона поглощаются болѣе широкимъ евангельскимъ понятіемъ религіознаго долга, такъ и вообще ветхозавѣтный законъ предварилъ евангельскую исторію въ дѣлѣ оживленія грѣха (Рим. VII, 8. 9). Но евангеліе, включающее номистическую немощь въ русло общечеловѣческаго религіознаго долга, и это дѣло оживленія грѣха исполнило въ духѣ абсолютности вѣчной жизни и ея универсальности.

[2]) Мѳ. XII, 31. 32; Мр. III, 28. 29.

[3]) 1 Іоан. V, 16.

[4]) Мѳ. XII, 33—35.

[5]) Іоан. VIII, 42—44.

[6]) Іоан. VII, 12; Мѳ. XII, 24 пар.

[7]) Іоан. XV, 22—24.

[8]) Іоан. III, 19—20.

ною злобою, крайне сознательною и грѣшною. Въ частности и невѣдѣніе Бога, свойственное невозрожденному состоянію, становится грѣховнымъ, когда оно упорствуетъ противъ открывшейся истины [1]).

Такимъ образомъ, понятіе грѣха, изгнанное изъ евангельской системы въ своемъ ветхозавѣтномъ смыслѣ, снова появляется въ ней. Но сила евангельскаго грѣха противъ Святого Духа, грѣха упорнаго противленія вѣчной жизни, не въ юридическомъ осужденіи, а въ его непосредственной гибельности: онъ носитъ свое наказаніе въ себѣ самомъ, какъ вѣчная жизнь, или духовная праведность, имѣетъ награду въ собственномъ блаженствѣ. Не принять евангелія и вѣчной жизни, это значитъ остаться въ смерти, не имѣть жизни и блаженства, пребывать въ погибели. Это уже не естественное состояніе злости: освѣщенная свѣтомъ вѣчной жизни, она теперь возрастаетъ до высшей степени мучительности. Первыми носителями такихъ мученій злобы, такой духовной смерти, были враги Христа, какъ намъ изображаетъ ихъ евангельская исторія, съ ихъ раздвоенностью въ отношеніи къ евангелію и сознательностью противленія волѣ Божіей. Въ евангельскомъ ученіи о грѣхѣ важно и то, что это не грѣхъ природы, встрѣтившій евангельскую проповѣдь, но грѣхъ, вызванный, на основѣ природной злости, самою евангельскою проповѣдью,—грѣхъ, на который невѣрующіе были осуждены Христомъ. Онъ не только прощалъ грѣхи и долги, которыми люди страдали до Него, не только даровалъ имъ вѣчную жизнь и былъ ихъ спасителемъ, но Онъ былъ и судіею людей, такъ что отъ Его проповѣди невидящіе стали видящими, а видящіе слѣпыми [2]). Этотъ новый грѣхъ, который сталъ дѣйствительностью только съ евангельскою проповѣдью, который единственно признается евангеліемъ за грѣхъ и который носитъ всю бездну погибели въ себѣ самомъ, есть грѣхъ невѣрія въ Сына Божія [3]). Евангеліе раздѣлило людей на двѣ противоборствующія части—на рожденныхъ отъ истины дѣтей

---

1) Іоан IX, 41.
2) Іоан. IX, 39.
3) Іоан. XVI, 8—11

Божіихъ и на дѣтей діавола, возлюбившихъ тьму [1]). Эта новая этическая классификація обладаетъ характеромъ универсальности, по существу открывшагося абсолютнаго принципа вѣчной жизни: никто не можетъ пройти мимо этого раздѣленія. Снова сказать, не впервые невѣрующіе стали дѣтьми діавола, однако несомнѣнно, что они стали хуже. Евангеліе изгнало изъ сердецъ людскихъ злого духа, но невѣрующіе снова дали въ себѣ ему мѣсто, и послѣднее стало для нихъ хуже перваго [2]): невѣрующіе стали хуже содомлянъ, открылись вѣрными сынами діавола [3]).

Въ евангеліи съ ученіемъ о грѣхѣ въ тѣсной связи стоитъ ученіе о грѣховномъ мірѣ, преимущественно раскрытое въ евангеліи Іоанна. Сообразно двоякому отношенію евангелія вообще къ природно-общественной жизни — къ имуществу, занятіямъ, родству, государству, національности, двояко судитъ евангеліе и о мірѣ. Прежде всего міръ—это весь сотворенный космосъ [4]), въ его природной красотѣ и богатствахъ [5]), въ болѣе тѣсномъ смыслѣ міръ—это весь родъ людской [6]) въ его природномъ состояніи, преимущественно языческій міръ (*τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου*), съ его заботами о пищѣ и одеждѣ [7]), съ его общественнымъ устройствомъ, властью, слугами, войскомъ [8]). Въ этомъ смыслѣ къ міру не прилагается этической оцѣнки. Такъ не только въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ о началѣ міра [9]), о его богатствахъ [10]), но даже и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ люди міра сего представляются въ заботѣ о ежедневныхъ нуждахъ, съ своимъ общественнымъ устройствомъ. Хотя сыны Божіи должны быть внутренно свободны отъ этихъ заботъ и хотя внутренній строй царства Божія совсѣмъ не мірской [11]);

---

[1]) Іоан. Ш, 19; VШ, 44. 47; XVШ, 37.
[2]) Мѳ. XII, 43. 45 пар.
[3]) Мѳ. X, 15 пар. XI, 22. 24 пар.
[4]) Мѳ. XXIV, 21; XXV, 34; Лук. XI, 50; Іоан XVII, 5.
[5]) Мѳ. XVI, 26; Мр. VШ, 36; Лук. IX, 25
[6]) Мѳ. XVIII, 7.
[7]) Лук. XII, 29. 30.
[8]) Іоан. XVIII, 36; Мѳ. XX, 25. 26 пар.
[9]) Іоан. XVII, 5; Мѳ. XXIV, 21; XXV, 34; Лук. XI, 50.
[10]) Мѳ. XVI, 26; Мр. VШ, 36; Лук. IX, 25.
[11]) Іоан. XVIII, 36.

однако отсюда еще не слѣдуетъ, что эти заботы и этотъ строй достойны осужденія въ предѣлахъ самого языческаго міра. Мало того. Богъ, посылающій дождь и солнечный свѣтъ на добрыхъ и злыхъ, любитъ весь міръ, весь родъ людской, и желаетъ для него вѣчной жизни, какъ высшаго блага, отдаетъ для его спасенія Своего возлюбленнаго Сына [1]). Впрочемъ эта спасительная любовь Бога къ міру свидѣтельствуетъ и о томъ, что безъ вѣчной божественной жизни, безъ вѣры во Христа, міръ погибаетъ, умираетъ во грѣхахъ своихъ [2]). Однако мы знаемъ, что мірскіе грѣхи и естественные долги человѣка становятся крайне грѣшными и подлинно гибельными, мучительными, отъ противоборства вѣчной жизни, что въ рѣчахъ о гибели міра во грѣхахъ своихъ уже разумѣется свѣтъ, пришедшій въ міръ и судящій его, освѣщающій и осуждающій его тьму [3]). Столкновеніе міра съ вѣчной жизнью, его противоборство слову духовной жизни, и придаетъ ему этическое освѣщеніе. Евангеліе этически судитъ о мірѣ исключительно съ точки зрѣнія вѣчной жизни, въ отношеніи его къ проповѣди Христа. Міръ, этически обсуждаемый и осуждаемый евангеліемъ, есть міръ ежедневныхъ заботъ, родства и государственнаго строя, поскольку онъ во имя принциповъ естественной злости противится евангелію вѣчной жизни. Это міръ, не принимающій духа Христова и не вѣрующій во Христа и въ Бога, не знающій Бога, ненавидящій учениковъ Христовыхъ, міръ, покорный своему князю, рабствующій грѣху [4]). Грѣховный міръ есть тотъ міръ, который возсталъ на Христа, не увѣровалъ въ Него, возненавидѣлъ Его: грѣховнымъ міръ *сталъ* вслѣдствіе отрицательнаго отношенія къ проповѣди Христа. Не увѣровавъ во Христа, міръ согрѣшилъ, сдѣлался рабомъ грѣха, сталъ подъ власть діавола, хотя діаволъ осужденъ и побѣжденъ Христомъ. Какъ отвергнутый Христомъ злой принципъ жизни, діаволъ сталъ владыкою міра, не увѣровавшаго во Христа, но изгнанъ изъ сердецъ вѣрующихъ. Поэтому люди, вѣрующіе во Христа, выходятъ изъ-

---

[1]) Іоан. III, 16.
[2]) Іоан. VIII, 24.
[3]) Іоан XII, 31. 46—48
[4]) Іоан VIII, 33—36; XII, 31; XIV, 17; XVII, 14. 25.

подъ власти лукаваго [1]). Есть неизбѣжное двойство въ томъ, что Христосъ не судитъ міръ, спасаетъ его, и побѣжденный Имъ діаволъ какъ молнія спалъ съ неба,—однако невѣрующій міръ уже осужденъ, и власть діавола стала надъ нимъ болѣе прочною, чѣмъ была когда-либо прежде.

1) Мѳ. VI, 13; Лук. XI, 4

Спаситель.

Спасеніе—вотъ слово, которое чаще всего слышалось въ послѣдніе дохристіанскіе дни, какъ въ іудействѣ, такъ и въ языческомъ мірѣ. Въ то время, какъ въ языческомъ мірѣ на яркомъ фонѣ нравственнаго отчаянія и плотского растлѣнія желанное спасеніе рисовалось неопредѣленными, неуловимыми чертами и взоры язычниковъ обращались къ Востоку,—іудеямъ, таившимъ въ себѣ грядущее спасеніе—*ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν* [1]), оно представлялось въ опредѣленномъ видѣ: они ждали спасенія какъ національно-теократическаго блага на основѣ законнической праведности и въ рамкѣ трансцендентно-эсхатологической катастрофы [2]).

Евангеліе вплелось въ эту канву сотеріологическихъ ожиданій человѣчества, облеклось въ языкъ іудейскихъ чаяній: оно принесло спасеніе міру, спасеніе всему погибшему [3]).

Однако самое примѣчательное въ евангельской сотеріологіи то, что она, отвѣчая наличнымъ религіознымъ нуждамъ человѣчества, въ существенномъ содержаніи своемъ истекаетъ изъ совершенно новаго и творчески-самобытнаго факта богосыновней жизни Христа, открытаго Имъ внутренняго блага вѣчной жизни. Опираясь въ своей периферіи на эмпирическое сознаніе людей и возвѣщая прощеніе грѣшникамъ, успокоеніе обремененнымъ, свободу плѣннымъ, евангеліе главное основаніе для идеи спасенія находитъ не въ этой наличной нуждѣ человѣческой, а въ томъ новомъ

---

[1]) Іоан. IV, 22.

[2]) Ср. Лук. I, 69. 71. 77.

[3]) Лук. IX, 56; XIX, 10; Мѳ. XVIII, 11; Іоан. XII, 47.

благѣ вѣчной жизни, которое впервые открылось во Христѣ. Подлинно погибшимъ и мертвымъ оно считаетъ міръ съ высоты той новой духовной жизни, которую Христосъ принесъ въ міръ въ Своемъ лицѣ, въ Своемъ личномъ опытѣ. Поэтому евангельское спасеніе не только скрываетъ въ себѣ и судъ міру, но вмѣстѣ съ тѣмъ вся евангельская сотеріологія, до послѣдняго пункта, включена въ самосознаніе Христа, изъ него одного вся она вытекаетъ. Все евангельское ученіе о спасеніи сводится къ ученію о Спасителѣ, а все евангельское ученіе о Христѣ-Спасителѣ есть лишь раскрытіе Его самосознанія. Христіанство есть всецѣло дѣло Христа, коренится въ Его личномъ творчествѣ,—и все Его дѣло имманентно выходитъ изъ Его интимнаго отношенія къ Своему Отцу Небесному. Съ этой стороны цѣлая бездна отдѣляетъ евангеліе отъ іудейской сотеріологіи, въ которой Мессія занималъ второстепенное мѣсто и являлся исполнителемъ внѣшне-опредѣленныхъ, или предуказанныхъ, задачъ, внѣшне-опредѣленнаго дѣла. Напротивъ, въ христіанствѣ Христосъ-Спаситель имѣетъ центральное значеніе, и все Его дѣло коренится въ Его личномъ религіозномъ опытѣ, вся евангельская сотеріологія имѣетъ внутреннее содержаніе, имманентную опредѣленность,—ничего она не принимаетъ отвнѣ, въ существенномъ не осложняется ничѣмъ эмпирическимъ. Легко видѣть, что іудейская народно-теократическая сотеріологія съ ея законническою основою и трансцендентно-эсхатологическою рамкою оказывается внѣшнею для евангелія, и въ ея образы евангеліе влагаетъ новое содержаніе.

Переходомъ отъ іудейской мессіологіи къ евангелію и ближайшею схемою для евангельской сотеріологіи можетъ служить іудейская система мессіанскихъ именованій, получающихъ въ новозавѣтномъ ученіи о спасеніи первенствующее значеніе, поскольку все спасеніе въ евангеліи оказывается личнымъ дѣломъ Спасителя. Іудейскія именованія Мессіи съ евангельской точки зрѣнія распадаются на три отдѣла. На первомъ мѣстѣ нужно указать отношеніе новозавѣтнаго Учителя къ имени Мессія-Христосъ, которое было въ устахъ іудеевъ самымъ общимъ и самымъ употребительнымъ наименованіемъ ожидаемаго ими Спасителя [1]). Это

[1]) Мѳ. XII, 23; XXVI, 63. 68; Мр. XIV, 61; Лук. II, 26 и мн. др.

имя не связывалось преимущественно съ какою-нибудь одною стороною мессіанскихъ чаяній іудейства, обнимая всю ихъ полноту. Этимъ объясняется отношеніе Іисуса къ нему. Онъ усвоялъ Себѣ это имя, считалъ его *Своимъ* именемъ, „называлъ“ Себя Христомъ, но не связывалъ съ нимъ никакого новаго понятія [1]). Онъ прилагалъ къ Себѣ это имя въ іудейскомъ смыслѣ, однако Его отношеніе къ другимъ мессіанскимъ именамъ показываетъ, что Онъ *не былъ* Мессіей въ іудейскомъ смыслѣ. Слѣдовательно, называя Себя Мессіей-Христомъ, Онъ принималъ на Себя дѣло іудейскаго Мессіи, бралъ на Себя это званіе и тѣмъ самымъ говорилъ всѣмъ, ожидавшимъ мессіанскаго спасенія, что только Онъ одинъ можетъ быть Мессіей, чтобы они никакого другого Мессіи не ждали, что всѣ приходившіе предъ Нимъ суть воры и разбойники и грядущіе по Немъ суть лжехристы и обманщики [2]), вслѣдствіе чего становилось неизбѣжнымъ и единственно возможнымъ признавать тотъ путь спасенія, который указывается въ евангеліи и уясняется въ примѣненіи къ другимъ мессіанскимъ именованіямъ. Нужно предположить, что въ глубочайшемъ мистическомъ смыслѣ Іисусъ на самомъ дѣлѣ былъ Мессіей, что въ глубинѣ Его самосознанія была сопряженность съ творческимъ и историческимъ откровеніемъ Іеговы [3]), что Онъ могъ только къ Себѣ относить все предначертанное въ Писаніи [4]); тѣмъ не менѣе въ раціонально-историческомъ смыслѣ іудейскаго словоупотребленія и іудейскихъ ожиданій Онъ не былъ Мессіей, идея духовнаго евангельскаго спасенія является совершенно новою въ исторіи іудейской религіи, новымъ и притомъ личнымъ откровеніемъ Іисуса, такъ что въ раціонально-историческомъ смыслѣ Онъ былъ „называемый Христосъ“—„Іисусъ, называемый Христосъ“—*Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός* [5]). Это имя было въ устахъ Христа общимъ обозначеніемъ Его лица и Его дѣла, но для насъ содержаніе Его самосо-

[1]) Мѳ. XVI, 16 (по снесенію съ ст 17) пар. (ср. Іоан. VI, 69; XI, 27); Іоан. IV, 25. 26 (ср 42); Мѳ. XXIII, 8. 10; XXIV, 5 (ср 23) пар. Іоан. XVII, 3; Мѳ. XXVI, 63. 64 пар. Лук. XXIII, 2; XXIV, 26. 46.

[2]) Іоан X, 8; Мѳ XXIV, 5. 23 пар

[3]) Ср. Іоан. XVII, 5

[4]) Лук. XXIV, 44.

[5]) Мѳ. I, 16; XXVII, 17. 22.

знанія и характеръ Его дѣла указывается не этимъ именемъ, не прошлымъ Его употребленіемъ въ ветхозавѣтно-іудейской исторіи, а послѣдующимъ содержаніемъ евангелія, связаннымъ съ другими миссіанскими именами.

Вторую группу мессіанскихъ именъ съ евангельской точки зрѣнія составляютъ имена „сынъ Давидовъ“ и „царь Израилевъ“, обозначающія преимущественно національно-теократическую сторону іудейской сотеріологіи. Имя „сынъ Давидовъ“, предопредѣлявшее для Мессіи задачу возстановить „престолъ Давида, отца Его, и царствовать надъ домомъ Іакова во вѣки“ [1]), было, повидимому, весьма популярнымъ [2]). И что въ устахъ іудейскаго народа это былъ не простой титулъ, но съ нимъ связывались яркія національно-политическія мечтанія, это видно изъ попытокъ народа „взять Іисуса и сдѣлать царемъ“ [3]) и изъ восторженной встрѣчи, устроенной Ему при входѣ въ Іерусалимъ. Намъ извѣстно отношеніе Христа къ этому мессіанскому именованію и къ соединеннымъ съ нимъ политическимъ ожиданіямъ. Вслѣдъ за торжественными привѣтствіями народа при входѣ въ Іерусалимъ, Христосъ имѣлъ съ фарисеями знаменательную бесѣду, въ которой Онъ разъяснилъ, что духовный Мессія не можетъ быть сыномъ Давида, такъ какъ Онъ является его господомъ [4]): такимъ образомъ были разъединены именованія Христосъ и сынъ Давидовъ, т. е. былъ устраненъ національно-политическій характеръ отъ евангельскаго мессіанства. И это несмотря на то, что Христосъ благовѣствовалъ наступленіе царства Божія и называлъ Себя царемъ этого царства, какъ это открывается изъ многихъ евангельскихъ притчей [5]). Однако мы знаемъ изъ евангельскаго ученія о вѣчной жизни, что никакія черты мірского царства не могутъ имѣть мѣста въ обществѣ Его учениковъ [6]). Царство, подобно пиршеству, свѣту, является въ евангеліи [7]) лишь символомъ духовныхъ благъ. Отрекаясь отъ именова-

1) Лук. I, 32. 33.
2) Мѳ. IX, 27; XII, 23; XV, 22; XX, 31 пар. XXI, 9. 15 (ср. Мр. XI, 10).
3) Іоан. VI, 14. 15.
4) Мѳ. XXII, 41—46.
5) Мѳ. XVIII, 23; XXII, 2; Лук. XIX, 12. Ср. Мѳ. XXV, 34. 40
6) Ср. Мѳ. IV, 8—10 пар.
7) Мѳ. XVI, 28; Лук. XXII, 30.

нія „сыномъ Давида“, Христосъ рѣшительно отклонялъ отъ Своего духовнаго царствія всякое подобіе царствованію мірскому, земному, языческому. Его царство—не отъ міра сего. Онъ называетъ Себя царемъ въ единственномъ смыслѣ обладателя и проповѣдника истины [1]). Итакъ Христосъ, отклоняя именованіе „сынъ Давидовъ“, устранялъ національно-политическія цѣли изъ Своего дѣла; Онъ именовалъ Себя образно царемъ только потому, что іудеи въ лицѣ Мессіи ждали царя, и только для того, чтобы свести политическіе помыслы Израиля къ благамъ царства небеснаго. Потому-то и была сильна ненависть іудеевъ къ Нему, какъ къ „царю іудейскому“.

Третью группу составляютъ іудейскія названія Мессіи „Сынъ Божій“ и „Сынъ человѣческій“, рѣшительно усвоенныя Христомъ съ новымъ, вложеннымъ въ нихъ, смысломъ. Изъ нихъ именемъ „Сынъ Божій“ обозначается внутренняя личная жизнь Христа, Его интимное отношеніе къ Отцу Небесному, а имя „Сынъ человѣческій“ обнимаетъ Его историческое дѣло, Его спасительное служеніе роду человѣческому.

О богосыновствѣ зналъ и языческій міръ и іудейскій. Язычники подъ сынами Божіими разумѣли физически-рожденныхъ богами, преимущественно рожденныхъ отъ брачнаго сожитія боговъ съ человѣческими матерями. Такія физическія представленія о богахъ были противны монотеистическому воззрѣнію іудеевъ. На ветхозавѣтномъ языкѣ богосыновство служитъ образомъ для выраженія промыслительныхъ отношеній Бога къ человѣку, для выраженія внѣшняго отношенія богоизбранности и небеснаго благоволенія. Въ позднѣйшемъ іудействѣ эта богоизбранность Сына Божія получила персонально-мессіанскую опредѣленность. Въ этомъ смыслѣ часто встрѣчается имя Сынъ Божій и въ евангельской исторіи, въ примѣненіи ко Христу, въ обращеніяхъ къ Нему съ неба [2]), отъ людей и отъ нечистыхъ духовъ [3]). Евангелію, какъ и Ветхому Завѣту,

1) Іоан. XVIII, 36. 37.

2) Мѳ. III, 17 пар. XVII, 5 пар

3) Мѳ. IV, 3. 6 пар. Мр. III, 11; Лук. IV, 41; Мѳ VIII, 29 пар. (=Лук. IV, 41 Христосъ); Іоан. I, 49; VI, 69; XI, 27; Мѳ. XIV, 33; XVI, 16 (=Мр. VIII, 29; Лук. IX, 20 Христосъ); Мѳ. XXVI; Мр. XIV, 61; Лук. XXII, 70 (=67

чуждо языческо-физическое понятіе богосыновства, и ученіе Христа о богосыновствѣ исходнымъ пунктомъ имѣетъ ветхозавѣтно-іудейскія представленія. Но Христосъ не останавливается и на послѣднихъ. Черезъ толщу религіозныхъ надеждъ на богоизбранничество Онъ ведетъ къ идеѣ богосыновства, какъ духовнаго рожденія отъ Бога, духовнаго родства съ Нимъ, фактическаго обладанія божественною жизнью, реальнаго откровенія Бога въ человѣческой жизни. Для вопроса объ отношеніи евангельскаго богосыновства къ ветхозавѣтной идеѣ богоизбранничества рѣшающее значеніе имѣетъ исторія искушеній Христа въ пустынѣ. Искушенія Христа проистекали изъ ветхозавѣтной идеи богосыновства, какъ идеи небеснаго видимаго благоволенія къ человѣку, какъ идеи мессіанско-теократической,—и они были отклонены Христомъ во имя духовно-реальнаго общенія человѣка съ Богомъ. Евангельское богосыновство состоитъ въ реальномъ переживаніи человѣкомъ божественной абсолютной любви, въ дѣйствительномъ обладаніи свободою этическаго антропоцентризма и блаженствомъ вѣчной жизни. Въ системѣ евангельскихъ терминовъ богосыновство выступаетъ наименѣе отвлеченнымъ и образнымъ, наиболѣе дѣйствительнымъ по опытной основѣ, наиболѣе богатымъ по реальному содержанію. Въ этомъ пунктѣ евангельское ученіе совпадаетъ съ внутреннимъ опытомъ Христа, открывшимся въ исторической жизни человѣчества. Идея богосыновства даетъ основное содержаніе всему евангелію, и она раскрывается въ евангельскомъ ученіи о Богоотчествѣ, о духовной праведности и о вѣчной жизни. Поскольку богосыновство Христа съ своей существенной стороны усвояется всѣми вѣрующими, и ученіе о богосыновствѣ по его духовному содержанію открывается во всемъ евангельскомъ ученіи; постольку ученіе о богосыновствѣ, входя въ составъ ученія Христа о Своемъ лицѣ, не исчерпываетъ евангельской христологіи. Евангельская христологія, предполагая ученіе о богосыновствѣ, имѣетъ своимъ собственнымъ содержаніемъ индивидуальныя особенности Христова богосыновства: она есть ученіе Христа о Себѣ

Христосъ); Мѳ. XXVII, 40. 43 (=Мр. XV, 32 Христосъ и Лук. XXIII, 35 Христосъ, избранный Божій); Мѳ. XXVII, 54 (=Лук. XXIII, 47 праведникъ).

не какъ объ *υἱὸς θεοῦ*, а какъ объ *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, не какъ объ одномъ изъ сыновъ, а какъ о единородномъ Сынѣ Божіемъ [1]). Что этому учитъ евангеліе, противъ этого трудно возражать. Христосъ говорилъ о Себѣ, что Онъ сошелъ съ неба, отъ Бога исшелъ, отъ Отца исшелъ и пришелъ въ міръ [2]); Онъ называлъ Себя сшедшимъ съ небесъ, Сыномъ человѣческимъ, сущимъ на небесахъ [3]). И хотя нельзя отрицать того, что эта фразеологія составляетъ особенность четвертаго евангелія; тѣмъ не менѣе существенный смыслъ этихъ изреченій глубоко заложенъ во всемъ содержаніи евангельскаго ученія. Если бы этихъ изреченій не было въ евангеліи, выражающаяся въ нихъ основная мысль составила бы необходимый выводъ изъ данныхъ евангельскаго ученія. Для евангелія существенно и неотъемлемо понятіе новаго откровенія, новаго опыта божественныхъ переживаній. Вѣчная жизнь, превышая природно-эволюціонныя границы мірской жизни, представляетъ изъ себя насажденіе Отца Небеснаго, вѣяніе Его духа. Новизна евангелія не въ словѣ, не въ одномъ словѣ, но въ реальности небывалыхъ переживаній, начавшихся во Христѣ. Это создаетъ исключительное всемірное значеніе евангелія не только въ отличіе отъ философскихъ ученій, но и отъ другихъ религій. Евангеліе въ этомъ отношеніи отлично отъ китайской религіи, которая даже въ ученіи мудрецовъ остается вполнѣ на народно-традиціонной основѣ; оно отлично и отъ буддизма, въ которомъ небывалое дано лишь въ личномъ прозрѣніи, въ теоретическомъ уразумѣніи истины, почему и неизбѣжна здѣсь пустота отрицательнаго результата. Не говоримъ уже объ отвлеченности религіозной философіи классическихъ народовъ. Напротивъ, новизна евангелія въ реальности духовнаго переживанія. Если бы евангеліе не имѣло подъ собою новаго факта духовной жизни, его значеніе поблѣднѣло бы до послѣдней степени. Теоретическое ученіе о богосыновствѣ человѣка имѣетъ слишкомъ ничтожную цѣнность. Евангеліе ниспало бы ниже всякаго иного творчества, религіознаго или эстетическаго. Оно не имѣло бы силы, равной

---

[1]) Іоан III, 16. 18

[2]) Іоан. VI, 38; VIII, 42; XV, 28.

