Проф. М. М. Тарѣевъ.

ХРИСТОСЪ.

Основы христіанства.
Томъ I.

Второе изданіе.

219
4273

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1908.

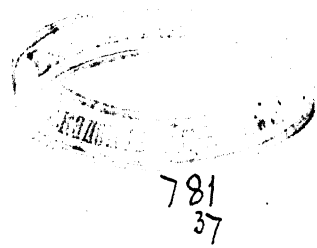
ОСНОВЫ ХРИСТІАНСТВА.

СИСТЕМА РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

Томъ I.

ХРИСТОСЪ.

Изданіе второе.



Печатать дозволяется. Апрѣля 12 дня, 1907 г.
Ректоръ Академіи, *Епископъ Евдокимъ.*

I. УНИЧИЖЕНІЕ ХРИСТА.

II. ФИЛОСОФІЯ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ИСТОРІИ.

Переиздавая свои богословскія сочиненія, я рѣшилъ соединить ихъ въ одномъ собраніи. Къ этому меня побуждаетъ то обстоятельство, что всѣ мои богословскія книги внутренно объединены одною идеею, раскрываютъ одну систему религіозной мысли.

Все собраніе распадается на четыре тома. Томъ первый *Христосъ* содержитъ два изслѣдованія—*Уничиженіе Христа* и *Философія евангельской исторіи*. Томъ второй *Евангеліе—вѣра и жизнь по евангелію*. Томъ третій *Христіанское міровоззрѣніе* въ двухъ частяхъ—*Цѣль и смыслъ жизни* и *Искушенія Христа въ связи съ исторіею дохристіанскихъ религій и христіанской церкви*. Томъ четвертый *Христіанская свобода* обнимаетъ два сочиненія по вопросу объ отношеніи христіанства къ задачамъ современности: *Истина и символы въ области духа* и *Христіанская проблема и русская религіозная мысль*.

При этомъ систематическомъ собраніи нѣкоторыя сочиненія значительно сокращены: выброшено прежде всего то, что выступаетъ изъ рамокъ общей системы въ сторону монографической полноты,—затѣмъ выброшено изъ однихъ сочиненій сказанное по тѣмъ вопросамъ, которые спеціально изслѣдуются въ другихъ сочиненіяхъ: что прежде требовалось планомъ отдѣльныхъ изданій, было бы излишнимъ повтореніемъ въ системѣ,—наконецъ выкинуто все, по сознанію автора, маловажное и, въ частности, школьно-богословское, не имѣющее систематически-религіознаго интереса и обязанное особому первоначальному назначенію нѣкоторыхъ книгъ. Такимъ образомъ въ этомъ собраніи богословскихъ сочиненій читатель въ правѣ видѣть все значительное по мнѣнію самого автора и характерное для его законченной системы религіозной мысли.

Авторъ обязанъ заявить, что эта религіозная система—итогъ пятнадцатилѣтней душевной работы—не имѣетъ въ его глазахъ ни конфессіонально-дидактическаго, ни чисто-объективнаго значенія: онъ даетъ личное пониманіе христіанства, личное религіозное міровоззрѣніе. Въ этихъ книгахъ обсуждается не та сторона христіанства, которая образуетъ общепринятую церковную формулу и общепризнанную внѣшненаучную рамку христіанской религіи, но то въ христіанствѣ, что лежитъ за этою формулою и за этой рамкой и что неизбѣжно предполагаетъ субъективное переживаніе, индивидуальное освѣщеніе. Авторъ не претендуетъ возвести на ступень общеобязательной нормы своихъ интимныхъ отношеній къ историческому Лику Христа, которыя на долгіе годы приковали его умъ къ одному Образу и сдѣлали для него этотъ Образъ своимъ роднымъ, онъ не принимаетъ на себя задачъ проповѣдника, онъ просто хочетъ подѣлиться съ читателями своимъ личнымъ религіознымъ опытомъ,—допуская для другихъ полную свободу интимной религіозной жизни, онъ можетъ требовать ея и для себя.

Οὐκ εἰμι μονος, οτι ο πατηρ μετ' εμου εστιν (Іоан. XVI, 32).

Уничиженіе Христа.

Предисловіе.

Между евангельскимъ образомъ Христа и нашими понятіями стоитъ апостольско-патристическое догматическое ученіе, которое заслоняетъ отъ насъ простоту евангельской истины. Въ общемъ этотъ заслонъ наклоняется въ сторону перевѣса богословской стороны въ дѣлѣ и ученіи Христа надъ стороною человѣчески-историческою. Догматическія формулы, въ условномъ пониманіи ихъ, для многихъ дѣлаютъ недоступною евангельскую истину въ ея исторической чистотѣ. Между тѣмъ въ существѣ дѣла догматическая христологія, правильно и въ достаточной глубинѣ понятая, возвращаетъ нашу мысль къ евангельскому факту и приводитъ наше сердце къ живому Христу. Такое именно значеніе имѣетъ апостольско-святоотеческая мысль о самоуничиженіи Христа, завитая въ церковной христологіи, но не вошедшая въ догматическія формулы. Намъ нужно начинать съ догматической христологіи, но прямая задача философіи христологическаго догмата въ томъ, чтобы вывести на свѣтъ эту заложенную въ глубинѣ догмата идею самоуничиженія, простиравшагося до подчиненія Христа законамъ и условіямъ человѣческаго существованія. Эту задачу и преслѣдуетъ наше изслѣдованіе объ уничиженіи Христа, служащее введеніемъ въ изложеніе евангельской исторіи и ученія.

Объясненіе посл. къ Филип. II, 5—11.

Вся земная жизнь Христа была дѣломъ великаго снисхожденія божественной любви *(ἡ ἀπόῤῥητος λόγου θεοῦ κατάβασις)*. Это засвидѣтельствовалъ Самъ Іисусъ Христосъ, сказавшій о

Себѣ: „Я сошелъ съ небесъ“ (Іоан. VI, 38) [1]), и объ Отцѣ Своемъ: „такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго (дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ Іоан. III, 16). Цѣль Своего пришествія на землю и характеръ Своей дѣятельности Онъ Самъ такъ обозначилъ: „Сынъ человѣческій не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (Мѳ. XX, 28; Мр. X, 45). Онъ говорилъ о Себѣ: „Я кротокъ и смиренъ сердцемъ“ (Мѳ. XI, 29).

Явленное въ жизни Іисуса Христа, какъ фактъ, самоуничиженіе Его составило потомъ предметъ апостольскаго ученія. Классическимъ мѣстомъ (locus classicus) въ этомъ отношеніи считается посл. ап. Павла къ Филип. II, 5—11.

Опредѣлимъ прежде всего связь этихъ стиховъ съ предыдущимъ текстомъ посланія.

Первые два стиха второй главы посл. къ Филип. тѣсно примыкаютъ къ I, 27, гдѣ апостолъ обращаетъ къ Филиппійцамъ увѣщаніе стоять *въ одномъ духѣ, подвизаясь единодушно за вѣру евангельскую. Итакъ,* продолжаетъ апостолъ (II, 1), *если есть какое утѣшеніе* (для самого апостола) *во Христѣ, если есть какая отрада любви* (долженствовавшей соединять апостола съ Филиппійцами), *если есть какое общеніе духа, если есть какое милосердіе и сострадательность* (которыя апостолъ выпрашиваетъ для себя у Филиппійцевъ и во имя которыхъ,—какъ и во имя утѣшенія во Христѣ, отрады любви, общенія духа, обращаетъ къ нимъ слѣдующее увѣщаніе),—*то* (ст. 2) *дополните мою радость, имѣйте однѣ мысли, имѣйте ту же любовь, будьте единодушны и единомысленны.* „Настойчивость, съ которою апостолъ умоляетъ Филиппійцевъ исполнить его просьбу, облекаемую въ форму нѣкотораго торжественнаго заклинанія, раскрываетъ предъ нами всю глубину его любвеобильнаго сердца (и то исключительно важное значеніе, какое онъ придаетъ единодушію и единомыслію, какъ вѣрнѣйшему залогу

[1]) Ср. стт. 51. 58: III, 13. Слова эти вошли въ текстъ Никео-константинопольскаго символа вѣры; „ими, по словамъ Григорія Нисскаго (*Adv. Apollinarem*, cap. IX: Migne, s. gr. t. XLV, col. 1141,—*Твор.* ч. 7 (М. 1865) стр. 76), означается снисхожденіе Божества къ уничиженности нашего естества“.

истинно христіанской жизни). Находясь въ заточеніи, ожидая ежеминутно смертной казни, апостолъ пользуется даже своими страданіями и грядущею ему опасностью, какъ средствомъ для усиленія убѣдительности увѣщанія, съ которымъ онъ обращается къ своимъ возлюбленнымъ чадамъ“ [1]). Далѣе апостолъ точнѣе опредѣляетъ внутренній нервъ христіанскаго единомыслія, описываетъ то настроеніе, которое должно лежать въ его основѣ,—онъ именно называетъ смиренномудріе, которое является въ его изображеніи съ характеромъ полной противоположности всякому эгоизму и служитъ основнымъ мотивомъ самоотверженной дѣятельности: *ничего не дѣлайте по любопренію, или по тщеславію, но по смиренномудрію почитайте одинъ другаго высшимъ себя. Не о себѣ только каждый заботься, но каждый и о другихъ* (стт. 3. 4). Чтобы своему увѣщанію проложить путь къ сердцу Филиппійцевъ и выставить смиренномудріе во свѣтѣ высокой добродѣтели, достойной полнаго усвоенія со стороны христіанъ, апостолъ носителемъ этого настроенія называетъ Самого Іисуса Христа, Которому христіане должны подражать: *ибо въ васъ должны быть тѣ же чувствованія, какія и во Христѣ Іисусѣ* (ст. 5). Затѣмъ, въ слѣдующихъ стихахъ, апостолъ не только вообще, какъ въ ст. 5, но in specie чертитъ главные моменты богочеловѣческой жизни, въ которыхъ проявилось смиренномудріе Христа, которые были порождены этимъ настроеніемъ, лежащимъ въ основѣ всякой самоотверженной дѣятельности. И это изображеніе основныхъ *чувствованій* Іисуса Христа, хотя имѣетъ въ такой связи, повидимому, вводное значеніе, дается у апостола съ вниманіемъ, отвѣчающимъ важности предмета, въ выраженіяхъ, поражающихъ экспрессивностью и изысканностью и въ такой полнотѣ, что не только раздѣльно указываются моменты самоуничиженія Христа, но и описывается послѣдовавшее за самоуничиженіемъ прославленіе Его отъ Бога Отца: *Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу* (ст. 6); *но уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ; и по виду ставъ какъ человѣкъ* (7), *смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти*

1) *Ир. Обозр.* 1891, Янв. стр. 93.

крестной (8). *Посему и Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя выше всякаго имени* (9), *дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ* (10), *и всякій языкъ исповѣдалъ, что Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца* (11).

Эти слова ап. Павла замѣчательны не только потому, что они съ исключительною полнотою содержатъ собственно ученіе о самоуничиженіи и смиреніи Іисуса Христа, но и изъ всѣхъ отдѣловъ св. Писанія, относящихся вообще къ ученію о лицѣ Іисуса Христа, они выдѣляются содержательностью, глубиною мысли и выразительностью. По замѣчанію Ѳеодорита, „этими немногими реченіями божественный апостолъ низложилъ всякую ересь“ [1]). Поэтому вполнѣ естественно, что издревле и до настоящаго времени мысль, какъ отцовъ и учителей церкви, такъ и еретиковъ и всѣхъ вообще свободомыслящихъ богослововъ обращалась къ этому классическому отдѣлу посланія къ Филиппійцамъ. Но при всей своей выразительности, слова апостола оставляютъ возможность различнаго пониманія: отцы церкви и еретики, богословы православные и свободомыслящіе находили и находятъ въ нихъ свидѣтельство въ пользу своихъ вѣрованій и мнѣній. Отсюда разнообразіе древнѣйшихъ и позднѣйшихъ толкованій. Уже авторъ сочиненія *de incarnatione Domini* передаетъ, что каждый изъ (поименованныхъ имъ) еретиковъ (каковы Арій, Евномій, Аполлинарій, Маркіонъ, Манесъ и др.) объяснялъ по своему слова апостола [2]). Это разнообразіе толкованій продолжается до нашихъ дней [3]).

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (ст. 5—6).

Первый вопросъ, который возникаетъ при чтеніи апостольскихъ словъ и на который даются разнообразные отвѣты, относится къ субъекту, обозначенному у апостола именемъ Христа Іисуса: ст. 5 *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, ст. 6 *ὃς*. Кого

---

[1]) *Interpret. ep. ad Phil.* II, 11: Migne, s. gr. t. LXXXII, col. 572,—*Твор.* ч. 7 (М. 1861), стр. 467; также *de inc. Domini*, c. IX, X: Migne, s. gr. t. LXXV, col. 1428 sequ. и Іоанна Златоустаго *hom. VI in ep. ad Phil.* 1: Migne, s. gr. t. LXII, col. 218 sequ.—р. пер. (М. 1844) стр. 100 слѣд.

[2]) *De inc. Domini*, c. IX: Migne, s. gr. t. LXXV, 1428.

[3]) Cfr. Bruce, *The humiliation of Christ*, 3 ed. Edinb. 1889, p. 11—12.

апостолъ разумѣетъ подъ этимъ именемъ: предвѣчнаго ли Сына Божія, Который уничижилъ Себя уже при вхожденіи въ міръ (*εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον:* Евр. X, 5), при Своемъ воплощеніи, явивъ намъ образъ *божественной* кротости (*ἡ λόγου θεοῦ κατάβασις*)? или человѣка Іисуса, Который показалъ въ Своей земной жизни образецъ *человѣческаго* смиренія? Употребленное апостоломъ имя Христосъ Іисусъ одинаково допускаетъ и тотъ и другой смыслъ [1]). Различные отвѣты на этотъ вопросъ въ большинствѣ случаевъ опредѣлялись и опредѣляются общими воззрѣніями на лицо Іисуса Христа. Восточные отцы и учители церкви разумѣютъ подъ именемъ Іисуса Христа единороднаго предвѣчнаго Сына Божія, Который былъ Богомъ и имѣлъ не менѣе Отца [2]); впрочемъ западные отцы и учители относили имя Іисусъ Христосъ къ Богочеловѣку и подвигъ уничиженія пріурочивали уже къ земной жизни Іисуса Христа [3]). Древніе еретики то относили имя и уничиженіе къ человѣку Іисусу, въ Которомъ обиталъ Логосъ,—такъ Павелъ Самосатскій и вообще еретики евіонейскаго направленія, — то также относили имя къ Сыну Божію, но, считая Его неравнымъ Богу Отцу и другой сущности, какъ, напр., училъ Арій и его единомышленники, въ словахъ апостола видѣли противный смыслъ, „что Іисусъ Христосъ, будучи въ образѣ Божіемъ, не восхитилъ того, чтобы быть равнымъ Богу,—что, будучи меньшимъ Богомъ, Онъ не восхитилъ того, чтобы быть равнымъ Богу великому и величайшему“ [4]), то, наконецъ, прилагали имя къ Сыну человѣческому въ особомъ смыслѣ, именно считая человѣческую форму вѣч-

1) Рим. V, 15; 1 Тим. II, 5 апостолъ говоритъ о *человѣкѣ Іисусѣ Христѣ* (или: *Христѣ Іисусѣ*); а 1 Кор. X, 4. 9 онъ прилагаетъ имя Христосъ къ предвѣчному Сыну Божію и 2 Кор. VIII, 9 находимъ слова, подобныя Филип. II, 6 слѣд. (*Іисусъ Христосъ, будучи богатъ, обнищалъ ради васъ*), гдѣ уничиженіе (обнищаніе), очевидно, относится къ воплощенію.

2) Іоаннъ Злат. *hom.* VII, 1: Migne, s. gr. t. LXII, col. 228. Также Θеодоритъ *Interpret. ep. ad Phil.* II, 6: Migne, s. gr. t. LXXXII, 571; cfr. *Eran.* dial. I: Migne, s. gr. t. LXXXIII, 72, 73, *de inc. Domini*, c. X: Migne, s. gr. t. LXXV, 1429 sequ. Кириллъ Александрійскій *defens. IV anath. c. Theodor.* Migne, s. gr. t. LXXVI, 417; *de r. f. ad regin.* or. II, c. III: M. LXXVI, 1340; *c. Theod. Mops.* ibid. 1443; *ep. I ad monach.* (c. XV): Migne, LXVXII, 25.

3) Амвросій *Comment. in ep. ad Phil.* II, 5. 6: Migne, s. lat. t. XVII, 408—409.

4) Іоанна Злат. *hom.* VI, 2: Migne, s. gr. t. LXII, 220; *hom.* 1: col. 228.

ною формою существованія Сына Божія, какъ училъ Аполлинарій [1]). Позднѣе лютеране, слѣдуя латинскимъ экзегетамъ, учили о кенозисѣ воплотившагося Сына Божія, Который, обладая и по воплощеніи божественными силами, не всегда проявлялъ ихъ во дни плоти (gloriam divinam non perpetuo manifestavit atque exseruit). Въ позднѣйшее и наше время одни изъ богослововъ въ общемъ слѣдуютъ греческимъ экзегетамъ, признаютъ премірное существованіе Іисуса Христа и относятъ уничиженіе *(κένωσις)* къ воплощенію,—это такъ называемые кенотики [2]); другіе же разумѣютъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ посланія къ Филиппійцамъ историческаго Іисуса Христа (der im Fleisch Erschienene, der geschichtliche Christus), признавая Его или воплотившимся Сыномъ Божіимъ [3]), или человѣкомъ, соединеннымъ съ Сыномъ Божіимъ въ несторіанскомъ смыслѣ [4]), или же простымъ человѣкомъ, отвергая, въ послѣднемъ случаѣ, какъ кенозисъ Сына Божія, такъ и Его воплощеніе [5]).