[3]) Іоан. III, 13 ср III, 17; VIII, 58; XVII 5

природно-стихійному воодушевленію, которое въ христіанствѣ замѣняется духовною реальностью. Все заставляетъ насъ понять дѣло Христа не какъ теоретическое измышленіе, а какъ живое творчество, живое откровеніе Отца Небеснаго. Если богосыновство по существу есть рожденіе отъ Отца, новое „духовное“ теченіе наряду съ природно-историческимъ развитіемъ, то началоположникъ духовной жизни могъ быть лишь перворожденнымъ отъ Отца. Его природно-историческое отличіе отъ послѣдующихъ сыновъ въ томъ, что Онъ рожденный отъ Отца, тогда какъ они возрожденные. И это опирается на твердые факты евангельской исторіи. Въ Немъ богосыновнее самосознаніе было непосредственно даннымъ, а не логическимъ выводомъ. Онъ такимъ родился, а не то, что постепенно пришелъ къ убѣжденію въ Своемъ богосыновствѣ. Затѣмъ, въ Немъ богосыновнее самосознаніе было всецѣлымъ и достаточнымъ основаніемъ сознательной жизнедѣятельности: вся Его жизнь опредѣлялась этимъ самосознаніемъ, Онъ былъ только Сынъ Божій. Это единственно возможно обобщить въ признаніи, что въ Немъ богосыновнее самосознаніе было природнымъ, что Онъ былъ Сыномъ Божіимъ отъ природы, т. е. отъ рожденія,—Онъ былъ духовно-рожденнымъ отъ природы.

Мы сошли бы съ почвы религіозной мысли, если бы признали возможнымъ исчерпать тайну Христова богосыновства и замѣнить ее какою-нибудь отвлеченною формулою. Но мы укажемъ только на фактъ евангельской исторіи, равносильный приведеннымъ соображеніямъ о богосыновствѣ Христа, если скажемъ, что Христосъ, выступая на дѣло проповѣди, приходя въ міръ—*ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον* [1]), сознавалъ Себя исшедшимъ отъ Отца и одинокимъ въ мірѣ [2]). Идея антропоцентризма, заключающаяся въ сущности богосыновства, осложнялась во Христѣ тою историческою особенностью, что Онъ пришелъ въ міръ въ качествѣ единаго Сына Божія. Въ этой природно-исторической особенности богосыновства Христова дана полная основа всего дѣла спасенія—его идея, мотивы и способъ совершенія.

Христосъ пришелъ Спасителемъ міра [3]) и видѣлъ въ спасе-

[1]) Іоан. I, 9; XI, 27; XVI, 28.

[2]) Іоан. VIII, 16. 29; XVI, 32.

[3]) Іоан. XII, 47; Лук. IX, 56; XIX, 10; Мѳ. XVIII, 11 ср. Мр. XVI, 16.

ніи душъ Свое призваніе, потому что Онъ носилъ въ Себѣ духовныя блага божественной вѣчной жизни, въ сравненіи съ которой всѣ мірскія блага оказываются ничтожными и съ высоты которой все мірское существованіе является мертвымъ прозябаніемъ. Все Его спасительное значеніе основывается на Его богосыновствѣ. Какъ Сынъ, Онъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ и обладаетъ полною свободою и знаніемъ [1]),—и Онъ оживляетъ людей, даетъ имъ свободу, дѣлаетъ ихъ сынами свѣта. Только отъ Него люди могли принять блага истинной жизни, только чрезъ Него могли они придти къ Отцу Небесному, Онъ былъ для нихъ единственнымъ путемъ, истиною и жизнью [2]). Въ этомъ имѣютъ твердую опору и достаточное объясненіе всѣ рѣчи Христа о единственномъ, несравнимомъ положеніи Своего лица во всемірной исторіи, въ универсальныхъ отношеніяхъ человѣчества къ Богу [3]).

Далѣе. Сотеріологическіе мотивы также во всеобъемлющей полнотѣ коренятся въ богосыновнемъ самосознаніи Христа. Они даны въ богосыновней любви, въ Божіей любви Сына ко всему міру [4]). Кто чувствовалъ въ Себѣ сына-наслѣдника, посланнаго въ виноградникъ Отца, Тотъ всю Свою задачу, все Свое дѣло носилъ въ глубинѣ Своего сердца. Онъ зналъ, что̀ „должно было“ Ему дѣлать [5]), не какъ рабъ, не какъ ученикъ, а какъ сынъ, волящій одинаково съ Отцомъ [6]). Вѣчная божественная жизнь, наполняющаяся абсолютною любовью, сама въ себѣ имѣетъ начало самосообщенія, раскрытія, расширенія, обнаруженія. И для этого она не

---

[1]) Іоан. V, 26; VIII, 36; Мѳ. XI, 27 пар. XVII, 26.

[2]) Іоан. III, 15. 16; V, 21. 25; VI, 33. 35 48. 53; VIII, 32 36; X, 9; XII, 36; XIV, 6 и др.

[3]) Мѳ X, 37—39 пар. Іоан. V, 23; XV, 4 сл. и др. Все это до такой степени ясно съ евангельской точки зрѣнія, съ такою неизбѣжностью дано въ сущности богосыновства, богосыновняго самосознанія, что всѣ эти Штраусы и Ренаны не понимаютъ евангелія не по силѣ своего отрицанія, а по изумительному безсилію своего мѣщанскаго кругозора Просто въ ихъ пошлыхъ сердцахъ нѣтъ точки опоры для пониманія религіозно-этическаго антропоцентризма и имъ остается одна возможность—пустословить о всякихъ случайныхъ комбинаціяхъ и принятыхъ роляхъ.

[4]) Іоан. III, 16; X, 11. 17; XV, 10. 13 и др.

[5]) Мѳ. XVI, 21 пар и др.

[6]) Іоан IV, 34; V, 30; VII, 18; VIII, 29

нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ толчкѣ, кромѣ обращающей любовь въ жалость наличности бѣдствующаго міра, погибающихъ душъ, разсѣянныхъ овецъ,—не нуждается во внѣшнемъ убѣжденіи, въ начертанныхъ планахъ, ни въ какихъ внѣшнихъ указаніяхъ.

Наконецъ, способъ совершенія дѣла спасенія, съ простотою математическаго равенства, выросталъ изъ основного содержанія духовнаго богосыновства. Дѣло Сына Божія въ отношеніи къ міру несравнимо ни съ какимъ другимъ призваніемъ, какъ мірскимъ, такъ и религіознымъ, по своей абсолютной простотѣ, по самодовлѣемости внутреннихъ основаній: единственное дѣло Сына Божія, реально обладающаго благомъ вѣчной жизни, въ томъ, чтобы передать людямъ Свою вѣчную избыточествующую жизнь, оживотворить ихъ богосыновнимъ самосознаніемъ, даровать имъ богосыновнюю свободу, сдѣлать ихъ сынами Отца Небеснаго [1]). Абсолютность ведетъ только къ абсолютности, свобода къ свободѣ и жизнь къ жизни: отношенія богосыновней любви равняются ея собственной сущности. Пшеничное зерно духовной жизни, не умирая для плода, не умирая за другихъ, остается одинокимъ и засыхаетъ: полнота его собственной жизни въ томъ, чтобы отдать себя другимъ, перейти въ плодъ [2]). Блаженство любви въ томъ, чтобы отдавать себя, жертвовать собою [3]); высшая степень любви въ томъ, чтобы полагать душу свою за друзей [4]). И это даже съ крайнихъ сторонъ религіозной объективности, поскольку Отецъ любитъ Сына потому, что Онъ полагаетъ душу Свою за людей [5]). Всѣ блага богосыновства реализуются и вѣнчаются въ самопожертвованіи, такъ что и единственное призваніе и неизбѣжное дѣло для Сына—всецѣло передать Себя людямъ, быть хлѣбомъ Божіимъ для міра, хлѣбомъ жизни, отдать плоть и кровь Свою за жизнь міра [6]). Ни одинъ пунктъ евангельскаго ученія не выраженъ съ такою рельефностью, какъ этотъ. Одно такое изреченіе, обозначающее задачу

[1]) Іоан. V, 21; VI, 57; X, 10.
[2]) Іоан. XII, 24. 25.
[3]) Дѣян. XX, 35.
[4]) Іоан. XV, 13.
[5]) Іоан. X, 17.
[6]) Іоан VI

Сына Божія, какъ: сѣять сыновъ царствія, сыновъ Божіихъ [1]), или: съѣдающій Меня будетъ жить Мною [2]), изреченія, глубоко коренящіяся во всемъ евангеліи, показываютъ, что мы имѣемъ дѣло съ религіознымъ творчествомъ, бьющимъ изъ недосягаемой глубины реальной духовной жизни, съ религіозною правдою, открывающею дѣйствительное переживаніе. Всѣ другія части евангельской сотеріологіи, всѣ другіе элементы Христова дѣла концентрируются около этого основного ядра и осложняютъ его только периферически, въ мѣру соприкосновенія съ наличною историческою жизнью, ничего не прибавляя къ его существу. Такъ Христосъ былъ учителемъ, свидѣтельствовалъ истину и просвѣщалъ міръ [3]). Но все Его ученіе имѣло Своимъ единственнымъ предметомъ вѣчную жизнь, Онъ училъ единственно тому, какъ человѣку стать сыномъ Божіимъ: Его ученіе не содержитъ ни одного гностическаго элемента, не имѣетъ никакой гностической сложности. Онъ былъ законодатель, но весь Его законъ заключается въ принципѣ богосыновней автономіи, богосыновней свободы. Онъ—судія, но судитъ міръ только какъ Сынъ Божій [4]), какъ сѣющій сыновъ Божіихъ, дарующій міру вѣчную жизнь...

Евангельское спасеніе въ его идеѣ, мотивахъ и способѣ совершенія раскрывается предъ нами не только съ положительной, но и съ отрицательной стороны. Намъ настойчиво внушается, чѣмъ должна быть евангельская вѣра, наше отношеніе ко Христу, и чѣмъ она не можетъ быть. Евангельскій даръ, какъ дѣло живого творчества, не допускаетъ никакихъ компромиссовъ, не терпитъ никакой условности. Онъ можетъ быть принятъ достойно, въ его собственной мѣрѣ, въ его подлинномъ смыслѣ. Не дается возможности окольнаго использованія, частичнаго отвѣдыванія, условнаго примѣненія, и нѣтъ надежды на сантиментальную снисходительность дарителя. Приглашаются всѣ, но не имѣющіе брачнаго одѣянія сурово извергаются. Допускаются на пиръ лишь царственные сыны, Божіи дѣти, духовно-рожденные, духовно-свободные. Нѣтъ мѣста ничему рабскому, покорному. Нельзя

[1]) Мѳ. XIII, 37. 38.
[2]) Іоан. VI, 57.
[3]) Іоан. VIII, 12; IX, 5; XII, 46; XVIII, 37.
[4]) Іоан. V, 22.

замѣнить дѣйствительной богорожденности трусливымъ взываніемъ: „Господи! Господи!“—и робкою услужливостью [1]).

Такъ, въ частности, Христосъ былъ учителемъ и наставникомъ, единственнымъ учителемъ и единственнымъ наставникомъ [2]). Онъ училъ такъ, какъ никогда не училъ человѣкъ [3]),—училъ съ такимъ авторитетомъ, какого не имѣли не только книжники и фарисеи [4]), но и ни одинъ изъ пророковъ. Онъ не опирался ни на какое внѣшнее свидѣтельство, кромѣ свидѣтельства Своего Отца [5]); Онъ говорилъ то, что Самъ слышалъ отъ Отца [6]), говорилъ отъ Своего имени, потому что въ Себѣ имѣлъ Отца [7]). Онъ одинъ обладалъ религіозной истиной и владѣлъ всею истиною [8]). Отъ пророческихъ писаній Онъ былъ совершенно независимъ, съ полною свободою передвигалъ центръ ихъ тяжести, сводилъ одно къ исторически · условному и возводилъ другое къ вѣчному и неизмѣнному [9]). Въ качествѣ такого религіознаго авторитета Христосъ требовалъ Себѣ отъ слушателей и учениковъ довѣрія [10])... Однако довѣріе выражаетъ только начальную ступень въ живыхъ отношеніяхъ учениковъ ко Христу. Здѣсь важно не только то, что каждому дается критерій для испытанія евангельскаго ученія [11]), но и то, что Христосъ призываетъ къ Себѣ лишь тѣхъ, которыхъ привлекаетъ Самъ Отецъ [12]), возрождаетъ въ каждомъ вѣрующемъ божественную духовность. Евангельская истина передается вѣрующему не только во всей полнотѣ своего содержанія, но и въ источной самородности свободнаго творчества [13]): евангельская истина дѣлаетъ свободными усвоившихъ ее [14]). Въ области христіанскаго ученія болѣе,

1) Мѳ. VII, 21; Лук. VI, 46.
2) Мѳ. XXIII, 8. 10 ср. Іоан. XIII, 13.
3) Іоан. VII, 46.
4) Мѳ VII, 29; Мр. I, 22.
5) Іоан. V, 31—37; VIII, 18.
6) Іоан. V, 19. 30; VII, 16; VIII, 26; XII, 49 50
7) Іоан. VIII, 29; XIV, 6. 10.
8) Мѳ. XI, 27; Лук. X, 22.
9) Мѳ. XVII, 10—13 пар. XIX, 7—8 и др.
10) Іоан. IV, 21 и мн др.
11) Іоан VII, 17.
12) Іоан. VI, 44. 65.
13) Іоан. VII, 38. 39.
14) Іоан. VIII, 32.

чѣмъ въ иныхъ областяхъ, ученикъ, усовершенствовавшись становится какъ учитель [1]). Трапеза христіанской истины не имѣетъ крошекъ, падающихъ для собакъ [2]),—она для однихъ господъ, для друзей хозяина [3]). И если бы авторитетъ Христа былъ на одну іоту менѣе того, какимъ Онъ обладалъ, если бы онъ не былъ абсолютнымъ, онъ давилъ бы учениковъ. Но это былъ авторитетъ богосыновней свободы, которая усвояется каждымъ вѣрующимъ.

Затѣмъ вѣра во Христа является упованіемъ на Него, вѣрою въ Его силу и, прежде всего, въ Его чудотворную силу, вѣрою Его дѣламъ, какихъ никто другой не творилъ [4]). Такою была первоначальная вѣра Его учениковъ.... Но и упованіе на Христа не составляетъ сущности евангельской вѣры, послѣдней ступени въ отношеніи къ Нему учениковъ. Отъ нихъ самихъ требуется всемогущая вѣра, для которой нѣтъ ничего невозможнаго [5]). Вѣрующій во Христа имѣетъ власть творить дѣла, которыя творилъ Христосъ, и даже больше нихъ; въ послѣднемъ результатѣ не Христосъ ходатайствуетъ за нихъ предъ Отцомъ, но Самъ Отецъ любитъ ихъ [6]).

Этотъ евангельскій призывъ къ всемогущей вѣрѣ особый оттѣнокъ получаетъ въ лучахъ евангельскаго ученія о полномъ христіанскомъ самоотреченіи, съ которымъ неразрывно связана евангельская вѣра, и о символическомъ значеніи Христовыхъ чудесъ, поскольку ихъ исторія служитъ оболочкою духовныхъ благъ и увѣнчивается духовною свободою вѣрующихъ. Отсюда ученики Христа убѣждаются не радоваться дару чудотворной силы, но радоваться внутреннимъ благамъ духовной жизни [7]). Вмѣстѣ съ тѣмъ обладаніе всемогущею силою Христа—пророчествованіе, изгнаніе бѣсовъ и другія чудотворенія Его именемъ—не даютъ ручательства за спасеніе человѣка, поскольку обладающіе чудотворною

---

1) Лук. VI, 40.
2) Въ Мѳ. XV, 26—28 пар. испытаніе вѣры, но не сущность ея.
3) Іоан. XV, 15.
4) Іоан. III, 2; XV, 24; Мѳ. VIII, 26; IX, 28; XIV, 27 пар. и др.
5) Мѳ. XVII, 20; XXI, 21 пар.
6) Іоан. XIV, 12; XVI, 26 27
7) Лук. X, 20.

силою Христа, но не имѣющіе Его духовной вѣчной жизни сурово извергаются изъ царства Божія [1]).

Такимъ образомъ, отрѣзываются всѣ пути къ обходу единственнаго дара, который предлагается евангеліемъ, дара богосыновства и вѣчной духовной жизни. Нѣтъ никакой возможности истолковать евангеліе въ смыслѣ произвольной небесной милости, которою можно пользоваться въ условной мѣрѣ житейскихъ соображеній. Христосъ имѣлъ одну задачу, которая предуказывалась Ему собственнымъ сердцемъ, собственнымъ самосознаніемъ,—даровать людямъ блага Своего богосыновства, духовно вселиться въ нихъ. Поскольку Онъ дѣйствительно выполнилъ эту задачу, реализовалъ Свое богосыновство въ условіяхъ наличной человѣческой жизни, Онъ является Сыномъ человѣческимъ.

Уже то, что одинъ Христосъ именуется и Сыномъ Божіимъ и Сыномъ человѣческимъ, указываетъ на неразрывность этихъ именъ. Послѣдняя и прямо отмѣчается на страницахъ евангелія. Исповѣданіе Петра, столь важное въ ходѣ евангельской исторіи: „Ты Христосъ, Сынъ Бога живого“— было произнесено имъ на выразительный вопросъ Христа: „за кого вы почитаете (Меня) Сына человѣческаго?“ [2]). Исповѣданіе, составившее краеугольный камень евангельскаго строительства, спасительнаго дѣла Христова, было признаніемъ Сына Божія въ Сынѣ человѣческомъ. Образъ Сына человѣческаго облекаетъ богосыновнюю сущность, носитъ ее въ себѣ и открываетъ міру. Если имя Христа Сынъ Божій обозначаетъ Его духовную сущность, самую реальность Его внутренней личной жизни, включая природно-духовную перворожденность отъ Отца, то имя Сынъ человѣческій обнимаетъ Его индивидуальное историческое дѣло, Его историческое служеніе спасенію рода человѣческаго, Его внѣшній историческій обликъ. Имя Сынъ человѣческій ближе всего указываетъ на спасительное уничиженіе Христа, на откровеніе божественной славы въ условіяхъ человѣческаго уничиженія. Отношеніе между образами Сына Божія и Сына человѣческаго можно выразить святоотеческою формулою: „Сынъ Божій сталъ Сыномъ че-

---

[1]) Мѳ. VII, 22. 23

[2]) Мѳ. XVI, 13—17 пар.

ловѣческимъ для того, чтобы мы сдѣлались сынами Божіими". Эта формула, встрѣчающаяся у отцовъ, наименѣе зависящихъ отъ языческой философіи, имѣетъ подъ собою евангельскую основу. И что, выступая изъ Своей неизвѣстности, изъ Своего уединенія на общественное служеніе, Христосъ дѣйствительно сталъ Сыномъ человѣческимъ, облекся въ уничиженіе этого образа, въ этомъ убѣждаетъ насъ Его пребываніе въ пустынѣ, гдѣ Онъ отклонилъ искушеніе внѣшней богосыновней славы, внѣшней богоизбранности, небеснаго благоволенія. Безспорная реальность этихъ искушеній Христа и непрерывный рядъ изреченій, преимущественно пріуроченныхъ къ имени Сынъ человѣческій, въ которыхъ изъясняется идея спасительнаго откровенія славы въ уничиженіи и страданіяхъ, въ самоотреченіи любви, ставятъ внѣ сомнѣнія, что мы встрѣчаемъ здѣсь добровольное и сознательное дѣло Христа. И насколько эта идея неслучайна въ евангеліи, это доказывается тѣмъ, что Христосъ чаще всего называлъ Себя Сыномъ человѣческимъ.

До Христа имя Сынъ человѣческій употреблялось или въ іудейскомъ смыслѣ трансцендентно-эсхатологической апокалиптики или въ пророческомъ смыслѣ раба Божія, страдающаго праведника. Въ евангельскомъ образѣ Сына человѣческаго мы встрѣчаемъ тѣ и другія черты, причемъ онѣ сливаются вмѣстѣ, и это новое сочетаніе славы съ уничиженіемъ и страданіями открываетъ оригинальную евангельскую идею.

Слѣды іудейской апокалиптики въ евангельскомъ образѣ Сына человѣческаго бросаются въ глаза. Сюда относятся многочисленныя изреченія о пришествіи [1]), или откровеніи (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται*) [2]) Сына человѣческаго, въ день свой [3]), во славѣ своей и Отца своего [4]) или въ царствіи своемъ [5]), о шествіи Сына человѣческаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою, о знаменіи Сына человѣческаго на небѣ, о сѣденіи его на престолѣ

[1]) Мѳ. X, 23; XXIV, 27. 37. 39. 44; XXV, 13; Лук. XII, 40 ср XVII, 26. 30; XXI, 36.

[2]) Лук. XVII, 30.

[3]) Лук. XII, 24 ср. 26. 30.

[4]) Мѳ. XVI, 27; Мр. VIII, 38; Лук. IX, 26; Мѳ. XXV, 31.

[5]) Мѳ. XVI, 27. 28.

славы своей, или одесную силы, о посланіи ангеловъ съ трубою громогласною [1]), о воскресеніи Сына человѣческаго [2]).

Нужно думать, что рѣчи Христа о Своей небесной славѣ имѣли для Него реальный смыслъ, что Онъ дѣйствительно ожидалъ прославленія отъ Отца Небеснаго. Тѣмъ не менѣе конкретныя формы іудейской апокалиптики, въ которыхъ Онъ выражалъ Свою религіозную правду, нельзя не признать за символическую оболочку внутреннихъ переживаній. Слѣдуетъ принять въ соображеніе уже то, что эти конкретныя формы взяты изъ іудейской апокалиптики безъ какихъ-либо измѣненій. Не трудно видѣть, что, по аналогіи съ другими старыми формами религіозной мысли, и это евангельское заимствованіе имѣло значеніе скорѣе протореннаго пути, по которому незамѣтно вводилось въ религіозную область новое содержаніе, чѣмъ усвоенія старыхъ формъ новому религіозному содержанію. Въ данномъ случаѣ новое содержаніе отмѣчается необычною для іудейскаго религіознаго созерцанія связью небесной славы Сына человѣческаго съ его уничиженіемъ, страданіями и смертью. Для этого имѣются прямыя указанія въ евангеліи [3]), но получаютъ значеніе и хронологическіе термины пришествія Сына человѣческаго. Оно падаетъ на время страданій Христа. Въ послѣдніе дни Своей жизни Онъ сказалъ: „*пришелъ* часъ, чтобы прославился Сынъ человѣческій", причемъ выразительно разъяснилъ, что Онъ разумѣлъ славу Своей искупительной смерти [4]). Прощальную бесѣду съ учениками Онъ началъ словами: „*нынѣ* прославился Сынъ человѣческій и Богъ прославился въ немъ" [5]). Также въ началѣ первосвященнической молитвы Онъ произнесъ: „Отче! *пришелъ* часъ, прославь Твоего Сына, чтобы Сынъ прославилъ Тебя" [6]). Своимъ судьямъ, наканунѣ Своей смерти, Онъ отвѣтилъ: „*отнынѣ* увидите Сына человѣческаго, сидящаго одесную

---

1) Мѳ XIII, 41; XIX, 28 (ср. Лук. XXII, 29. 30); XXIV, 30. 31 пар. XXV 31; XXVI, 64 пар.

2) Мѳ. XVII, 9; Мр. IX, 9

3) Лук. XXII, 24 25 ср. XXIV, 25—27.

4) Іоан. XII, 23. 24.

5) Іоан. XIII, 32.

6) Іоан. XVII, 1.

силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ“ [1]). Общее евангельское ученіе о наградѣ отъ Отца Небеснаго, которая дается вѣрующему среди страданій временной жизни и не имѣетъ характера внѣшняго прославленія, вполнѣ совпадаетъ съ Его рѣчами о славѣ Сына человѣческаго. Какъ соединенная съ страданіями и смертью, она только символически прикрывается конкретными образами іудейской апокалиптики. Ничего не измѣняетъ въ этомъ случаѣ и предуказанное воскресеніе Сына человѣческаго, такъ какъ оно болѣе, чѣмъ какая-либо другая сторона въ небесной славѣ Сына человѣческаго, существенно связано со смертью и въ силу этой связи должно быть истолковано духовно. Здѣсь опять нельзя не припомнить евангельскаго ученія о вѣчной жизни. Поэтому, признавая, что воскресеніемъ Христа въ евангеліи замѣняется іудейско-апокалиптическій образъ Сына человѣческаго, мы должны согласиться, что это есть замѣна внѣшнихъ образовъ небесной славы духовнымъ пониманіемъ ихъ. Нѣтъ никакихъ основаній видѣть въ воскресеніи Христа новую почву, на которую можно было бы пересадить старые плоды іудейской апокалиптики.

Тѣсная связь небесной славы Сына человѣческаго съ его уничиженіемъ, страданіями и смертью обращаетъ наше вниманіе на пророческія черты раба Божія въ образѣ Сына человѣческаго. Относящіяся сюда евангельскія мѣста многочисленны. Почти всѣ рѣчи и изреченія Христа о Своемъ уничиженіи, страданіяхъ и смерти прилагаются къ образу Сына человѣческаго [2]).

При обсужденіи уничиженія и страданій Сына человѣческаго необходимо имѣть въ виду ихъ мессіанское значеніе: они были добровольно приняты Христомъ [3]), во исполненіе воли Божіей [4]), для спасенія людей. Сынъ человѣческій пришелъ взыскать и спасти погибшее [5]), спасти міръ [6]).

1) Мѳ. XXVI, 64 пар.