Несомнѣнно, что ап. Павелъ въ посл. къ Филип. II, 5—6 слѣд. не разумѣетъ только человѣка Іисуса, потому что ни этотъ, ни другіе апостолы не знали Іисуса Христа только въ качествѣ человѣка, а не вмѣстѣ Сына Божія [6]). Равнымъ образомъ, уничиженіе въ смыслѣ принятія образа раба *(μορφὴν δούλου λαβὼν)* и уподобленія человѣкамъ *(ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* ст. 7) можетъ быть утверждаемо никакъ не о человѣкѣ [7]). Но съ другой стороны, апостолъ, говоря,

---

[1]) См. ниже.

[2]) Liebner, *Christologie oder die christologische Einheit des dogm. Syst.* darg. 1 Abth. Götting. 1849, S. 322 folg. Ebrard, *Christliche Dogmatik*, 2. Königsb. 1852, Ss. 33—34 § 359; Frank, *System der chr. Wahrheit*, 2. Erlang. 1880, S. 139 folg. § 34. 3; Martensen, *Die chr. Dogmatik*, deuts. Ausg. Berlin, 1856, S. 245 § 133 и мн. др.

[3]) Philippi, *Glaubenslehre*, IV/1, 1861, S. 440 folg.

[4]) Dorner, *System der chr. Glaubenslehre*, 2/1 1880, Ss. 285. 286. 441.

[5]) Schenkel, Ritschl etc.

[6]) Съ Рим. V, 15; 1 Тим. II, 5 ср. Гал. I, 12. 16 и мн. др.

[7]) Здѣсь имѣютъ полное значеніе слова Кирилла Александрійскаго *Adv. Nest.* lib. 5, c. II: Migne, s. gr. t. LXXVI, 221: *ἢ οὐχ ἅπασιν ἐναργὲς ὅτι ταπεινοῦται τὸ ὑψηλὸν, οὐ τὸ οἰκοθέν τε καὶ φυσικῶς ἐν ὑφέσει τε ὑπάρχον καὶ τεταπεινωμένον; κενοῦται δὲ, οἶμαι, τὸ πλῆρες ὑπάρχον, καὶ δεδεημένον οὐδέν. δέχεται καὶ δούλου μορφὴν, τὸ πρὸ αὐτῆς ἐλεύθερον κατὰ φύσιν κτλ.* Cfr. Григорія Нисскаго *Adv. Apollin.* XXI: Migne, s. gr. t. XLV, 1165.

какъ справедливо учатъ отцы и учители церкви, о Сынѣ Божіемъ, не напрасно употребилъ имя Іисусъ Христосъ, во всякомъ случаѣ указывающее на *воплотившагося* Сына Божія (Лук. I, 31). Также нужно имѣть въ виду, что именованный Іисусомъ Христомъ служитъ субъектомъ дѣйствій, какъ указанныхъ въ ст. 6 и приличныхъ существу, обладающему нормою бытія божественнаго, такъ и въ стт. 7, 8 и возможныхъ только для Воплотившагося, и даже остается объектомъ дѣйствій Бога Отца (стт. 9—10), направленныхъ на лицо, вторично названное именемъ Іисуса (ст. 10) и снова именемъ Іисуса Христа (ст. 11), во всякомъ же случаѣ понятныхъ только по отношенію къ человѣку или Вочеловѣчившемуся.—Наряду съ двумя крайними еще менѣе справедливо кажущееся среднимъ, на самомъ же дѣлѣ соединяющее въ себѣ обѣ крайности непримиренными то мнѣніе, что Іисусъ Христосъ отъ вѣчности существовалъ въ человѣческой формѣ бытія [1]). Когда Самъ Христосъ говоритъ о „сшедшемъ съ небесъ Сынѣ человѣческомъ, сущемъ на небесахъ“ (Іоан. III, 13; ср. VI, 38. 51. 58), то Онъ не даетъ тѣмъ самымъ разумѣть „Приходящаго съ небесъ“ (III, 31) „единороднаго Сына Божія“ (ст. 16) человѣкомъ, но выражаетъ ту мысль, что Тотъ, Котораго „Богъ послалъ въ міръ“ (ст. 17) и Который, родившись отъ жены (Гал. IV, 4), сталъ Сыномъ человѣческимъ,—сошелъ съ небесъ и есть на небесахъ. Потому и не понимали іудеи словъ Іисуса Христа, что они думали только объ Іисусѣ, Котораго отца и мать они знали (Іоан. VI, 42), что они ипостась говорящаго не различали отъ формы Его существованія въ моментъ рѣчи. Когда Христосъ говорилъ о Себѣ: „прежде нежели былъ Авраамъ, Я есмь“ (Іоан. VIII, 58), то Онъ разумѣлъ не человѣчество Свое, но то въ Себѣ, что было прежде Его воплощенія и осталось неизмѣннымъ по воплощеніи,—разумѣлъ Себя, какъ субъекта, носителя всѣхъ (т. е. обѣихъ, божественной и человѣческой) формъ Его существованія. И во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ, включая Фил. II, 5. 6 слѣд., какъ и во многихъ подобныхъ, подъ именемъ Іисуса Христа, или Сына человѣческаго, или мѣстоименнаго обозначенія, нужно по-

1) Изъ новѣйшихъ ученыхъ этого мнѣнія держится Beyschlag, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Berlin 1866 (Ss. 233 folg.).

нимать то, что собственно составляло лицо, точнѣе ипостась Іисуса Христа, неизмѣнную при перемѣнѣ формъ Его существованія, что было неизмѣннымъ единымъ носителемъ этихъ формъ существованія. Имя Іисусъ Христосъ въ Филип. II, 5. 6 слѣд. не можетъ, такимъ образомъ, имѣть опредѣляющее значеніе для дѣйствій, относимыхъ къ нему въ слѣдующихъ стихахъ; напротивъ, по свойству этихъ дѣйствій или состояній слѣдуетъ каждый разъ опредѣлять, кого разумѣть подъ именемъ Іисуса Христа. Сначала апостолъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ, Который, будучи въ образѣ Божіемъ *(ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων)*, уничижилъ Себя чрезъ принятіе человѣческаго, рабскаго, образа *(ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών)*, очевидно, разумѣя премірнаго Сына Божія, Который до воплощенія былъ въ образѣ Божіемъ и для Котораго уже воплощеніе было уничиженіемъ; затѣмъ апостолъ говоритъ о воплотившемся Сынѣ Божіемъ, объ историческомъ Іисусѣ Христѣ, Который, (по воплощеніи, въ земной жизни, сверхъ самоуничиженія еще) смирилъ Себя *(ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν)* въ послушаніи до крестной смерти и за такое добровольное самоуничиженіе и смиреніе былъ превознесенъ Отцомъ Небеснымъ (*ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν*) [1]).

Представляя Филиппійцамъ въ образецъ смиренія Самого Іисуса Христа [2]), апостолъ пишетъ, что Онъ *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, слав. въ образѣ Божіи сый (не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу).—Что такое *μορφή* [3])? Прежде всего нужно замѣтить, что въ Филип. II, 6 слово *θεοῦ* (какъ и *δούλου*) употреблено безъ члена и уже поэтому выраженіе *ἐν μορφῇ θεοῦ* неоднородно съ Колос. I, 15: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, образъ Бога невидимаго, гдѣ *τοῦ θεοῦ* опредѣленно указываетъ на Бога Отца (ср. Евр. I, 3: *ἀπαύγασμα*

---

[1]) Cfr. *The Holy Bible*, ed. by F. C. Cook, vol. VIII, Lond. 1881, p. 608; H. A. W. Meyer, *Kr.—exeg. Handbuch ü. d. Br. Pauli an die Phil.* (*Kol. und Philem.*), 5 Aufl. neu bearb. von Dr. A. H. Franke, Götting. 1886, *S.* 93.

[2]) Ср. Іоан. XIII, 15 и др.

[3]) *Μορφὴ* значитъ образъ, или видъ, въ которомъ познается сущность. О синон. *εἶδος, ἰδέα, σχῆμα* см. H. Cremer, *Bibl.—theol. Wörterbuch d. N. T. Grüc.* 6 Aufl. Gotha 1889, *S.* 606. Въ Н. З. кромѣ Фил. II, 6. 7 *μορφὴ* встрѣчается еще только въ М. XVI, 12: *ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*.

τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ сн. ст. 1 ὁ θεὸς)[1]; напротивъ ἐν μορφῇ θεοῦ указываетъ не на отношеніе Іисуса Христа къ Богу Отцу, а на божественность образа, въ которомъ существовалъ Іисусъ Христосъ до воплощенія[2]. Но съ другой стороны образъ не то же, что естество: божественность образа существованія не то же, что естество Божіе, и образъ раба не то же, что естество человѣка. Божественность образа есть норма божественнаго существованія, которую Сынъ Божій въ воплощеніи измѣнилъ на норму существованія рабскаго, сохранивши неизмѣнною Свою божественную природу. Иларій различаетъ понятія образъ (forma) и естество (natura) и полагаетъ кенозисъ (evacuatio) въ перемѣнѣ образа Божія на образъ раба,—въ перемѣнѣ, не уничтожившей божественной природы Іисуса Христа. Принять образъ раба, разсуждаетъ Иларій, и быть въ образѣ Божіемъ не одно и то же. Поэтому пребывающій въ образѣ Божіемъ могъ принять образъ раба только чрезъ уничиженіе образа Божія, чрезъ перемѣну его на образъ раба (per evacuationem suam=per evacuationem formae Dei). Но уничижившій Себя (qui se exinanivit) и принявшій образъ раба есть одинъ и тотъ же. Перемѣна (уничиженіе) образа не есть уничиженіе природы: не перестаетъ быть тотъ, кто уничижаетъ себя (evacuatio formae non est abolitio naturae: quia qui se evacuat, non caret sese, et qui accipit, manet)[3]. Когда Сынъ Божій воплотился, то Его божественная природа сохранилась, но образъ Божій не сохранился, потому что чрезъ уничиженіе образа Божія былъ принятъ образъ раба (erat naturae proprietas: sed Dei forma jam non erat, quia per ejus exinanitionem servi erat forma suscepta)[4].

Различеніе понятій образа и естества[5] можетъ быть

---

[1]) Между тѣмъ русскій переводъ не передаетъ различія между Фил. II, 6. 7 и Кол. I, 15.

[2]) Какъ у Григорія Нисскаго *Adv. Apoll.* c. XX: Migne, s. gr. t. XLV, 1164: εἶναι ἐν τῷ πληρώματι τῆς θεότητος ἴσα θεῷ.

[3]) *De Trinitate*, lib. IX, 14: Migne, s. lat. t. X, col. 292, 293.

[4]) *De Trinitate*, lib. IX, 51: Migne, s. lat. t. X, col. 322.

[5]) Впрочемъ греческіе экзегеты въ полемическихъ интересахъ понимаютъ образъ въ смыслѣ естества. Такъ Іоаннъ Злат. *in epist. ad Phil. hom.* VI, 1. 2: Migne, LXII, 219. 220; cfr. *hom.* VII, 3: col. 232,—р. пер. стр. 102. 103; Θеодоритъ *interpr. ep. ad Phil.* II, 11: Migne, s. gr. t. LXXXII, 572; *Eran.* dial. I: Migne, s. gr. LXXXIII, 73; *epist.* CLI: ib. 1424; также *de*

принято на достаточныхъ основаніяхъ. 1) Замѣна слова образъ словомъ естество не подходитъ къ другому мѣсту изъ двухъ новозавѣтныхъ, въ которыхъ встрѣчается слово *μορφὴ*, именно къ Мр. XVI, 12, гдѣ о воскресшемъ Христѣ передается, что Онъ *явился въ иномъ образѣ*. 2) Если бы апостолъ желалъ выразить ту мысль, что Іисусъ Христосъ до воплощенія былъ Богомъ, или божественнымъ существомъ, что̀ онъ положительно утверждаетъ въ другихъ мѣстахъ и что̀ такъ рѣшительно выразилъ ап. Іоаннъ въ первомъ стихѣ своего евангелія, то онъ, конечно, употребилъ бы [1]) такое же выраженіе, какое встрѣчаемъ у ев. Іоанна I, 1: *θεὸς ἦν ὁ λόγος*=*θεὸς ὢν* или *ὑπάρχων*, равно и слѣдующія слова *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* для выраженія мысли о равенствѣ Сына съ Богомъ Отцомъ были бы замѣнены словами *ἴσον τῷ θεῷ* или *ἰσόθεον*. Напротивъ, какъ слабо, разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, выраженіе *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* не только по сравненію съ *ὁ θεὸς ὢν*, но и съ *θεὸς ὢν*

---

inc. Domini, c. X: Migne, s. gr. t. LXXV, 1428. На полемическіе интересы указываетъ то, что противъ аріанъ они заключаютъ отъ образа раба=естества человѣка къ образу Божію=естеству Бога, а противъ докетовъ заключаютъ обратно отъ образа Божія=естества Бога къ образу раба=естеству человѣка и даже поочередно пользуются тою и другою аргументаціею (*interpr. ep. ad Phil.* II, 11: Migne, s. gr. t. LXXXII, 572,—p. пер. 476).—Опредѣляя слово образъ въ смыслѣ естества, греческіе экзегеты отношеніе образа Божія къ образу раба въ воплощеніи Сына Божія выражаютъ въ извѣстной, строго установившейся формулѣ: „пребывая тѣмъ, чѣмъ былъ, Сынъ Божій принялъ то, чѣмъ не былъ“ (*de inc. Domini*, c. VIII: Migne, s. gr. t. LXXV, 1425: *μένων ὅ ἦν, ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν*. Cfr. Кирилла Александрійскаго *de inc. Unigeniti:* Migne, s. gr. t. LXXV, 1224; *de r. f. ad Theod.* c. XXVI: Migne, s. gr. t. LXXVI, 1169) и полагаютъ самоуничиженіе Его въ сокрытіи образа Божія подъ оболочкою образа человѣческаго (Θеодоритъ *interpr. ep. ad Phil.* II, 6: Migne, LXXXII, 569: *τὴν ἀξίαν κατακρύφας, τὴν ἄκραν ταπεινοφροσύνην εἵλετο καὶ τὴν ἀνθρωπείαν ὑπέδυ μορφήν*. Cfr. Іоанна Злат. *hom.* VII, 1: M. LXII, 229). Такимъ образомъ западные и восточные экзегеты разнятся только на словахъ и согласны въ существѣ дѣла: первые, принимая образъ въ смыслѣ нормы существованія, говорятъ объ уничиженіи образа при неизмѣнности естества; вторые также говорятъ о неизмѣнности образа=естества Божія, сокрытаго подъ оболочкою человѣческаго образа.

1) Какъ дѣйствительно и выражаются греческіе экзегеты: Іоаннъ Злат. *hom.* VII, 1: Migne, s. gr. t. LXII, 228; Кириллъ Алекс. *adv. Nest.* lib. V, c. II: Migne, s. gr. t. LXXVI, 221: *ὁ ἐν μορφῇ τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς ὑπάρχων ὡς θεὸς κτλ.*

или ὑπάρχων. 3) Выраженіе ἐν μ. θ. ὑ., по ходу рѣчи, должно быть равнозначительно слѣдующему τὸ εἶναι ἴσα θεῷ и не вполнѣ тождественно съ нимъ только по своему меньшему объему,—во всякомъ случаѣ оно не больше выражаетъ, чѣмъ τὸ ε. ἴ. θ. [1]); поэтому смыслъ словъ μορφὴ θεοῦ долженъ подходить къ обоимъ выраженіямъ и къ ἐν μ. θ. ὑπάρχων и къ οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγ. τ. ε. ἴ. θ. [2]). Но такъ какъ, согласно послѣдующему, Іисусъ Христосъ ἑαυτὸν ἐκένωσεν, уничижилъ, опустошилъ, или обхитилъ Себя [3]) отъ τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, то, если бы подъ μορφὴ θεοῦ разумѣть сущность или естество Божіе, слѣдовало бы, что Сынъ Божій въ воплощеніи отрекся отъ Своей божественной природы. Поэтому μορφὴ не можетъ означать то же, что οὐσία или φύσις.

Впрочемъ μορφὴ, какъ норма бытія божественнаго или человѣческаго, какъ видъ, въ которомъ познается сущность, хотя отличается отъ сущности, однако предполагаетъ ее: μορφὴ θεοῦ предполагаетъ естество Божіе и μορφὴ δούλου—естество человѣческое.

Въ позднѣйшее время ученые экзегеты также различаютъ μορφὴ отъ οὐσία и φύσις. Οὐσία [4]) означаетъ чистую сущность; φύσις—это та же сущность, но облеченная естественными свойствами; μορφὴ же и сущности и ея естественнымъ свойствамъ придаетъ акцидентальныя качества, которыя вытекаютъ изъ истинной природы вещи и придаютъ къ οὐσία или φύσις форму. Поэтому μορφὴ предполагаетъ сущность или естество, но οὐσία или φύσις можетъ быть безъ μορφὴ: Сынъ Божій въ воплощеніи измѣнилъ μορφὴ θεοῦ на μορφὴ δούλου, сохранивъ однако божественную природу (φύσις θεοῦ).

---

[1]) Cfr. A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ*, 3 ed. Edinb. 1889, p. 18; Ebrard, *Chistliche Dogmatik*, 2 B. S. 34 § 359; Fr. H. K. Frank, *System d. chr. Wahrheit*, 2 H. S. 140 § 34. 3; W. Weiffenbach, *Zur Auslegung d. Stelle Phil.* II, 5—11, Karls. u. L. 1884, S. 22 folg. Иначе думаютъ R. A. Lipsius, *An* (*Gal. Röm.*) *Phil.* 2 Aufl. 1892 (*Hand.—Comment. zum N. T.* von. H. J. Holtzmann u. a. B. 2, Abth. 2, Freib. 1893) S.226; Thomasius, *Christi Person und Werk*, 2 Th. Erlang. 1857, S. 152; Hofmann, *Schriftbeweis*, H. 1, 2 Aufl. Nördl. 1857, S. 150—151.

[2]) Cfr. A. Bruce, *The humiliation of Christ*, p. 18.

[3]) Еп. Θеофанъ, *Толкованіе посл. св. ап. Павла къ Фил. и Сол.* М. 1883, 74.

[4]) Zanchius, De filii incarnatione, lib. I c. XI: A. Bruce The humil. of Christ, p. 19.

Къ подобнымъ результатамъ приходитъ большинство новѣйшихъ экзегетовъ, которые обычно понимаютъ подъ *μορφὴ* характеристичныя свойства сущности, форму существованія, или образъ явленія сущности. Лучшимъ выразителемъ такого пониманія можетъ быть названъ еп. Θеофанъ, который передаетъ *μορφὴ* словами *норма бытія:* „для всякаго рода существъ есть своя норма бытія, по которой тотчасъ опредѣляемъ (существо). Всѣмъ извѣстна норма человѣка, норма животнаго. Примѣнительно къ этому есть, разсуждая по-человѣчески, своя норма бытія и въ Богѣ. Кто имѣетъ сію норму божескаго бытія, тотъ Богъ“ [1]).

Итакъ, *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*=обладая нормою божественнаго бытія, Іисусъ Христосъ *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*. У древнихъ экзегетовъ было принято соединять съ этимъ изреченіемъ апостола разсужденія о божествѣ Іисуса Христа, о Его равенствѣ съ Богомъ Отцомъ, которое отрицалось еретиками и утверждалось правомыслящими богословами [2]). Но слѣдуетъ имѣть въ виду, что равенство Сына Божія съ Отцомъ обозначается у ев. Іоанна V, 18 другимъ выраженіемъ: *ἴσος τῷ θεῷ*, тогда какъ въ посл. къ Фил. II, 6 употреблено *ἴσα* (нарѣчіе, а не прилагат.) и *θεοῦ* безъ члена. По словамъ еп. Θеофана *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* значитъ *быть на одной линіи съ Богомъ* [3]). *Τὸ εἶναι ἰσα θεῷ* отлично по смыслу отъ *τὸ εἶναι ἴσον τῷ θεῶ* [4]) и весьма подобно выраженію *ἐν μορφῇ θεοῦ ὕπαρξις*, хотя и не тождественно съ нимъ [5]).

По строю рѣчи апостола *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* можетъ или a) обозначать слѣдствіе того, что выражено чрезъ *ἐν μ. θ. ὑ.*, или же b) имѣть равное съ *ἐν. μ. θ. ὑ.* значеніе и отли-

---

[1]) *Толкованіе посл. св. ап. Павла къ Фил. и Сол.* стр. 72. Изъ новѣйшихъ богослововъ могутъ быть также упомянуты Meyer Ss. 95. 96; Thomasius S. 150; Weiffenbach, S. 20; Ebrard, Ss. 34—37; Liebner, S. 327; Lightfoot, *Saint Paul's ep. to the Phil.* London, 1890, p. 127—133.

[2]) Іоанна Златоуста *hom.* VI, 2: Migne LXII, 220; Θеодоритъ *interpr. ep. ad Phil.* II, 6: Migne, LXXXII, 569; Кириллъ Алекс. *de r. f. ad regin.* I, c. VIII: Migne, LXXVI, 1308; cfr. Дидима Алекс. *de Trinitate,* I, 26: Lightfoot, p. 135.

[3]) *Толкованіе посл. св. ап. Павла къ Фил. и Сол.* 73. Cfr. Thomasius, 157; Weiffenbach, 23.

[4]) Lightfoot, 112; Bruce, 20.

[5]) Bruce, 18; Ebrard, 34; Frank, 140 и др.

чаться отъ этого выраженія только бо́льшимъ объемомъ, такъ что *ἐν. μ. θ. ὑ.* (обнимаемое выраженіемъ *τὸ ε. ἴ. θ.*) имѣетъ силу главнаго признака или общаго смысла, иначе существенной черты того, что разумѣется подъ *τὸ ε. ἴ. θ.* Въ послѣднемъ случаѣ всему изреченію апостола была бы аналогична, съ формальной стороны, такая фраза: онъ, будучи наслѣдникомъ (de jure) богатаго отца, не хотѣлъ вести богатую (роскошную) жизнь [1]). *Вести богатую жизнь* выражаетъ болѣе, чѣмъ *будучи наслѣдникомъ богатаго отца:* богатая жизнь предполагаетъ не только права наслѣдства или обладанія, но и фактическое обладаніе, хотя главною цѣлью богатой жизни, по данному сочетанію мыслей, является поддержаніе фамильной чести,—то, чтобы были очевидны для другихъ права наслѣдства... Легко видѣть, что *норма божественнаго бытія* составляетъ главную черту, или главный признакъ *существованія на одной линіи съ Богомъ* и взаимное отношеніе этихъ выраженій должно быть понято по этому образцу, что̀ вполнѣ сообразно съ выразительностью апостольской рѣчи. Чѣмъ же обнимается норма божественнаго бытія и для чего она составляетъ главный признакъ? Отвѣтъ можетъ быть одинъ: божественною славою и для божественной славы. Божественная слава есть откровеніе совершенствъ божественной жизни, небесное величіе... Въ откровеніи совершенствъ божественной жизни, въ божественной славѣ проявляется норма божественнаго бытія. Истинность такого пониманія апостольской рѣчи слѣдуетъ прежде всего изъ анализа слова *θεὸς* и затѣмъ изъ контекстуальной связи. *Θεὸς* есть понятіе превосходства и возвышенности надъ конечностью, условностью и ограниченностью земного существованія. Тѣмъ болѣе должно выдерживать это значеніе слова, что ему противопоставляется понятіе *δοῦλος*—понятіе условности, подчиненности, безславія. Помимо того, необходимо видѣть весьма тѣсное соотношеніе между тѣмъ, отъ чего Іисусъ Христосъ *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, обхитилъ Себя (именно *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, обнимающее и *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρξις*), и тѣмъ, до чего Богъ Его превознесъ (ст. 9—11), при различіи, о которомъ рѣчь ниже. Но превознесеніе состояло въ дарованіи Іисусу Христу имени *Го-*

1) Ср. 2 Кор. VIII, 9; Евр. XII, 2.

сподь (*κύριος*); отсюда можно заключить, что Іисусъ Христосъ и опустошилъ Себя отъ господства (*κυριότης*), отъ владычества надъ міромъ, отъ внѣшне-величественнаго отношенія къ міру.

Обладая нормою божественнаго бытія, Іисусъ Христосъ *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*, не почиталъ хищеніемъ (слав. не восхищеніемъ непщева) существованія на одной линіи съ Богомъ, или божественной славы. Слова *οὐχ ἁ ἡγ.* весьма трудны для пониманія; толкованія ихъ, съ древнѣйшихъ временъ и до нашихъ, чрезвычайно разнообразны. Русскій переводъ [1]) отсылаетъ насъ къ толкованію древнихъ западныхъ экзегетовъ. Они, понимая *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* въ смыслѣ равенства Сына Божія съ Отцомъ, придавали слову *ἁρπαγμὸς* значеніе хищенія (actus rapiendi), т. е. активное значеніе, и все изреченіе апостола принимали въ утвердительномъ смыслѣ: Іисусъ Христосъ не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу, не думалъ, что быть равнымъ Богу съ Его стороны есть хищеніе, слѣд. былъ равенъ Богу [2]). Этимъ пониманіемъ текста у западныхъ писателей опредѣлились новѣйшіе переводы текста [3]), а иностранные переводы повліяли на русскіе. Недостатки всѣхъ этихъ переводовъ греческаго текста тѣ, что 1) мысль, ими передаваемая, несогласна съ общимъ ходомъ рѣчи, 2) при такомъ смыслѣ апостолъ едва-ли бы не употребилъ форму несовершеннаго прошедшаго, вмѣсто аориста, который здѣсь употребленъ (*ἡγήσατο*); 3) самое слово *ἁρπαγμὸς* указываетъ на какое-то

---

[1]) Синод. изданіе: *не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу;* библ. общ. изд. 1822: *равенство съ Богомъ не считалъ хищеніемъ.* О переводѣ Лонд. изд. 1854 будетъ замѣчено ниже.

[2]) Такъ Амвросій *in epist. ad Phil.* Migne, s. lat. t. XVII, 408: Hic (id est. J. Chr.) non rapinam arbitratus est esse se parem Deo; sciens enim in forma Dei se esse, non furatus est, ut diceret: Ego et Pater unum sumus... jure ergo exaequavit se Deo; ille enim arbitratur rapinam facere, qui se parem facit ei quo inferior est etc. О переводахъ Тертулліана, Августина см. у Lightfoot'a op. cit. p. 134. Впрочемъ въ Вульгатѣ данъ такой переводъ: qui quum esset in forma Dei, non rapinam arbitratus est, ut esset aequalis Deo.

[3]) Welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gotte gleich sein.—Lequel étant en forme de Dieu n'a pas regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu.—Thought it not robbery to be equal with God.

дѣйствіе или на направленіе мысли, а не просто на мысль или мнѣніе [1]).

Древніе еретики иначе толковали слова апостола. *Τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* они понимали въ смыслѣ равенства съ Богомъ Отцомъ, но *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* они приравнивали къ *οὐχ ἥρπασε* и всему реченію придавали отрицательное значеніе: они говорили объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ, „будучи въ образѣ Божіемъ, не восхитилъ того, чтобы быть равнымъ Богу,—что, будучи меньшимъ Богомъ, Онъ не восхитилъ того, чтобы быть равнымъ Богу великому и величайшему“ [2]). Нельзя сказать, что *οὐχ ἁρ. ἡ.* не содержитъ въ себѣ смысла, выражаемаго чрезъ *οὐχ ἥρπασε*; отрицательный по отношенію къ божеству Христа результатъ, къ которому приходили еретики, зависитъ не отъ пониманія *οὐχ ἁρ. ἡ.* въ смыслѣ *οὐχ ἥρπασε*, а отъ сочетанія такого пониманія съ объясненіемъ *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* въ смыслѣ *τὸ εἶναι ἴσον τῷ θεῷ*. Передача *οὐχ ἁρ. ἡ.* чрезъ *οὐχ ἥρπασε* не безызвѣстна была въ древности, но она обычно отвергалась какъ пріуроченная къ еретическому неправомыслію. Если, разсуждали православные экзегеты, *будучи въ образѣ Божіемъ* имѣетъ тотъ смыслъ, что Іисусъ Христосъ былъ дѣйствительно Богъ, то какъ Онъ могъ восхитить то, что Ему принадлежало? Еретики говорятъ, что Іисусъ Христосъ былъ меньшимъ Богомъ и не восхитилъ равенства Богу великому. Но (не говоря уже о томъ, что христіанское ученіе не знаетъ такого раздѣленія Бога на великаго и малаго), какъ Іисусъ Христосъ, будучи меньшимъ по естеству, могъ бы восхитить естество великое? Человѣкъ не можетъ похитить то, чтобы по естеству быть равнымъ ангелу, и конь не можетъ похитить то, чтобы по естеству быть равнымъ человѣку... Кромѣ того, что за смиренномудріе по необходимости [3])?

Понимая *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* въ смыслѣ *οὐχ ἥρπασε*, необходимо подъ *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* разумѣть то, чѣмъ Іисусъ Христосъ не владѣлъ [4]). Поэтому избѣжать еретическихъ выводовъ при такомъ пониманіи возможно только въ томъ

---

[1]) См. А. С. Хомякова *Полное собр. сочин.* т. 2, изд. 2, М. 1880, стр. 443—444.
[2]) Іоанна Злат. *hom.* VI, 2: Migne, s. gr. t. LXII. 220,—р. пер. стр. 104.
[3]) Іоанна Злат. *hom.* VI, 2: Migne, s. gr. LXII, 220 sequ.—р. пер. 104 слѣд.
[4]) Cfr. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 2, *S.* 152.

случаѣ, если дѣйствіе *οὐχ ἁρπ. ἡγ.* относить къ земной жизни Іисуса Христа. Такъ поступаетъ А. С. Хомяковъ, который предложилъ такой переводъ: „Христосъ, Который не замыслилъ (или не предпринялъ, или не подвигся на) хищеніе быть равнымъ Богу, т. е. Христосъ, Который, будучи образомъ Божіимъ, не задумалъ своевольно приписать Себѣ равенство съ Богомъ, но отъ Бога же ожидалъ Своей судьбы и славы“ [1]). Но и съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться. *Οὐχ ἁρπ. ἡγ.* должно падать на то же время (до воплощенія), къ которому относится *ἐν μ. θ. ὑπάρχων.* Затѣмъ, изреченія *ἐν μ. θ. ὑ.* и *τὸ εἶ. ἴ. θεῷ* весьма подобны, тогда какъ пониманіе изреченія *οὐχ ἁρπ. ἡγ.* въ смыслѣ *οὐχ ἥρπασε* предполагаетъ, что *ἐν μ. θ. ὑ.* означаетъ совершенно иное, чѣмъ *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* [2]). Наконецъ, *οὐχ ἁρ. ἡγ.*, заключая въ себѣ моментъ дѣйствія, все-же неравнозначительно съ *οὐχ ἥρπασε.* Мысль апостола не та, что Іисусъ Христосъ воздержался или отказался отъ совершенія дѣйствія хищенія, но онъ говоритъ о тѣхъ чувствованіяхъ (ст. 5), съ какими Іисусъ Христосъ отнесся къ Своему *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* (*ἡγήσατο* ср. съ *ἡγούμενοι* ст. 3) [3]). Въ словѣ *ἡγήσατο* понятіе дѣйствія сочетается съ тѣмъ понятіемъ, которое обозначается у апостола словомъ *φρονεῖν.* Дѣйствительная причина, по которой апостолъ употребилъ не *οὐχ ἥρπασε*, а *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*, не исключая момента дѣйствія, идетъ глубже: Іисусъ Христосъ не только не совершилъ хищенія, но и не подумалъ объ этомъ [4]). Между тѣмъ привнесеніе новаго момента, обозначаемаго чрезъ *φρονεῖν*, къ моменту дѣйствія, производитъ въ дѣлѣ ту разницу, что *οὐχ ἥρπασε* требуетъ въ качествѣ объекта того, что не было Іисусу Христу собственнымъ и на что Онъ не имѣлъ права, напротивъ *οὐχ ἁρπ. ἡ.* по моменту *φρονεῖν* возможно по отношенію къ тому, что Ему принадлежало или было свойственно.

[1]) *Полное собраніе сочиненій*, т. 2, стр. 144. Cfr. Hofmann, Schriftbeweis, I, 150—151.

[2]) Томазій, переводя *οὐχ ἁ. ἡγ.* чрезъ rapiendum sibi duxit, послѣдовательно различаетъ эти изреченія по значенію. *Chr. P. u. W.* 2, 152.

[3]) Cfr. Cook, *The holy Bible*, vol. VIII, p. 610, 618.

[4]) Cfr. Rabiger: Apostolo licuisset simpliciter scribere *οὐχ ἥρπασε*, non rapuit *το ε. ι θ.*, sed ut sententiam etiam graviorem redderet et Christum de illo ne cogitasse quidem significaret, propterea scripsit *οὐχ ἁρ. ἡγ.* (Thomasius, S. 152, Anm.).

Восточные отцы и учители церкви понимали слово ἁρπαγμὸς въ значеніи ἅρπαγμα, praeda, т. е. результата дѣйствія, а не самого дѣйствія, и всему выраженію οὐχ ἁρ. ἡγήσατο давали такой смыслъ: не посмотрѣлъ какъ на добычу, не счелъ за добычу. Такъ Θеодоритъ пишетъ въ объясненіе ст. 6, 7: „Іисусъ Христосъ, будучи Богомъ и Богомъ по естеству и имѣя равенство съ Отцомъ, не почелъ этого великимъ (οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε) [1]), потому что это (т. е. такое φρονεῖν) свойственно достигшимъ какой-либо чести не по достоинству, но, сокрывъ достоинство, избралъ крайнее смиренномудріе и облекся въ образъ человѣческій“ [2]). Подобно Іоаннъ Златоустый пишетъ, что „Сынъ Божій не убоялся стать ниже Своего достоинства, потому что Онъ на Свою божественность не смотрѣлъ какъ на предметъ хищенія (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὴν θεότητα) [3]) и не боялся, чтобы кто-нибудь у Него отнялъ естество или достоинство. Почему— и сокрылъ его, не думая нисколько умалиться чрезъ это“ [4]). Въ раскрытіи понятія смиренія, по которому кто-либо отказывается отъ того, чѣмъ владѣетъ, какъ Сынъ Божій отъ τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, и свободы, съ которою законный владѣтель, въ противоположность хищнику, какимъ былъ, напр., Авессаломъ, слагаетъ съ себя достоинство, состоитъ главная тема обѣихъ бесѣдъ Іоанна Златоустаго на слова ап. Павла.