2) Мѳ VIII, 20; XI, 19; XVII, 12 22. 23; XX, 19. 20; XXVI, 2. 24. 45; Мр VIII, 31; IX, 12. 31; X, 33; XIV, 21. 41; Лук. VII, 34; IX, 22. 44 58; XVIII, 31; XXII, 22. 48; XXIV, 7; Іоан. III, 14; VIII, 28.

3) Іоан. X, 17. 18.

4) Мѳ. XVI, 21; XXVI, 24; Мр VIII, 31; IX, 12; XIV, 21; Лук. IX, 22; XVIII, 31; XXII, 22; XXIV, 7. 26.

5) Лук. XIX, 10 (Мѳ. XVIII, 11; Лук. IX, 56).

6) Іоан. XII, 47

Сынъ человѣческій не пришелъ, чтобы ему служили, но послужить и отдать душу свою въ выкупъ за многихъ [1]). Общественная дѣятельность Христа есть дѣятельность Сына человѣческаго: сѣющій доброе сѣмя, сыновъ царствія, есть Сынъ человѣческій [2]). Въ частности, уничиженіе и лишенія, проявившіяся въ жизни Христа, вызваны цѣлями Его служенія: Онъ не имѣетъ, гдѣ приклонить голову, въ качествѣ странствующаго учителя [3]); Онъ другъ мытарямъ и грѣшникамъ, ищетъ ихъ позорнаго общества, потому что пришелъ взыскать погибшее и потерянное [4]). Особенно смерть Сына человѣческаго есть его мессіанское дѣло: Христосъ шелъ ей навстрѣчу съ яснымъ сознаніемъ ея спасительности для человѣка. Въ этомъ находитъ свое объясненіе то примѣчательное обстоятельство, что Онъ сталъ открыто говорить ученикамъ о Своей смерти съ опредѣленнаго момента Своей дѣятельности,—съ того, какъ ученики, при Кесаріи Филипповой, исповѣдали Его Христомъ, Сыномъ Бога живого [5]). Съ выразительностью и рельефностью мысли, какихъ только можно пожелать, ставится на видъ, что Христосъ, какъ признанный Мессія, долженъ идти крестнымъ путемъ, что внѣшняя слава Сына человѣческаго, слава чудесъ и свѣтлаго сіянія, есть начальный путь къ послѣднему акту искупительной смерти [6]).

Въ уничиженіи и страданіяхъ, добровольно принятыхъ Христомъ ради Божія дѣла, вполнѣ исполнился пророческій образъ Сына человѣческаго, раба Божія. Но это исполненіе пророческаго образа сопровождалось неизбѣжнымъ внесеніемъ въ него новой струи. Пророческій рабъ Божій ждалъ внѣшняго оправданія, евангельскій Сынъ человѣческій въ себѣ носитъ божественную славу. И какъ элементомъ страданія евангеліе внесло новое, преобразующее начало въ апокалиптическій образъ Сына человѣческаго, такъ и элементомъ божественной славы вносится преобразующее начало въ пророческій образъ Сына человѣческаго, такъ что

[1]) Мѳ XX, 28; Мр. X, 45.
[2]) Мѳ XIII, 37
[3]) Мѳ. VIII, 20; Лук. IX, 58
[4]) Мѳ. XI, 19; Лук. VII, 34.
[5]) Мр. VIII, 31. 32 пар.
[6]) Лук. IX, 43. 44 ср. Іоан. XIII, 3—5.

черты того и другого образа гармонически сливаются въ одну картину.

Евангельскій Сынъ человѣческій въ себѣ самомъ носитъ оправдывающую уничиженіе и страданія божественную славу. Слава Сына человѣческаго—та же слава Сына Божія, но только проявленная, утвержденная въ условіяхъ человѣческой жизни, сообщенная другимъ людямъ: слава Сына человѣческаго въ дарованіи людямъ благъ богосыновства. Весьма краснорѣчивый и содержательный фактъ евангельской исторіи составляетъ то, что всѣ стороны богосыновняго блага повторяются въ образѣ Сына человѣческаго: Сынъ человѣческій даетъ людямъ вѣчную жизнь [1]), Сынъ человѣческій есть сѣющій доброе сѣмя, сыновъ царствія, на полѣ міра [2]), Сынъ человѣческій пришелъ взыскать и спасти погибшее [3]), Сынъ человѣческій пришелъ отдать душу свою въ выкупъ за многихъ [4]), Сынъ человѣческій есть господинъ субботы [5]), Сынъ человѣческій имѣетъ власть производить судъ [6]), Сынъ человѣческій имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи [7]). Кратко сказать, Сынъ человѣческій есть тотъ же Сынъ Божій, открывающійся въ живомъ движеніи исторической дѣятельности. Блага Сына Божія становятся историческими благами въ самоотреченіи и страданіяхъ Сына человѣческаго; вѣчная слава Сына Божія становится реальною славою въ уничиженіи Сына человѣческаго [8]). Судъ, существенно принадлежащій Сыну Божію, обнаруживается Имъ реально, поскольку Онъ дѣйствуетъ какъ Сынъ человѣческій [9]). Сынъ Божій имѣетъ жизнь въ Себѣ Самомъ, но людямъ пищу вѣчной жизни даетъ Сынъ человѣческій, ибо его запечатлѣлъ Богъ [10]). Сынъ Божій потому прославляется въ Сынѣ человѣческомъ реально, что уничиженіемъ и страданіями Сына человѣческаго богосы-

1) Іоан VI, 27.
2) Мѳ. XIII, 37. 38
3) Лук. XIX, 10
4) Мѳ. XX, 28; Мр. X, 45.
5) Мѳ. XII, 8 пар.
6) Іоан. V, 27.
7) Мѳ. IX, 6 пар
8) Іоан. XVII, 5.
9) Іоан. V, 26.
10) Іоан. VI, 27

новняя слава становится достояніемъ людей [1]). Въ этомъ случаѣ нужно помнить и то, что сынъ человѣческій филологически есть то же, что̀ человѣкъ [2]), такъ что власть Сына человѣческаго надъ субботою есть власть надъ нею человѣка [3]) и власть Сына человѣческаго прощать на землѣ грѣхи есть власть, данная отъ Бога человѣкамъ [4]).

Что сынъ человѣческій филологически значитъ то же, что̀ человѣкъ, это говоритъ не о томъ, что Христосъ былъ однимъ изъ сыновъ человѣческихъ *υἱὸς ἀνθρώπου:* Онъ былъ *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* Историческая особенность Его дѣла соотвѣтствуетъ первородности Его богосыновства. Та и другая обнимаются въ имени Христосъ, давая ему реальное содержаніе. Но это говоритъ о томъ, что въ самой исключительности Его историческаго дѣла мыслится универсальность цѣли: Онъ сталъ Сыномъ человѣческимъ для того, чтобы всѣхъ сдѣлать сынами Божіими. Для Него исключительнымъ дѣломъ было то, что Онъ сталъ однимъ изъ многихъ,—такимъ дѣломъ, которое имѣло характеръ подвига, спасительнаго подвига. И если мы сказали, что идея спасенія, его мотивы и методъ существенно истекали изъ богосыновняго самосознанія Христа, то этимъ мы еще не говоримъ, что дѣло Христа было отрѣшено отъ исторической реальности. Напротивъ, какъ богосыновняя любовь Христа обнимала весь міръ [5]), такъ въ результатахъ своихъ Его дѣло оказывается религіозно-историческимъ событіемъ. Мы лишь должны отрицать въ этомъ дѣлѣ всякую историческую случайность, весь его смыслъ и все существенное въ немъ мы должны выводить изъ одного богосыновства Христова, изъ свойствъ Его личной духовной жизни, изъ Его личнаго творчества; но всемірно-историческій результатъ уже включенъ въ сущности Его богосыновства. Образъ Сына человѣческаго съ неизбѣжностью выростаетъ изъ образа Сына Божія. Богосыновство Христа „совершается“ въ уничиженіи и страданіяхъ Сына человѣческаго. Мѣсто христіанства въ исторіи, его всемірно-историческое значеніе наиболѣе откры-

1) Іоан. XII, 23 24; XVII, 1 сл.
2) Пс. VIII, 5; Чис. XXIII, 19; Іов. XVI, 21; XXV, 6.
3) Мр. II, 27. 28.
4) Мѳ. IX, 6. 8.
5) Іоан. III, 16.

ваютъ предъ нами душу Христа, глубины Его самосознанія. Когда Христосъ сказалъ: „Я Сынъ Божій“, то вѣдь этотъ моментъ былъ моментомъ рѣшительнаго переворота въ религіозно-историческихъ судьбахъ человѣчества: съ этого времени Богъ реально сталъ Отцомъ человѣка. Если уже религіозное прозрѣніе одного изъ сыновъ человѣческихъ не можетъ быть забыто; то фактическое богосыновство одного придаетъ ему значеніе второго Адама. Но богосыновство по внутреннимъ основаніямъ ведетъ къ возрожденію другихъ, къ своей исторической реализаціи. И это не то, что разыгрываніе предначертаннаго плана съ обезпеченнымъ успѣхомъ: дѣло Сына человѣческаго было религіозно-исторической проблемой со всею тяжестью живого подвига. И насколько въ фактѣ собственнаго богосыновства были даны всѣ основанія для спасительнаго дѣла и не оставалось ни малѣйшей возможности сомнѣнія; настолько же самое дѣло Сына человѣческаго вовлекало его въ религіозно-историческую борьбу человѣка съ Богомъ, переносило на него всю тяжесть религіозной вѣры. Въ образѣ Сына человѣческаго мы видимъ поставленную религіозно-историческую задачу—задачу вѣры въ богосыновство уничиженнаго человѣка. Мы знаемъ, что въ евангельской исторіи эта задача рѣшена: ученики Христа увѣровали въ богосыновство уничиженнаго Сына человѣческаго. И это рѣшеніе имѣетъ не только неизгладимость прозрѣнія, но и реальную силу сердечнаго перерожденія, которое пережито христіанскимъ человѣчествомъ. Какъ дохристіанское человѣчество органически не могло признать Божія избранника въ презрѣнномъ рабѣ, въ опозоренномъ преступникѣ, въ увѣчномъ и нищемъ, какъ оно не могло разорвать между небеснымъ благоволеніемъ и между славою избранной націи, царскаго происхожденія, богатства, почета и удачи; такъ для христіанскаго человѣчества самымъ несомнѣннымъ убѣжденіемъ является независимость божественной духовной жизни отъ внѣшней славы. И это прозрѣніе, это перерожденіе сердца человѣческаго совершилось въ предѣлахъ евангельской исторіи: тогда была рѣшена проблема вѣры. Но величіе и сила результата не заставляетъ ли предположить соотвѣтствующее величіе его виновника? Не должны ли мы признать высшую сознательность въ Томъ, Кто носилъ образъ Сына человѣческаго?

Столь величественная по своимъ религіозно-историческимъ результатамъ проблема не была ли и поставлена съ яснымъ сознаніемъ ея важности и рѣшена со всею тяжестью живого подвига? Никакая филологія и исторія не дадутъ намъ рѣшенія всѣхъ вопросовъ, которые вызываются евангельскимъ ученіемъ о Сынѣ человѣческомъ, если только мы не проникнемъ въ область реальной психологіи Христа, Его реальныхъ переживаній. Мы должны представлять себѣ Назаретскаго Учителя съ глубоко скрытою въ сердцѣ тайною Сына человѣческаго. Онъ одинъ зналъ и зналъ ясно и твердо рѣшавшуюся въ Его дѣлѣ религіозную задачу,—Онъ говорилъ Своимъ ученикамъ: „теперь вы не можете вмѣстить всего Моего слова, теперь вы не знаете, что̀ Я дѣлаю, теперь вы не можете идти за Мною; послѣ вы вмѣстите слово Мое, послѣ вы уразумѣете, послѣ вы пойдете за Мною,—вспомните все и поймете, такъ что вамъ не о чемъ будетъ спрашивать, не будетъ для васъ притчей и загадокъ“ [1]). И когда Онъ шелъ на смерть, Онъ зналъ, что оставлялъ Своимъ ученикамъ величайшій соблазнъ смерти [2]),—и зналъ, что отъ побѣды ихъ надъ этимъ соблазномъ зависитъ весь успѣхъ Его дѣла, рѣшеніе религіозно-всемірнаго вопроса. Вся эта тайна, во всей яркости поставленной проблемы, во всей тяжести связанной съ нею вѣры въ человѣка, скрывается въ имени Сынъ человѣческій. Эта тайна даетъ о себѣ знать въ томъ одномъ, что Христосъ, по свидѣтельству всѣхъ четырехъ евангелій, обычно говорилъ о Сынѣ человѣческомъ въ третьемъ лицѣ. Называя Бога: „Мой Отецъ Небесный“ и проповѣдуя въ послѣднемъ итогѣ: „Я—Сынъ Божій“ [3]), Христосъ не говорилъ: „Я—Сынъ человѣческій“, но говорилъ о Сынѣ человѣческомъ: „Сынъ человѣческій не имѣетъ, гдѣ приклонить голову... Сынъ человѣческій даетъ вамъ жизнь вѣчную... Сынъ человѣческій придетъ во славѣ“... Этимъ выражается сильная и устойчивая мысль, что во Христѣ, Сынѣ человѣческомъ, проблема богосыновней вѣры получала историческую объективность. И другой примѣчательный фактъ, что только Самъ Христосъ имено-

---

[1]) Іоан. XIII, 7. 36; XIV, 20 26; XVI, 4. 12—14. 23. 25
[2]) Мѳ. XXVI, 31 пар.
[3]) Іоан. X, 36; Мѳ. XXVII, 43 пар.

валъ Себя Сыномъ человѣческимъ, что со смерти Христа это имя исчезаетъ изъ христіанскаго языка, что оно уже не встрѣчается у апостола Павла и у позднѣйшихъ отцовъ церкви,—этотъ фактъ также находитъ достаточное объясненіе въ томъ, что со смертью Христа, когда ученики Его пережили послѣднее крушеніе своихъ іудейскихъ ожиданій и когда они побѣдили крайній соблазнъ уничиженія Христова вѣрою въ Его богосыновство,—со смертью Христа проблема Сына человѣческаго нашла дѣйствительное разрѣшеніе, на вопросъ получился отвѣтъ, тайна была разгадана, и потому для вопроса, для притчи, для символическаго образа Сына человѣческаго уже нѣтъ почвы [1]). Это имя было умѣстно тогда, когда можно было говорить о стыдѣ за того, кто носилъ это имя. „Кто постыдится Меня“ [2]): отъ этихъ словъ вѣетъ такимъ реализмомъ, такою невыдуманною правдою, что предъ нами какъ-бы обнажается истерзанное сердце Сына человѣческаго, какъ живая развертывается евангельская драма, живое историческое дѣло.

Для насъ интересны всѣ эти вопросы потому, что личная религіозная жизнь Христа, Его психологія, заключаетъ въ себѣ происхожденіе христіанства. Евангеліе въ своей психологической основѣ и спасительномъ откровеніи есть для насъ не что иное, какъ историческое нарожденіе той духовно-религіозной жизни, которая нынѣ составляетъ неотъемлемое достояніе христіанскаго человѣчества. И какъ нельзя

---

[1]) Тайна Сына человѣческаго не существуетъ для метода догматическаго гностицизма, разрѣшающаго все въ безстрастную игру отвлеченныхъ метафизическихъ понятій, и для отрицательнаго раціонализма, который все сводитъ къ позитивной плоскости историко-филологическаго фона евангельской исторіи и не хочетъ знать ничего, возвышающагося надъ этимъ фономъ Отрицательный раціонализмъ не смущается тѣмъ, что для него многое и самое существенное въ евангеліи остается непонятнымъ, что онъ запутывается въ своихъ собственныхъ вымыслахъ, въ которыхъ ищетъ выхода. Однако самое возмутительное въ этомъ научномъ позитивизмѣ его пошлая мѣщанская приниженность, самодовольное пресмыканіе въ узкихъ границахъ здраваго смысла. Изъ всѣхъ этихъ Neutestamentliche Theologie, Vie de Iésus выносишь одно несомнѣнное убѣжденіе въ пошлой низости, въ чуждой всякаго вдохновеннаго подъема ограниченности всѣхъ этихъ нѣмецкихъ бюргеровъ и французскихъ буржуа, достаточно сытыхъ, чтобы переворачивать евангельскіе кирпичики, но совершенно безсильныхъ, чтобы сложить ихъ въ стройную картину.

[2]) Мр. VIII, 38; Лук. IX, 26.

проникнуть въ это откровеніе безъ конгеніальности личнаго опыта; такъ и, обратно, нельзя понять первохристіанскихъ памятниковъ и первохристіанской исторіи помимо психологіи Христа. Этимъ опредѣляется и положеніе евангельской христологіи въ системѣ евангельскаго ученія.

Среди всего уничиженія и среди всѣхъ страданій Христа преимущественно спасительная сила приписывается Его смерти отъ рукъ грѣшниковъ. Часъ смерти это „Его“ часъ, на который „Онъ пришелъ“, предопредѣленный Ему отъ Отца [1]). Когда Онъ говорилъ о той грядущей грани, до которой ученики не все вмѣщали изъ Его словъ, не могли слѣдовать Его путемъ и послѣ которой они должны были все понять, то Онъ разумѣлъ часъ Своей смерти [2]). Хронологія пришествія Сына человѣческаго и Его прославленія вращается около Его смерти. Все должное для Христа, написанное о Немъ, ближайшимъ образомъ относилось къ Его смертному уничиженію, къ смертнымъ страданіямъ [3]). Онъ спасаетъ души, спасаетъ міръ, отдавая душу Свою въ выкупъ за многихъ, полагая жизнь Свою за друзей, посвящая Себя за людей [4]), отдавая плоть и кровь Свою [5]).

Смерть Христа въ ея спасительномъ значеніи объясняется и по сущности Его духовной жизни, Его богосыновней любви, и по исторической формѣ ея откровенія, причемъ эта форма не является исторически-случайною, но мы наблюдаемъ рѣшительное совпаденіе существеннаго откровенія Его духовной жизни и историческаго метода Его дѣла.

Сущность любви въ жертвѣ и сущность абсолютной богосыновней любви въ безграничномъ самопреданіи, въ самопожертвованіи до смерти. Не только смерть есть тотъ „конецъ“ любви, раньше котораго она не можетъ остановиться [6]), т. е. представляетъ собою неизбѣжный путь къ

---

[1]) Іоан. VII, 30; VIII, 20; XII, 23—27; XVII, 1.

[2]) Іоан. XIII, 33—38; XVI, 12. 25.

[3]) Мѳ. XVI, 21; XXVI, 24; Мр. VIII, 31; XIV, 21; Лук. IX, 22; XVIII, 31; XXII, 22; XXIV, 7. 26.

[4]) Мѳ. XX, 28; Мр. X, 45.; Іоан. X, 11; XV, 13; XVII, 19.

[5]) Іоан. VI: Мѳ. XXVI, 28 пар.

[6]) Іоан. XIII, 1.

безпредѣльности любви, къ ея высшей степени [1]), не только въ формальной абсолютности духовно-божественной любви заложено ея устремленіе къ смерти, къ смертной жертвѣ, но устремленіе это предопредѣляется и ея богосыновнимъ содержаніемъ. Если дѣло Сына Божія, обладавшаго славою чудесъ и авторитетомъ единаго наставника, состояло въ томъ, чтобы замѣнить внѣшнюю и исключительную славу духовною славою, доступною каждому человѣку, и поставить на мѣсто авторитета совершенную свободу Своихъ друзей, въ томъ, чтобы вселиться Ему въ сердца людей и сдѣлать Отца Своего Отцомъ каждаго вѣрующаго; то уничиженіе и страданія Сына человѣческаго не могли въ своемъ возрастаніи остановиться ранѣе смерти, такъ какъ только смерть угашаетъ послѣднюю надежду на внѣшнюю славу, приводитъ къ крушенію всякія мечты богоизбранничества, всякія упованія на небесное благоволеніе, только смерть Сына человѣческаго установила духовное общеніе Христа Сына Божія съ вѣрующими.

Къ этой существенной основѣ искупительной смерти Христа присоединяется основаніе историческое. Какъ носитель духовной жизни, какъ принесшій въ міръ любовь и свѣтъ, Христосъ былъ неизбѣжно не только спасителемъ, но и судіею міра [2]). Его дѣло было спасеніемъ для вѣрующихъ и судомъ надъ невѣрующимъ міромъ, надъ его злобою, надъ его злымъ принципомъ. Міръ былъ представленъ для Христа іудейскимъ народомъ, и Его судъ надъ міромъ былъ исторически-реальнымъ судомъ надъ Израилемъ, къ которому Онъ и былъ посланъ, надъ его теократическимъ націонализмомъ, надъ національною ограниченностью религіи. Нарожденіе христіанства есть историческій моментъ перехода религіи національно-ограниченной въ религію лично-абсолютную. Это перерожденіе религіи необходимо предполагаетъ судъ Христа надъ іудейскимъ народомъ, т. е. пришествіе Его къ Израилю, ограниченіе евангельской проповѣди предѣлами іудейскаго народа, затѣмъ смерть Его отъ іудеевъ и окончательное отверженіе ихъ. Это былъ судъ надъ народомъ, который не искалъ славы Божіей, который

---

[1]) Іоан. XV, 13

[2]) Іоан. IX, 39; XII, 31.

избивалъ пророковъ Божіихъ, съ котораго нужно было взыскать ихъ кровь [1]). Судъ состоялъ въ томъ, что жестоковыйный народъ дополнилъ мѣру отцовъ своихъ [2]). Христосъ былъ сыномъ хозяина, посланнымъ къ виноградарямъ послѣ того, какъ они убили его слугъ [3]). Виноградари убили и сына-наслѣдника, въ чемъ и открылась ихъ безповоротная отверженность. Такъ и іудеи, распявъ Христа, открыли свою ненависть къ Богу, показали, что не Богъ ихъ отецъ [4]). Итакъ, въ объемъ дѣла Христова входило то, чтобы Онъ былъ преданъ въ руки грѣшниковъ [5]), принялъ смерть отъ рукъ человѣческихъ [6]), отъ іудеевъ [7]) и язычниковъ [8]).

Въ послѣднемъ результатѣ Своего дѣла Христосъ былъ спасителемъ нѣкоторыхъ, или многихъ, и судіею міра, и прежде всего, богоизбраннаго народа. Но въ своемъ исходѣ дѣло Его было однимъ для спасаемыхъ и осуждаемыхъ. Судъ состоялъ въ томъ, что въ Его лицѣ пришелъ въ міръ свѣтъ, котораго не могли вынести возлюбившіе тьму [9]), въ томъ, что слово Его произвело раздѣленіе между сынами свѣта и сынами тьмы. Онъ пришелъ спасать, а не судить [10]), но жизнь, которую Онъ даетъ міру, является животворящимъ духомъ для вѣрующихъ и огнемъ для невѣрующихъ [11]). Поэтому божественное дѣло любви, по которой Сынъ Божій отданъ для спасенія міра [12]), вкрапляется въ злодѣяніе грѣшныхъ рукъ человѣческихъ. Впрочемъ сюда же достигаетъ и спасительное намѣреніе: судъ надъ народомъ іудейскимъ, надъ грѣшнымъ міромъ, былъ историческою формою, въ которой открылась міру вѣчная жизнь Христа. Осужденіе міра и отверженіе религіознаго національнизма были неизбѣжными условіями духовнаго рожденія вѣрующихъ. Въ

---

1) Мѳ. XXIII. 35; Лук XI, 50.
2) Мѳ. XXIII, 32.
3) Мѳ. XXI, 37 пар.
4) Іоан. VIII, 42.
5) Мѳ. XXVI, 45; Мр. XIV, 41. Ср. Лук. XIII, 33; Мѳ XVI, 21 пар
6) Мр. IX, 31.
7) Лук. XIII, 33; Мѳ. XVI, 21 пар.
8) Мѳ. XX, 18. 19.
9) Іоан. III, 19.
10) Іоан. III, 17.
11) Мѳ III, 11
12) Іоан. III. 16. 17.

Своей смерти отъ рукъ грѣшниковъ Христосъ открылся Сыномъ Божіимъ [1]). Онъ отдалъ плоть Свою за жизнь міра *(ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς)*, душу Свою положилъ за овецъ [2]).

Въ этихъ фактическихъ отношеніяхъ Христа къ вѣрующимъ, міру и грѣшникамъ дается опора для примѣненія ветхозавѣтнаго языка къ спасительному дѣлу Христа. Здѣсь разумѣются преимущественно два текста: а) Мѳ. XX, 28; Мр. X, 45 Сынъ человѣческій пришелъ дать душу (жизнь) Свою въ выкупъ за многихъ *(δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν)* и б) слова, произнесенныя Христомъ на тайной вечерѣ надъ хлѣбомъ и виномъ Мѳ XXVI, 26. 28; Мр. XIV, 22. 24; Лук. XXII, 19. 20, особенно примѣчательныя въ передачѣ Матѳея: эта чаша есть кровь Моя (новаго) завѣта, за многихъ изливаемая во оставленіе грѣховъ *(τὸ αἷμά μου τῆς—καινῆς — διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)*.

Въ этихъ изреченіяхъ мы слышимъ отголоски ветхозавѣтныхъ представленій о религіозномъ рабствѣ, въ какомъ находились евреи у Іеговы, о религіозныхъ грѣхахъ, требовавшихъ искупительной жертвы, объ искупительномъ значеніи праведниковъ, рабовъ Божіихъ [3]) и, наконецъ, о возобновленномъ или новомъ завѣтѣ съ Іеговой [4]). И всѣ эти представленія въ своихъ общихъ очертаніяхъ реализовались въ спасительномъ служеніи Христа. Что Христосъ пожертвовалъ Своею жизнью для спасенія человѣка, что Онъ, претерпѣвъ уничиженіе и смерть отъ руки грѣшниковъ, взялъ на Себя немощи и болѣзни грѣшниковъ, понесъ ихъ грѣхи [5]), что Онъ проповѣдывалъ освобожденіе и призывалъ подъ Свое благое иго и легкое бремя [6]), что Онъ установилъ новое отношеніе людей къ Богу, все это внушается каждою строкою евангелія. Однако истолковать эти изреченія мы можемъ единственно въ смыслѣ фактическихъ отношеній Христа къ вѣрующимъ, грѣшникамъ и міру, въ смыслѣ реальнаго самосознанія Христа, Его дѣй-

---

[1]) Іоан. VIII, 28.
[2]) Іоан. VI, 51; X, 11. 15.
[3]) Ис. LIII, 4—12
[4]) Іер. XXXI, 31—34; Іез. XXXIV, 25; XXXVII, 26; Ис. LV, 3.
[5]) Мѳ. VIII, 17 ср. Іоан. I. 29.
[6]) Мѳ. XI, 29. 30; Іоан. VIII, 36.

ствительныхъ переживаній. Онъ принялъ смерть отъ грѣшниковъ, чтобы вѣрующіе имѣли жизнь вѣчную. Онъ Своимъ самопожертвованіемъ и дарованіемъ людямъ благъ вѣчной жизни искупилъ вѣрующихъ изъ состоянія законническаго рабства и естественной злости, особенно же изъ бѣдственности того грѣха, въ который впалъ міръ вслѣдствіе невѣрія во Христа, изъ состоянія рабства этому грѣху, изъ погибели, которую онъ влекъ за собою. Искупленіе, совершенное Христомъ, есть то освобожденіе, которое даруется Сыномъ въ фактическихъ благахъ вѣчной жизни: Христосъ перевелъ вѣрующихъ изъ-подъ знамени мірского принципа жизни, изъ-подъ власти тьмы и погибели, подъ Свое иго, подъ знамя Отца Небеснаго. Онъ выкупилъ вѣрующихъ для Бога, для Его царства. Напротивъ, не имѣетъ никакого оправданія гностическая теорія искупленія, выступающая за предѣлы фактическихъ отношеній Христа, Его реальнаго самосознанія, и построяемая исключительно изъ ветхозавѣтныхъ данныхъ. Мы разумѣемъ ту теорію, что Христосъ принесъ Себя въ жертву божественному гнѣву для умилостивленія за грѣхи людей и для избавленія ихъ отъ смерти. Нужно помнить, что гностическія понятія вообще чужды евангелію; отвлеченныя соображенія человѣческаго разума по религіознымъ вопросамъ проходятъ мимо содержанія евангельской проповѣди. Равнымъ образомъ не помогаютъ здѣсь и ветхозавѣтныя данныя. При неустранимой связи евангельскаго ученія съ ветхимъ завѣтомъ, ни одинъ пунктъ евангельской системы не представляетъ собою простого повторенія ветхозавѣтныхъ понятій. Неизмѣнно на всемъ протяженіи евангелія мы наблюдаемъ, какъ въ ветхозавѣтныя слова и образы влагается новое содержаніе, выростающее изъ новаго религіознаго опыта. Было бы непоправимой измѣной этому евангельскому методу извлекать, въ частности, и новозавѣтное ученіе объ искупленіи изъ филологическо-историческаго анализа соотвѣтствующихъ ветхозавѣтныхъ терминовъ и понятій. Мы можемъ въ этомъ пунктѣ, какъ и въ другихъ, ограничиться лишь существенными и массивными сторонами ветхозавѣтной религіи, какъ отправными точками евангельской проповѣди. Кромѣ того, гностическая теорія искупленія не можетъ опираться на ветхозавѣтный жертвенный культъ, такъ какъ

по ветхозавѣтнымъ представленіямъ никакая жертва не освобождаетъ отъ тяжести смертныхъ грѣховъ. Съ другой стороны, въ евангеліи открывается новый взглядъ на номистическіе грѣхи, новая оцѣнка номистической грѣховности и праведности; имѣетъ крупное значеніе уже то обстоятельство, что Христосъ считалъ всѣ старые грѣхи простительными и Своею властью отпускалъ ихъ до Своей смерти [1]). Не служитъ надежнымъ прибѣжищемъ для этой теоріи и ветхозавѣтное понятіе религіознаго рабства, закрѣпленное въ законническомъ режимѣ, поскольку оковы ветхозавѣтнаго рабства спадаютъ по самой сущности евангельской богосыновней свободы. Ближе подходитъ къ духу евангелія пророческій образъ невинныхъ страданій праведника, которымъ придавалось искупительное значеніе. Однако евангельскій опытъ въ томъ отношеніи переступаетъ за рамки ветхозавѣтнаго образа, что богосыновнее уничиженіе въ себѣ самомъ носитъ оправдывающую его божественную славу, тогда какъ ветхозавѣтныя несправедливыя страданія отсылали къ послѣдующему внѣшнему оправданію. Не говоря о томъ, что съ этой стороны ветхозавѣтный образъ страдающаго праведника неразрывно сплетался съ религіозно-юридическимъ ветхозавѣтнымъ міровоззрѣніемъ, важно особенно то различіе между пророческимъ и новозавѣтнымъ образами Сына человѣческаго, что въ ветхомъ завѣтѣ страданія и смерть праведника освобождали другихъ отъ наказанія за грѣхи страданіями и смертью, тогда какъ новозавѣтный Сынъ человѣческій, стоя выше всякой нужды во внѣшнемъ оправданіи, исходя изъ всепобѣждающаго блаженства любви и самопожертвованія, заповѣдуетъ и ученикамъ Свое уничиженіе и Свою смерть какъ образъ для нихъ. Въ этомъ былъ смыслъ участія учениковъ въ таинствѣ хлѣба и вина. И ближайшіе ученики Христа приняли Его смерть не какъ замѣну смерти своей и всѣхъ людей, а какъ примѣръ, которому они должны слѣдовать [2]). Какъ Христосъ умеръ отъ рукъ грѣшниковъ, чтобы духовно вселиться въ вѣрующихъ, такъ и ученики Христа должны умереть съ Нимъ, чтобы имѣть въ себѣ Его духовную

[1]) Мѳ. IX, 1—8 пар. Лук. VII, 37—50; Іоан. V, 14.
[2]) 1 Пет. II, 19—21 и др.

жизнь [1]). Побѣда надъ смертью въ этомъ дана, но она не въ свободѣ отъ смерти и не въ отмѣнѣ ея, а въ силѣ духовной вѣчной жизни, которая открывается въ добровольной смерти. Такимъ образомъ *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* теряетъ ветхозавѣтный смыслъ искупленія грѣха и замѣны однимъ другихъ предъ небеснымъ правосудіемъ. Евангеліе знаетъ лишь реальное благо вѣчной жизни, которое дается тому, кто фактически усвояетъ ее, знаетъ лишь то прощеніе грѣховъ и оставленіе долговъ, которое реализуется въ усвоеніи любви [2]), знаетъ одну жертву любви, которая служитъ примѣромъ для спасаемыхъ и въ своемъ благѣ носитъ всю свою награду. Можетъ быть, ни въ одномъ другомъ пунктѣ ветхозавѣтныя слова не проходятъ такъ, какъ здѣсь, около евангельскаго ученія, такъ блѣднѣютъ предъ его новою реальностью. Это нужно сказать и о понятіи завѣта. Что послѣдняя пасхальная вечеря Христа съ учениками воспроизводитъ схему установленія древняго завѣта Іеговы съ еврейскимъ народомъ и является установленіемъ „новаго завѣта“, это стоитъ внѣ какой бы то ни было нужды въ доказательствѣ. Установленіе ветхаго завѣта состояло изъ слѣдующихъ актовъ [3]): принесеніе Іеговѣ жертвъ всесожженія и мирной; окропленіе половиною жертвенной крови жертвенника и другою половиною народа; вкушеніе народомъ жертвеннаго мяса. Прежде окропленія народа Моисей прочиталъ ему „книгу завѣта“, т. е. условія договора, на которыя народъ высказалъ свое согласіе. При окропленіи народа Моисей произнесъ: „вотъ кровь завѣта, который Іегова заключилъ съ вами о всѣхъ словахъ сихъ“. Это заключеніе завѣта было предварено, какъ своимъ неустранимымъ предположеніемъ, переходомъ еврейскаго народа изъ египетскаго рабства въ рабство Іеговѣ, и выкупомъ ихъ первенцевъ кровью пасхальнаго агнца. Завѣтъ евреевъ съ Іеговой нарушался ихъ невѣрностью и снова возстановлялся, что̀ давало идею возобновленнаго или новаго завѣта. Пророки ожидали, что въ мессіанскія времена завѣтъ бу-

---

[1]) Рим VI, 45; 2 Кор. IV, 10; XIII, 4; Фил. III, 10. 11; Кол. II, 12; 2 Тим. II, 1 и др.

[2]) Лук. VII, 47.

[3]) Исх. XXIV.

детъ не только возобновленъ, но и обновленъ,—изъ внѣшняго договора съ народомъ онъ станетъ интимнымъ завѣтомъ Іеговы съ человѣкомъ: законъ Его будетъ начертанъ въ сердцѣ человѣческомъ, всѣ въ народѣ будутъ знать Его, беззаконія ихъ будутъ прощены и грѣхи ихъ не вспомянутся [1]). И вотъ Христосъ на тайной вечерѣ, при совершеніи послѣдней іудейской пасхи съ Своими учениками, установляетъ „новый" завѣтъ: здѣсь также приносится жертва и проливается кровь, символизируемая раздробленнымъ хлѣбомъ и чашей съ виномъ,—„кровь новаго завѣта"; также ученики принимаютъ участіе въ жертвенной трапезѣ—вкушаютъ раздробленный хлѣбъ и, соотвѣтственно ветхозавѣтному окропленію кровью, пьютъ изъ чаши. Намѣренное воспроизведеніе формулы ветхаго завѣта не подлежитъ спору. Отсюда открывается возможность широкаго пользованія ветхозавѣтными образами, которые оказываются прообразами: кровь ветхозавѣтной жертвы замѣняется смертью Христа, Который получаетъ значеніе Агнца Божія, берущаго на Себя грѣхъ міра [2]). Смѣна ветхаго завѣта новымъ заслуживаетъ исключительнаго вниманія потому, что идея завѣта имѣетъ въ еврейской религіи основное значеніе: къ этой идеѣ сводятся и въ ней получаютъ свое истолкованіе понятія грѣха, жертвы, искупленія. Установленіе новаго завѣта показываетъ, что евангельская религія соприкасается съ еврейскою не въ второстепенныхъ и производныхъ понятіяхъ грѣха, жертвы и искупленія, а въ самомъ центральномъ пунктѣ, отъ котораго зависитъ направленіе всѣхъ сторонъ религіи. Если такъ, то самое главное для насъ въ вопросѣ, представляетъ ли собою евангельскій завѣтъ—возобновленный и, хотя бы даже, обновленный ветхій завѣтъ, или же евангеліе—совершенно новая религія, въ которой исходная идея завѣта по существу не находитъ примѣненія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ не дается анализомъ словъ и терминовъ, экзегезисомъ оторванныхъ текстовъ,—онъ дается всѣмъ содержаніемъ евангелія, всею сущностью Христова дѣла. Это неотразимый отвѣтъ: во Христѣ все—новое [3]).

---

[1]) Іер. XXXI, 31—34.
[2]) Іоан. I, 29.
[3]) 2 Кор. V, 17.

Новый завѣтъ, связанный и мистически и исторически съ ветхимъ завѣтомъ, не удерживаетъ ничего завѣтнаго, договорнаго, условнаго: онъ наполняется только абсолютною реальностью. Евангеліе—это не реформа, или обновленіе, ветхозавѣтной религіи, но новое религіозное творчество, новое откровеніе,—это смѣна условнаго безусловнымъ, договорнаго божественною реальностью. Съ измѣненіемъ основного содержанія не могли удержаться и второстепенные элементы. Въ частности, несеніе людскихъ грѣховъ и болѣзней новозавѣтнымъ Спасителемъ должно быть истолковано единственно въ смыслѣ Его реальнаго подвига и фактическихъ результатовъ Его духовнаго дѣла, но никакъ не въ смыслѣ старыхъ договорно-юридическихъ понятій, съ которыми имѣетъ дѣло гностическая теорія искупленія. Въ евангельской системѣ не имѣетъ мѣста идея жертвеннаго искупленія грѣха. Насколько слова евангелія Матѳея *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* не важны и не существенны съ точки зрѣнія *формулы*, видно изъ того, что они опускаются въ евангеліяхъ Марка [1]) и Луки. И даже возможно предположить, что въ повѣствованіе Матѳея объ установленіи новаго завѣта эти слова перешли не изъ ветхозавѣтно-жертвеннаго языка, а изъ пророчества Іереміи о новомъ завѣтѣ.

Ложный путь богословствованія—оцѣнивать смерть Христа въ ея отрѣшенности отъ Его духовной жизни, въ ея юридической изолированности. Она составляетъ крайнее откровеніе Его богосыновней любви къ человѣку и послѣднее обнаруженіе Его историческаго суда надъ міромъ. Ея значеніе въ томъ, что она реализуетъ дѣло Его жизни: она пресѣкла корни теократическихъ надеждъ на богоизбранничество, на внѣшнее оправданіе вѣры, она устранила Его внѣшнее посредничество въ отношеніяхъ Его учениковъ къ Отцу Небесному, она установила духовныя отношенія ихъ къ Нему, вселеніе въ ихъ сердца Его и Отца Небеснаго, съ нею началась свобода и самобытность ихъ собственной богосыновней жизни. Это значеніе смерти Христа предуказано Имъ въ Его прощальной бесѣдѣ съ учениками [2]). И

---

1) У Марка формула *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* встрѣчается однако въ примѣненіи къ крещенію Іоанна.

2) Іоан. XIV, 12 23; XVI, 23. 25. 26—28 и др.

это значеніе крестной смерти Христа и это предуказаніе ея силы легко уяснятся намъ въ своей исторической правдѣ, чуждой малѣйшихъ признаковъ искусственной композиціи, если мы будемъ смотрѣть на нихъ во свѣтѣ исторической проблемы Сына человѣческаго. Тогда относящіяся сюда рѣчи Христа не покажутся намъ искусственнымъ и неискуснымъ плодомъ отвлеченной мысли, но откроютъ намъ живой религіозный вопросъ безпримѣрной во всемірной исторіи глубины и силы переживанія. И такъ какъ рѣшеніе этой исторической проблемы нерасторжимо сливается съ вѣрою учениковъ и съ ихъ побѣдою надъ соблазномъ смерти Христа, то въ этомъ дана основа для неразрывности смерти Христа отъ Его воскресенія и вселенія Его духа въ сердца вѣрующихъ.

Въ воскресеніи Христа—сила Его смерти. Но это не внѣшнее оправданіе Его дѣла, не внѣшнее прославленіе. Сила воскресенія Христова не выходитъ изъ предѣловъ указаннаго значенія Его смерти. Поэтому предреченіе Христа о Своемъ воскресеніи и явленіи ученикамъ всецѣло базировалось на Его самосознаніи, на основномъ содержаніи Его спасительнаго дѣла. Чѣмъ бы ни представлялся фактъ воскресенія Христа при внѣшнемъ воззрѣніи на него, въ ученіи Христа воскресеніе Его выступаетъ съ характеромъ духовнаго торжества Его дѣла. Онъ такъ говорилъ Своимъ ученикамъ о Своемъ посмертномъ явленіи имъ: „еще немного, и міръ уже не увидитъ Меня, вы же увидите Меня, потому что Я живу и вы будете жить. Въ тотъ день узнаете вы, что Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ, и Я въ васъ“ [1]). Изъ этихъ словъ ясно видно, что Христосъ Свое посмертное явленіе ученикамъ неразрывно соединялъ съ откровеніемъ въ нихъ вѣчной духовной жизни: „вы увидите Меня, потому что будете жить Моею жизнью,—увидите Меня, потому что узнаете, что Я въ васъ“. Такъ какъ вѣчная духовная жизнь преимущественно проявляется въ любви, то и явленіе Христа ученикамъ основывается на усвоеніи ими божественной любви [2]). Вотъ почему воскресеніе Христа есть Его посмертное явленіе не міру, а только ученикамъ [3]). Отшествіе Его

[1]) Іоан XIV, 19. 20.
[2]) Іоан. XIV, 21
[3]) Іоан XIV, 22 23

къ Отцу влекло за собою одновременно внѣшнее Его удаленіе изъ глазъ міра и духовное явленіе ученикамъ. „Немного, и вы не увидите Меня, и еще немного, и вы увидите Меня". „Немного"—это значитъ, что время явленій Христа ученикамъ есть послѣдовательность не внѣшнихъ событій, а внутреннихъ переживаній, слѣдованіе скорби и радости, при чемъ только скорбь разставанія измѣряется мѣрками внѣшняго событія. Подобно какъ женщина замѣчаетъ продолжительность родовыхъ мукъ, но когда родитъ, уже не помнитъ скорби отъ радости, поглощенная любовью; такъ и радость вѣрующихъ, въ отличіе отъ скорби внѣшняго разставанія съ Учителемъ, есть такая радость, которой никто не можетъ отнять у нихъ, которая не зависитъ отъ внѣшнихъ событій,—радость духовной жизни, радость непосредственнаго общенія съ Отцомъ Небеснымъ [1]). Такія представленія о посмертномъ явленіи Христа мы находимъ не только въ евангеліи Іоанна, но и у синоптиковъ. Пришествіе Христа будетъ не таково, чтобы можно было сказать: „вотъ, здѣсь Христосъ, или тамъ", но какъ молнія бываетъ видна всюду, однако не пріурочивается ни къ какому опредѣленному мѣсту, такъ будетъ и пришествіе Сына человѣческаго [2]). Это представленіе объ образѣ пришествія Христа поставлено въ евангеліи Луки въ связь съ общимъ ученіемъ о внутреннемъ характерѣ царства Божія: „не придетъ царство Божіе явно и не скажутъ: вотъ оно здѣсь, или тамъ. Ибо, вотъ, царствіе Божіе внутри васъ" [3]).

Въ этомъ же смыслѣ нужно понимать и евангельское ученіе о Св. Духѣ. Евангельскій Св. Духъ исходитъ отъ Отца [4]). Поэтому Духъ Христовъ есть тотъ же Духъ Божій, Который, по Его словамъ, въ ветхомъ завѣтѣ говорилъ устами Давида и другихъ пророковъ, Который дѣйствовалъ во Христѣ, являясь въ силѣ Его воодушевленія и чудотвореній, особенно въ изгнаніи нечистыхъ духовъ [5]). Тѣмъ не менѣе имѣются основанія называть новозавѣтное дѣйствіе Духа Божія духомъ Христовымъ, поскольку Онъ исходитъ отъ

[1]) Іоан. XVI, 17—27.
[2]) Мѳ. XXIV, 26—27; Лук. XVII, 22—24.
[3]) Лук XVII, 20. 21.
[4]) Іоан. XIV, 16. 26; XV, 26; XVI, 7; Лук. XI, 13.
[5]) Мѳ. XII, 28.

Отца во имя Христа Сына Божія [1]). Новозавѣтный Духъ не есть просто Духъ Божій, но это Духъ Отца Небеснаго [2]), или, что то же, Духъ Сына [3]). Это не духъ стихійной воодушевленности, но духъ богосыновней, божественно-абсолютной любви [4]). Этимъ характеромъ духа Христова объясняется то, что его дарованіе ученикамъ обусловлено смертью Христа, какъ послѣднимъ дѣломъ Его любви [5]). Смерть Христа, поскольку она послужила нарожденію въ ученикахъ духовной жизни, была вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшительнымъ моментомъ перерожденія стихійнаго Духа Божія, дѣйствовавшаго въ Его чудотвореніяхъ, въ свободный духъ любви, который прославилъ Его въ Его ученикахъ, прославилъ въ нихъ Его Отца. Духъ Христовъ реализуетъ въ ученикахъ Его дѣло и въ этомъ свойствѣ своемъ замѣняетъ Его. Онъ—иной ходатай за нихъ предъ Отцомъ Небеснымъ. Самъ Христосъ, пока находился съ ними, былъ ихъ ходатаемъ, какъ ихъ учитель и наставникъ, хранилъ ихъ [6]). Они остались бы сирыми съ Его отшествіемъ къ Отцу, но Онъ посылаетъ имъ иного ходатая, Духа истины, въ нихъ пребывающаго [7]). Это „лучшій“ [8]) для нихъ ходатай, потому что Христосъ былъ для нихъ ходатаемъ внѣшнимъ, управлялъ ими Своимъ авторитетомъ, училъ ихъ внѣшними словами, притчами и образами, а Духъ Святый въ нихъ пребываетъ и даетъ имъ радость неотъемлемую. Очевидно, это пребываніе Духа Христова въ вѣрующихъ означаетъ ихъ непосредственное общеніе съ Отцомъ, свободное обладаніе божественной жизнью, самобытное переживаніе божественной любви, что дѣлаетъ ихъ друзьями Христа. Поэтому Духъ Святый есть духъ истины [9]), т. е. духовной реальности, опытнаго переживанія божественной истины. Духовное знаніе не есть знаніе отъ слышанія, отъ авторитета, но непосредственное обладаніе истиной, самоочевидное вѣдѣніе, хотя

1) Іоан. XIV, 16. 26; XV, 26
2) Іоан. XIV, 16. 26.
3) Гал. IV, 6. 7; Рим. VIII, 14. 15
4) Іоан. XIV, 15 16. Ср. 1 Іоан III, 23. 24; IV, 12 13.
5) Іоан. XVI, 7 ср. VII, 39.
6) Іоан. XVII, 12. Ср. 1 Іоан II, 1.
7) Іоан. XIV, 16. 17.
8) Іоан. XVI, 7.
9) Іоан XIV, 17; XV, 26.

вмѣстѣ съ тѣмъ ясно, что оно не даетъ новаго содержанія, новыхъ представленій и понятій. Оно не обходится помимо слышанія,—оно замѣняетъ собою послѣднее въ томъ смыслѣ, что дѣлаетъ его болѣе не нужнымъ: оно дѣлаетъ слышанное своимъ, воспринятое самобытнымъ, оно уясняетъ сообщенное прежде и, съ этой стороны, оно является какъ бы всезнаніемъ, устраняющимъ нужду въ наученіи [1]). Такъ со смертью Христа, которую пережили Его ученики, для нихъ стало яснымъ многое, чего они прежде не вмѣщали въ словахъ Христа: побѣдивъ соблазнъ Его смерти, они теперь дѣйствительно стали Его друзьями. Однако въ этомъ дѣйствіи Духа не трудно видѣть его родство съ дѣломъ Христа: Духъ открываетъ вѣрующимъ Его же слова, и только Его слова, напоминаетъ слышанное отъ Него, беретъ изъ Его сокровища, о Немъ свидѣтельствуетъ, Его прославляетъ [2]). И это родство такъ далеко простирается, что вселеніе въ учениковъ Духа есть въ то же время пришествіе къ нимъ самого Христа [3]): оно есть духовное общеніе Его съ ними.

На евангельское ученіе о воскресеніи Христа и посланіи вѣрующимъ Духа Святаго можно смотрѣть трансцендентно и гностически, но это не будетъ евангельская точка зрѣнія, такъ какъ это ученіе Христа, какъ и вся евангельская проповѣдь, истекаетъ изъ глубинъ Его самосознанія, Его богосыновнихъ переживаній. Это не даетъ намъ права раціонализировать евангельское ученіе, считать исчерпанною тайну второго пришествія Христа. Но несомнѣнно одно, что для насъ нѣтъ иного доступа къ этой тайнѣ, какъ евангельскій богосыновній опытъ. Отъ этого, несмотря на весь туманъ, которымъ застилаетъ наши глаза догматическій гностицизмъ, мы доселѣ не можемъ читать прощальной бесѣды Христа безъ пронизывающей грусти, въ которой отражается пережитая нѣкогда скорбь Его учениковъ, понесшихъ тяжесть всемірно-религіознаго вопроса...

---

[1]) Іоан. XVI, 12. 13 ср 1 Іоан. II, 20. 27. Ср. также IV, 7. 8. 12. 13.
[2]) Іоан XIV, 26; XV, 26; XVI, 8—11. 14.
[3]) Іоан. XIV, 16—18.

Царство Божіе.

Терминъ „царство Божіе“ служитъ въ евангеліи самымъ общимъ обозначеніемъ предмета Христова ученія. Проповѣдническую дѣятельность Христа евангелистъ Матѳей изображаетъ такими словами: „проходилъ Іисусъ по всей Галилеѣ, по всѣмъ городамъ и селеніямъ, уча въ синагогахъ ихъ, *проповѣдуя евангеліе царства*“ [1]). Другой евангелистъ, Лука, называетъ царство Божіе собственнымъ предметомъ евангелія, тѣмъ, что придавало Христовой проповѣди характеръ благовѣстія: Онъ проповѣдывалъ и *благовѣствовалъ царство Божіе* [2]). Евангеліе Христа есть евангеліе царства Божія [3]). Первыми словами, которыми началась проповѣдь Его къ іудеямъ, были: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное“ [4]). Когда Его удерживали въ одномъ городѣ, Онъ говорилъ, что „и другимъ городамъ должно Мнѣ благовѣствовать царство Божіе, ибо на то Я посланъ“ [5]). Съ народомъ Онъ бесѣдовалъ о царствѣ Божіемъ [6]). Учениковъ Своихъ Онъ посылалъ проповѣдывать царство Божіе [7]). Его собственное ученіе было словомъ царства, *ὁ λόγος τῆς βασιλείας* [8]). Его притчи были изображеніемъ царства Божія: „чему уподобимъ царство Божіе? или какою притчею изобра-

---

[1]) Мѳ. IV, 23; IX, 35
[2]) Лук. VIII, 1; ср. IV, 43; XVI, 16.
[3]) Мѳ. XXIV, 14; Мр. I, 15.
[4]) Мѳ. IV, 17; Мр. I, 15.
[5]) Лук. IV, 43.
[6]) Лук. IX, 11.
[7]) Лук. IX, 2; X, 9; Мѳ. X, 7 ср. Лук. IX, 60.
[8]) Мѳ. XIII, 19

зимъ его“ [1])? „Царство небесное подобно“—такъ обычно начинаются евангельскія притчи. Учениковъ Его отличаетъ отъ прочихъ людей не что иное, какъ разумѣніе тайны царства Божія (*τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*) [2]). Евангеліе говоритъ вообще о книжникѣ, наученномъ царству небесному [3]). Въ благовѣствованіи о царствѣ Божіемъ и въ его наступленіи Христосъ указывалъ основной признакъ новозавѣтнаго времени [4]).

Однако это основное выраженіе евангелія, подобно всѣмъ другимъ основнымъ евангельскимъ понятіямъ, не представляетъ изъ себя новаго христіанскаго слова, но заимствовано новозавѣтнымъ Учителемъ изъ ветхозавѣтно-іудейской сокровищницы. Евангельское ученіе было обращено къ слушателямъ, которые „ожидали царства Божія“ [5]). Предтеча Христа, Іоаннъ Креститель, проповѣдывалъ близкое наступленіе царства Божія [6]). Первыя слова евангельской проповѣди были повтореніемъ этихъ словъ Крестителя. Проповѣдуя царство Божіе, Христосъ шелъ навстрѣчу опредѣленнымъ и устойчивымъ ожиданіямъ іудейскаго народа. Уже это одно заставляетъ насъ быть сдержанными въ установкѣ значенія этого термина въ системѣ евангельскаго ученія. То же внушается намъ и сравненіемъ ветхозавѣтно-іудейскихъ ожиданій, объединявшихся въ идеѣ царства Божія, съ евангельскимъ ученіемъ по ихъ содержанію.