Многіе изъ новѣйшихъ экзегетовъ и богослововъ выдерживаютъ пониманіе восточныхъ отцовъ церкви. Имъ опре-

---

[1]) Ср. р. пер. Лонд. изд. 1854: *Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не превознесился тѣмъ, что Онъ равенъ Богу.*

[2]) *Interpr. ep. ad Phil.* Migne, col. 569,—р. п. стр. 465. Ближе всего изъ предшествующихъ экзегетовъ и богослововъ Θеодоритъ стоитъ къ Оригену *in Ioh.* t. 1, c. XXXVII: Migne, s. gr. t. XIV, 85; *in Rom.* V, 2: 1022.

[3]) Впрочемъ Іоаннъ Злат. принимаетъ слово ἁρπαγμὸς то въ значеніи ἅρπαγμα, добыча, за которую жадно держатся („если кто-либо восхититъ что, ὅπερ ἂν ἁρπάσῃ τις, то не осмѣливается оставить это и удерживаетъ его постоянно“: ἁρπαγμὸς=ἅρπαγμα), то въ активномъ значеніи („такъ и Сынъ Божій отложилъ естество или достоинство [здѣсь все еще ἁρπαγμὸς=ἅρπαγμα]... потому что οὐχ ἁρ. ἡγ., т. е. имѣлъ власть непохищенную“: здѣсь ἁρπαγμὸς имѣетъ активное значеніе. *Hom.* VII, 1: col. 228 sequ. passim). Въ какомъ значеніи слово употреблено имъ въ томъ или другомъ случаѣ, опредѣляется каждый разъ контекстуальною связью.

[4]) *Hom.* VII, 1: col. 229,—р. пер. 126. Также Θеодоръ Мопсуестскій, Кириллъ Ал., Θеофилактъ.

дѣлился новѣйшій переводъ Остервальда [1]). Хорошо передаетъ слова апостола англійскій богословъ Bruce: „Іисусъ Христосъ не смотрѣлъ на Свою божественность такъ, какъ хищникъ смотритъ на свою добычу, т. е. какъ на вещь, за которую должно жадно держаться, не выпуская ея изъ рукъ ни за что“ [2]).

Однако въ области такого пониманія словъ апостола возможны различные оттѣнки мысли. Приравнивая ἁρπαγμὸς къ ἅρπαγμα, res rapta, можно принимать слово за названіе вещи или такой, за которую должно упорно держаться (to be tenaciously held as plunder by a robber), или такой, которою гордо тщеславятся (a thing to be boastfully displayed, as spoils by a victor) [3]). Одни, какъ видимъ, принимаютъ слово въ первомъ оттѣнкѣ значенія, другіе, напротивъ, во второмъ. Такъ еп. Макарій пишетъ: „Спаситель не такъ смотрѣлъ на Свое равенство съ Богомъ, на Свою славу и величіе, не такъ пользовался ими, какъ пользуются иногда люди своею добычею“ [4]). Также Е. И. Ловягинъ въ тропарѣ трипѣсница на Великій понедѣльникъ „Неизреченное Слова Божія схожденіе“ слова: τὸ Θεὸς οὐχ ἁρπαγμὸν εἶναι ἡγησάμενος (еже Богъ не восхищеніе быти непщевавъ) переводитъ: „считая Свое божество не предметомъ своекорыстія“ [5]).

Теперь нужно рѣшить вопросъ 1) объ опредѣленномъ пунктѣ времени, къ которому относится φρόνησις, чувствованіе Іисуса Христа, выраженное чрезъ οὐχ ἁρ. ἡγ. и 2) о результатѣ предполагаемаго возможнымъ положительнаго

---

1) I.—Chr... n'a point regardé comme une proie à ravir l'égalité avec Dieu. Cfr. Recolin, *La personne de I.—C. et la théorie de la kenosis*, Paris 1890, p. 32 sequ.

2) *The humiliation of Christ*, p, 363—364; также Gore, *The incarnation of the Son of God*, Lond. 1893, p. 157; Ebrard, *Christl. Dogm.* 2, S. 34.

3) Cook, 618 (за первое); Meyer, 100 (за второе).

4) *Объясненіе посл. св. ап. Павла къ Филип.* Орелъ 1869, стр. 63.

5) См. 3 изд. *Богослужебныхъ каноновъ*, Спб. 1875, стр. 215. Такое пониманіе апостольскихъ словъ особенно развито у Weiffenbach'a, *Zur Ausleg.* S. 26, который мысль апостола приблизительно перифразируетъ такъ: „Христосъ Іисусъ не замыслилъ злоупотребить Своею небесною славою такъ, чтобы сдѣлать хищеніе“. У Назарьевскаго *Посланіе св. ап. Павла къ Филиппійцамъ—толкованіе* стр. 71 (Серг. Пос. 1893) ἡγήσατο=non arbitratus est, не смотрѣлъ какъ на похищенное, безъ дальнѣйшаго раскрытія понятія.

дѣйствія *ἁρπαγμὸν ἡγήσασθαι τὸ ε. ἴ. θεῷ*. Что *οὐχ ἁ. ἡγ.* относится къ опредѣленному пункту времени, на это указываетъ аористъ, въ которомъ стоитъ *ἡγήσατο*, равно *ἐκένωσεν*. Опредѣляется этотъ пунктъ времени контекстуальною связью *οὐχ ἁρ. ἡγ.* съ *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*. Іисусъ Христосъ не счелъ Свою божественную славу предметомъ своекорыстія въ то время, когда Онъ уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, т. е. перешелъ изъ существованія *ἐν μορφῇ θεοῦ* въ существованіе *ἐν μορφῇ δούλου, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων*. Въ *οὐχ ἁρ. ἡγ.* нужно видѣть *φρόνησις* Іисуса Христа, Его саморазмышленіе, имѣвшее мѣсто при переходѣ или предъ переходомъ Его изъ существованія *ἐν μ. θ.* въ существованіе *ἐν μ. δούλου:* тогда именно Онъ не счелъ Свою божественную славу предметомъ своекорыстія, тогда Онъ рѣшилъ вмѣсто того, чтобы своекорыстно отнестись къ небесной славѣ, уничижить Себя, облекшись въ образъ раба. Въ такомъ изображеніи „чувствованій“ Іисуса Христа нужно видѣть антропоморфное представленіе, къ которому апостолъ прибѣгаетъ въ нравоучительныхъ цѣляхъ. Въ этомъ антропоморфномъ представленіи не слѣдуетъ придавать объективное значеніе предполагающейся возможности, чтобы Іисусъ Христосъ *ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*, отнесся своекорыстно къ *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, что было фактически нравственною невозможностью. Но въ наличной отрицательной формѣ это изображеніе вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительному положенію дѣла и вѣрно отмѣчаетъ ту свободу, съ которою Сынъ Божій покорился волѣ Отца относительно Его вочеловѣченія, которая въ другомъ мѣстѣ образно представляется въ словахъ Сына Божія, обращенныхъ Имъ къ Отцу предъ моментомъ воспріятія человѣческаго образа существованія: „вотъ, иду исполнить волю Твою, Боже“ (Евр. X, 7).

Легко опредѣлить теперь результатъ положительнаго дѣйствія *ἁ. ἡ. τὸ ε. ἴ. θεῷ*. Когда Іисусъ Христосъ переходилъ изъ существованія въ образѣ Божіемъ въ существованіе въ образѣ раба, то Онъ не посмотрѣлъ на Свою божественную славу, какъ на предметъ своекорыстія: очевидно, что Онъ опустошилъ Себя отъ того, что ему предлежало,—что было бы, если бы, говоря антропоморфно, Онъ посмотрѣлъ на Свою божественную славу, какъ на предметъ своекорыстія. Если бы Онъ отнесся къ Своей небесной славѣ такъ,

какъ хищникъ относится къ своей добычѣ, то Онъ при внѣшнемъ явленіи въ міръ избралъ бы индивидуальную форму откровенія такую, которая внѣшне соотвѣтствовала бы Его небесной славѣ, такъ чтобы признаніе Его божественнаго достоинства со стороны тварныхъ существъ и, собственно, людей было бы дѣломъ простого впечатлѣнія Его величія, было бы поэтому, хотя внѣшнее, но всеобщее и безусловное. Вмѣсто того Іисусъ Христосъ *уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ и по виду ставъ какъ человѣкъ*. Ту же мысль въ другихъ мѣстахъ апостолъ передаетъ такъ: „Іисусъ, вмѣсто предлежавшей Ему радости, претерпѣлъ крестъ, пренебрегши посрамленіе, и возсѣлъ одесную престола Божія“ (Евр. XII, 2),—и еще: „Іисусъ Христосъ, будучи богатъ, обнищалъ ради васъ, дабы вы обогатились Его нищетою“ (2 Кор. VIII, 9).

ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (·) *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* (ст. 7)...

Ἀλλὰ здѣсь значитъ именно *но*, а не *и*, и выражаетъ противоположность между тѣмъ, что могло бы быть, и тѣмъ, что было въ дѣйствительности. Въ выраженіи *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* нужно обратить вниманіе на то, что дополненіе *ἑαυτὸν*, какъ слово съ удареніемъ, предшествуетъ глаголу *ἐκένωσεν*, слав. себе умалилъ. Этимъ дается особый оттѣнокъ противоположенію, расчлененному союзомъ *ἀλλὰ*: вмѣсто того, чтобы чрезъ хищеніе пріобрѣсти то, чѣмъ Іисусъ Христосъ еще не владѣлъ (и что̀ составляетъ объектъ положительнаго дѣйствія *ἁρ. ἡγ. τὸ ε. ἴ. θ.*, т. е. вмѣсто *предлежавшей* Ему радости), Іисусъ Христосъ направилъ это хищеніе на Свое собственное богатство, на то, чѣмъ Онъ уже владѣлъ, обхитилъ Себя Самого. Помимо того, словомъ *ἑαυτὸν* указывается на свободу самоуничиженія Іисуса Христа [1]), Который, такимъ образомъ, представляется въ качествѣ самосознательнаго лица. Какъ самосознательное лицо, Іисусъ Христосъ свободно обладаетъ Своими естественными отношеніями (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὕπαρξις, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*). Въ антропоморфномъ изображеніи апостолъ представляетъ противопо-

1) Такъ Θеодоритъ *Repreh. III anath.* Migne, s. gr. t. LXXVI, 404,—*Дѣян.* II (Казань 1861) стр. 140; cfr. еп. Макарій, 64; Lightfoot, 112.

ложность божескаго естества, всемогущаго и грознаго, предъ которымъ, какъ предъ огнемъ всепоядающимъ, исчезаетъ тварь, которому можетъ соотвѣтствовать только внѣшне-величественное явленіе въ мірѣ, внѣшне-славное откровеніе людямъ, съ свободою лица Сына Божія, дѣйствующаго по мотивамъ любви къ людямъ, снисхожденія къ ихъ немощамъ: апостолъ изображаетъ „досточудную кротость снисхожденія въ томъ, что Іисусъ Христосъ смягчилъ непобѣдимое могущество естества Своего“ [1]), вызывая тѣмъ удивленіе предъ божественною любовью [2]). —*Ἐκένωσεν* — выраженіе весьма сильное [3]); еп. Θеофанъ передаетъ его словами: опустошилъ или обхитилъ. Выразителенъ русскій переводъ: *уничижилъ* (обратилъ въ ничто, ad nihilum redigere) *Себя Самого*, менѣе выразителенъ славянскій: *Себе умалилъ*, сильнѣе *истощилъ*, откуда въ догматикахъ „состояніе истощанія“. Отъ чего опустошилъ? Отъ *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, божественной славы, и отъ обнимаемаго этимъ выраженіемъ *μορφὴ θεοῦ*, образа Божія: въ воплощеніи Сынъ Божій смѣнилъ образъ Божій на образъ раба и божественную славу на уничиженіе раба.

Μορφὴν δούλου λαβών, *принявъ образъ раба*, опредѣляетъ самоуничиженіе Іисуса Христа (*κένωσις*), отвѣчая на вопросъ: *ποῖος κενώσεως τρόπος*, и противопоставляется выраженію *ἐν μ. θ. ὑ. Δοῦλος*, рабъ, указываетъ не на естество, а на отношеніе,—въ данномъ случаѣ на то отношеніе, въ которомъ каж-

---

[1]) Кириллъ Алексан. *Glaph. in Exod.* lib. 1, c. 8 *de visione Moysis in rubo*: Migne, s. gr. t. LXIX, 413; cfr. Θеодорита *repreh. III anath.* Migne, s. gr. t. LXXVI, 401—404 и возраженіе восточныхъ на это же анаѳ. ibid. 325.

[2]) Кириллъ Ал. *defens. anath.* X c. Theod. Migne, s. gr. t. LXXVI, 441: *ὅταν σοι φαίνηται φορτικὸν τὸ ἐκ τῆς κενώσεως δυσκλεές, θαύμασον μειζόνως τὴν εἰς ἡμᾶς ἀγάπησιν τοῦ Υἱοῦ.*

[3]) *Κενοῦν* опорожнять, истощать, уничижать, vacuum reddere, vacuefacere, exinanire (Grimm, *Lex. gr.—lat. in l. N. T.* ed. 3, p. 239), leer machen, entleeren, отсюда Selbstleerung, также Selbstverlieren,—vider (il s'est vidé, иначе il s'est dépouillé, иначе il s'est anéanti),—to make void или empty (the self-void-making, self-emptying). Впрочемъ древніе греческіе экзегеты не даютъ основанія понимать это слово буквально, но примѣняютъ его къ воплощенію въ смыслѣ сокрытія божественной славы подъ оболочкою человѣчества. Такъ (согласно въ этомъ случаѣ съ отцами и учителями церкви) Θеодоръ Мопсуестскій (*comm. in epist. ad Phil.* Migne, s. gr. t. LXVI, 924: *τὸ, ἑαυτὸν ἐκένωσεν, ἀντὶ τοῦ, οὐκ ἔδειξεν ἑαυτὸν, μ. γὰρ δ. λ. τὴν ἀξίαν ἐκείνην ἀπέκρυψεν, τοῦτο τοῖς ὁρῶσιν εἶναι νομιζόμενος, ὅπερ ἐφαίνετο*).

дое тварное существо находится къ Богу, Господу и Владыкѣ всего: Іисусъ Христосъ смѣнилъ въ воплощеніи норму бытія божественнаго, славнаго и господственнаго по отношенію ко всему сотворенному, на норму бытія тварнаго, „работнаго Богу"! Такой перемѣнѣ вполнѣ соотвѣтствуетъ выраженіе *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*. Впрочемъ перемѣна коснулась только нормы бытія, но никакъ не сущности, что̀ у апостола обозначено именемъ Іисуса Христа, что̀, при смѣнѣ образовъ бытія, составляло неизмѣнную, устанавливавшую связь между образами, ипостась, по чему Іисусъ Христосъ говорилъ: „прежде нежели былъ Авраамъ, Я есмь" (Іоан. VIII, 58). Эта сущность при смѣнѣ образовъ оставалась неизмѣнною. Родившійся отъ св. Маріи, по мысли апостола, не съ этого только момента (рожденія) началъ Свое бытіе [1]), но началъ бытіе въ новой формѣ существованія, въ образѣ раба, прежде бывъ въ образѣ Божіемъ. И опять на вопросъ, былъ ли Іисусъ Христосъ рабомъ, апостолъ даетъ отрицательный отвѣтъ: Онъ не былъ простымъ рабомъ, servus purus putus, но Онъ былъ только въ образѣ раба, Онъ только измѣнилъ въ воплощеніи *отношеніе* величія и господства на отношеніе рабства.

Слѣдующія два изреченія *ἐν ὁμ. ἀν. γ. καὶ σχ. εὑρ. ὡς ἀνθρ.* ближе опредѣляютъ образъ раба. Норма рабскаго бытія есть норма бытія тварнаго, но какое именно разумѣетъ апостолъ? На это онъ отвѣчаетъ первымъ изреченіемъ. Но и далѣе возникаетъ вопросъ объ отношеніи человѣческаго естества Іисуса Христа къ естеству прочихъ людей: было ли оно вполнѣ такое же, или отлично? На это апостолъ отвѣчаетъ *καὶ σχ. εὑρ. ὡς ἄνθρωπος*.

Первое изъ изреченій, ближе опредѣляющихъ образъ раба, есть *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*. *Ὁμοίωμα*—изображеніе, копія, снимокъ, также видъ, наружность, фигура [2]),—въ Н.

[1]) Кириллъ Алекс. *de r. f. ad Theod.* c. XII: Migne, s. gr. t. LXXVI, 1152: adv. Nest. l. 1, c. 1: 56, 57.

[2]) Синон. *εἰκών*, отъ котораго *ὁμοίωμα* отличается тѣмъ, что *εἰκὼν* можетъ означать оригиналъ, первообразъ, *ὁμοίωμα*—никогда; *εἰκών* можетъ выражать незначительное подобіе, *ὁμοίωμα*—наивозможно большее сходство. Нужно также замѣтить, что *ὁμοίωμα* не означаетъ только (нѣкотораго или простого) подобія при предполагающемся различіи,—нѣтъ, но означаетъ именно всецѣлый видъ, или наружность чего-либо. Cremer, 651, 652.

З. всегда употребляется только во второмъ значеніи и именно въ качествѣ конкретнаго выраженія, а не абстрактнаго (Апок. IX, 7; Рим. I, 23). Также слово это должно быть понято и въ Филип. II, 7. Относительно plural. *ἀνθρώπων* слѣдуетъ замѣтить, что оно выражаетъ общность человѣческой природы въ отличіе отъ индивидуальныхъ носителей ея. Наконецъ, *γενόμενος* во всякомъ случаѣ указываетъ на бываемость или являемость [1]). Итакъ, все изреченіе значитъ: (Іисусъ Христосъ принялъ на Себя образъ раба въ то время, когда Онъ,—или: въ томъ, что Онъ) явился въ видѣ человѣческомъ. Не хочетъ сказать апостолъ, что Іисусъ Христосъ сталъ похожимъ на людей, или что Онъ сталъ какъ бы человѣкъ, но говоритъ, что Іисусъ Христосъ имѣлъ видъ, свойственный человѣку, былъ въ видѣ, или наружности человѣческой. Не о подобіи человѣческаго естества Христа естеству прочихъ людей, при предполагающемся (сходствѣ и) различіи, говоритъ апостолъ, но опредѣляетъ видъ Іисуса Христа какъ вполнѣ человѣческій,—говоритъ объ Іисусѣ Христѣ то, что можно сказать о всякомъ человѣкѣ. Однако апостолъ говоритъ только о внѣшнемъ (человѣческомъ) видѣ Іисуса Христа, а не о человѣческомъ существѣ или естествѣ, и его выраженіе не значитъ, что Іисусъ Христосъ сталъ человѣкъ (*ἄνθρωπος* или *σὰρξ ἐγένετο* Іоан. I, 14). На вопросъ, сталъ ли Іисусъ Христосъ человѣкомъ, homo purus putus, апостолъ (снова) даетъ отрицательный отвѣтъ: Христосъ былъ только *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων*. Апостолъ говоритъ вполнѣ то же, что и въ другомъ мѣстѣ: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (Рим. VIII, 3).

Καὶ [2]) *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Σχῆμα*—habitus, бытъ,

[1]) Іоанна Злат. *hom.* VI, 3: Migne, 223.

[2]) По связи слова *καὶ σχ. εὑρ. ὡς ἄνθρωπος* относятся къ послѣдующему *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν* въ качествѣ опредѣленія времени *ταπεινώσις*'а. Посему знаки препинанія правильно разставлены въ tex. rec. и неправильно въ русскомъ переводѣ: знакъ (;) слѣдуетъ поставить не предъ „смирилъ себя", а предъ „и по виду ставъ какъ человѣкъ". Это послѣднее реченіе относится уже къ 8 стиху. По смыслу оно весьма подобно предшествующему „сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ" и какъ бы повторяетъ его. Впрочемъ на этомъ основаніи объясненіе этихъ реченій не должно быть разрываемо. Только объясненное по смыслу здѣсь, реченіе „и по виду ставъ какъ человѣкъ" должно быть связано (повторено по связи) съ послѣдующимъ.

образъ жизни, поведеніе, обнимающее (кромѣ внѣшняго вида въ смыслѣ фигуры) тѣлодвиженія, рѣчь, дѣйствія, также конечность, условность, страстность человѣческой природы, поскольку все это обнаруживается во внѣшнемъ бытѣ жизни [1]). *Εὑρίσκεσθαι* съ слѣд. partic. (Мѳ. I, 18) или präd. subst. и adj. (Дѣян. V, 39; Рим. IV, 9) значитъ являться, оказываться кѣмъ-нибудь или въ качествѣ кого-нибудь. Въ такомъ значеніи *εὑρίσκεσθαι* никогда (въ Н. З.) не сопровождается частицею *ὡς* (въ качествѣ кого-нибудь, предъ слѣд. subst. или adject.) [2]). Поэтому находящаяся въ текстѣ частица *ὡς* значитъ какъ бы, подобно. Все реченіе апостола, такимъ образомъ, имѣетъ смыслъ: и по всему внѣшнему быту Іисусъ Христосъ являлся человѣкомъ, какъ бы человѣкъ. Снова апостолъ не говоритъ, что Іисусъ Христосъ былъ человѣкомъ, homo purus putus: Онъ являлся человѣкомъ, былъ по внѣшнему быту какъ бы человѣкъ [3]).

Предложенное пониманіе словъ апостола *ἐν ὁμ. ἀν. γ. καὶ σχ. εὑρ. ὡς ἄνθρωπος* подтверждается авторитетомъ древнихъ греческихъ экзегетовъ. Такъ Іоаннъ Златоустый пишетъ въ объясненіе этихъ словъ: „Іисусъ Христосъ не былъ одинъ изъ многихъ, но какъ бы одинъ изъ многихъ“ [4]); словами апостола, по мысли автора *de inc. Domini*, „указывается не на естество, а на дѣятельность, такъ какъ Владыка Христосъ, имѣя нашу природу, не воспринялъ нашей грѣховности, но былъ чистъ отъ всякаго грѣха“ [5]). Однако не слѣдуетъ упускать изъ вниманія, что предъ глазами древнихъ экзегетовъ никогда не исчезалъ призракъ докетизма, который искалъ для себя оправданія, кромѣ многихъ другихъ мѣстъ Писанія, и въ данныхъ словахъ апостола Павла. Поэтому они съ этими словами связывали мысль объ отли-

---

[1]) Cfr. еп. Θеофана, Lightfoot'a, Weiffenbach'a и др.

[2]) Cfr. Weiffenbach, 40.

[3]) Иначе была бы излишнею частица *ὡς*, и кромѣ того сочетаніе *εὑρεθεὶς* (*ὡς*) *ἄνθρωπος* съ *ἐν σχήματι* можетъ имѣть только тотъ смыслъ, что Іисусъ Христосъ по внѣшнему быту открылся какъ бы человѣкъ, потому что явленіе *ἐν σχήματι*=внѣшній бытъ еще не исчерпываетъ человѣческаго существа: только *ἐν σχήματι* не можетъ кто-либо *εὑρίσκεσθαι* homo purus putus. Поэтому *ἐν σχήματι* какъ слово съ логическимъ удареніемъ стоитъ на первомъ мѣстѣ.

[4]) *Hom.* VII, 3: 231,—р. пер. 133.

[5]) *De inc. Domini*, X: Migne, s. gr, t. LXXV, 1428.

чіи (при сходствѣ) человѣческаго естества Христа отъ естества прочихъ людей по безгрѣшности, по сверхъестественности рожденія [1]) и проч. Но новѣйшему экзегету необходимо имѣть въ виду противоположное докетизму и свойственное преимущественно, если не исключительно, новѣйшему протестантскому богословію пониманіе *κένωσις*'а. По этому послѣднему кенозисъ состоялъ въ томъ, что Сынъ Божій въ полномъ смыслѣ слова сталъ, или сдѣлался человѣкомъ, такъ что, вочеловѣчившись, даже вступилъ, какъ младенецъ, въ безсознательное состояніе, постепенно смѣнившееся человѣческимъ сознаніемъ и самосознаніемъ. По этому пониманію кенозисъ былъ абсолютнымъ [2]): оно до буквы выдерживаетъ выраженіе евангелиста *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Іоан. I, 14), не справляясь съ тѣмъ, что *πάλιν γέγραπται*. Въ этомъ случаѣ Фил. II, 7 и пріобрѣтаетъ особое значеніе: именно оно оказывается такимъ инымъ мѣстомъ, гдѣ *πάλιν γέγραπται*, гдѣ кенозисъ изображается относительнымъ. Существенный смыслъ ученія апостола состоитъ въ томъ, что все человѣческое есть только внѣшнее, являемое (*τὸ φαινόμενον*), по отношенію къ божественному, что все человѣческое во Христѣ было только внѣшнимъ, видимымъ, по отношенію къ тому существенному, что̀ онъ обозначаетъ именемъ Іисуса Христа. По ученію ап. Павла, Іисусъ Христосъ, воплотившись, не преложился въ человѣка, не измѣнилъ божескаго естества на человѣческое, но *явился во плоти* [3]). Это, конечно, не значитъ, что докетизмъ правъ. Нѣтъ противорѣчія между Фил. II, 7 и Рим. V, 15, 19; 1 Кор. XV, 21, 47 (ср. 1 Тим. II, 5), гдѣ апостолъ называетъ Іисуса Христа человѣкомъ. Какъ въ Рим. V, 15 и др. апостолъ не называетъ Іисуса Христа человѣкомъ въ смыслѣ homo purus putus, что̀ выше всякаго сомнѣнія, такъ, съ другой стороны,

---

[1]) Григорія Нисскаго *adv. Apoll.* XXI: Migne, s. gr. t. XLV, 1164, 1165.

[2]) Въ качествѣ защитника абсолютнаго кенозиса можетъ быть названъ Gess, *Das Dogma von Christi Person und Werk*, Basel, 1887.

[3]) 1 Тим. III, 16: *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*. Cfr. Кирилла Алекс. *de inc. Unigeniti*: Migne, s. gr. LXXV, 1220: *Θεὸς ἐπέφανεν ἡμῖν*; *de r. f. ad Theod.* c. VIII: LXXVI, 1144: *ὁ λόγος ἐφανερώθη ἐν σαρκί*; Аѳанасій Алекс. *oratio de hum. nat.* c. 41: Migne, s. gr. t. XXV, 168—169; Іоаннъ Злат. *hom.* VII, 3: Migne, s. gr. t. LXII, 231 *οὐ γὰρ εἰς ἄνθρωπον μετέπεσεν ὁ Θ. λ., οὐδὲ οὐσία μετεβλήθη ἀλλ ὡς ἄνθρωπος ἐφάνη*.

и Фил. II, 7 даетъ полное основаніе назвать Іисуса Христа человѣкомъ, хотя и не въ смыслѣ homo purus putus. Апостолъ не учитъ здѣсь, что человѣчество Іисуса Христа было призрачнымъ, что все тѣлесное въ Немъ было только кажущимся, теофаніей (какъ учитъ докетизмъ); напротивъ, онъ утверждаетъ, что Іисусъ Христосъ былъ въ нормѣ бытія рабскаго, что видъ Его былъ человѣческій и что по всему быту Онъ былъ вполнѣ какъ бы человѣкъ; онъ говоритъ вполнѣ о томъ, *что*, какъ выражается другой апостолъ, самоочевидецъ земной жизни Христа, *было отъ начала, что* они *слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки ихъ* (1 Іоан. I, 1),—онъ говоритъ о видѣ и бытѣ человѣческомъ вполнѣ реальномъ, но никакъ не призрачномъ.

(*καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*), *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* (ст. 8).

Самоуничиженіе, явленное Сыномъ Божіимъ въ воплощеніи, состояло въ истощаніи внѣшняго, свойственнаго Богу, величія ради тварно-человѣческой, условно-ограниченной нормы, которую Онъ воспринялъ на Себя. Но, по мысли апостола, великое дѣло богоснисхожденія, совершенное Сыномъ Божіимъ, не исчерпывается Его самоуничиженіемъ (*κένωσις*); оно продолжается въ смиреніи (*ταπείνωσις*) Воплотившагося. Іисусъ Христосъ не только уничижилъ Себя, принявши образъ раба, явившись въ видѣ человѣческомъ, но сверхъ того, по всему быту оказавшись какъ бы человѣкъ, т. е. по воплощеніи, во дни плоти, смирилъ Себя, бывъ послушнымъ Отцу Небесному даже до смерти, и смерти крестной. Кириллъ Александрійскій (въ объясненіи на Ис. LIII, 2. 3) ясно различаетъ эти два вида уничиженія Іисуса Христа. „Сынъ Божій, пишетъ онъ о воплощеніи, могъ бы сойти съ небесъ увѣнчанный божественною славою, блистая неприступнымъ свѣтомъ и недоступнымъ для созерцанія вслѣдствіе преизбытка славы. Но Онъ уничижилъ Себя, видъ Его былъ безчестенъ, потому что мало, ничтожно и совсѣмъ малоцѣнно человѣческое по сравненію съ божественнымъ и высочайшимъ превосходствомъ и блистательнѣйшею красотою высочайшей природы. Но о Немъ, продолжаетъ Кириллъ, сказано и еще больше: былъ уменъ предъ людьми—видъ Его, подобно тому какъ если бы

сказали: между людьми можно видѣть нѣкоторыхъ, отличающихся блескомъ достоинствъ, возвысившихся и выдающихся преимуществами богатства или иными какими-либо существующими на землѣ преимуществами; но ничѣмъ такимъ не отличался Еммануилъ и былъ въ умаленномъ и уничиженномъ положеніи, такъ что казался ниже всѣхъ людей“ [1]). „Воплощеніе, пишетъ еп. Ѳеофанъ [2]),—первая ступень самоуничиженія въ лицѣ Бога, благоволившаго скрыть славу Божества подъ покровомъ человѣчества. Но пребываніе въ немъ могло быть славно. И этого не восхотѣлъ Господь. Онъ избралъ самый невидный родъ жизни: родился въ ясляхъ, возросъ въ бѣдности и трудахъ работныхъ, жилъ среди лишеній, не имѣя гдѣ главу преклонить. Такъ *смирилъ Себя*. Этимъ *смирилъ Себя* обозначается добровольное избраніе такой жизни,—опредѣляется характеръ всей жизни. Словомъ же *бывъ послушнымъ* обнимается самое теченіе жизни, со всѣми ея случайностями. Какъ Богъ, Онъ всѣмъ правилъ и жизни Своей теченіе могъ направлять Самъ; но Онъ отрекся отъ Своей власти, и смиренно принималъ все случавшееся, и подчинялся тому“ (Мѳ. IV, 10; VI, 10; XII, 50; Мр. XIV, 36; Іоан. VI, 34 и др.). Мѣра смиренія обозначается словами: (бывъ послушнымъ) даже до смерти, и смерти крестной. Помимо свободы подвига выраженіемъ *бывъ послушнымъ* указывается на высшее, волею Отца Небеснаго, предопредѣленіе для Воплотившагося жизни уничиженной; очевидно, тою же волею была опредѣлена и мѣра смиренія. Если при этомъ принять во вниманіе, что отношеніе Воплотившагося къ волѣ Отца имѣло особенность сравнительно съ отношеніями къ ней премірнаго Сына Божія, поскольку во дни плоти Онъ былъ послушнымъ ей какъ человѣкъ; то легко понять, что подвигъ смиренія въ теченіе земной жизни, представляя собою продолженіе уничиженія въ воплощеніи, сохраняетъ однако свою характеристичную особенность.

Такъ, смиреніе (*ταπείνωσις*), въ отличіе отъ самоуничиженія (*κένωσις*), составляетъ, по ученію ап. Павла, земной по-

---

[1]) Migne, s. gr. t. LXX, 1172; cfr. *de r. f. ad reg.* or. II, c. XIX: M. LXXVI, 1357.

[2]) Стр. 76—77.

двигъ послушанія Воплотившагося волѣ Отца Небеснаго, исполненный Имъ въ условіяхъ человѣческихъ злостраданій, предопредѣленныхъ этою волею. „Хотя Онъ и Сынъ, пишетъ апостолъ въ другомъ мѣстѣ (Евр. V, 8), однако страданіями навыкъ послушанію“ (ср. Рим. V, 19).

Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (ст. 9—11).

Въ ст. 9—11 апостолъ описываетъ то прославленіе, или превознесеніе (*ὑπερύψωσις*), которое послѣдовало за уничиженіемъ и смиреніемъ, добровольно понесенными Іисусомъ Христомъ. Разсматриваемое въ качествѣ внѣшней награды, прославленіе уже не принадлежитъ области уничиженія; но по существу, добровольное, по послушанію волѣ Божіей, уничиженіе необходимо сопровождается прославленіемъ со стороны Бога и включаетъ въ себѣ превознесеніе, какъ свой существенный элементъ. Поэтому апостолъ присоединяетъ къ описанію самоуничиженія и смиренія Христа описаніе прославленія Его, хотя для его цѣлей—изобразить смиреніе Іисуса Христа, какъ образецъ для поведенія христіанъ,—описаніе прославленія было бы излишнимъ, если бы превознесеніе было внѣшнею наградою за уничиженіе. Напротивъ, какъ составляющее существенный элементъ уничиженія, какъ выражающее его внутреннюю цѣль, прославленіе, которымъ увѣнчалось смиреніе Іисуса Христа, и увѣщанію подражать Христу должно было придать силу и убѣдительность. Кратко сказать, присоединяя къ описанію смиренія Іисуса Христа описаніе прославленія Его со стороны Отца Небеснаго, апостолъ остается вѣрнымъ той вѣчной истинѣ, которую Самъ Іисусъ Христосъ выразилъ въ словахъ: „кто возвышаетъ себя, тотъ униженъ будетъ; а кто унижаетъ себя, тотъ возвысится“ (Мѳ. XXIII, 12 ср. Лук. XXIV, 26: „не такъ ли надлежало пострадать Христу, и войти въ славу Свою?“ Евр. II, 9: „видимъ, что за претерпѣніе смерти увѣнчанъ славою и честью Іисусъ“; Рим. VIII, 17).