Въ ветхозавѣтно-іудейской идеѣ царства Божія выступаютъ двѣ черты: теократическо-политическая и апокалиптическая, трансцендентно-эсхатологическая. По теократическо-политическимъ ожиданіямъ іудаизма, царство Божіе смѣняетъ всемірныя монархіи, становится на ихъ мѣсто и слѣдовательно, уподобляется имъ по земной территоріи владычества и по его характеру. Отлично теократическое царство отъ смѣняемыхъ имъ всемірныхъ монархій лишь въ томъ отношеніи, что власть въ этомъ царствѣ принадлежитъ Самому Богу; однако это различіе не безусловно, поскольку

---

1) Мр. IV, 30; Лук. XIII, 18
2) Мр. IV, 11; Мѳ. XIII, 11; Лук. VIII. 10.
3) Мѳ. XIII, 52.
4) Лук. XVI, 16; Мѳ. XI, 12.
5) Мр. XV, 43; Лук. XXIII, 51.
6) Мѳ. III, 2.

Богъ воцаряется надъ міромъ чрезъ посредство іудейскаго народа и его Мессіи-царя. Такимъ образомъ іудеи, ожидавшіе царства Божія, ждали собственно утѣшенія Израилю [1]), царства Израиля надъ міромъ [2]). Къ этимъ древнимъ ожиданіямъ во времена іудаизма прибавилась новая черта, апокалиптическая. Іудеямъ царство Божіе представлялось благомъ или строемъ, предсуществующимъ на небѣ и открывающимся на землѣ во времени. Когда Христосъ въ послѣдній разъ приближался къ Іерусалиму, іудеи думали, что скоро должно открыться, явиться (*ἀναφαίνεσθαι*) царство Божіе [3]). Эта смѣна царствъ земныхъ царствомъ небеснымъ въ представленіи іудеевъ сливалась съ эсхатологическою смѣною этого вѣка новымъ вѣкомъ. Эти черты мы встрѣчаемъ и въ евангельскомъ языкѣ.

Въ евангельскихъ рѣчахъ о царствѣ Божіемъ замѣтно выступаетъ теократическій оттѣнокъ. Такъ звучатъ рѣчи Христа о царствѣ Сына человѣческаго, о царствѣ Своемъ [4]). Царство Сына человѣческаго есть то же царство Божіе: тогда какъ у Матѳея говорится о Сынѣ человѣческомъ, грядущемъ въ царствѣ Своемъ, въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ у Марка и Луки читаемъ о пришествіи царства Божія [5]). Царство Сына человѣческаго нужно понимать именно теократически, какъ это видно изъ прямыхъ словъ Христа, что Онъ получилъ царство отъ Отца [6]), и изъ той притчи, въ которой Онъ называетъ Себя царскимъ сыномъ [7]). Теократическій характеръ царства Божія предполагается и тѣмъ, что ученики Христа, сыны царства, участвуютъ въ Его славѣ, въ Его царствѣ [8]), и имъ, этому малому стаду, Отецъ благоволилъ дать царство [9]). Поэтому выраженіе „сыны царства“ (*οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας*) [10]) означаетъ „царственные

---

[1]) Лук. II, 25. 39.
[2]) Дѣян. I. 6.
[3]) Лук. XIX, 11.
[4]) Мѳ. XIII, 41; XVI. 28; XXV, 31 сл. XXVII, 11 пар. Также (въ притчахъ) Лук. XIX, 12; Мѳ. XVIII, 23; XXII, 2.
[5]) Мѳ. XVI, 28; Мр. IX, 1; Лук. IX, 27.
[6]) Лук. XXII, 29
[7]) Мѳ. XXII, 2.
[8]) Мѳ. XIX, 28; Лук. XXII, 30.
[9]) Лук. XII, 32.
[10]) Мѳ. XIII, 38.

сыны", наслѣдники царства [1]). Отъ іудеевъ, этихъ природныхъ сыновъ царства, оно было отнято и дано малому стаду Христову [2]). Отношеніе между царствованіемъ Христа и царствованіемъ новыхъ сыновъ царства, Его малаго стада, то, что Онъ, получивъ царство отъ Отца, передаетъ его ученикамъ [3]). О томъ же характерѣ царства Христова свидѣтельствуетъ земная область его распространенія [4]) и то обстоятельство, что его наступленіе предваряется историческими событіями [5]).

Еще рѣзче выдвигается въ рѣчахъ Христа апокалиптическій характеръ царства Божія. Оно называется уготованнымъ отъ созданія міра [6]). Оно ожидаетъ праведниковъ на небѣ [7]). Ученикамъ заповѣдуется приготовлять себѣ сокровище на небесахъ [8]). Мы читаемъ также объ именахъ апостоловъ, записанныхъ на небѣ, и о вѣчныхъ обителяхъ [9]). Часто встрѣчающееся въ евангеліяхъ изреченіе „войти въ царство небесное (Божіе)" объясняется трансцендентнымъ характеромъ царства Божія [10]). Сверхприродное небесное царство находится въ связи съ земною жизнью. На землѣ человѣкъ приготовляется къ царству Божію, къ небесной наградѣ [11]). Мало того. Царство Божіе съ неба приходитъ на землю, открывается здѣсь: Христосъ научилъ учениковъ Своихъ молиться Отцу Небесному, чтобы святилось имя Его, пришло царство Его и воля Его исполнялась на землѣ, какъ на небѣ [12]). Откровеніе царства Божія на землѣ, его пришествіе съ неба, образуетъ историческую эпоху. Уже первое слово евангельской проповѣди, что исполнилось время и приблизилось царство Божіе (*πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγι-*

1) Мѳ. XXV, 34.
2) Мѳ. VIII, 12; XXI, 43.
3) Лук. XXII, 30.
4) Мѳ. V, 5
5) Мѳ. XXIV, 7 пар.
6) Мѳ. XXV, 34.
7) Мѳ. VI, 12; VIII, 11; Лук. VI, 23; XIII, 28. 29
8) Мѳ VI, 20 пар. XIX, 21 пар.
9) Лук. X, 20; XVI, 9; Іоан XIV, 2.
10) Мѳ. V, 20; VII, 21; XVIII, 3; XIX, 23. 24; Мр. IX, 47; X, 23. 24 25; Лук. XVIII, 24. 25 Примѣчательно, что „войти" обычно въ futur.
11) Мѳ. XVI, 19; XXV, 34 сл. и др.
12) Мѳ. VI, 9. 10; Лук. XI, 2.

κεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) [1]), отсылаетъ къ іудаистическому представленію о предопредѣленномъ срокѣ откровенія небеснаго царства. Заслуживаютъ въ этомъ отношеніи вниманія болѣе конкретныя слова Христа въ заповѣди апостоламъ, посланнымъ на проповѣдь: „говорите имъ: *приблизилось къ вамъ (ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς)* царство Божіе“ [2]). По этимъ словамъ, предсуществующія на небѣ блага царства Божія сходятъ къ человѣку, приближаются къ нему. То же значеніе скрыто и въ болѣе энергичномъ выраженіи *ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς* изъ рѣчи Христа къ іудеямъ: „если Я духомъ Божіимъ изгоняю бѣсовъ, то, конечно, достигло до васъ (постиже на васъ, постигло васъ) царство Божіе“ [3]). Даже въ словахъ о мытаряхъ и блудницахъ, что они опережаютъ законниковъ на пути въ царство Божіе [4]), отражается іудаистическое представленіе о пространственно-временной границѣ царства Божія. Замѣтнѣе просачивается іудейская апокалиптика въ евангельскомъ образѣ грядущаго царства Божія, наступающаго при кончинѣ вѣка. Такъ въ изъясненіи притчи о плевелахъ, которое останавливаетъ на себѣ вниманіе тѣмъ, что въ немъ различается царство Сына человѣческаго, какъ обнимающее, вмѣстѣ съ праведниками, также соблазны и дѣлающихъ беззаконіе, и царство Отца, какъ царство славы и силы [5]). На этомъ же языкѣ Христосъ говорилъ, что нѣкоторые изъ слушавшихъ Его проповѣдь до своей смерти увидятъ царство Божіе, пришедшее въ силѣ [6]). Что пришествіе царства Божія не ограничивается теократическою формою и земною сферою, а имѣетъ апокалиптическія перспективы, это подтверждается тѣмъ, что оно предваряется не только историческими событіями, но и міровыми катастрофами, затменіемъ солнца и луны, паденіемъ звѣздъ [7]). Небо и земля прейдутъ [8]), кончится этотъ вѣкъ [9]), все бу-

---

[1]) Мр. I, 15.
[2]) Лук. X, 9.
[3]) Мѳ. XII, 28; Лук. XI, 20.
[4]) Мѳ. XXI, 31.
[5]) Мѳ XIII, 39—43.
[6]) Мр. IX, 1; Лук. IX, 27; XXI, 32.
[7]) Мѳ. XXIV, 29; Мр. XIII, 24. 25; Лук. XXI, 25
[8]) Мѳ. XXIV, 35 пар.
[9]) Мѳ. XIII, 39; XXIV, 14.

детъ новое [1]), „новое вино въ царствѣ Божіемъ“ [2]).

Съ двумя видами царства Божія, теократическимъ и апокалиптическимъ, стоитъ, можетъ быть, въ связи двойной терминъ: царство Божіе и царство небесное, такъ что первый имѣетъ теократическій смыслъ, второй же—апокалиптическій. Однако „царство Божіе“ употребляется не только въ активномъ значеніи, т.-е. въ теократическомъ значеніи царствованія Божія, но и въ пассивномъ значеніи области и строя, обнимающемъ и теократическое и апокалиптическое примѣненіе. „Царство небесное“ почти ограничивается страницами перваго евангелія [3]). Его нужно понимать въ смыслѣ апокалиптическаго языка іудаизма, т.-е. въ значеніи осуществленнаго на небѣ строя жизни, приходящаго оттуда на землю, открывающагося во времени. „Царство небесное“ (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) это—царство съ неба, какъ и Отецъ Небесный—Отецъ съ неба (πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ) [4]). Впрочемъ и въ евангеліи Матѳея наряду съ „царствомъ небеснымъ“ употребляется „царство Божіе“ совершенно безразлично. Извѣстно также, что на іудаистическомъ языкѣ слово „небо“ замѣняетъ собою имя Божіе [5]), и царство небесное значитъ то же, что царство Божіе [6]). Нѣтъ основаній настаивать на рѣзкомъ и устойчивомъ различіи этихъ реченій.

Таковъ теократическо-апокалиптическій *языкъ* евангельскаго ученія о царствѣ Божіемъ. Но уже то, что мы знаемъ вообще о методѣ евангельскаго ученія, не позволяетъ намъ идентифицировать его ветхозавѣтно-іудейскій языкъ съ его содержаніемъ. Такъ, въ частности, и теократическо-апокалиптическій фонъ евангельскаго ученія о царствѣ Божіемъ не составляетъ ни всего этого ученія, ни даже части его. Въ самомъ дѣлѣ евангельское ученіе, данное предъ нами во всѣхъ другихъ отдѣлахъ его—объ Отцѣ Небесномъ, о духовной праведности, о вѣчной жизни, о спасеніи—вынуждаетъ насъ всѣмъ своимъ объемомъ признать, что іу-

[1]) Мѳ. XIX, 28.
[2]) Мѳ. XXVI, 29 пар.
[3]) Мѳ. III, 2; IV, 17 и т. д. Изъ другихъ евангелій Іоан. III, 5.
[4]) Лук. XI, 13.
[5]) Мѳ. V, 34; XXIII, 22; Мр. XI, 30; Лук. XV, 18.
[6]) Мѳ. VIII, 11=Лук. XIII, 28. 29.

дейскія теократическо-апокалиптическія представленія о царствѣ Божіемъ не могутъ входить въ содержаніе евангелія. Сюда присоединяются прямыя указанія евангелія, обнаруживающія его отрицательное отношеніе специфически къ этимъ іудейскимъ представленіямъ. По вопросу о ветхозавѣтномъ теократизмѣ, о политическомъ характерѣ царства Божія, до насъ дошли не допускающія двухъ толкованій слова Христа о духовномъ характерѣ Его царства: Его царство не отъ міра сего (*οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*), оно совершенно не имѣетъ формы, пріемовъ и цѣли земныхъ царствъ, оно въ этихъ отношеніяхъ не отсюда (*οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν*),— оно въ господствѣ истины [1]). Столь же рѣшительно евангеліе отбрасываетъ апокалиптическія представленія іудаизма. На вопросъ фарисеевъ, когда прійдетъ царство Божіе, —вопросъ, ярко изобличающій іудейскія представленія о царствѣ Божіемъ, какъ о благѣ, открывающемся съ неба въ предустановленный срокъ, Христосъ отвѣтилъ: „не придетъ царство Божіе съ наблюденіемъ (*μετὰ παρατηρήσεως* такъ чтобы его можно было наблюдать, примѣтнымъ образомъ), и не скажутъ: вотъ оно здѣсь или тамъ. Ибо, вотъ, царство Божіе внутри васъ, среди васъ“ (*ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*) [2]). Послѣднее выраженіе *ἐντὸς ὑμῶν* оставляетъ возможность двоякаго пониманія: или „внутри васъ“, или „среди васъ“. Въ пользу послѣдняго перевода ссылаются на тотъ доводъ, что слова Христа были обращены къ фарисеямъ, въ душѣ которыхъ не было царства Божія. Этотъ доводъ однако не имѣетъ неотразимой силы, такъ какъ „внутри васъ“ можно принять въ общемъ смыслѣ, „внутри человѣка“, „въ его духѣ“. И если остановиться на переводѣ „среди васъ“, то все-же сохранится безспорною непримѣтность наступленія царства Божія: іудеи, въ погонѣ за внѣшними признаками царства Божія, проглядѣли его начало, такъ какъ оно, съ пришествіемъ Христа, уже становилось дѣйствительностью, реализовалось среди нихъ, хотя незамѣтно для нихъ. Здѣсь же нужно припомнить слово Христа, что „о днѣ томъ и часѣ“ знаетъ только Отецъ Небесный [3]), что объ немъ

1) Іоан. XVIII, 36—37.
2) Лук. XVII, 20. 21.
3) Мѳ. XXIV, 36 пар.

нельзя знать по-человѣчески, что этотъ срокъ не опредѣляется раціонально [1]). Это все достаточно убѣдительно, но можно идти еще далѣе.

Не трудно замѣтить послѣдовательный и устойчивый параллелизмъ въ евангельскихъ рѣчахъ между царствомъ Божіимъ и царствомъ Христа, пришествіемъ или откровеніемъ царства Божія и пришествіемъ или откровеніемъ Сына человѣческаго. Такъ Мѳ. XVI, 28 „Сынъ человѣческій, грядущій въ царствѣ своемъ", а у Марка IX, 1 и Лук. IX, 27 „царство Божіе, пришедшее въ силѣ". Или: у Лук. XVII, 30 „откровеніе (ἀποκαλύπτεται) Сына человѣческаго", а XIX, 11 „явленіе (ἀναφαίνεσθαι) царства Божія". И этотъ параллелизмъ базируется на существѣ дѣла. Наступленіе царства Божія, его пришествіе въ силѣ, для Христа свидѣтельствуется не внѣшними признаками, а реальностью внутренняго блага, реальностью богосыновняго самосознанія. Для евангельской точки зрѣнія, въ отличіе отъ іудейской, на первомъ мѣстѣ стоитъ не царство Божіе, а царь этого царства. Евангельское сужденіе не таково: „если настало царство Божіе, то долженъ быть кто-нибудь царемъ", но таково: „если пришелъ царь, то, слѣдовательно, настало царство Божіе". Христосъ говорилъ: „если Я духомъ Божіимъ изгоняю бѣсовъ, то достигло до васъ царство Божіе" [2]). Въ міровоззрѣніи іудеевъ цѣлями и свойствами царства Божія опредѣлялись задачи, свойства и пріемы его Мессіи-царя; въ евангеліи же свойствами и цѣлями Христа, Сына человѣческаго, предопредѣляется безъ малѣйшаго остатка характеръ царства Божія. Когда Христосъ требовалъ отъ Своихъ слушателей оставить домъ, жену, братьевъ, родителей, дѣтей *ради царства Божія* (ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ Лук. XVIII, 29), то это требованіе для нихъ реально и всецѣло было требованіемъ оставить домъ, братьевъ, сестеръ, отца, мать, жену, дѣтей, земли *ради Христа и Его евангелія* (ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου Мр. X, 29). Поэтому все, что мы знаемъ о личномъ отрицательномъ отношеніи Христа къ іудейскому идеалу Мессіи, сына Давидова, и къ апокалиптическому образу Сына человѣческаго, является рѣшающимъ

---

[1]) Ср. Дѣян. I, 7

[2]) Мѳ XII, 28; Лук. XI, 20.

для евангельскаго ученія о царствѣ Божіемъ. Христосъ начинаетъ Свою проповѣдь съ религіозныхъ представленій іудаизма о царствѣ Божіемъ, принимаетъ предложеніе іудеевъ занять мѣсто царя въ теократическомъ царствѣ и торжественно идетъ въ Іерусалимъ, столицу этого царства, но идетъ не на облакахъ небесныхъ и даже не на конѣ, а на ослѣ, кроткій и уничиженный, и по царскому пути Онъ вноситъ въ предѣлы іудаизма новый духъ, котораго не въ состояніи вынести старыя формы іудейскихъ ожиданій. Съ замѣною внѣшней теократіи господствомъ истины и съ замѣною небесной славы Сына человѣческаго внѣшнимъ уничиженіемъ Христа отъ іудейскаго теократизма и отъ іудейской апокалиптики уже ничего не остается для евангельскаго ученія о царствѣ Божіемъ.

Этотъ выводъ нужно признать не только безспорнымъ, но и очевиднымъ. Однако имъ не исчерпывается весь вопросъ. Если для евангельскаго термина „царство Божіе", для его содержанія, ничего не остается отъ іудейскаго міровоззрѣнія, и онъ является условнымъ знакомъ, подъ которымъ проводится новое ученіе, то все-же остается возможность двухъ путей евангельскаго ученія: или оно даетъ новое понятіе царства Божія, новую идею его, или же этотъ терминъ остается только условнымъ знакомъ для всего новаго ученія безъ специфическаго содержанія. Обще-литературныя традиціи заставляютъ ожидать первой половины этой альтернативы: каждое новое философское ученіе, заимствуя старые термины, можетъ избѣжать неясностей и загадочности выясненіемъ и точной формулировкой новыхъ, соединенныхъ съ ними, понятій. Между тѣмъ евангеліе въ своемъ ученіи о царствѣ Божіемъ идетъ по другому пути альтернативы: оно не имѣетъ своей идеи царства Божія, и его рѣчи о царствѣ Божіемъ обладаютъ всѣми признаками непрерывной притчи, загадки. Нѣтъ евангельской идеи царства Божія, и было бы яснымъ заблужденіемъ—думать, что изъ понятія царства Божія можно дедуктивно извлечь какое бы то ни было евангельское содержаніе. И если, съ одной стороны, нельзя представить историческій обликъ евангельскаго ученія безъ антитетическаго отношенія его къ іудейскимъ понятіямъ, вообще, и къ іудейскому представленію о царствѣ Божіемъ, въ частности; то, съ другой стороны, по-

ложительное содержаніе евангелія можно изложить совершенно не упоминая термина „царство Божіе“, совершенно не прибѣгая къ понятію царства Божія [1]). Іудейское понятіе

[1]) Этотъ тезисъ не составляетъ для серьезной богословской науки новости, но тѣмъ настойчивѣе нужно выставлять его въ виду патологической склонности фельетоннаго богословія злоупотреблять идеей царства Божія Злоупотребленія эти начались издавна (и многому могла бы научить насъ церковная исторія), но особенно назойливо зароилась публицистическая литература по вопросу о царствѣ Божіемъ въ послѣднее время, въ періодъ религіозной, или христіанской общественности. Современные запросы религіознаго освященія общественной жизни такъ настоятельны, что слабые мыслители не могутъ не подпасть искушенію подчинить религію текущимъ интересамъ соціальной программы. Тогда какъ въ сердцѣ глубокихъ натуръ религія неизмѣнно держится на высотѣ вѣчности, давая полную свободу соціальной условности и освящая ее изъ подпочвенной глубины личной абсолютности,—общественные дѣятели и публицисты каждой эпохи неизмѣнно хотятъ, чтобы религія стояла за выплывающіе интересы и за устанавливающійся строй. Если въ былыя времена христіанство призывали для цѣлей политическаго устройства обществъ, укрѣпленія власти, воспитанія воинственности, то въ наше время общественно - экономическихъ интересовъ и христіанство не должно имѣть иной цѣли кромѣ устроенія кооперацій, взаимопомощи, заботы о народномъ здравіи, о процвѣтаніи народнаго искусства и т д. Тутъ и пріобрѣтаетъ первенствующее значеніе идея царства Божія Съ одной стороны, этимъ образомъ дается безспорный намекъ на какое-то устраненіе соціальныхъ золъ, на какое-то водвореніе въ земной юдоли общественнаго блага, на какое-то рѣшеніе мучащихъ нашу душу программныхъ вопросовъ. Съ другой стороны, соблазнительна пустота евангельскаго образа царства Божія, соблазнительно отсутствіе какихъ бы то ни было сдерживающихъ мысль положительныхъ началъ, увлекательна для слабыхъ мыслителей безшабашная возможность отдаться потоку навѣваемыхъ современностью желаній и идеаловъ. И вотъ, какіе только общественные идеалы проходятъ чрезъ мягкую душу фельетониста-богослова, всѣ они поспѣшно и легкомысленно ставятся подъ флагъ развѣвающейся идеи царства Божія. И это еще сравнительно болѣе глубокіе мыслители и сравнительно болѣе религіозныя души, если такіе публицисты-богословы воскрешаютъ ветхозавѣтную идею царства Божія, хотя вмѣсто воскресшей жизни мы можемъ наблюдать лишь искусственно оживленную маріонетку, такъ какъ теократія на евангельскомъ фонѣ заранѣе обречена на участь мертворожденной концепціи Обычно же подъ флагъ этой идеи подводятся простые гуманитарные идеалы, житейскія соціальныя вожделѣнія. Надѣются съ помощью туманнаго образа царства Божія, какъ нѣкоей панацеи, умиротворить всѣ волнующіе насъ вопросы—семейные, церковно-государственные и под. Не смущаются даже тѣмъ, что въ этомъ случаѣ не оказывается подъ руками живого родника, изъ котораго можно было бы черпать руководящія начала, что имѣютъ дѣло

царства Божія не смѣняется въ евангеліи новымъ понятіемъ царства Божія, новой идеей, но служитъ для евангельскаго ученія условнымъ образомъ, или формою, которая наполняется новымъ *расширеннымъ* содержаніемъ. Это можно сказать о каждомъ изъ основныхъ евангельскихъ понятій, заимствованныхъ изъ іудейской сокровищницы, преимущественно же—о царствѣ Божіемъ, которое является самою общею формою евангельскаго ученія. Ветхозавѣтнымъ понятіямъ праведности, вѣчной жизни, спасенія соотвѣтствуютъ новозавѣтныя понятія духовной праведности, вѣчной жизни и спасенія: хотя характеръ образности и условности не устранимъ отъ этихъ новозавѣтныхъ терминовъ, хотя эти новозавѣтныя понятія отличаются отъ соотвѣтствующихъ ветхозавѣтныхъ понятій не только новизною содержанія, но и объемомъ, поскольку ветхозавѣтныя понятія обладали условною опредѣленностью и точностью, тогда какъ въ новозавѣтныхъ терминахъ на первый планъ выступаетъ общій имъ религіозный опытъ, и легче разграничить праведность и спасеніе, дѣло и награду на ветхозавѣтной почвѣ, чѣмъ на новозавѣтной, тѣмъ не менѣе нѣкоторое соотвѣтствіе въ содержаніи понятій и ихъ объемѣ можетъ быть указано.

съ пустымъ колодцемъ, что пускаютъ въ оборотъ отвнѣ заимствованную влагу. И можетъ быть эта влага не всегда оказывается соленою водой, не утоляющею жажды, можетъ быть это свѣжая вода, нужная и полезная, но во всякомъ случаѣ это не глубокій, неисчерпаемый религіозный родникъ, а утилитарныя рыночныя кружки: не трудно указать источникъ этого мнимо-религіознаго освѣщенія жизни въ передовой статьѣ модной газеты и въ тощихъ соціальныхъ брошюрахъ. Научное богословіе имѣетъ долгъ сорвать маску съ этихъ фиглярствующихъ богослововъ-публицистовъ и со всею рѣшительностью заявить: евангельской идеи царства Божія не существуетъ. Въ системѣ евангельскаго ученія „царство Божіе" выступаетъ неизмѣнно въ яркихъ чертахъ ветхозавѣтнаго образа, при чемъ реальное содержаніе связанныхъ съ нимъ ветхозавѣтныхъ представленій рѣшительно отбрасывается, и самый образъ наполняется не специфическимъ новымъ содержаніемъ, а общимъ евангельскимъ ученіемъ. Новизна содержанія и расширенный объемъ, котораго уже не можетъ вмѣстить старый образъ, дѣлаютъ изъ послѣдняго крайне условное обозначеніе евангельской проповѣди. И въ рукахъ богословствующихъ, публицистовъ и фельетонствующихъ богослововъ этотъ условный знакъ, взятый въ своемъ спеціальномъ значеніи, лишается какого бы то ни было содержанія, оказывается демонстративной тряпкой, дѣтской побрякушкой.

Между тѣмъ ветхозавѣтный образъ царства Божія, съ которымъ связывались опредѣленныя религіозныя представленія и опредѣленныя ожиданія, не находитъ себѣ ничего, специфически соотвѣтствующаго въ евангеліи, такъ какъ этотъ образъ служитъ здѣсь условнымъ обозначеніемъ не опредѣленной группы представленій, а всего евангельскаго ученія, всѣхъ евангельскихъ благъ, или, лучше сказать, единаго евангельскаго блага. По этой крайней своей общности евангельскій терминъ царства Божія болѣе удаленъ отъ опытныхъ основъ новой религіи и лишенъ собственнаго содержанія, чѣмъ остальные евангельскіе основные термины: онъ является не однимъ наряду съ другими, но обнимаетъ другіе. Если богосыновство, духовная праведность, вѣчная жизнь и спасеніе составляютъ разныя стороны евангельской религіи, то образъ царства Божія обозначаетъ не новую сторону, не новый отдѣлъ въ евангельскомъ ученіи, но обобщаетъ всѣ эти стороны, всѣ эти отдѣлы. Это самая общая форма евангельскаго ученія: она наполняется всѣми остальными отдѣлами евангельскаго ученія и безъ нихъ оказывается *пустою* формою.

Мы уже видѣли, что въ евангеліи рядомъ съ образомъ царства Божія стоятъ образы Христа-царя и Сына человѣческаго и, чрезъ посредство этихъ образовъ, ученіе о царствѣ Божіемъ смѣняется ученіемъ о христіанскомъ спасеніи. Все содержаніе христіанскаго спасенія вводится въ рамки ветхозавѣтно-іудейскаго образа царства Божія. Но евангельская сотеріологія обнимаетъ болѣе реальныя цѣнности богосыновняго опыта, духовной праведности и вѣчной жизни, и всѣ эти цѣнности мыслятся въ образѣ царства Божія.

Такъ, помимо евангельскаго богосыновняго опыта нѣтъ пути въ царство Божіе. Новозавѣтное царство Божіе есть царство Отца Небеснаго [1]). Вотъ гдѣ дѣлается первая роковая брешь въ стройной системѣ іудейскихъ чаяній, и начинается замѣна іудаизма новозавѣтнымъ духомъ: царство Божіе не есть внѣшняя теократія въ средѣ богоизбраннаго народа, но это—духовное царство, которое дается вѣрующимъ отъ Отца Небеснаго. Все, что внушается истиной Бого-отчества, все это входитъ въ кругъ мыслей и чувствъ,

---

[1]) Мѳ XX VI, 29; Лук. XII, 32.

реализующихъ царство Божіе. Въ евангельской молитвѣ, повидимому, все старое—и освященіе имени Іеговы, и пришествіе царства Его, и исполненіе воли Его, но начало новое—вѣра въ Отца Небеснаго, и этотъ начальный свѣтъ пронизываетъ всѣ старые образы: въ устахъ Христа и Его учениковъ святится имя Отца, приходитъ царство Отца, исполняется воля Отца. Идея Небеснаго Отца даетъ своеобразный отпечатокъ всему, съ чѣмъ соприкасается. Форма царства Божія чрезъ эту идею согрѣвается тепломъ любви и всепрощенія. Такъ какъ Отецъ Небесный повелѣваетъ прощать согрѣшающимъ, то царство небесное подобно царю, который захотѣлъ сосчитаться съ рабами своими и который милуетъ милостиваго и гнѣвается на немилосердныхъ [1]). Отъ царства небеснаго недалекъ лишь тотъ, кто всѣмъ сердцемъ любитъ Бога и ближняго [2]). Въ глубочайшія дебри іудаизма вносится этотъ новый духъ евангелія и освѣщаетъ ихъ своимъ новымъ сіяніемъ: уготованное отъ созданія міра царство наслѣдуется благословенными Отца Небеснаго, возлюбившими меньшихъ братьевъ Христа [3]). Не тому учило евангеліе іудеевъ, что будетъ судъ, что придетъ Сынъ человѣческій во славѣ Своей и сядетъ на престолѣ славы Своей,—всего этого ждали сами іудеи: евангеліе учило ихъ и учитъ насъ, за что человѣкъ будетъ судимъ и осужденъ...

Затѣмъ царство Божіе стоитъ въ связи съ праведностью. Новозавѣтная праведность служитъ облаченіемъ богочеловѣческой любви,—и такъ какъ любовь прежде всего наполняетъ форму царства Божія, то и праведность имѣетъ для царства Божія то же значеніе. Въ царство Божіе могутъ войти лишь обладающіе духовною праведностью [4]). Въ евангельскомъ ученіи о царствѣ Божіемъ не то возвѣщается, что настало или настанетъ царство Божіе, но то, подъ какимъ условіемъ можно войти въ царство Божіе. Евангеліе не объясняетъ іудеямъ, вѣрно ли они понимаютъ царство Божіе или невѣрно, и что именно подъ нимъ нужно разумѣть. Оно принимаетъ ихъ ожиданія и изъ нихъ дѣлаетъ неизбѣжные выводы: оно объясняетъ, что ожидающіе цар-

---

[1]) Мѳ. XVIII, 21—35.
[2]) Мр. XII, 32—34.
[3]) Мѳ. XXV, 34 сл.
[4]) Мѳ. V, 20 ср. XIII, 43; XXV, 46.

ства Божія обязываются къ Божіей правдѣ. Въ царство Божіе войдетъ не тотъ, кто лицемѣрно славитъ Господа, но тотъ, кто исполняетъ волю Отца Небеснаго [1]), кто научаетъ другихъ и исполняетъ самъ заповѣданное [2]). Ожиданіе царства Божія съ евангельской точки зрѣнія оказывается путемъ, приводящимъ къ правдѣ Божіей, и образъ царства Божія становится формою, въ которой проповѣдуется праведность. Исканіе царства Божія, если оно не служитъ прикрытіемъ земныхъ разсчетовъ, если оно искренно и дѣйственно, есть исканіе правды Божіей: „ищите прежде царства и правды его“ (*τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*) [3]). Примѣчательно, что требованіе рѣшительнаго слѣдованія правдѣ Божіей и требованіе безграничной жертвы для царства Божія представляются взаимно замѣнимыми. Съ одной стороны, евангеліе ублажаетъ алчущихъ и жаждущихъ правды, устремляющихся къ ней всѣми силами своей души, претерпѣвающихъ ради нея всякія гоненія, не останавливающихся ни предъ какими жертвами для нея [4]). Съ другой стороны, оно требуетъ ради царства Божія жертвы даже правой рукой и правымъ глазомъ [5]); оно говоритъ объ оскопленіи для царства небеснаго [6]) и объ оставленіи для него дома, родителей, дѣтей [7]); оно уподобляетъ царство Божіе сокровищу и драгоцѣнной жемчужинѣ, ради которыхъ человѣкъ продаетъ все имѣніе [8]). Легко видѣть, что царство Божіе предъявляетъ людямъ такія требованія, поскольку оно содержитъ въ себѣ правду Божію. Усиліями евангельской правды царство Божіе переходитъ изъ области пассивныхъ мечтаній и разслабляющихъ ожиданій въ сферу активной дѣятельности, пробужденной силы [9]). Характеристично для евангельскаго ученія то, что приближеніе и даже наступленіе царства Божія, исполненіе предопредѣленныхъ

---

[1]) Мѳ. VII, 21. 22.
[2]) Мѳ. V, 19.
[3]) Мѳ. VI, 33.
[4]) Мѳ. V, 6. 10.
[5]) Мѳ. V, 29. 30; XVIII, 8. 9; Мр. IX, 43—47.
[6]) Мѳ. XIX, 12.
[7]) Лук. XVIII, 29.
[8]) Мѳ. XIII, 44—46.
[9]) Мѳ. XI, 12; Лук. XVI, 16.

временъ, не только не ослабляетъ напряженія, съ которымъ ожидалось царство Божіе, но усиливаетъ его, изъ области чувства переводитъ въ область воли. Исполнилось время и пришло царство Божіе,—это значитъ, что исполнилось время мечтаній и настало время усиленной духовной дѣятельности, время возрождающаго покаянія и спасительной вѣры въ евангеліе [1]). Пришло время пробужденія силъ человѣческаго духа, время безповоротнаго рѣшенія и безпредѣльной работы, такъ какъ никто, возложившій руку свою на плугъ и озирающійся назадъ, не благонадеженъ для царства Божія [2]). Царство Божіе награждаетъ своими благами усиліе и трудъ, дается работникамъ: царство небесное подобно хозяину дома, который вышелъ рано поутру нанять работниковъ въ виноградникъ свой [3]). Сюда же относятся притчи о вѣрномъ и благоразумномъ рабѣ и о талантахъ [4]). Мы уже знаемъ, что праведность евангеліемъ проповѣдуется не внѣшняя, законническая, а духовная, творческая, и что юридическій языкъ имѣетъ въ евангеліи образное значеніе, но это и обосновываетъ особенную важность сочетанія царства Божія съ праведностью, какъ съ условіемъ его наступленія: вслѣдствіе духовнаго характера новозавѣтной праведности сочетаніе ея съ царствомъ Божіимъ указываетъ въ ней не внѣшнее условіе, а субъективную основу и реальное содержаніе царства Божія. И апостолъ Павелъ остается вѣрнымъ духу евангельской проповѣди, свидѣтельствуя вмѣстѣ съ тѣмъ о произведенномъ ею переворотѣ въ іудейскомъ міросозерцаніи, когда онъ пишетъ, что царство Божіе (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*) есть сама праведность (*δικαιοσύνη*)—праведность, миръ и радость во святомъ духѣ [5]). И если царство Божіе въ евангеліи выставляется въ качествѣ награды, а изверженіе изъ царства—въ качествѣ наказанія [6]), то это не заставляетъ насъ разграничивать праведность и царство Божіе,—это значитъ лишь то, что царство Божіе есть больше, чѣмъ праведность. Но праведность входитъ въ содержаніе

1) Мр. I, 15.
2) Лук IX, 62.
3) Мѳ. XX, 1 сл.
4) Мѳ. XXIV, 45—51; XXV, 14—18.
5) Рим XIV, 17.
6) Мѳ. V, 3 сл. VIII, 12.

царства Божія,—и не только праведность, но и все, что наполняетъ самую правду новозавѣтную, реализуетъ ее въ болѣе конкретномъ видѣ. Царство Божіе принадлежитъ нищимъ духомъ, дѣтямъ и умалившимся какъ дѣти,—напротивъ, трудно имѣющимъ богатство или надѣющимся на добрыя дѣла войти въ царство Божіе [1]) и т. д. Во всѣхъ этихъ сочетаніяхъ ударяется не на наградѣ, а на условіи, на духовной энергіи, которою обусловливается царство Божіе: духовное усиліе даетъ содержаніе царству Божію, и въ условіи его наступленія скрывается молчаливая, но неустранимая корректура старыхъ преставленій о царствѣ Божіемъ. Царство Божіе стало въ евангельской проповѣди западнею для всѣхъ ожидавшихъ его: царство Божіе истинно и неотъемлемо принадлежитъ лишь тѣмъ, которые приносятъ „плоды его“ [2]).

Впрочемъ царство Божіе не ограничивается одною праведностью. Оно не есть дѣло однѣхъ человѣческихъ силъ, но оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть даръ божественный. Оно не есть только задача для человѣка, но и благо для него. Царство Божіе не только праведность, но и вѣчная жизнь. Если Отецъ Небесный, по свойству Своей благости, можетъ давать человѣку только блага, и всѣ истинныя блага посылаются Отцомъ Небеснымъ [3]); если, затѣмъ, царство небесное уготовано праведникамъ Отцомъ Небеснымъ, и Онъ благоволилъ дать царство вѣрующимъ [4]), то, слѣдовательно, царство Божіе и есть то благо, или совокупность тѣхъ благъ, которыя даруются людямъ Отцомъ Небеснымъ. Царство Божіе не только внушаетъ человѣку этическій долгъ, требуетъ отъ него усилій и дѣла, но и дѣлаетъ для него возможнымъ интимный опытъ религіозной абсолютности, дѣлаетъ для него дѣйствительностью благо вѣчной жизни. И тѣ жертвы, которыя требуются отъ человѣка для устроенія на землѣ царства Божія, это не суть жертвы суроваго долга,—это радостныя жертвы низшими благами ради благъ высшихъ. Намъ заповѣдано искать прежде всего царства Божія и правды его, потому что съ наступленіемъ царства

1) Мр. X, 23 пар.
2) Мѳ. XXI, 43.
3) Мѳ. VII, 11.
4) Мѳ. XXV, 34; Лук. XII, 32.

Божія все остальное приложится намъ [1]), т.-е. наступитъ полное удовлетвореніе. Отъ человѣка требуется ради царства Божія оставить все имѣніе, отсѣчь все соблазняющее, но принести эти жертвы человѣку „радостно“, такъ какъ царство небесное есть сокровище, съ которымъ ничто не можетъ сравниться по цѣнности [2]). Какъ благо абсолютной жизни, превышающее всякую земную цѣнность, царство Божіе устрояется на землѣ Божіею силою: оно есть откровеніе божественной жизни, божественной абсолютности, въ предѣлахъ человѣческаго опыта. Когда Христосъ разъяснялъ Своимъ ученикамъ, какъ трудно надѣющимся на богатство войти въ царство Божіе, и ученики, чрезвычайно изумившись, говорили между собою: кто же можетъ спастись,—Онъ отвѣтилъ: у людей это невозможно, у Бога же все возможно [3]). Божіе царство есть не человѣческое, но Божіе дѣло. Такъ какъ Богъ выше міра, то Его дѣйствіе въ мірѣ для устроенія Своего царства отличается характеромъ творческимъ и сверхъестественнымъ, чудеснымъ. Царство Божіе есть дѣло божественнаго творчества; и оно приходитъ на землю въ видѣ чудесъ, которыя приносятъ человѣку спасенье-здоровье и удаляютъ отъ него страданія и бѣдствія. Чудеса—начало царства Божія, его признакъ, его осуществленіе. Они—знаменіе новаго времени. Въ этомъ смыслѣ Христосъ отвѣтилъ на сомнѣніе Іоанна [4]), на невѣріе городовъ [5]) и на хулу фарисеевъ [6]). Однако чудеса Христа были лишь символомъ духовныхъ благъ вѣчной жизни [7]). Подлинное благо, которое даруется Отцомъ Небеснымъ, есть духъ святый [8]), т.-е. общеніе съ Богомъ, усвоеніе Его божественной жизни,—подлинное благо въ духовной вѣчной жизни. Для евангелія духовная вѣчная жизнь совпадаетъ съ царствомъ Божіимъ, доставляетъ ему существенное содержаніе. Это совпаденіе легко подтвердить текстуально. Еван-

---

1) Мѳ. VI, 33; Лук. XII, 31.
2) Мѳ. XIII, 44—46.
3) Мѳ. XIX, 26 пар.
4) Мѳ. XI, 4. 5 пар.
5) Мѳ. XI, 20—24 пар.
6) Мѳ. XII, 28; Лук. XI, 20.
7) Лук. VII, 17—20 и др.
8) Мѳ. VII, 11=Лук. XI, 13.

гельскія выраженія „вѣчная жизнь“ и „царство Божіе“ замѣняются одно другимъ: „имѣть жизнь вѣчную“ [1]), или „наслѣдовать жизнь вѣчную“ [2]), „войти въ жизнь“ [3]), „путь, ведущій въ жизнь“ [4])—эти выраженія употребляются въ томъ же значеніи, что и „наслѣдовать царство“ [5]), „войти въ царство Божіе“[6]), „войти въ царство небесное“ [7]), путь въ царство Божіе, на которомъ можно быть впереди или позади другихъ [8]). Царство Божіе совпадаетъ съ вѣчною жизнью, поскольку оно означаетъ полноту благъ, даруемыхъ Отцомъ Небеснымъ. И всѣ частныя стороны вѣчной жизни, его частныя блага суть блага царства Божія—блага богосыновства, свободы, познанія истины, всепрощенія и пр.

Какъ праведность и вѣчная жизнь, царство Божіе не есть будущее, или—только будущее: оно—настоящее. Царство Божіе уже приблизилось къ людямъ [9]), достигло до нихъ [10]), оно благовѣствуется[11]), оно среди людей и въ ихъ сердцахъ[12]), оно берется силою и употребляющіе усиліе входятъ въ него [13]), мытари и блудницы идутъ въ царство Божіе впереди законниковъ [14]), а богатые съ трудомъ входятъ въ него (*εἰσπορεύονται*) [15]). Евангеліе знаетъ людей, которые оскопили себя для царства Божія [16]), оставили для него домъ, родителей [17]) и пр. Напротивъ, книжники и фарисеи затворя-

---

1) Мѳ. XIX, 16.
2) Мр. X, 17; Лук. XVIII, 18
3) Мѳ. XIX, 17.
4) Мѳ VII, 14.
5) Мѳ. XXV, 34.
6) Мр. IX, 47 ср. съ IX, 43. 45 и Мѳ. XVIII, 8. 9; Мѳ. XIX, 24 ср. съ XIX, 16. 17; Лук. XVIII, 24. 25.
7) Мѳ. VII, 21 ср. съ VII, 14; XVIII, 3; XIX, 23 ср. съ 24.
8) Мѳ. XXI, 31.
9) Мѳ IV, 17; X, 7; Мр. I, 15.
10) Мѳ. XII, 28; Лук. XI, 20.
11) Лук. XVI, 16 ср. Мѳ. XI, 5; Лук. VII, 22: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* Ср. также Лук. IV, 18—21.
12) Лук. XVII, 20. 21.
13) Мѳ. XI, 12; Лук. XVI, 16.
14) Мѳ. XXI, 31.
15) Лук. XVIII, 24. Ср. для praes. Мѳ. XI, 11; XVIII, 1; XIX, 14; Мр X, 14. 15; Лук. XVIII, 16, 17; Іоан. III, 3. 5.
16) Мѳ. XIX, 12.
17) Лук. XVIII, 29. 30.

ютъ царство небесное предъ людьми, сами не входятъ и другимъ препятствуютъ [1]). Идея осуществившейся реальности вносится въ самые образы іудейской апокалиптики.

Мы кратко, схематически, намѣтили содержаніе царства Божія: детальнѣе и полнѣе изложить евангельское ученіе о царствѣ Божіемъ значило бы повторить все евангельское ученіе о богосыновствѣ, духовной праведности, вѣчной жизни и спасеніи.

Однако ученіемъ о богосыновствѣ, духовной праведности, вѣчной жизни и спасеніи не исчерпывается евангельское ученіе о царствѣ Божіемъ. Въ его объемъ нужно включить еще экклисіастическій элементъ. Можно было бы и евангельское ученіе о церкви изложить ранѣе ученія о царствѣ Божіемъ, чтобы выдержать мысль о формальномъ значеніи царства Божія въ системѣ евангельскаго ученія. Но вообще искусственная послѣдовательность не въ духѣ евангельской системы. Церковность же тѣмъ отличается отъ другихъ евангельскихъ реальностей, что она реально соотвѣтствуетъ старымъ представленіямъ о царствѣ Божіемъ. Богосыновняя абсолютность, духовная праведность, вѣчная жизнь и спасеніе, въ ихъ евангельскомъ смыслѣ, не соизмѣримы по своему содержанію съ іудейскими представленіями о царствѣ Божіемъ. Напротивъ, понятіе церкви, какъ общества учениковъ евангелія, прямо соотвѣтствуетъ древнему представленію о царствѣ Божіемъ, поскольку идеей царства Божія неизбѣжно предполагается, кромѣ царской власти Бога и области Его владычества, организованный союзъ входящихъ въ его объемъ составныхъ частей [2]). Поэтому экклисіастическій элементъ евангельской проповѣди является вполнѣ умѣстнымъ въ евангельскомъ ученіи о царствѣ Божіемъ. Тогда какъ для новыхъ духовныхъ цѣнностей богосыновства, праведности, вѣчной жизни и спасенія старый образъ царства Божія оказывается лишь утóнченнымъ символомъ ихъ, отвлеченнымъ символомъ идеи царствованія Божія въ душѣ человѣка, причемъ эта символизація достигается осязательною измѣною старому представленію и неизбѣжною

---

[1]) Мѳ. XXIII, 13.

[2]) Ср. Мѳ. XII, 25—28 пар.

образностью новой идеи,—въ евангельской церковности образъ царства Божія какъ-бы воплощается, получаетъ плоть и кровь, становится реальностью. Впрочемъ не слѣдуетъ преувеличивать этого значенія церкви для евангельскаго ученія о царствѣ Божіемъ. Нужно принять во вниманіе и должнымъ образомъ оцѣнить два пункта въ этомъ предметѣ. Во-первыхъ, церковь составляетъ лишь одну сторону въ евангельскомъ ученіи о царствѣ Божіемъ, и этою стороною не отмѣняется то его содержаніе, которое дается ему реальностями богосыновства, духовной праведности, вѣчной жизни и спасенія, и для котораго образъ царства Божія остается символическою формою. Во-вторыхъ, въ евангельскомъ ученіи церковь имѣетъ значеніе не основное, а производное, вторичное. Этихъ замѣчаній достаточно, чтобы было ясно, что реальное соотвѣтствіе новозавѣтной церковности и іудейскаго образа царства Божія, устраняя изъ евангельской системы искусственную послѣдовательность отвлеченнаго мышленія, ничего не отмѣняетъ въ главной мысли о формально-символическомъ смыслѣ царства Божія на страницахъ евангелія, такъ что это реальное содержаніе царства Божія нужно разсматривать какъ частичное добавленіе къ его главному значенію, а не какъ видоизмѣненіе послѣдняго. Тутъ было бы погрѣшностью упустить изъ виду то обстоятельство, что евангельская церковность никакъ не представляетъ изъ себя вывода изъ идеи царства Божія, что она базируется на собственныхъ евангельскихъ основахъ, такъ что ея соотвѣтствіе древнему образу царства Божія является не болѣе, какъ аналогіей [1]). Такимъ образомъ и церковность не составляетъ въ евангельской системѣ внѣшняго нароста,—и евангельское ученіе о церкви всецѣло объясняется изъ его основныхъ данныхъ [2]).

---

1) Это—совпаденіе одной стороны (не самой существенной) іудейскаго „царства Божія“ съ однимъ пунктомъ (тоже не существеннымъ) евангельскаго ученія.

2) У начинающихъ писателей, вообще, и богослововъ, въ особенности, наблюдается непреодолимая тенденція къ преувеличенной оцѣнкѣ предмета обсужденія. Это сопровождается обычною спеціальностью богословскихъ монографій. Избравшему предметомъ своей диссертаціи какого-нибудь церковно-историческаго дѣятеля неизбѣжно кажется, что это первенствующій церковный дѣятель. Остановившій свое вниманіе на какомъ-либо богословскомъ вопросѣ, вырванномъ изъ системы христіанской

Въ богословіи много мѣста отводится разсужденіямъ на тему объ отношеніи царства Божія къ церкви. Этотъ вопросъ обычно затемняется съ двухъ сторонъ. Съ одной стороны, подъ царствомъ Божіимъ разумѣютъ не символическій образъ, условно обозначающій общее евангельское содержаніе, а опредѣленную идею съ специфическимъ содержаніемъ. Съ другой стороны, смѣшиваютъ современный видъ церкви съ тѣмъ смысломъ, какой имѣютъ евангельскія рѣчи о церкви. Такимъ образомъ устанавливается отношеніе іудейской теократическо-апокалиптической мысли, въ большей или меньшей остротѣ гуманизированной, и современнаго церковнаго строя. Можно спорить о томъ, какой интересъ имѣютъ эти сопоставленія, но выше спора, что они не затрогиваютъ евангельскаго ученія. Мы видѣли, что въ евангеліи царствомъ Божіимъ обозначается не специфическая идея, а все содержаніе евангельскаго ученія,—и мы легко можемъ видѣть, что для евангелія церковь является второстепенною реальностью, вытекающею изъ основныхъ данныхъ евангельской проповѣди. Отношеніе царства Божія къ церкви оказывается отношеніемъ цѣлаго (евангельскаго ученія) къ его части [1]).

мысли, неизмѣнно приходитъ къ убѣжденію, что это вопросъ первостепенной важности. Особенно разбухаетъ эта тенденція, если поднятый вопросъ напитывается современными интересами религіозной практики. Только научная опытность, объективность мысли и систематическій кругозоръ пріучаютъ цѣнить надлежащее мѣсто каждаго звена въ цѣпи христіанскаго ученія. Чистый научный интересъ въ томъ, чтобы исчерпать все содержаніе того или другого памятника и охранить его отъ всякихъ сторонніхъ привнесеній, чтобы указать, что въ немъ есть и чего нѣтъ, чтобы выдвинуть пункты наиболѣе важные въ системѣ и указать свое мѣсто наименѣе важнымъ. Въ изложеніи евангельскаго ученія нынѣ самымъ главнымъ нужно считать твердость и выдержанность въ разграниченіи того, чему евангеліе учитъ и чему не учитъ. Въ частности, въ вопросѣ о церкви важно съ возможною ясностью представлять себѣ и то, чему учитъ евангеліе, и то, чему оно не учитъ. Въ евангельской системѣ можетъ найти себѣ мѣсто лишь тотъ образъ церкви, который входитъ въ основныя очертанія евангельской мысли, объясняется изъ существенныхъ терминовъ евангельской проповѣди. Здѣсь особенно нужно помнить о границахъ вопроса, о степени его важности...

1) Наряду съ этимъ, существеннымъ отношеніемъ царства Божія и церкви, не трудно понять возможность популярной идеи совпаденія царства Божія и церкви. При основномъ недостаткѣ этой идеи—при забве-

Слово церковь встрѣчается въ евангеліи только два раза, и именно въ евангеліи Матѳея: XVI, 18. 19 въ отвѣтѣ Христа на исповѣданіе Петра о созданіи Имъ на „этомъ камнѣ“ (исповѣданія) „Своей церкви“ и о дарованіи ему ключей царства небеснаго,—XVIII, 15—20 въ заповѣди Христа доносить церкви на согрѣшившаго брата и обѣтованіи Его быть тамъ, гдѣ двое или трое собраны во имя Его.