Διὸ καὶ указываетъ на тѣсную связь прославленія съ уничиженіемъ и смиреніемъ (ср. Рим. IV, 22; Евр. XIII, 12 и др.). Впрочемъ этою связью выдвигается на первое мѣсто

не моментъ награды, а моментъ дѣйствія силы Божіей въ человѣческомъ уничиженіи (2 Кор. XII, 9). Поэтому вслѣдъ за союзомъ *διὸ καὶ* непосредственно стоитъ *ὁ θεὸς* прежде глагола *ὑπερύψωσεν*. Руководясь въ Своей жизни и дѣятельности смиренномудріемъ и отрекаясь отъ всякаго эгоистическаго пользованія Своими преимуществами, по послушанію волѣ Отца Небеснаго, Іисусъ Христосъ далъ (какъ и всякій христіанинъ даетъ) возможность проявляться въ Своей жизни силѣ Божіей, дѣйствующей именно въ немощи, пріуготовляя изъ Своей жизни орудіе божественной дѣятельности, средство для достиженія божественныхъ цѣлей. Это дѣйствіе силы Божіей можно разсматривать съ двухъ сторонъ: а) со стороны личнаго отношенія Отца Небеснаго къ уничиженному и смиренному дѣйствіе Божіе является милостивымъ возвращеніемъ человѣку того, отъ чего онъ добровольно отрекается во имя Божіе (restitutio ad integrum), и b) со стороны достиженія объективныхъ цѣлей это дѣйствіе обнаруживается, какъ проявленіе божественной славы въ человѣческомъ уничиженіи. Впрочемъ, обѣ эти стороны неразрывно связаны между собою. Первая сторона дѣйствія Отца Небеснаго обозначена у апостола словомъ *ὑπερύψωσε*: изъ состоянія уничиженія Богъ Отецъ вознесъ Іисуса Христа въ то состояніе, которое Онъ добровольно уничижилъ, въ *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρξις, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* (restitutio ad integrum), какъ Самъ Іисусъ Христосъ сказалъ: „нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра“ (Іоан. XVII, 5) и какъ сказано апостоломъ: „Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса, Котораго распяли“ іудеи (Дѣян. II, 36). Но Іисусъ Христосъ, по словамъ посл. къ Филип. II, 9, былъ не только вознесенъ, но и превознесенъ, *ὑπερ·ύψωσε*: какая степень прославленія выражается этимъ? Былъ ли Іисусъ Христосъ вознесенъ выше того, чѣмъ Онъ обладалъ до воплощенія и отъ чего добровольно отрекся въ воплощеніи, или же этимъ выраженіемъ противополагается вознесеніе уничиженію въ томъ смыслѣ, что Отецъ Небесный чрезвычайно вознесъ Іисуса Христа по сравненію съ тѣмъ уничиженіемъ, на которое Іисусъ Христосъ добровольно опредѣлилъ Себя, т. е. выражается крайняя степень благости Отца Небеснаго? Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что апостолъ, связывая

вознесеніе съ дарованіемъ Іисусу имени Господь, предъ которымъ преклоняется всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, неразрывно соединяетъ обѣ стороны дѣйствія силы Божіей въ уничиженіи Іисуса Христа, какъ это и есть на самомъ дѣлѣ, и въ прославленіи Іисуса созерцаетъ уже явленіе славы Отца Небеснаго, т. е. видитъ исполненіе объективныхъ цѣлей Божіихъ. Домірная слава Іисуса Христа была такимъ достояніемъ Его, которымъ Онъ могъ своекорыстно владѣть, какъ бы противоставъ Отцу Небесному; она была, далѣе, исключительно небесною славою, предъ которою трепетало все земное и преисподнее. Но слава Іисуса Христа, дарованная Ему Отцомъ Небеснымъ за Его уничиженіе, дарованная Ему въ этомъ уничиженіи, есть именно слава Отца Небеснаго, проявившаяся въ уничиженіи, сдѣлавшаяся достояніемъ всего уничиженнаго, не только небеснаго, но и земного и преисподняго. Это та же премірная слава Христа, но уже дарованная Ему Отцомъ Небеснымъ; это та же божественная слава, но уже проявленная въ уничиженіи. Поэтому прославленіе Іисуса Христа Отцомъ Небеснымъ и было *ὑπερ-ύψωσις*!

Καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, конечно *ἐκτὸς (τοῦ ὀνόματος) τοῦ χαρισαμένου αὐτῷ τὸ ὄνομα* [1]): и далъ Ему имя выше всякаго имени. *Καὶ*—explicativum и все выраженіе точнѣе или конкретнѣе опредѣляетъ, въ чемъ состояло превознесеніе Іисуса Христа Богомъ Отцомъ. *Ὄνομα*—имя въ значеніи славы. Какое же именно имя? Имя *Господь*, *Κύριος*: это имя выше всякаго имени; этому имени прилично преклоненіе всякаго колѣна (ст. 10), наконецъ и всякій языкъ исповѣдуетъ Іисуса Христа Господомъ (ст. 11). Апостолъ Павелъ высказываетъ ту же мысль, которую въ высшей степени ясно выразилъ ап. Петръ въ рѣчи къ іудеямъ: „*Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса, Котораго вы распяли*“ (Дѣян. II, 36). Самъ ап. Павелъ съ этимъ именемъ Іисуса Христа связываетъ всякое проявленіе чести и славы Его и имъ однимъ нерѣдко обозначаетъ славные плоды Его земного подвига [2]).

---

[1]) Ср. 1 Кор. XV, 27,—Weiffenbach, 48.

[2]) См. Рим. V, 1. 11. 21; VI, 23; VII, 25; VIII, 39; XIII, 14; XIV, 8; XVI, 20; 1 Кор. I, 3; II, 8; V, 4; VI, 11; 2 Кор. IV, 10; VIII, 9; XIII, 13; Гал. I,

Объективная цѣль дарованія Іисусу Христу имени Господь выражается у апостола далѣе: *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ κτλ. Ἐν τῷ ὀνόματι*—не предъ именемъ, а о имени, какъ въ слав. переводѣ, или во имя, т. е. на основаніи того, что̀ значитъ имя, — на основаніи дѣлъ Іисуса Христа и пр. Какое имя здѣсь разумѣется? Не имя Іисусъ, а имя Іисуса, или данное Іисусу, Господь. Цѣль дарованія Іисусу Христу имени *Господь* та, чтобы во имя *Господь*, дарованное Іисусу, или ради Его господства преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ (конечно, разумныхъ существъ). Предъ кѣмъ преклонилось? „Живу Я, говоритъ Господь, предо Мною преклонится всякое колѣно, и всякій языкъ будетъ исповѣдывать Бога“ (Ис. XLV, 23; Рим. XIV, 11; сн. Ефес. V, 20; Кол. Ш, 17). Еще разъ напоминается, что имя Господь даровано *Іисусу* и что ради *Его* имени преклонится предъ Богомъ всякое колѣно. Этимъ напоминаніемъ дается знать, что имя Господь, которое дано Іисусу Христу съ указанною высокою цѣлью, даровано именно *Іисусу*, т. е. Сыну Божію въ *уничиженіи* Его земной жизни. Кого нужно разумѣть подъ именемъ небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ (разумныхъ существъ), мнѣнія весьма разнообразятся; по болѣе другихъ заслуживающимъ вниманія, небесные суть существа духовнаго міра (ср. Еф. I, 21; Ш, 10; Евр. I, 4, 6), земные—люди (живые), преисподніе—умершіе (Ѳеодоритъ, еп. Ѳеофанъ), демоны или грѣшники (Іоаннъ Злат., Ѳеофилактъ). Но кажется, нѣтъ нужды вдаваться въ изысканіе того, кого нужно разумѣть подъ каждымъ изъ этихъ именъ; смыслъ всей совокупности именъ довольно очевиденъ и, можетъ быть, апостолъ хотѣлъ сказать не болѣе какъ: всѣ тварно-разумныя существа. Въ такомъ случаѣ параллельно разсматриваемому мѣсту будетъ Апок. V, 13; Пс. XCV, 11, 12 [1]). Скорѣе нужно обратить вниманіе на сопоставленіе небесныхъ съ земными и даже преисподними: преклоненіе о имени Іисуса Христа не только небесныхъ, но и земныхъ и преисподнихъ свидѣтельствуетъ о томъ,—или является плодомъ того, что слава Его проявi-

---

3; VI, 14. 18; Филип. Ш, 20; IV, 23; 1 Ѳесс. I, 1; V, 28. Cfr. Weiffenb. 49, 50.

[1]) Cfr. Іоанна Злат. *hom.* VII, 4: col. 234.

лась не только предъ небожителями, но и предъ существами крайне уничиженными,—проявилась потому, что Самъ Іисусъ Христосъ добровольно принялъ на Себя крайнее уничиженіе. „Надлежало, чтобы Тотъ, для Котораго все и отъ Котораго все, приводящаго многихъ сыновъ въ славу, вождя спасенія ихъ, совершилъ чрезъ страданія“ (Евр. II, 10) и т. д.

Καὶ (sc. *ἵνα*) *πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος* (sc. *ἐστὶ*) *Ἰησοῦς Χριστός:* и чтобы всякій языкъ, т. е. всякое разумное существо, исповѣдалъ, открыто и торжественно призналъ [1]), что Іисусъ Христосъ есть Господь.

Εἰς δόξαν θεοῦ πατρός: въ славу Бога Отца. Трудно сказать, къ чему примыкаютъ эти слова, къ обоимъ ли реченіямъ 10 и 11 ст., или только къ ближайшему: дабы всякій языкъ исповѣдалъ, что Іисусъ Христосъ есть Господь въ славу Бога Отца. Во всякомъ случаѣ общій смыслъ фразы понятенъ: слава Іисуса Христа есть слава Бога Отца [2]). Здѣсь выражается, конечно, та же мысль, что и въ 1 Кор. XV, 24 — 28: (затѣмъ будетъ) „*конецъ, когда Онъ* (Іисусъ Христосъ) *предастъ царство Богу и Отцу... тогда и Самъ Сынъ покорится Покорившему все Ему, да будетъ Богъ все во всемъ*“ (ср. 2 Кор. IV, 6).

Итакъ, по ученію апостола, Христосъ Іисусъ, обладая нормою бытія божественнаго, не отнесся (при воплощеніи) своекорыстно къ Своей божественной славѣ, но уничижилъ Себя, принявъ норму бытія рабскаго, явившись въ видѣ человѣческомъ. Потомъ, по внѣшнему быту открывшись человѣкомъ, во дни плоти, Онъ смирилъ Себя въ послушаніи Богу Отцу даже до крестной смерти. Посему Богъ Отецъ превознесъ Его и далъ Ему имя Господь, превышающее всякое иное имя, для того, чтобы во имя Господа Іисуса вся разумная тварь преклонилась предъ Богомъ Отцомъ и чтобы всѣ признали, что Іисусъ Христосъ есть Господь и слава Его—слава Бога Отца.

---

1) *Ἐξομολογεῖν*: confiteor, profiteor съ слѣд. acc. obj. или *ὅτι* и только съ слѣд. dat. personae въ значеніи celebro, praedico (Рим. XIV, 11).

2) Іоаннъ Злат. *hom.* VII, 4: col. 234: *ἵνα πάντες τοῦτο εἴπωσι: τοῦτο δὲ δόξα τοῦ Πατρός.*

Вопросъ о кенозисѣ въ христіанской письменности за первые три вѣка.

а) Открытая въ самой дѣйствительности земной жизни Іисуса Христа и проповѣданная міру Его апостолами, истина богоснисхожденія съ первыхъ же дней христіанства стала достояніемъ христіанскаго вѣроученія. Но усвоеніе этой истины христіанами и ея выраженіе въ христіанской письменности имѣютъ свою исторію, опредѣлившуюся многими, благопріятными и неблагопріятными, условіями церковной жизни. „Ученіе о воплощеніи Бога, скажемъ словами Іоанна Златоустаго [1]), было весьма неудобопріемлемо. Это чрезмѣрное человѣколюбіе Его и великое снисхожденіе было страшно и требовало многихъ приготовленій, чтобы оно было принято. Ибо, представь, каково было слушать и поучаться, что Богъ неизреченный, нетлѣнный, непостижимый, невидимый, необъятный, — Котораго славы, явленной невполнѣ, не могли видѣть даже херувимы, но распростертыми крыльями покрывали лица свои (Ис. VI, 2),—Тотъ, Который превосходитъ всякій умъ и превышаетъ разумѣніе, благоволилъ сдѣлаться человѣкомъ, принять плоть, созданную изъ земли и персти,—и испытать все человѣческое". Уже первые слушатели и послѣдователи апостоловъ испытали на себѣ трудность полнаго усвоенія идеи богоснисхожденія въ силу нѣкоторыхъ особенныхъ условій своей религіозной жизни. Во-первыхъ. Хотя проповѣдь апостоловъ была обращена ко всѣмъ людямъ безъ различія ихъ званія и состоянія и даже была принимаема преимущественно бѣдными и угнетенными классами общества, хотя ея предметомъ служилъ крестъ Христа столько же (т. е. не менѣе), какъ и Его славное воскресеніе (1 Кор. I, 23; XV, 17), однако она сопровождалась столь многочисленными знаменіями и столь обильнымъ сообщеніемъ даровъ Св. Духа, что первые послѣдователи апостоловъ, въ избыткѣ благодатныхъ дарованій, воспринимали царствіе Божіе, какъ царство славы и силы (Дѣян. VIII, 5—8). Во-вторыхъ. Сопоставляя исторію

1) *Homil. εις το, Πατερ, ει δυνατον εστι κτλ.* 3: Migne, s. gr. t. LI, col. 48,— *Бесѣды на раз. м. св. Пис.* т. II, стр. 140; *Дѣян. всел. соб.* т. VI, Казань 1871, стр. 204—205.

земной жизни Іисуса Христа съ ветхозавѣтными пророчествами о страданіяхъ и славѣ Мессіи, первые христіане находили, что въ жизни Христа исполнились только пророчества о Его страданіяхъ и уничиженіи, и они заключали отсюда, что скоро должна (была), во исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ, открыться слава Христа въ славномъ земномъ царствѣ. Христіане такъ напряженно ждали второго славнаго пришествія Христа, что ихъ первыя поколѣнія надѣялись не увидѣть смерти прежде явленія Спасителя [1]). По всему этому мысли христіанъ были главнымъ образомъ направлены на божественную славу Христа, а не на Его уничиженіе. Только съ теченіемъ времени, когда постигавшія христіанъ искушенія, въ видѣ тяжелыхъ гоненій со стороны іудеевъ и особенно язычниковъ, воспитывали въ нихъ потребность въ утѣшеніи примѣромъ Христа, они съ любовью и вниманіемъ, постепенно возраставшими, обращались къ кроткому и смиренному образу Христа, постигая значеніе Его уничиженія не какъ случайнаго, но какъ спасительнаго для людей, какъ предопредѣленнаго волею Отца Небеснаго. Въ-третьихъ. Отношеніе первыхъ послѣдователей апостоловъ къ идеѣ богоснисхожденія опредѣлялось историческимъ смысломъ, или содержаніемъ ихъ вѣры во Христа Іисуса. Свидѣтели земной жизни Христа и Его воскресенія, сами апостолы вышли на всемірную проповѣдь въ то время, когда они столь же были убѣждены въ воплощеніи Бога въ лицѣ Іисуса Христа (Іоан. I, 14), какъ и въ томъ, что человѣкъ Іисусъ, Котораго они называли учителемъ, былъ, или сталъ, Сыномъ Божіимъ, Господомъ (Мѳ. XVI, 13—16; Дѣян. II, 36). Для насъ—вѣрующихъ, удаленныхъ по времени отъ событій земной жизни Христа, христіанская вѣра есть прежде всего вѣра въ боговоплощеніе, совершившееся столько-то вѣковъ тому назадъ: мы исповѣдуемъ „Господа Іисуса Христа“ прежде всего какъ „Сына Божія, единороднаго, иже отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣкъ, свѣта отъ свѣта, Бога истинна отъ Бога истинна,

1) Этимъ напряженнымъ ожиданіемъ со стороны христіанъ второго, славнаго, пришествія Христа, долженствовавшаго открыться, по ихъ вѣрованію, въ ночь на Пасху, объясняется происхожденіе всенощнаго бдѣнія, древнѣйшей формы христіанскаго богослуженія. См. *Histoire de Bréviaire romain* par. P. Batiffol, Paris 1894, p. 2 sequ.

рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Имъ же вся быша“ и уже потомъ: „насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія сшедшаго съ небесъ и воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы и вочеловѣчшася“. Но для слушателей апостольской проповѣди увѣровать во Христа значило признать, что человѣкъ Іисусъ, изъ Галилеи, сынъ Іосифа и Маріи, распятый при Понтіи Пилатѣ, не былъ простымъ человѣкомъ, но былъ, или сталъ, Сыномъ Божіимъ, Богомъ. *Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса, Котораго вы распяли* (Дѣян. II, 36): таково типическое содержаніе апостольской проповѣди. Такой смыслъ первохристіанской вѣры опредѣлялся и тѣмъ обстоятельствомъ, что іудеи, для которыхъ проповѣдь о распятомъ Христѣ была соблазномъ, и эллины, для которыхъ она была безуміемъ [1]), встрѣтили христіанскую вѣру насмѣшкою, какъ вѣру въ простого человѣка.

Посему христіанскіе писатели, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда обращали свое слово къ вѣрующимъ и исповѣдывали Христа Богочеловѣка, когда говорили и о божественной славѣ Его и о человѣческихъ страданіяхъ, всетаки возвѣщали не о Богѣ, Который снисходительно сталъ человѣкомъ, а о человѣкѣ, который былъ Богомъ. Такъ, Климентъ, еп. Римскій, научаетъ коринѳянъ помышлять о Христѣ не иначе, какъ о Богѣ, Судіи живыхъ и мертвыхъ [2]). Игнатій Богоносецъ, хотя въ страданіяхъ Христа находилъ утѣшеніе и ободреніе для себя самого и выразительно указываетъ на нихъ, какъ на основаніе христіанскаго терпѣнія [3]), однако исповѣдуетъ Христа въ формѣ противоположенія „евіону“, именно запрещая считать Господа Іисуса Христа „простымъ человѣкомъ, а не Богомъ единороднымъ, Премудростью и Словомъ Божіимъ“ [4]); даже обращаясь своею мыслью къ тому, чѣмъ былъ Іисусъ Христосъ, т. е. родившимся отъ Отца, Богомъ Словомъ, единороднымъ Сыномъ, онъ переходитъ отсюда не къ уничиженію земной жизни Христа, а

---

1) 1 Кор. I, 23.

2) *Epist. II ad Corinth*, c. 1: Migne, s. gr. t. I, col. 329: *ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ Θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.*

3) *Epist. ad Trall.* X; *epist. ad Smyrn.* IV.

4) *Epist. ad Philad.* VI.