Въ языкѣ евангелія Матѳея мы наблюдаемъ наиболѣе слѣдовъ іудейскаго міровоззрѣнія,—и это придаетъ немаловажное значеніе тому, что слово церковь встрѣчается только въ этомъ евангеліи. Это слово взято изъ іудейскаго вокабуляра. Іудеи имѣли понятіе церкви, религіознаго общества, кагала, какъ общества истинныхъ поклонниковъ Іеговы, не совпадавшаго съ политическими и національными границами Израиля. И Христосъ, такимъ образомъ, не впервые создалъ церковь истинныхъ поклонниковъ Бога,—Онъ создалъ церковь *Свою*. Онъ говорилъ Петру: іудеи имѣютъ свою церковь, а Я изъ Моихъ учениковъ создамъ Мою церковь. Греческое слово *ἐκκλησία*, соотвѣтствующее еврейскому קָהָל [1]), отъ глагола *ἐκκαλέω* (вызывать, призывать, выбирать), означаетъ представительное собраніе, вообще собраніе [2]). Христосъ „избралъ Своихъ учениковъ“ [3]), хотя это было не избраніемъ ихъ какъ представителей міра, а выдѣленіемъ изъ міра (*ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου*) какъ не принадлежащихъ міру (*ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ*), чуждыхъ и ненавистныхъ ему [4]). Прибавимъ къ этому понятію избранія понятіе союза, общества [5]),—и мы получимъ новозавѣтное ученіе о церкви. На мѣсто церкви іудейской, которая никогда не могла стряхнуть съ себя національно-теократической пыли, Христосъ основываетъ Свою церковь, какъ духовное общество вѣрующихъ въ Отца Небеснаго, сыновъ Божіихъ.

нія, что не все царство Божіе (ни въ евангельскомъ смыслѣ, ни въ іудейскомъ) совпадаетъ съ церковью—эта идея все-же ближе къ истинѣ, чѣмъ мнимо-научныя измышленія фельетоннаго богословія на тему о церкви какъ о формѣ или о видѣ царства Божія.

[1]) Напр. Евр. II, 12—Пс. XXI (евр. XXII), 23.

[2]) Дѣян. XIX, 32 39. 40.

[3]) Іоан XV, 16. 19.

[4]) Іоан. XV, 18. 19.

[5]) Мѳ. XVIII, 20.

Вмѣстѣ съ наслѣдованіемъ іудейскаго понятія церкви дается мысль объ отверженіи іудейства, вмѣстѣ съ старою формою дается новое содержаніе. Однако посредствующею остается идея избраннаго общества, и понятіе церкви въ евангеліи не имѣетъ того специфически-мистическаго значенія тѣла Христова, какое оно получило въ посланіяхъ апостола Павла. Слова о „ключахъ царства небеснаго“ отсылаютъ насъ къ Ис. XXII, 22, гдѣ рѣчь идетъ о „призваніи“ Еліакима, сына Хелкіина, которому передается власть, отнятая отъ „начальника дворца“, и ключъ отъ дома Давидова, такъ что „отворитъ онъ, и никто не запретъ, запретъ, и никто не отворитъ“. Подъ образомъ ключа и его употребленія разумѣется власть „начальника дворца“. Этотъ образъ въ словахъ Христа примѣняется къ царству небесному. Власть надъ новозавѣтнымъ дворцомъ, надъ царствомъ небеснымъ, передается вѣрующимъ въ Отца Небеснаго, обладающимъ свободою сыновъ Божіихъ. Равнымъ образомъ и въ другомъ мѣстѣ, въ заповѣди переносить спорное дѣло на судъ церкви, также въ самой церковности еще не видится специфически-таинственный характеръ и опредѣленное устройство церковной жизни. Церковь здѣсь скорѣе предполагается, какъ существующая форма общежитія, чѣмъ учреждается вновь. И прямо разумѣется іудейская церковь, какъ это неотразимо слѣдуетъ изъ словъ „да будетъ онъ (непослушникъ) тебѣ, какъ язычникъ и мытарь“, т. е. отверженный отъ іудейской церкви.

Не трудно понять, что значеніе церковности для учениковъ евангелія вытекаетъ не изъ идеи церкви, а изъ реальныхъ началъ евангельскаго опыта, которымъ опредѣляется производная цѣнность церковной жизни. Подлинно и неотъемлемо евангельское благо принадлежитъ возрожденной личности; оно не можетъ реализоваться безъ свободнаго творчества духа; для его абсолютныхъ требованій единственная и незамѣнимая область примѣненія въ свободной личной энергіи. Поэтому духовно-рожденная личность составляетъ съ евангельской точки зрѣнія несравнимую, безподобную цѣнность. Напротивъ, абсолютность евангельской жизни не можетъ выразиться ни въ какихъ учрежденіяхъ, ни въ какомъ внѣшнемъ строѣ, ни въ какой общественной формѣ, которая неизбѣжно бываетъ условною, ограничен-

ною. Поэтому для носителей евангельской жизни церковность не имѣетъ значенія самоцѣннаго общественнаго строя. Вопросъ въ томъ, *что* прежде въ христіанской церкви—духовная жизнь ея членовъ, слагающихся въ общество, или общественный строй, какъ производитель христіанскихъ душъ. Съ евангельской точки зрѣнія на этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ отвѣтъ: въ христіанствѣ основная реальность и незамѣнимая цѣнность принадлежитъ индивидуальному духу, а христіанская церковь есть соединеніе вѣрующихъ въ общество, стадо учениковъ Христовыхъ. Въ отношеніи къ вѣрующимъ церковь имѣетъ значеніе не производящее, а производное. Не отъ церкви вѣрующіе, а изъ вѣрующихъ церковь. Какъ бы ни велика была роль церкви въ дѣлѣ рожденія новыхъ сыновъ евангельскаго царства и въ дѣлѣ ихъ сохраненія и возрастанія, во всякомъ случаѣ въ церковной сферѣ элементы цѣннѣе и важнѣе объединяющей ихъ общественной формы. Съ физической точки зрѣнія нужно жертвовать жизнью одного для спасенія народа [1]), и съ общественно-утилитарной точки зрѣнія нужно ограничивать благо каждаго въ пользу всѣхъ; но въ церкви, какъ въ царствѣ абсолютныхъ личностей, не можетъ быть жертвы духовнымъ благомъ каждаго и ограниченія духовной свободы личностей для процвѣтанія общественнаго строя. Не вѣрующіе для церкви, а церковь для вѣрующихъ.

Отсюда неизбѣжны нѣкоторые отрицательные выводы по экклисіастическому вопросу. Однако это отрицаніе не можетъ быть безграничнымъ. Нельзя отрицать того, что соединеніе вѣрующихъ въ общество дѣлаетъ неизбѣжнымъ общественный строй, что оно является историческою силою, которой обѣтована побѣда надъ міромъ [2]), и что оно пріобрѣтаетъ таинственныя свойства [3]), которыя превышаютъ индивидуальныя возможности въ отношеніи къ природѣ. Не отрицая этихъ сторонъ церковной жизни, не нужно только забывать, что центръ тяжести евангельскаго воззрѣ-

[1]) Іоан. XI, 50.
[2]) Лук. XII, 32.
[3]) Іоан. XIV, 16—17; XV, 26; Дѣян. I, 4—5; II, 1—4. Ср. Основы христіанства, т. 1, стр. 362 сл. т. III, стр. 128 сл.

нія не здѣсь, а въ религіозно-этическомъ генезисѣ христіанской церкви. Сыны евангелія слагаются въ „свою“ церковь по сущности духовной жизни, по дѣйствію любви ихъ другъ къ другу [1]),—и всѣ основныя свойства христіанскаго общества вытекаютъ изъ существенныхъ началъ личнаго христіанскаго опыта.

Первое свойство церкви вѣрующихъ во Христа—ея универсальность. Хотя іудеи имѣли понятіе церкви, какъ общества истинныхъ поклонниковъ Бога безъ различія національнаго и государственнаго, однако наличность этого понятія была съ ихъ стороны уступкою силѣ обстоятельствъ, и церковность въ ихъ представленіи всегда подавлялась національными чаяніями. Напротивъ, церковь Христова безусловно универсальна, поскольку богосыновство не знаетъ никакихъ природныхъ и національныхъ предѣловъ [2]). Универсальность образуетъ рѣшительную противоположность царства Христова іудейскимъ чаяніямъ.

Вторую основную черту евангельской церкви составляетъ духъ служенія и кротости, діаметрально противоположный духу мірскихъ царствъ [3]) и открывающійся какъ во внутреннихъ отношеніяхъ церкви, такъ и въ ея внѣшнихъ отношеніяхъ къ міру. Князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими, но иной порядокъ въ церкви Христовой. Здѣсь первенство принадлежитъ тому, кто служитъ другимъ, и, обратно, кто больше другихъ, тотъ долженъ служить другимъ, какъ и Сынъ человѣческій пришелъ, чтобы послужить [4]). Онъ умылъ ноги ученикамъ и заповѣдалъ имъ „умывать ноги другъ другу“ [5]). Въ ученіи Христа двѣ мысли. Во-первыхъ, кто хочетъ быть бо́льшимъ, т. е. кто хочетъ первенствовать въ царствѣ Божіемъ, сидѣть на престолахъ славы, тотъ можетъ достигнуть своей цѣли единственно тѣмъ путемъ, если онъ становится на самое послѣднее мѣсто и дѣлается для всѣхъ рабомъ. Во-вторыхъ, кто больше, или по природнымъ силамъ, или по условіямъ общежитія, а главное—по дарамъ вѣчной жизни, тотъ дол-

[1]) Іоан. XIII, 35; XV, 12.
[2]) Мѳ. VIII, 11. 12; Лук. XIII, 28 29 и др.
[3]) Мѳ. IV, 8—10 пар.
[4]) Мѳ. XX, 25—28; Мр IX. 35; X, 42—45; Лук. IX, 48; XXII, 25—27.
[5]) Іоан. XIII, 14 15.

женъ всѣмъ служить, быть всѣмъ рабомъ. Этою двухсоставною мыслью безповоротно подрывается возможность власти въ церкви учениковъ Христовыхъ. Здѣсь власть замѣняется служеніемъ. Здѣсь не можетъ быть мѣста ни для какого внѣшняго авторитета [1]). Христіанство допускаетъ только такую церковность, которою не устраняется абсолютность и свобода духовной жизни, поскольку каждый вѣрующій непосредственно соединенъ со Христомъ, каждый носитъ въ сердцѣ своего Отца Небеснаго. Все, что̀ имѣетъ малѣйшій признакъ власти и авторитета, все такое, врываясь въ церковную сферу, является подмѣной евангельскаго духа. Равно и въ своихъ внѣшнихъ отношеніяхъ церковь Христова есть царство не отъ міра сего [2]), въ ней вѣетъ новый духъ [3]): ея „служители“ не могутъ составить военной гвардіи вокругъ „авторитета“, она не можетъ сводить небесный огонь на истребленіе душъ человѣческихъ. Внѣшней силѣ суда, гоненій и преслѣдованій она можетъ противопоставить только мученическое свидѣтельство, позоръ изгнаній и злословія [4]). Церковь никогда не должна забывать послѣднихъ обѣтованій, данныхъ ей,—послѣдней побѣды надъ міромъ; но она можетъ побѣдить міръ въ христіанскомъ духѣ лишь побѣдою кротости [5]). Солью избыточествующей духовной жизни и свѣтомъ добрыхъ дѣлъ это стадо кроткихъ призвано прославить Отца Небеснаго предъ глазами міра: въ этомъ одномъ его призваніе [6]). Истинное общество учениковъ Христовыхъ есть общество „служителей“ міра: они должны разсѣяться по больницамъ, по тюрьмамъ, повсюду, гдѣ горе, бѣдность, страданія, болѣзни,—они должны осушать слезы, утишать горе, нести всюду свѣтъ и радость. Они должны опутать весь міръ узами своей любви, пронести свѣтъ евангелія по всему міру, пронизать лучами вѣчной жизни все человѣчество. Какъ въ душѣ каждаго вѣрующаго царство небесное уподобляется зерну горчичному и закваскѣ, такъ оно должно покрыть

---

[1]) Мѳ. XXIII, 8—10.
[2]) Іоан. XVIII, 36.
[3]) Лук. IX, 55. 56.
[4]) Мѳ. V, 10. 11; X, 17. 18 пар.
[5]) Мѳ. V, 5; Лук. XII, 32.
[6]) Мѳ. V, 13—16.

своими вѣтвями всю землю и укрыть въ нихъ всѣхъ нуждающихся въ защитѣ, должно заквасить своимъ духомъ все человѣчество, всю исторію.

По свойству церковности царство Божіе становится историческою силою и пріобрѣтаетъ историческій обликъ. Неся служеніе міру, сама церковь живетъ и растетъ на счетъ міра. Она беретъ своихъ членовъ отъ міра. Это уловъ Сына человѣческаго, это его посѣвъ. При этомъ сказывается относительность человѣческихъ силъ, воли и ея рѣшеній. Всходъ и плодоношеніе зависятъ отъ свойствъ почвы, на которую падаетъ сѣмя [1]). Въ самой церкви оказываются члены разнаго достоинства, такъ что царство небесное уподобляется полю, на которомъ среди пшеницы появляются плевелы, неводу, захватившему рыбъ и хорошихъ и худыхъ [2]), и брачному пиру, который наполнился и добрыми и злыми [3]). Царство Сына человѣческаго обнимаетъ вмѣстѣ съ праведниками соблазны и дѣлающихъ беззаконіе [4]). Много званныхъ, мало избранныхъ: плевелы будутъ сожжены, худыя рыбы выброшены, злые будутъ изгнаны изъ пира. Однако это раздѣленіе будетъ совершено самимъ Сыномъ человѣческимъ, когда настанетъ „жатва“, „при кончинѣ вѣка“. Власти на это не дано его рабамъ, дабы они не выдергали вмѣстѣ съ плевелами пшеницы, не выбросили вмѣстѣ съ худыми и хорошихъ рыбъ, не выгнали подъ видомъ злыхъ и добрыхъ гостей [5]).

---

[1]) Мѳ. XIII, 3 сл.

[2]) Мѳ XIII.

[3]) Мѳ. XXII, 1—14; Лук. XIV, 16—24.

[4]) Мѳ XIII, 41—43.

[5]) Другое внушается задачею церкви быть солью и свѣтомъ для міра, прославить въ его глазахъ Отца Небеснаго добрыми дѣлами. Въ виду этой задачи церковь должна слѣдить за своей репутаціей, охранять свой опредѣленный видъ, отсѣкать отъ себя все стороннее, все прикрывающее ее, стирающее ея пограничныя линіи, обезличивающее ее въ глазахъ внѣшнихъ. И очевидно, во имя этой задачи она должна извергать изъ своей среды всякое лицемѣріе, всѣхъ пристающихъ къ ней по какимъ-нибудь корыстнымъ побужденіямъ, прикрывающихъ ея именемъ достиженіе земныхъ интересовъ. Но это совсѣмъ не то, что вырываніе плевелъ. Евангельское слово о плевелахъ сугубо приточно. Бываютъ плевелы и плевелы. Бываютъ плевелы, какъ сорная трава, и бываютъ „плевелы“ какъ представители личнаго почина, искатели новыхъ опытовъ, носители

Въ формѣ церкви христіанство пріобрѣтаетъ значеніе исторической силы; вмѣстѣ съ тѣмъ оно подпадаетъ закону условнаго роста, постепеннаго развитія. „Царство Божіе подобно тому, какъ человѣкъ бросилъ сѣмя въ землю, и спитъ и встаетъ ночью и днемъ, и какъ сѣмя всходитъ и вырастаетъ, не знаетъ онъ. Сама собою земля плодоноситъ, сперва зелень, потомъ колосъ, потомъ полное зерно въ колосѣ. Когда же созрѣетъ плодъ, немедленно посылаетъ серпъ, потому что настала жатва“ [1]). Эта притча означаетъ непримѣтность для человѣка роста его собственной духовной жизни, но она имѣетъ примѣненіе и къ историческому росту церковнаго христіанства. И тогда подъ приточнымъ „человѣкомъ“ нужно разумѣть Сына человѣческаго, или Отца Небеснаго. Подобно тому, какъ человѣкъ, бросивъ сѣмя въ землю, не можетъ вмѣшаться въ его ростъ, но долженъ предоставить ему рости производительною силою и законами земли; такъ и сѣющій сѣмя Сынъ человѣческій, насадивъ евангеліе, предоставляетъ ему рости въ обществѣ людей по законамъ человѣческой исторіи. Какъ земля производитъ изъ зерна сперва зелень, потомъ колосъ и наконецъ полное зерно въ колосѣ; такъ и царство Божіе на землѣ утверждается и ростетъ постепенно. И въ другихъ притчахъ дается разумѣть постепенный ростъ царства Божія. Такъ царство Божіе уподобляется зерну горчичному, которое, когда сѣется въ землю, бываетъ меньше всѣхъ сѣмянъ на землѣ, а когда выростаетъ, бываетъ больше всѣхъ злаковъ, и ростетъ постепенно—когда посѣяно, всходитъ, и становится больше всѣхъ злаковъ, и пускаетъ большія вѣтви [2]). То же говоритъ притча о закваскѣ, которую женщина положила въ три мѣры муки, доколѣ не вскисло все [3]).

Церковность придаетъ послѣднее завершеніе и эсхатологическимъ перспективамъ христіанства [4]).

„своего“ начала въ религіи, своихъ мыслей. Этихъ извергать не дано рабамъ: въ преслѣдованіи этихъ плевелъ неизбѣжно страдаетъ пшеница.

1) Мр. IV, 26—29.

2) Мѳ. XIII, 31. 32; Мр. IV, 31. 32; Лук. XIII, 19.

3) Мѳ. XIII, 33; Лук. XIII, 21.

4) И въ этомъ слова дано основаніе для популярнаго „пониманія царства небеснаго въ эсхатологическомъ смыслѣ. Объ отношеніи христіан-

Корни христіанской эсхатологіи утверждаются въ евангельскомъ ученіи о вѣчной жизни и въ евангельской христологіи, а завершеніе свое она находитъ въ христіанской церковности.

Христіанская эсхатологія изъ всѣхъ пунктовъ евангельской системы есть пунктъ самый отдаленный отъ опытныхъ основъ евангелія. И здѣсь кроется причина того, что съ этимъ пунктомъ связываются самые яркіе образы народно-христіанской фантазіи и по этому пункту наблюдается самое рѣзкое расхожденіе мнѣній въ научно-библейскомъ богословіи. И одинаково, какъ въ области народно-христіанской фантазіи, такъ и въ области библейско-богословской не оказывается ни одной твердой точки опоры [1]). Чтобы найти для своихъ разсужденій твердую основу, чтобы безошибочно понимать сущность и предѣлы евангельскаго ученія по эсхатологическому вопросу, мы должны умѣть различать въ евангельскомъ ученіи между зерномъ и оболочкою, между тѣмъ, чему евангеліе учитъ, и тѣмъ, что составляетъ фонъ его ученія,—мы должны умѣть ограничиваться основнымъ и общимъ тамъ, гдѣ детали имѣютъ характеръ второстепеннаго, и воздерживаться отъ гностическаго освѣщенія этихъ второстепенныхъ деталей. Какъ въ художественной картинѣ

ской эсхатологіи къ іудейскому апокалиптическому образу царства Божія можно сказать приблизительно то же самое, что сказано объ отношеніи церкви къ царству Божію,—и это тѣмъ болѣе, что церковность завершаетъ эсхатологическія перспективы христіанства. Эсхатологическій просвѣтъ въ христіанствѣ соотвѣтствуетъ эсхатологическому направленію іудейской религіозной мысли, воплотившейся въ образѣ царства Божія, и церковно-популярное представленіе царства небеснаго погрѣшаетъ тѣмъ, что оно заимствуетъ изъ іудейской эсхатологіи конкретное содержаніе, забывая о евангельскихъ корняхъ христіанской эсхатологіи, но оно все-же болѣе выдерживаетъ евангельское ученіе о царствѣ Божіемъ, чѣмъ научно-философская идея царства Божія.

[1]) Въ частности, въ библейско-богословской наукѣ положеніе эсхатологическаго вопроса должно быть признано окончательно безнадежнымъ. Она, за туманомъ евангельскихъ словъ, рѣшительно не можетъ уловить никакой опредѣленной реальности и потому въ пониманіи отрѣшенныхъ и оторванныхъ реченій отдается безудержнымъ волнамъ всяческаго произвола. Здѣсь господствуютъ гипотезы, радикально противоположныя и безъ остатка исключающія другъ друга. Здѣсь поистинѣ, въ взаимной борьбѣ и въ постоянной смѣнѣ мнѣній, мертвецы погребаютъ своихъ мертвецовъ.

по законамъ перспективы и по условіямъ освѣщенія одно выступаетъ на передній планъ и представляется въ бо́льшихъ размѣрахъ и въ болѣе ясныхъ очертаніяхъ, чѣмъ другое, и однѣ стороны освѣщены ярче, чѣмъ другія; такъ и въ религіозной области яснѣе всего представляются опытныя основы, и яркость освѣщенія ослабѣваетъ по мѣрѣ удаленія отъ нихъ,—и здѣсь однѣ стороны доступны ясному пониманію, а другія обращены къ мистической глубинѣ. Нужно раздѣльно представлять основное и общее зерно ученія, доступныя ясному пониманію опытныя основы его и, наконецъ, уходящія мистическія глубины.

Основное и общее въ евангельской эсхатологіи дается вѣрою въ побѣду Отца Небеснаго надъ временемъ, въ Его грядущій судъ надъ исторіей. Въ этомъ смыслѣ эсхатологія составляетъ необходимое звено въ системѣ евангельскаго міровоззрѣнія. Евангельское богосыновство, богосыновняя абсолютность, раскрывается въ трехъ объективныхъ отношеніяхъ: религіозно-этическій *антропоцентризмъ* замѣняетъ христіанину природную силу, евангельскій *универсализмъ* переступаетъ всякія пространственныя границы человѣческаго общества и, наконецъ, христіанская *эсхатологія* простираетъ власть духовной жизни надъ границами времени, надъ послѣднимъ днемъ исторіи, надъ крайнимъ результатомъ всемірнаго развитія. И безъ этого послѣдняго звена въ системѣ христіанской вѣры, духовная жизнь, безграничная въ другихъ направленіяхъ, была бы стѣснена силою времени. Христіанское сознаніе не могло бы вынести этого предѣла. Духовная жизнь сжалась бы въ судорогахъ безумія, если бы время стояло предъ нею безнадежною стѣною, если бы послѣднее слово оставалось за темною силою слѣпой судьбы и мрачною властью зла. Христіанство было бы не религіей, но субъективной мечтой, если бы не одушевлялось вѣрою въ безграничную силу Отца Небеснаго, въ послѣдній свѣтъ Его суда.

Вѣра въ грядущій судъ Отца Небеснаго и въ Его власть надъ временемъ неотъемлема отъ евангелія. Вмѣстѣ съ тѣмъ и содержаніе свое христіанская эсхатологія беретъ только изъ евангелія, а не изъ идеи божественнаго суда и Божьяго всемогущества. Въ этомъ предѣлъ для нашей любознательности и источникъ своеобразнаго характера христіанской

эсхатологіи. Эсхатологическую схему мы не смѣемъ наполнять тѣмъ, что человѣческое (*τὰ τῶν ἀνθρώπων*); мы можемъ наполнять ее лишь тѣмъ, что Божіе (*τὰ τοῦ θεοῦ*). О днѣ томъ или часѣ нѣтъ человѣческаго знанія [1]). И власть Отца Небеснаго, первоначально открывшаяся въ евангельскихъ чудесахъ, проявится въ концѣ времени въ формѣ, о которой мы теперь не можемъ составить себѣ никакого представленія, но она не обнаружится въ теченіе времени. Возможна евангельская эсхатологія, но невозможна евангельская хронологія. Какъ евангельскій антропоцентризмъ не есть антропоцентризмъ космологическій и евангельскій универсализмъ не равняется естественной всеобщности, такъ и эсхатологическая сила Отца Небеснаго не имѣетъ хронологической примѣтности. Подготовляемая незримыми духовными силами, послѣдняя побѣда Отца Небеснаго никогда не нарушитъ естественно-исторической необходимости, и люди во все теченіе исторіи будутъ ѣсть, пить, жениться и выходить замужъ, какъ это было во дни предъ неожиданнымъ потопомъ [2]), и даже плевелы будутъ до конца рости вмѣстѣ съ пшеницею. Вмѣстѣ съ тѣмъ и то составляетъ характеристическую черту христіанской эсхатологіи, въ отличіе ея отъ іудейской, что христіанинъ по самому свойству своей духовной жизни не обращенъ всею своею душою впередъ. Многое и важное можно сказать въ обоснованіе грядущихъ благъ послѣдней побѣды Отца Небеснаго. Несмотря на неистощимость и безпредѣльность внутренняго блаженства духовной жизни, послѣдняя ограничена съ внѣшней стороны природно-исторической силой, которую отражаетъ единственно силою вѣры и самоотреченія, такъ что духовное благо не является для него единственною реальностью, но дано въ страданіяхъ и уничиженіи временной жизни. И можно мыслить устраненіе этой внѣшней границы въ грядущемъ небесномъ царствѣ Отца Небеснаго, когда плевелы не будутъ затѣнять пшеницы и духовное благо составитъ единственную реальность. При всемъ томъ духовное благо настолько самоцѣнно и обладаетъ такою самоочевидною реальностью, что первое и главное устремленіе христіанина

1) Мѳ. XXIV, 36; Мр. XIII, 32.
2) Мѳ XXIV, 37—39.

не есть устремленіе къ будущему, но устремленіе къ настоящей побѣдѣ надъ міромъ силою вѣры, къ преодолѣнію видимыхъ страданій и уничиженія внутреннею полнотою духовной жизни. Іудей былъ всѣмъ сердцемъ обращенъ къ будущему, и его ожиданія будущихъ благъ обезцѣнивали для него настоящее. Не то въ христіанинѣ. Онъ прилѣпляется душою не къ будущему, не къ смѣнѣ будущимъ настоящаго, а къ вѣчному, которое выше времени, реализуется въ настоящемъ и имѣетъ силу надъ грядущимъ. Христіанинъ не лишенъ упованія, но его сокровище не въ будущемъ. Онъ неустрашимъ и со стороны будущаго, но главнѣе всего ищетъ онъ не грядущаго: онъ прежде всего ищетъ царства Божія и правды его, а все остальное прилагается къ этому [1]). Несмотря на погашенную потребность длительнаго существованія и ощущеніе близкаго конца, онъ не печется объ утрѣ „послѣдняго“ дня, какъ не печется и объ утрѣ завтрашняго дня [2]).

Христіанская эсхатологія далеко отстоитъ отъ опытныхъ основъ евангелія какъ по своей народной формѣ, такъ и по своей мистической сторонѣ, но свои корни она опускаетъ въ самую евангельскую основу. И главною задачею изложенія евангельской эсхатологіи нужно признать указаніе на эти ея корни.

Евангельская эсхатологія коренится въ евангельскомъ ученіи о вѣчной жизни и въ евангельской христологіи. Понятіе вѣчной жизни, которая не затрогивается смертью, неуловима для нея,—божественной духовной жизни, доступной человѣку въ предѣлахъ временнаго существованія и не знающей границы смерти,—духовной жизни, имѣющей предопредѣленную сцѣпленность со смертью, которую она неизбѣжно побѣждаетъ въ славѣ воскресенія—вотъ первая основа и первое содержаніе христіанской эсхатологіи. И въ этой основѣ, въ этомъ содержаніи ничего нельзя измѣнить, хотя бы мы сосредоточили все вниманіе на эсхатологическомъ концѣ христіанства. Это сосредоточенное вниманіе не дастъ намъ никакого новаго знанія, а всѣ наши гностическіе запросы встрѣчаютъ одни отрицательные предѣлы.

1) Мѳ. VI, 33.
2) Мѳ. VI, 34.

Ничего чувственнаго, земного мы не можемъ переносить въ свои представленія о загробной жизни, поскольку духовная жизнь, которая переступитъ порогъ смерти, есть божественная жизнь въ насъ, и воскресеніе обусловливается единственно ея предопредѣленною сцѣпленностью со смертью и ея неизбѣжною побѣдою надъ смертью, такъ что совершенно не остается мѣста ни для языческаго спиритуалистическаго гностицизма, ни для іудейскихъ чувственныхъ представленій о воскресеніи. Также нѣтъ никакого мѣста въ христіанской эсхатологіи и для религіознаго юридизма, и жизнь по воскресеніи нельзя разсматривать, какъ грядущую награду, придающую загробной жизни необходимо характеръ чувственный, земной. Къ этому эсхатологическому содержанію, которое дано въ понятіи вѣчной жизни и доступно нынѣ нашему духовному опыту, прибавляется лишь нѣчто какъ-бы новое отъ церковности учениковъ евангелія. Если сущность духовной жизни въ любви, которая съ силою взаимности соединяетъ учениковъ евангелія въ духовное общество, то вполнѣ возможно предположить, что сыны Божіи, и въ качествѣ сыновъ воскресенія, объединенные любовью, будутъ имѣть объективную реальность другъ для друга,—будутъ не только живы для Бога, но и живы другъ для друга. И если эту объективность назвать соматичностью, то мы имѣемъ понятіе соматичнаго воскресенія. Нужно только помнить, что, во-первыхъ, въ этой соматичности не можетъ быть ничего чувственнаго [1]) и что, во-вторыхъ, это та сторона христіанской эсхатологіи, которая наиболѣе удалена отъ опытныхъ основъ духовной жизни, это—мистическая тайна, которую мы можемъ предчувствовать въ опытѣ любви, но не можемъ представить себѣ раціонально.

Далѣе, основное содержаніе христіанской эсхатологіи дается идеей пришествія Сына человѣческаго—въ смерти Христа, Его воскресеніи и дарованіи ученикамъ Св. Духа. При эсхатологическомъ примѣненіи этой идеи необходимо исчерпать все историческое отношеніе смерти и воскресенія Христа къ первымъ ученикамъ Христа, пережившимъ и Его смерть и Его воскресеніе. Но пришествіе Сына человѣческаго не ограничивается историческою формою этого отно-

1) 1 Кор. XV, 44: *σῶμα πνευματικόν*.

шенія. Уже то переступаетъ за границы этой исторической формы, что всѣ послѣдующіе вѣрующіе пріобщаются къ опыту апостоловъ, что всѣ они переживаютъ смерть и воскресеніе Христа, что для каждаго изъ нихъ Христосъ умеръ и воскресъ. И этого мало. Какъ для первыхъ вѣрующихъ дѣйствительность воскресенія Христова не была субъективною мечтою, но Онъ являлся всему ихъ обществу, съ объединявшею ихъ объективностью Его явленій, и Духъ Святый открылся въ ихъ собраніи въ видимыхъ дарахъ; такъ и въ церковности сыновъ воскресенія дано условіе объективной парусіи имъ Христа. Какъ сыны воскресенія живы для Бога и живы другъ для друга, такъ и для нихъ живъ Христосъ. Однако снова нужно сказать, что эта тайна сокрыта отъ насъ подъ символическими фактами первенствующей церкви, и мы къ ней не можемъ относиться гностически.

Наконецъ, и церковь живыхъ, въ реальности своего историческаго развитія, не лишена возможности видѣть пришествіе Христа и испытывать Его судъ. На этомъ пути возможно двоякое искушеніе для учениковъ евангелія. Во-первыхъ, явленіе лжехристовъ, симулирующихъ видимое второе пришествіе Христа [1]), тогда какъ дѣйствительное Его пришествіе, не имѣя пространственно-временной опредѣленности и не облачаясь въ чувственныя формы, будетъ совершаться въ обычномъ порядкѣ человѣческой жизни [2]). Это послѣднее обстоятельство можетъ породить для вѣрующихъ обратное искушеніе. Ожидая видимаго второго пришествія Христа, они приходятъ къ мысли, что Господь замедлилъ, и къ сомнѣнію въ Его обѣтованіи [3]). Въ этомъ отношеніи евангеліе иллюстрируется фактами первоначальной церковной исторіи, когда напряженное ожиданіе скораго славнаго пришествія Христа смѣнилось въ сердцѣ нѣкоторыхъ наглымъ ругательствомъ надъ неисполнившимся обѣтованіемъ [4]). Но уже евангеліе наставляетъ, что пришествіе Христа будетъ неожиданно, въ непредвидѣнный часъ, неуловимо, но дѣй-

---

[1]) Мѳ. XXIV, 5. 11. 23. 24. 26 пар.
[2]) Мѳ. XXIV, 27. 37—38 пар.
[3]) Мѳ. XXIV, 48. 49 пар. XXV, 5. 19.
[4]) 2 Пет. III, 3. 4.

ствительно [1]). Это достаточно обосновываетъ евангельскій призывъ къ бодрственности. Христіане не могутъ успокоиться ни на опредѣленномъ скоромъ часѣ, ни на долгомъ замедленіи Христа. Время пришествія Христа и Его суда надъ живыми представляетъ съ точки зрѣнія чувственной неразрѣшимую антиномію, но съ евангельской точки зрѣнія эта антиномія легко примиряется. Мы не знаемъ часа, когда Господь прійдетъ, но Онъ дѣйствительно приходитъ во время, въ которое мы только ожидаемъ, въ часъ, въ который не думаемъ [2])... Онъ приходитъ въ судьбахъ Своей церкви, Онъ совершаетъ судъ надъ христіанскими народами, которые должны приносить плоды царства Божія [3]). Его судъ надъ отвергнутымъ Израилемъ—это прообразъ Его суда надъ историческою дѣйствительностью церкви...

---

[1]) Мѳ. XXIV, 36. 44 сл. пар
[2]) Мѳ. XXIV, 50.
[3]) Мѳ. XXI, 43.

Приложеніе.

Изъясненіе Іоан. VIII, 44; X, 12. 13; Лук. XVI, 1—13 [1]).

а) Іоан. VIII, 44.

Вашъ отецъ діаволъ; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Онъ былъ человѣкоубійца отъ начала, и не устоялъ въ истинѣ; ибо нѣтъ въ немъ истины. Когда говоритъ онъ ложь, говоритъ свое; ибо онъ лжецъ и отецъ лжи.

... Егда глаголетъ лжу, отъ своихъ глаголетъ: яко ложь есть и отецъ лжи.

.... *Ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.*

Выраженіе „отецъ лжи“ совершенно безсмысленно и нигдѣ болѣе въ Новомъ Завѣтѣ не встрѣчается. Мы знаемъ сочетаніе „отецъ обрѣзанія“ *πατὴρ περιτομῆς* Рим. IV, 12, но здѣсь обрѣзаніе употреблено вмѣсто обрѣзанныхъ, какъ и передано въ русскомъ переводѣ.

И выраженіе „отецъ лжи“ имѣло бы смыслъ, если бы было употреблено вмѣсто „отецъ говорящихъ ложь“. Но въ бесѣдѣ Христа съ іудеями не было рѣчи объ іудеяхъ какъ лжецахъ,—не какъ лжецовъ обличалъ ихъ Христосъ.

Въ греческомъ текстѣ нѣтъ выраженія „отецъ лжи“, тамъ стоитъ *πατὴρ αὐτοῦ*, отецъ его или ея. Переводчики отнесли *αὐτοῦ* къ *τὸ ψεῦδος* и поняли *πατὴρ αὐτοῦ* въ смыслѣ „отецъ ея“, т. е. лжи,— отецъ лжи. Но это есть толкованіе, а не переводъ, и толкованіе невѣрное.

Выраженіе „отецъ лжи“ въ русскомъ переводѣ есть сказуемое: онъ лжецъ и отецъ лжи = онъ есть лжецъ и есть отецъ лжи. Но въ греческомъ *ψεύστης* употреблено безъ члена, а *ὁ πατὴρ* съ

---

1) Первоначально напечатано въ Бог. Вѣст. 1903 сент. окт. и 1904 май. Филологическое (незнаніе особенностей новозавѣтнаго греческаго языка) и богословское невѣжество поставило мнѣ рядъ возраженій, которыя мною безъ труда опровергнуты въ Б. В. 1904 май, іюль—августъ и сент. Возраженія эти были настолько наивны и вызывали такой элементарный отвѣтъ, что послѣдній здѣсь не перепечатывается.

членомъ и потому эти два слова не могутъ быть одинаковыми частями одного предложенія, именно двумя сказуемыми. Очевидно *ψεύστης* есть сказуемое, а *ὁ πατὴρ* подлежащее.

Въ славянскомъ не необходимо „отецъ (лжи)“ принимать за сказуемое, но можно это слово принимать и за подлежащее: яко ложь есть (сказ.) и отецъ (подл.).

Какъ же нужно перевести и какъ понимать выраженіе?

Αὐτοῦ нужно перевести мѣстоименіемъ „его“ и отнести къ лицу говорящему,—и принять *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* за подлежащее: онъ (діаволъ) говоритъ, что и его отецъ (подл.) есть лжецъ (сказ.). Отецъ діавола есть Богъ, ибо Богъ есть Отецъ всего сотвореннаго. Діаволъ клевещетъ на своего Отца и, будучи самъ лжецомъ, говоритъ, что Отецъ его есть лжецъ.

Христосъ обличалъ іудеевъ за то, что „они ищутъ убить Его, человѣка, сказавшаго имъ истину, которую Онъ слышалъ отъ Бога“.

Въ лицѣ Христа предъ іудеями былъ а) человѣкъ и была б) истина, слышанная отъ Бога, истина Божія (Богъ истиненъ).

Іудеи же человѣка-Христа искали убить и истины Божіей, которую Онъ говорилъ имъ, они не принимали. Они, во-первыхъ, являлись человѣкоубійцами, т. е. хотѣли убить человѣка, и, во-вторыхъ, не принимали правды Божіей, т. е. представляли Бога лжецомъ.

И по тому и другому они оказываются дѣтьми діавола, который, во-первыхъ, человѣкоубійца отъ начала и, во-вторыхъ, противникъ истины, именно Божіей истины. Онъ противникъ Божіей истины, потому что называетъ лжецомъ Отца своего: онъ говоритъ, что лжецъ и Отецъ его.

Правъ ли діаволъ, когда называетъ Бога лжецомъ? Конечно, не правъ. Онъ не правъ, т. е. лжецъ, лжецъ по преимуществу, сама ложь,—онъ не правъ, потому что въ этомъ случаѣ онъ говоритъ отъ себя (*ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ*), т. е. проявляетъ самоправедность, самоутвержденіе.

Выписанныя выше греческія слова потому трудно перевести, что *ὅτι* одинаково относится и къ *λαλῇ τὸ ψεῦδος* и къ *ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ*: Когда онъ говоритъ эту ложь, что лжецъ и Отецъ его, то онъ отъ себя говоритъ, что лжецъ и Отецъ его. „Что лжецъ и Отецъ“ это и есть собственно ложь, настоящая ложь *τὸ ψεῦδος*. Поставимъ первое „что лжецъ и Отецъ его“ въ скобки: Когда онъ говоритъ эту ложь (что лжецъ и Отецъ его), то онъ отъ себя говоритъ, что лжецъ и Отецъ его.

Если поставленное въ скобки выбросить, какъ само собою подразумѣвающееся, тогда получимъ такой окончательный переводъ: Когда онъ (діаволъ) говоритъ эту ложь, отъ себя говоритъ онъ: что лжецъ и Отецъ его.

Для идеи лживаго Бога въ писаніяхъ Іоанна ср. 1 Іоан. V, 10: „невѣрующій Богу представляетъ Его лживымъ“ (*ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτὸν* = Іоан. VIII, 44 *ψεύστης ἐστὶν*

ὁ πατήρ), также I, 10: представляемъ Его лживымъ (*ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν*).

Грамматика греческаго новозавѣтнаго языка за предлагаемый мною переводъ (см. Б. Вѣст. 1904, іюль—авг. стр. 591—3).

Въ пользу моего перевода говорятъ также древніе греческіе тексты (ib. стр. 592) и древніе славянскіе переводы: „яко ложь (прилагат. лживъ) есть и отецъ его“ (см. Бог. Вѣст. 1904, май, стр 147)

б) Іоан. X, 12 13.

А наемникъ не пастырь, которому овцы не свои, видитъ приходящаго волка, и оставляетъ овецъ, и бѣжитъ; и волкъ *расхищаетъ овецъ, и разгоняетъ ихъ.*	А наемникъ, иже нѣсть пастырь, ему-же не суть овцы своя, видитъ волка грядуща, и оставляетъ овцы, и бѣгаетъ: и волкъ *расхититъ ихъ, и распудитъ овцы.*	*Ὁ μισθωτὸς (δὲ) καὶ οὐκ ὢν ποιμήν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει, καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει (τὰ πρόβατα).*
А наемникъ бѣжитъ, потому что наемникъ и нерадитъ объ овцахъ.	А наемникъ бѣжитъ, яко наемникъ есть, и нерадитъ о овцахъ	*(Ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει), ὅτι μισθωτός ἐστιν, καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.*

Обращаетъ на себя вниманіе странная перестановка написанныхъ курсивомъ словъ въ русскомъ и славянскомъ текстахъ, при чемъ славянскій согласенъ съ греческимъ. Эта перестановка относится къ числу такихъ, которыя наносятъ явный ущербъ смыслу. Не все равно сказать: „любитъ дѣтей и цѣлуетъ ихъ“ и: „любитъ ихъ и цѣлуетъ дѣтей“. Въ послѣднемъ случаѣ будетъ явная безсмыслица, если подъ „ихъ“ разумѣть дѣтей и относить глаголы „любитъ и цѣлуетъ“ къ одному подлежащему. Необходимо или подъ „ихъ“ разумѣть не дѣтей, или „любитъ“ и „цѣлуетъ“ относить къ разнымъ подлежащимъ

Такъ и въ славянскомъ текстѣ Іоан. X, 12: „волкъ расхититъ ихъ и распудитъ овцы“ нужно или подъ „ихъ“ разумѣть не овецъ, или глаголы расхититъ и распудитъ относить къ разнымъ подлежащимъ. И именно, какъ увидимъ, необходимо послѣднее.

Русскій переводчикъ отнесъ оба сказуемыхъ къ одному подлежащему „волкъ“ и этимъ былъ вынужденъ переставить „ихъ“ и „овцы“,—вмѣсто: „расхититъ ихъ и распудитъ овцы“ сказать: „расхищаетъ овецъ и разгоняетъ ихъ“. Иначе получилась бы полная безсмыслица.

Новѣйшіе издатели греческаго текста разумѣютъ то же (одно) подлежащее и безсмыслицы избѣгаютъ тѣмъ, что отбрасываютъ *τὰ πρόβατα* при *σκορπίζει* и у нихъ выходитъ: наемникъ оставляетъ овецъ, и волкъ расхищаетъ ихъ, и разгоняетъ.

Но русскій переводчикъ и новѣйшіе издатели греческаго текста поступаютъ неправильно. Кромѣ того, что они вынуждены или переставить слово „овецъ“ или отбросить его, они изобличаются тѣмъ-

же невѣрнымъ пониманіемъ слова *σκορπίζει*. Относя этотъ глаголъ къ подлежащему „волкъ“, они понимаютъ его въ смыслѣ „разгоняетъ“. Но это невѣрно. У Мѳ XII, 43 и Лк. XI, 23 читаемъ: *ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει* кто не собираетъ со Мною, тотъ расточаетъ, т. е. здѣсь *σκορπίζει* означаетъ не расхищаетъ или разгоняетъ, а расточаетъ, растериваетъ,—глаголъ относится не къ разбойнику или вору, а къ охранителю или управителю. Также Лк. XVI, 1: одинъ человѣкъ былъ богатъ и имѣлъ управителя, на котораго донесено было ему, что расточаетъ имѣніе его *διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ*. 2 Кор. IX, 9: *ἐσκόρπισεν, ἔδωκεν τοῖς πένησιν* расточилъ, раздалъ нищимъ. И въ Іоан. X, 12 *σκορπίζει* означаетъ „расточаетъ, растериваетъ“, а не „разгоняетъ“, и относится къ подлежащему пастухъ-наемникъ. Наемникъ видитъ приходящаго волка, и оставляетъ овецъ, бѣжитъ, волкъ расхищаетъ ихъ,—такимъ образомъ наемникъ растериваетъ овецъ. Примѣчательно также то, что Іоан. X, 13 начинается словами: „а наемникъ бѣжитъ“, которыхъ нѣтъ въ лучшихъ спискахъ. Вставка этихъ словъ также вынуждена неправильнымъ пониманіемъ слова *σκορπίζει* въ смыслѣ „разгоняетъ“ и отнесеніемъ его къ подлежащему волкъ.

Итакъ Іоан. XII, 12. 13 нужно передать въ такомъ переводѣ: Наемникъ, не пастырь, которому овцы не свои, видитъ приходящаго волка, и оставляетъ овецъ, и волкъ расхищаетъ ихъ, и онъ растериваетъ овецъ, потому что онъ наемникъ и нерадитъ объ овцахъ.

ε) Лук. XVI, 1—13.

Я не буду повторять о тѣхъ затрудненіяхъ, которыя представляетъ притча для комментаторовъ: они уже не разъ указывались. Я отмѣчу лишь тѣ затрудненія и недоумѣнія, которыя вызываются принятымъ переводомъ и обычнымъ объясненіемъ. Вотъ главнѣйшее изъ нихъ. Въ выраженіи ст. 9 мамона неправды — богатство неправедное (*μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας=ἄδικος μαμωνᾶς* ст. 11) русскому прилагательному „неправедный“ соотвѣтствуетъ въ греч. род. сущ. *τῆς ἀδικίας*. Равнымъ образомъ въ ст. 8 домостроитель неправедный—устроитель невѣрный по гр. передается тоже словомъ *τῆς ἀδικίας*. Итакъ одно и то же греческое слово въ одной и той же притчѣ порусски разъ переведено *невѣрный* управитель, а другой разъ *неправедное* богатство. Между тѣмъ сила притчи очевидно въ повтореніи одного слова—разъ въ примѣненіи къ управителю, одному изъ сыновъ вѣка сего, и другой разъ въ примѣненіи къ богатству, т. е. разумѣя отношеніе сыновъ царства къ богатству. Равнымъ образомъ и *объясненіе* слова неправедное (богатство) должно быть приложимо (конечно mutatis mutandis) и къ слову невѣрный (управитель). Болѣе разумные и послѣдовательные комментаторы это соотношеніе понимаютъ и (обычное) объясненіе „неправеднаго богатства“ (т.-е. земное, тлѣнное богатство) прилагаютъ и къ „домоправителю неправды“. „Въ такомъ же смыслѣ должно понимать и

выраженіе: домоправитель неправды. Не то сіе означаетъ, что домоправитель былъ человѣкъ совершенно безчестный и дѣйствовалъ безъ всякой совѣсти, но то, что онъ, во-первыхъ, неправедно или нерадиво управлялъ чужимъ имѣніемъ и, во-вторыхъ, правилъ тѣмъ, что по сравненію съ верховною правдою не есть подлинная правда, т. е. земнымъ богатствомъ". Здѣсь въ послѣднихъ словахъ ударяется на томъ, что неправда—въ богатствѣ, которое было ввѣрено управителю, а не въ управителѣ, чему способствуетъ род. пад. „неправды", какъ будто неправда=мамона неправды, какъ будто управитель неправды=управлялъ неправдою. Но нужно устранить этотъ обманъ род. падежа, помня, что род. падежъ имѣетъ значеніе прилагательнаго, почему *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* ст. 9=*ὁ ἄδικος μαμωνᾶς* ст. 11, такъ что мамона неправды=неправедное богатство и (тѣмъ болѣе) домустроитель неправды=домустроитель неправедный. Примѣчательно, что въ синодальномъ слав. переводѣ при мамонѣ ст. 9 оставленъ родит. неправды, а при домоустроителѣ ст. 8 род переведенъ прилагательнымъ. Итакъ неправедность—въ управителѣ, и примѣненіе къ управителю обычнаго объясненія „неправеднаго богатства" дастъ понятіе „недѣйствительнаго, неистиннаго управителя", но такое понятіе само себя погребаетъ, потому что въ притчѣ разумѣется дѣйствительный управитель, а не „тлѣнный и скоропреходящій" (обычные эпитеты земныхъ благъ).

Ἀδικίας нужно объяснять одинаково въ примѣненіи къ богатству и въ примѣненіи къ управителю, но переходить нужно не отъ богатства къ управителю, отъ неизвѣстнаго къ извѣстному, а обратно, такъ какъ въ притчѣ управитель—образъ, а мамона неправды—обозначаемое, символизируемое образомъ. Что такое домоправитель неправды, это легко понять,—это, какъ переведено въ русскомъ, *управитель невѣрный*, т. е. не оправдавшій довѣрія господина, невѣрный интересамъ имѣнія, которое ему было ввѣрено. Въ образѣ приточнаго управителя выставлены его невѣрность и его догадливость, больше ничего. Всѣ догадки и разсужденія комментаторовъ о свойствахъ управителя и частныхъ особенностяхъ его невѣрности только запутываютъ дѣло, затемняютъ схематическій образъ [1]). Самъ по себѣ образъ очень ясный—это управитель невѣрный и догадливый. Въ другихъ притчахъ даны образы вѣрнаго раба (*πιστὸς δοῦλος*), т. е. раба, оправдавшаго довѣріе господина, вѣрнаго интересамъ ввѣреннаго имущества, пріумножившаго ввѣренное (Мо XXIV 45; XXV, 21; Лк. XIX, 17 ср. XII, 42). Если управитель *τῆς ἀδικίας* есть собственно и буквально управитель невѣрный (въ указанномъ смыслѣ), то и богатство *τῆς ἀδικίας* есть тоже *богатство невѣрное*, но конечно mutatis mutandis, такъ какъ тамъ лицо, а здѣсь вещь,—богатство невѣрное, т. е. интересамъ котораго оказываютъ невѣрность, которое расточаютъ. Хотя слово невѣрный употребляется и активно, и пассивно, и въ отношеніи къ лицу, и въ

1) Также схематически нужно понимать выше образы пастуха, наемника, волка.

отношеніи къ вещи, хотя и род. гр. τῆς ἀδικίας можетъ быть и obj. и subject., однако по русски въ указанномъ смыслѣ *невѣрный* не употребляется въ примѣненіи въ вещи (невѣрное дѣло означало бы то, въ которомъ человѣкъ проигрываетъ, которое не оправдываетъ надежды) Поэтому порусски второе τῆς ἀδικίας неудобно перевести прилагательнымъ, но нужно (какъ въ слав. синод. домостроитель неправедный и мамона неправды) перевести: управитель невѣрный и богатство невѣрности, мамона невѣрности (=невѣрность богатству). Сравниваются управитель и богатство, посредствующій членъ сравненія—невѣрность, то активная, то пассивная: управитель—невѣрный, такъ какъ не соблюдаетъ интересовъ имѣнія, не пріумножаетъ его, расточаетъ, и богатство есть мамона невѣрности, такъ какъ не соблюдаютъ его интересовъ, расточаютъ его. Невѣрность управителя неизбѣжно вызываетъ невѣрность имѣнія: управитель—невѣрный (субъектъ невѣрности), слѣд. имѣніе есть мамона невѣрности (объектъ невѣрности). Намъ заповѣдуется въ притчѣ: какъ управитель былъ невѣрнымъ имѣнію, такъ и мы должны быть невѣрны богатству. Но та и другая невѣрность въ своемъ родѣ: догадливый управитель былъ невѣрнымъ имѣнію въ земныхъ—эгоистическихъ расчетахъ (невѣрность субъективная), а сыны свѣта должны быть невѣрными богатству ради царствія Божія, почему въ отношеніи къ нимъ стушовывается субъективная невѣрность и выступаетъ невѣрность объективная, т. е. удареніе на объектѣ невѣрности,—*μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας*=*ἄδικος μαμωνᾶς*. Итакъ притча научаетъ: какъ *невѣрный управитель* былъ догадливъ въ своемъ родѣ, такъ мы должны пріобрѣтать себѣ вѣчныя обители мамоной невѣрности, т. е. невѣрностью интересамъ богатства. Для управителя характеристично личное пользованіе своею невѣрностью; для сыновъ свѣта характеристична (въ ихъ отношеніи къ богатству)—объективная судьба богатства; для перваго—что онъ сдѣлалъ для себя изъ богатства, для вторыхъ—что станетъ въ ихъ рукахъ съ богатствомъ.

Что пониманіе невѣрнаго богатства въ смыслѣ невѣрности богатству истинно, это видно изъ того, что ниже, въ ст. 13 Богъ и мамона представляются двумя господами, которымъ нельзя служить одновременно: сыны свѣта, служа Богу, должны ненавидѣть мамону, нерадѣть о богатствѣ. Мамона τῆς ἀδικίας ст. 9 это то же, что ненависть къ мамонѣ, нерадѣніе о богатствѣ ст. 13—это одинаково невѣрность интересамъ богатства, расточеніе его. (Подробнѣе см. Бог. Вѣсти. 1904 май стр. 149—160)

1219
4273

СОДЕРЖАНІЕ.

	Стр.
Введеніе	5
Ветхозавѣтная основа евангелія	33
Еврейскій монотеизмъ	—
Ветхій завѣтъ	48
Ветхозавѣтное священство	64
Царство (теократія)	74
Пророчество	81
Законническое іудейство	109
Отецъ Небесный	165
Духовная праведность	199
Вѣчная жизнь	244
Спаситель	289
Царство Божіе	325
Приложеніе	361