къ тому, что „Онъ при скончаніи вѣковъ пребываетъ тотъ же“ [1]); даже говоря о томъ, что въ воплощеніи Христа „Богъ явился человѣкомъ“, онъ непосредственно добавляетъ, что во Христѣ „и человѣкъ дѣйствовалъ, какъ Богъ“ [2]). Варнава, выражая вѣру во Христа въ томъ же противопоставленіи человѣчества божеству, внушаетъ видѣть въ Іисусѣ „не сына человѣческаго, но Сына Божія, явившагося во плоти (по виду) и пострадавшаго для того, чтобы показать примѣръ воскресенія“ [3]). Сынъ Божій, по словамъ „Пастыря“ въ сочиненіи Ермы того же имени, не поставляется въ рабское положеніе, но имѣетъ великое могущество и власть [4]).

Легко понять, что христіанскіе писатели столь же мало имѣли мотивовъ говорить объ уничиженіи и страданіяхъ Іисуса Христа и даже вообще о воплощеніи Сына Божія, когда, съ теченіемъ времени, они обратились съ своимъ словомъ къ язычникамъ и іудеямъ, направляя его противъ нихъ въ защиту истинности христіанской вѣры. Главнымъ предметомъ христіанскихъ апологій было божество предвѣчнаго Сына Божія, какъ объекта христіанской вѣры: необходимость защищать послѣднюю отъ нападеній язычниковъ и іудеевъ заставила апологетовъ обращать свою мысль не на уничиженіе Христа, а на Его божественное величіе, поставила предметомъ христіанской письменности исключительно Логоса—Бога Слова, а не человѣка Іисуса, которымъ сталъ Сынъ Божій въ воплощеніи. Іустинъ, философъ и мученикъ, раскрываетъ язычникамъ и іудеямъ, что почитаемый христіанами Іисусъ былъ Слово, принявшее видимый образъ, что (и по воплощеніи) Онъ былъ по всему—всецѣло Слово, что въ качествѣ Слова Онъ (и до воплощенія) дѣйствовалъ во всемъ—языческомъ и іудейскомъ мірѣ, что все лучшее въ дохристіанскомъ мірѣ было плодомъ этой дѣятельности, было сдѣлано людьми въ мѣру ихъ участія въ Логосѣ, тогда открывавшемся частично и

---

[1]) *Epist. ad Magnes.* VI.

[2]) *Epist. ad Ephes.* XIX.

[3]) *Epist.* cap. V. XII.

[4]) *Pastor,* lib. III, simil. V, c. VI: Migne, s. gr.—lat. t. II, col. 961—962: in servili conditione non ponitur Filius Dei, sed in magna potestate et imperio.

вполнѣ явившемся въ христіанствѣ, что Онъ и прежде воплощенія являлся людямъ многократно и многообразно, что Онъ есть Сынъ истиннаго Бога, занимаетъ второе мѣсто послѣ Него, что послѣ родившаго Его Бога никто не равняется съ Нимъ въ державѣ, что, хотя Онъ страдалъ и былъ въ уничиженіи во исполненіе пророчествъ, однако и въ этомъ уничиженіи уже проявилась Его сила, а еще славнѣе будетъ Его второе пришествіе [1]). Татіанъ, Ѳеофилъ Антіохійскій, Аѳинагоръ, въ сохранившихся до насъ своихъ твореніяхъ, говорятъ о Богѣ-Словѣ, о равенствѣ Его съ Богомъ Отцомъ [2]), но не говорятъ о Его воплощеніи, ни слова не говорятъ объ Его человѣческомъ уничиженіи.

b) Язычество и іудейство, враждовавшія на Христа, не только отвергали вѣру въ Него, оставаясь внѣшними по отношенію къ христіанству; но, проникая въ область самой христіанской вѣры, они порождали еретическія направленія въ христіанскомъ вѣроученіи, въ связи (т. е. въ противоположность) съ которыми вырабатывалось церковное опредѣленіе вѣры. Неправомысленныя, на основѣ языческаго и іудейскаго міровоззрѣній, ученія о лицѣ Іисуса Христа, возникавшія уже въ первомъ вѣкѣ, но особенно волновавшія церковь во второмъ и третьемъ вѣкахъ, могутъ быть подведены подъ двѣ категоріи: во-первыхъ, ученія, отрицавшія божество Христа и обозначаемыя общимъ именемъ *евіонизма*, и во-вторыхъ, ученія, отвергавшія дѣйствительность воплощенія и истинность человѣческой природы Іисуса Христа и извѣстныя съ общимъ именемъ *докетизма*. Первыя ученія выродились изъ восточно-іудейскихъ представленій о Божествѣ, какъ безконечно-удаленномъ отъ всего земного

---

1) *1 Apol.* c. V: Migne, s. gr. t. VI, col. 336; c. XIII: 345—348; XVI: 352—353; LXIV: 425; LXV: 428—429; *2 Apol.* VIII: 457; X: 460—461; *dial. cum Tryph. Jud:* c. CXIII, CXXI, CXXVI, CXXVII: 736—737. 757. 769—776. Для Іустина, Христосъ-Логосъ, въ качествѣ силы Божіей и ангела, является необходимымъ, по свойству божескаго существа—грознаго и недоступнаго человѣку, посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ. *Dial. cum Tryph. Jud.* c. CXXVII, CXXVIII: Migne, s. gr. t. VI, 772—776. Поэтому Іустинъ могъ ставить въ параллель боговоплощеніе съ теофаніями языческихъ миѳологій.

2) Татіана *Oratio ad Graec.* c. V: Migne, s. gr. t. VI, 813—817; Ѳеофила Антіохійскаго *ad Autol.* lib, II, c. XXII: 1083; Аѳинагора *Legatio pro christ.* c. X: 908—909.

и даже по всему противоположномъ міру,—изъ тѣхъ представленій, по которымъ Божеству болѣе всего чужды и даже противны страданія и ограниченія земной жизни. Человѣкъ, по восточному міровоззрѣнію, есть только тѣнь бытія; дѣйствительно существуетъ одинъ Всемогущій. Посему уничиженіе Бога совершенно не могло имѣть мѣста въ системѣ восточнаго міровоззрѣнія.—Вторыя лжеученія выродились изъ язычества, частнѣе, типа греческой религіи [1]); оно, хотя и было пріучено своими миѳологіями къ мысли о явленіяхъ Божества въ различныхъ видимыхъ и, въ частности, человѣческихъ образахъ, однако понимало эти теофаніи въ смыслѣ случайныхъ, только видимыхъ, кажущихся явленій—въ силу воззрѣнія на матерію, какъ на зло или, по меньшей мѣрѣ, какъ на небытіе, а на божественныя совершенства, какъ на тѣ же свойства человѣческой природы, только усиленныя въ степени и мѣрѣ, освобожденныя отъ условности и ограниченности. Языческій Богъ—это тотъ же человѣкъ, но свободный отъ его ограниченности; Онъ можетъ являться въ человѣческой формѣ, но Его дѣйствительное вочеловѣченіе было бы отрицаніемъ самой Его божественности. Посему евіонизмъ, отрицая возможность боговоплощенія, видѣлъ во Христѣ не вочеловѣчившагося Бога, а человѣка, отличеннаго отъ другихъ только своею нравственною чистотою и почтеннаго предъ другими преимущественнымъ обитаніемъ въ немъ Св. Духа или божественной силы [2]); напротивъ, докетизмъ смотрѣлъ на страданія Христа, какъ на кажущіяся, призрачныя, какъ на обманчивую оболочку, подъ которой дѣйствовало неограниченное и недоступное страданіямъ Божество: Христосъ былъ человѣкомъ только *ἐν τῷ δοκεῖν* [3]).

---

1) Что докетизмъ—преимущественно произведеніе греческаго духа, а не восточныхъ міровоззрѣній, объ этомъ см. A. Harnack, *Lehrbuch d. Dogmengesch.* I (1888, 2 Aufl.), 192.

2) Ѳеодоритъ *haer. fab. comp.* lib. II, 1: Migne, s. gr. t. LXXXIII, 388; Епифаній *adv. haer.* III, 14, XVI, XVIII. Въ человѣкѣ Іисусѣ евіонеи видѣли прежде всего милость Божію, явленную въ прославленіи его, видѣли его свободное преуспѣяніе и совершенствованіе (*προκοπή*): это порядокъ мыслей, совершенно противный идеѣ кенозиса.

3) Впрочемъ должно замѣтить, что по всѣмъ гностическимъ системамъ матерія противостоитъ Божеству въ качествѣ Его ограниченія, такъ что

Въ третьемъ столѣтіи евіонизмъ и гностическій докетизмъ преобразовались въ монархіанизмъ, который, несмотря на кажущуюся близость къ христіанству, въ сущности состоялъ изъ тѣхъ же элементовъ дохристіанскихъ, языческихъ и іудейскихъ, міровоззрѣній; онъ развивался въ двухъ формахъ—въ формѣ евіонейскаго монархіанизма и въ формѣ докетическаго патрипассіанства. Антитринитаріи перваго направленія признавали Іисуса Христа простымъ человѣкомъ [1]), который превосходилъ пророковъ только добродѣтелью [2]). Самымъ виднымъ представителемъ этого ученія былъ Павелъ Самосатскій, который, вопреки церковному ученію, низко и неуважительно мыслилъ о Христѣ, представляя Его обыкновеннымъ по естеству человѣкомъ [3]), и не хотѣлъ признавать, что Сынъ Божій сошелъ съ неба *(τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι)* [4]), но называлъ человѣка Іисуса органомъ небеснаго Логоса, подъ воздѣйствіемъ Котораго онъ постепенно усовершенствовался [5]) и т. п. Въ то время какъ антитринитаріи этого направленія продолжали дѣло евіонитовъ, антитринитаріи другого рода исходили изъ желанія *δοξάζειν τὸν*

отношенія Бога къ матеріальному міру понимаются во всякомъ случаѣ, какъ уничиженіе божественнаго естества. Даже въ тѣхъ системахъ, въ которыхъ матерія разсматривается, какъ внѣшнее явленіе божественнаго духа, это откровеніе представляется въ смыслѣ крайней степени самоограниченія божественнаго существа (Die Materie ist der sich objectiv und äusserlich gewordene Geist auf dem äussersten Puncte (dieser) Selbstentäusserung. Baur, *Die chr. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer gesch. Entw.* 1 Th. Tüb. 1841, S. 140). Основные термины гностическихъ системъ это *πλήρωμα*, міръ идей или эоновъ, полнота божественнаго бытія, и *κένωμα*, чувственный міръ, пустота, чуждая реальности. Ibid. 148. Переходъ отъ божественнаго бытія къ міру видимому есть по самому основному понятію гностическихъ системъ *κένωσις* божескаго естества. Пребываніе божественнаго свѣта въ мірѣ чувственной видимости необходимо сопровождается страданіемъ Божества, частицы божественнаго свѣта, разсѣянныя въ матеріи, чрезъ это страданіе стремятся вырваться изъ міра. Но эти страданія только видимыя, кажущіяся...

[1]) Евсевій *h. e.* V, 28.

[2]) Θеодорита *haer. fab. comp.* II, IV: M. LXXXIII, 392; Тертулліана *de praescr. haer.* c. 53.

[3]) Евсевія *h. e.* VII, 27.

[4]) Евсевія *h. e.* VII, 30.

[5]) Θеодорита *haer. fab. comp.* II, 8: LXXXIII, 396.

Χριστὸν, поставить Его въ самое тѣсное отношеніе къ Богу и Его страданія отнести къ божественному естеству. Этого они достигали отождествленіемъ Отца и Сына; они утверждали ipsum patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, ipsum esse Iesum Christum [1]) etc. Но относить страданія къ божественному естеству, это значитъ или называть божественное естество страдательнымъ, или признавать страданія фиктивными. Такую же дилемму дѣлало неизбѣжною то обстоятельство, что антитринитаріи, о которыхъ у насъ рѣчь, духъ во Христѣ называли Отцомъ, а Сына видѣли только во плоти; при этомъ они утверждали, что страдала плоть, а духъ—Отецъ сострадалъ. Но состраданіе духа или есть его страданіе, что нелѣпо, или не есть страданіе, но въ такомъ случаѣ оно было фиктивнымъ [2]). Во всякомъ случаѣ докетизмъ былъ неизбѣженъ.

Борьба съ этими еретическими направленіями также не благопріятствовала раскрытію въ христіанской письменности истины богоснисхожденія, явленнаго въ воплощеніи Сына Божія. Противъ евіонизма надлежало свидѣтельствовать о божествѣ Іисуса Христа и даже раскрывать ученіе о второмъ лицѣ Св. Троицы, надлежало говорить о явленіи въ Его человѣческой жизни свойствъ божественной природы, о томъ прославленіи человѣчества, которое основывалось на воплощеніи [3]): „утверждающіе, что Христосъ былъ просто человѣкъ, пишетъ Ириней Ліонскій,—устраняютъ человѣка отъ восхода къ Богу и становятся неблагодарными къ воплотившемуся за нихъ Слову Божію. Ибо для того Слово Божіе сдѣлалось человѣкомъ и Сынъ Божій—Сыномъ чело-

---

1) Тертулліана *adv. Prax.* c. 1, XVI; Θеодорита *haer. fab. comp.* II, IX; III, III: M. LXXXIII, 396. 404.

2) Тертулліана *adv. Prax.* c. XXIX.

3) См. Тертулліана *adv. Judaeos*, Кипріана Карѳ. *Testimonia adv. Judaeos* (cfr. Іустина *dial. cum Tryph.*, также посланія Варнавы и Климента Римскаго); подобно и противъ евіонейскаго монархіанизма Ипполитъ въ соч. *σμικρος λαβυρινθος* (*φιλοσοφουμένα*) и Новатіанъ въ соч. *de Trinitate*, главнымъ образомъ, доказываютъ божество Іисуса Христа, при чемъ Новатіанъ пользуется методомъ противопоставленія всему человѣческому во Христѣ Его божественнаго величія и достоинства: происхожденію отъ Авраама вѣчнаго божественнаго существованія и проч. Объ этой полемикѣ подробнѣе у Д. А. Гусева *Ересь антитринитаріевъ третьяго вѣка*. Казань, 1872, стр. 149 слѣд.

вѣческимъ, чтобы человѣкъ, соединившись съ Сыномъ Божіимъ и получивъ усыновленіе, сдѣлался Сыномъ Божіимъ. Ибо мы никакъ не могли бы получить нетлѣніе и безсмертіе, если бы не были соединены съ нетлѣніемъ и безсмертіемъ“ [1]) и проч. Противъ докетизма надлежало, указывая на дѣйствительность человѣчества Христова, какъ на фактъ, разъяснять истину сродства человѣка съ Божествомъ [2]) и доказывать, что человѣческій образъ не заключаетъ въ себѣ ничего сквернаго и унизительнаго для Божества [3]). Правда, монархіанизмъ, въ формѣ патрипассіанства, давалъ въ своей системѣ мѣсто кенозису, по которому, учили еретики этого направленія, Божество подвержено страданію подобно плоти. Но очевидно, этотъ кенозисъ божескаго естества противенъ истинному ученію о свободно-этическомъ самоуничиженіи Сына Божія [4]). Поэтому церковные писатели, въ борьбѣ съ этимъ направленіемъ еретическаго неправомыслія, также усиленно выдвигали ту истину, что божеское естество, какъ безстрастное, не было причастно страданіямъ и смерти Христа, что это были страданія человѣка, а не Слова, что самыя эти страданія, на время которыхъ Христосъ былъ оставленъ Отцомъ, эта оставленность Христа Отцомъ, этотъ голосъ: *Боже мой, Боже мой! для чего Ты меня оставилъ?* все это показывало непричастность Бога человѣческимъ страданіямъ [5]).

---

[1]) *Con. haer.* lib. III, XIX, 1: Migne, s. gr. t. VII, 939,—р. пер. свящ. Преображенскаго, стр. 370—371.

[2]) Такъ Ириней пишетъ, что человѣкъ есть пріятилище дѣятельности Божіей и силы Его (*c. haer.* III, 2: M. VII, 943,—р. n. 375), что человѣкъ не чужой для Бога, но, какъ созданный по образу и подобію Божію, есть Его собственное достояніе (lib. *V*, II, 1: 1123—1124, р. n. 579—580), что онъ созданъ по образу Слова, такъ что воплощеніе Слова предполагается самымъ твореніемъ (lib. V, XVI, 2: 1167. 1168,—р. n. 623), что живущій человѣкъ есть слава Божія (lib. IV, XX, 7: 1037,—р. n. 478).

[3]) Напр. Тертулліана *de carne Christi* c. IV (cfr. c. VI): Migne, s. lat. t. II: 758—760; *adv. Marc.* lib. III, c. X: 334—335.

[4]) Не говоря уже о докетизмѣ, неизбѣжномъ для этого направленія.

[5]) Тертулліана *adv. Prax.* c. XXIX. Главное же содержаніе полемики противъ этого вида монархіанъ составляло раскрытіе ученія о Св. Троицѣ; такъ, кромѣ Тертулліана, Ипполитъ въ соч. *c. Noet.*, Оригенъ, Діонисій Алексан. (ученикъ Оригена) въ различныхъ посланіяхъ (изъ нихъ отрывки, напр., у Аѳанасія Алек. въ его *epist. de sententia Dion. Alex.*). Діо-

с) Наконецъ, враждебныя идеѣ истиннаго богоснисхожденія языческое и іудейское міровоззрѣнія обнаружили свое дѣйствіе и на представителяхъ собственно церковнаго ученія. Однимъ изъ сильныхъ орудій язычества въ его борьбѣ съ христіанствомъ въ первые вѣка служила философія—этотъ высшій плодъ дохристіанской исторіи. Позднѣе сами христіанскіе писатели для борьбы съ образованнымъ язычествомъ стали усвоять пріемы и даже содержаніе языческой философіи. Еще современникъ Христа, іудей Филонъ, въ Александріи, построилъ синкретическую систему философіи, въ которой соединилъ элементы ветхозавѣтной откровенной религіи и языческой философіи. (Уже этотъ опытъ показалъ, что откровенныя начала въ философской системѣ пріобрѣтаютъ пантеистически-дуалистическій характеръ). На такой же путь соглашенія откровенныхъ началъ христіанской религіи съ языческой философіей стали, съ теченіемъ времени, христіанскіе писатели. Союзъ христіанской вѣры съ языческой наукой и опыты философской систематизаціи христіанскаго вѣроученія пріурочились, главнымъ образомъ, къ Александріи, этому центру языческаго просвѣщенія, въ которомъ и христіанская церковь съ самыхъ первыхъ временъ имѣла школу. Уже Пантенъ былъ преподавателемъ и христіанскаго вѣроученія и свѣтскихъ наукъ; Климентъ былъ убѣжденъ, что, какъ знаніе должно быть вѣрующимъ, такъ и вѣра должна быть знаніемъ; Оригенъ далъ опытъ систематизаціи христіанскаго вѣроученія. Климентъ и Оригенъ находились подъ сильнымъ вліяніемъ платоновско-филоновской философіи. Эта уступка со стороны христіанскихъ ученыхъ писателей невыгодно отразилась на ихъ христологіи: послѣдняя носитъ гностическо-докетическій характеръ. Такъ можно сказать о Климентѣ, который училъ, что тѣло Іисуса Христа не нуждалось въ пищѣ, что раны Его не сопровождались ощущеніемъ боли, училъ вообще о безстрастности тѣла Іисусова; такъ можно сказать объ Оригенѣ, который училъ, что тѣло Христа имѣло различный видъ для взоровъ каждаго человѣка, что младенцу Іисусу принадле-

---

нисій Римскій въ *adv. Sabellianos* (столько же противъ Савеллія, какъ и противъ Діонисія Алекс.). Подробнѣе у Д. А. Гусева *Ересь антитринитаріевъ*, стр. 218 слѣд.

жала полнота мудрости, что человѣческая душа Христа прежде (до воплощенія Его) стала совершенною, чтобы потомъ соединиться съ Логосомъ,—училъ, наконецъ, о неравенствѣ Сына Божія съ Богомъ Отцомъ [1]): ученіемъ о неравенствѣ Сына съ Отцомъ, докетическимъ воззрѣніемъ на человѣчество Христа, подъ вліяніемъ платоновско-филоновской философіи, въ борьбѣ съ гностическимъ монархіанизмомъ, Оригенъ надѣялся сдѣлать понятнымъ соединеніе Логоса съ тѣломъ человѣческимъ.

d) Таковы были условія, неблагопріятныя для раскрытія истины богоснисхожденія въ христіанской письменности. А между тѣмъ самая жизнь христіанъ, съ теченіемъ времени, дѣлала ихъ весьма способными къ воспріятію этой истины: продолжительныя и тяжелыя гоненія постепенно воспитывали въ христіанахъ глубокую любовь къ уничиженному образу Христа, Котораго они въ катакомбной живописи изображали въ видѣ добраго пастыря, а въ своихъ пѣснопѣніяхъ воспѣвали какъ „тихій свѣтъ“ Отца Небеснаго. Гонимые и страдающіе христіане въ страданіяхъ Христа находили для себя поддержку и ободреніе; ихъ собственныя страданія укрѣпляли ихъ вѣру въ страданія и смерть Христа, предполагая ихъ, какъ свою необходимую основу: если Христосъ не страдалъ, то какое значеніе и смыслъ могли имѣть страданія христіанъ? Но указанныя неблагопріятныя условія дѣлали то, что истина богоснисхожденія выражалась въ христіанской письменности гимнологически, въ формѣ славословія, торжественнаго прославленія Бога и кроткаго Христа, и исключительно въ нравственно-проповѣдническомъ изложеніи въ видѣ наставленій христіанамъ, а никакъ не въ качествѣ ученія о томъ, какъ во Христѣ Богъ сталъ человѣкомъ; да и въ такой гимнологической формѣ выраженіе идеи богоснисхожденія болѣе или менѣе развитымъ находимъ лишь въ болѣе позднее время, въ первые же вѣка оно дается въ христіанской письменности лишь спорадически, случайно. Такія спорадическія изреченія встрѣ-

1) См. въ курсахъ и монографіяхъ, напр. Dorner, *Entwicklungsgeschichte d. Lehre von d. Person Christi;* В. А. Снегирева *Ученіе о лицѣ Іисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства;* В. В. Болотова *Ученіе Оригена о св. Троицѣ.*

чаемъ у Игнатія Богоносца, который въ дѣйствительности страданій Христа и Его смерти видѣлъ оправданіе своихъ узъ и своего желанія еще большихъ мученій, почерпалъ въ нихъ силы, укрѣплявшія его въ собственномъ его подвигѣ [1]). Климентъ Римскій въ смиреніи Іисуса Христа, Который пришелъ не въ блескѣ великолѣпія и силы, какъ могъ бы въ качествѣ жезла божественнаго величія, но въ видѣ уничиженномъ, указывалъ христіанамъ образецъ для подражанія [2]). Авторъ посл. къ Діогнету останавливается въ благоговѣніи предъ величіемъ любви невидимаго Бога, Который послалъ къ людямъ самого художника и создателя всего не для того, чтобы навести на нихъ страхъ и ужасъ, но съ благостію и кротостію, и дѣлаетъ отсюда соотвѣтствующіе нравственные выводы [3]). Выраженіе идеи кеносиса въ отдѣльныхъ изреченіяхъ, иногда не связанныхъ логически съ цѣлою системою ученія [4]), находимъ также у Иринея, Тертулліана и Оригена [5]).

Ученія IV вѣка о самоуничиженіи Іисуса Христа.

а) Уже до IV вѣка выработались два типа въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи во Христѣ божественнаго къ человѣческому. По одному типу исходили изъ человѣчества Іисуса Христа, считая въ Немъ божество предикатомъ,—утверждали свободу и дѣйствительность страданій, но не давали въ христологіи мѣста понятію уничиженія. По другому на первомъ мѣстѣ ставили единство во Христѣ божества и человѣчества, такъ что исходили изъ божества, считая человѣчество предикатомъ,—настаивали на самоуничиженіи божества, но докетически смотрѣли на человѣчество. Тѣ же два типа христологіи встрѣчаемъ и въ IV вѣкѣ: первый нашелъ своего представителя въ лицѣ Арія, второй—Аполлинарія.

---

1) *Epist. ad Trall.* X; *epist. ad Smyrn.* V.

2) *Epist. 1 ad Corinth.* XVII.

3) *Epist. ad Diogn.* VII, X.

4) Cfr. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 2 Th. Erlang. 1857, S. 166 (объ Оригенѣ: keineswegs... consequent).

5) См. Thomasius, *Chr. P. u. W.* 2, Ss. 160—166. 170—172.

Арій, ученикъ антіохійской школы, есть Павелъ Самосатскій IV вѣка. Относя мѣста свящ. Писанія, содержаніемъ которыхъ служитъ самоуничиженіе Іисуса Христа, къ предвѣчному Сыну Божію, аріане отвергали Его божество и невыразимую славу [1]). Они говорили, что было нѣкогда время, когда не было Сына Божія, что Онъ родился послѣ, не существовавъ прежде, и что, когда бы то ни было, только Онъ получилъ бытіе такъ же, какъ и всякій человѣкъ [2]): говоря, что Богъ все создалъ изъ несущаго, они включали и Сына Божія въ рядъ всѣхъ твореній и послѣдовательно утверждали, что природа Его измѣнчива и можетъ воспринимать, какъ добро, такъ и зло [3]). Аріане съ полною серьезностью утверждали истинность человѣческой природы Христа; они понимали въ самомъ прѣшительномъ смыслѣ Лук. II, 48, 52, Его страданія, невѣдѣніе и, наконецъ, Его прославленіе отъ Бога Отца. Но считая Логоса не единосущнымъ Богу Отцу и относя непосредственно къ Нему человѣческія немощи даже въ томъ смыслѣ, что ставили Его на мѣсто человѣческой души, они въ условности земной жизни видѣли не свободное уничиженіе Логоса, а естественный путь къ совершенству, къ славѣ. Арій имѣлъ многочисленныхъ послѣдователей, строгихъ и нестрогихъ. Но его братомъ по христологіи долженъ быть признанъ Фотинъ, по ученію котораго человѣкъ Іисусъ путемъ нравственнаго самоусовершенствованія достигъ божественнаго достоинства и богоусыновленія (адопціонизмъ).

b) Аполлинарій выступаетъ предъ нами въ качествѣ противника аріанства и горячаго защитника „единосущія“, какъ движимый двумя интересами: 1) установить истину единства богочеловѣческой жизни [4]) такъ, чтобы уничиженіе и страданія были относимы къ Самому Богу, а не существу меньшему Бога, и обосновать безгрѣшность Іисуса Христа, какъ

---

[1]) Θеодорита *e. h.* I, Ш: Migne, s. gr. t. LXXXII, 889—р. п. (Спб. 1852) стр. 18; Mansi *S. conciliorum coll.* t. II, 644,—*Дъян.* т. 1-й (Казань 1859) стр. 42; Епифанія *adv. haer.* lib. II, t. II. haer. LXIX, 19; Migne, s. gr. t. XLII, 232.

[2]) Id. Migne, s. gr. t. LXXXII, 892,—р. п. 20; Mansi II, 645,—Дѣян. I. 44.

[3]) Ibid. Cfr. Сократа *h. e.* I, 6; Созомена *h. e.* I, 15.

[4]) Григорія Нисскаго *adv. Apoll.* XXXIX. XL. L: Migne, s. gr. t. XLV, 1212. 1213. 1244,—стр. 144—146. 147. 177. 178.

необходимую (non posse peccare) въ противоположность аріанскому ученію объ измѣнчивости и способности Логоса къ паденію (τρεπτος); 2) обосновать сродство божественнаго и человѣческаго въ противоположность аріанамъ, исходившимъ изъ раздѣльности міра божественнаго и міра человѣческаго, требующей посредника (Логоса). Основною аксіомою Аполлинарій выставляетъ положеніе, что два совершенныхъ (разумѣя подъ совершеннымъ то, что̀ полно по отношенію къ своей природѣ) не могутъ соединиться въ одно: гдѣ Богъ, тамъ нѣтъ человѣка,—гдѣ человѣкъ, тамъ нѣтъ Бога [1]). Поэтому, если бы Богъ соединился съ человѣкомъ, совершенный съ совершеннымъ, то было бы не одно, а два,—два сына, одинъ по естеству, другой по усыновленію [2]). Помимо того, если бы человѣчество Христа было полнымъ и имѣло умъ, то во Христѣ была бы борьба грѣховная и Онъ имѣлъ бы потребность въ очищеніи [3]). Итакъ, заключаетъ Аполлинарій, Богъ можетъ стать человѣкомъ, не переставая быть Богомъ [4]), только въ томъ смыслѣ, что Онъ заступаетъ въ человѣкѣ мѣсто ума [5]). Такимъ образомъ, Сынъ Божій былъ непосредственнымъ субъектомъ всѣхъ человѣческихъ явленій, дѣйствій и состояній. „Спаситель терпѣлъ голодъ, жажду, трудъ, томленье и скорбь... Богъ терпѣлъ все это... Страдаетъ то, что недоступно страданію, не по необходимости естества невольнаго, но по слѣдствію естества“ [6]). „Должно было подвигнуться на страданія, по подобію людей“ [7]). „Реченія, означающія страданіе, принадлежатъ не человѣку отъ земли, но Богу, сшедшему съ неба,—то, что было воспринято въ единеніе съ Нимъ, принадлежало не человѣку отъ земли,

---

[1]) *Adv. Apoll.* L: 1244,—стр. 177.

[2]) Id. XXXIX: col. 1212, стр. 145.

[3]) Аѳанасія *de incar, c. Apoll.* lib. I, c. 2: Migne, s. gr. t. XXVI, col. 1096,—*Твор.* ч. 3 (М. 1853) стр. 359.

[4]) Григорія Нисскаго *adv. Apoll.* IV. LVI: col. 1129, 1260,—стр. 64—65. 193.

[5]) *Adv. Apoll.* LVI: col. 1260,—стр. 193; Епифанія *adv. haer.* lib. III, t. II, c. 2: Migne, s. gr. t. XLII, col. 644,—р. п. стр. 176.

[6]) *Adv. Apoll.* LVIII: col. 1265,—стр. 199. Выраженіе ἀκολουθία φύσεως, можетъ быть, означаетъ свободное подчиненіе Логоса законамъ плоти, ея немощамъ. Cfr. Ѳеодорита *Eran.* III: M. LXXXIII, 309.

[7]) *Adv. Apoll.* LVIII: 1268.

но Богу, сшедшему съ неба“ [1]). Кратко сказать словами Григорія Нисскаго, „вся цѣль сочиненія Аполлинарія (*ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*) у него къ тому направлена, чтобы доказать, что божество единороднаго Сына смертно, и что пріяло въ Немъ страданія не человѣчество, но безстрастное и неизмѣняемое естество измѣнилось для участія въ страданіяхъ“ [2]).

То обстоятельство, что Логосъ занялъ въ человѣкѣ мѣсто ума, не только дѣлало Его собственными человѣческія страданія, но и плоти давало значеніе Его органа. Нашъ внѣшній видъ служилъ во Христѣ только орудіемъ для Бога, Его оболочкою [3]); божество Христа относилось къ Его человѣчеству, какъ въ насъ душа относится къ тѣлу [4]). Уничиженіе, такимъ образомъ, состояло въ томъ, что Христосъ, будучи по духу Богъ и обладая славою Божіею, сталъ по тѣлу человѣкомъ и понесъ безславный образъ человѣческій [5]).

Помимо такой неполноты человѣческаго естества, позволявшей ему быть простымъ орудіемъ, внѣшнею оболочкою божества, возможность боговоплощенія и единство естествъ Христа у Аполлинарія объясняются предрасположенностью Сына Божія къ тѣлесности: Іисусъ Христосъ былъ человѣкомъ, нисшедшимъ съ неба [6]). Какъ бы ни понимали этотъ пунктъ ученія Аполлинарія, во всякомъ случаѣ у него то плоть Іисуса Христа называется несозданною, небесною, единосущною Божеству, сосущественной и соестественной Ему [7]), то Богъ существующимъ во плоти прежде вѣковъ: *ἔνσαρκος θεὸς πρὸ αἰώνων* [8]), *σάρκινος θεὸς* [9]). Во всемъ этомъ выражается мысль Аполлинарія о сродствѣ божественнаго

[1]) *Adv. Apoll.* XXXIII: col. 1199,—стр. 128—129.

[2]) Id. c. V: col. 1132; cfr. c. LII: 1248; XXXI. XXXII: 1192.

[3]) Аѳанасія *de incar. c. Apoll.* lib. I, c. 2: M. 1096,—стр. 359.

[4]) Григорія Нисскаго *adv. Apoll.* XLIV: col. 1228—1229,—стр. 161. 162.

[5]) *Adv. Apoll.* c. XXII.

[6]) *Adv. Apoll.* VI. XII. XIII. XXIV. XXV: col. 1133—1135. 1145. 1148. 1173. 1177,—стр. 69. 70. 80. 81. 107. 110; Епифанія *adv. haer.* lib. III, t. II, c. 2: col. 644,—стр. 176.

[7]) Епифанія *adv. haer.* lib. III, t. II, c. 2: col. 644, стр. 176; Григорія Нисскаго *adv. Apoll.* c. XVII: col. 1156—1157,—стр. 90—91.

[8]) *Adv. Apoll.* c. XXV: col. 1177, стр. 110.

[9]) Id. c. XIX: col. 1160,—стр. 94.

и человѣческаго [1]); онъ, по выраженію Григорія Нисскаго, „сдѣлалъ Бога и человѣка однимъ естествомъ“ [2]). Совершившееся при такихъ условіяхъ соединеніе во Христѣ божества и человѣчества было столь тѣснымъ, что плоть составила съ Господомъ одно лицо и одно живое существо [3]).

с) Борьба съ аріанствомъ и аполлинаризмомъ, наполнившая весь четвертый вѣкъ, также была неблагопріятна для раскрытія идеи кенозиса въ святоотеческой письменности. Правда, вопросъ, поднятый аріанствомъ, по своему существу и по своей фактической сторонѣ, долженъ былъ бы въ отвѣтѣ приводить къ ученію о кенозисѣ. Такъ Аѳанасій противъ аріанъ иногда раскрываетъ идею богоснисхожденія [4]). Но иными интересами (именно разъясненіемъ тайны Св. Троицы) аріанство отвлекало православныхъ отъ обстоятельнаго раскрытія идеи богоснисхожденія; затѣмъ выводы, къ которымъ приходили аріане (небожественность Іисуса Христа: Его неединосущіе Богу Отцу) обращали вниманіе православныхъ на преимущественное раскрытіе славы Христа, а не его немощей; главнымъ же образомъ, пріемъ Аполлинарія, какъ крайнее выраженіе самоуничиженія Іисуса Христа, отклонялъ православныхъ отъ того же пути. Само собою понятно, что и борьба съ аполлинаризмомъ, именно какъ съ злоупотребленіемъ идеей кенозиса, также была неблагопріятна для раскрытія этой идеи.

Борьбою съ аріанствомъ отъ православныхъ писателей прежде всего требовалось раскрытіе истины единосущія съ Богомъ Отцомъ Его единороднаго Сына, изложеніе ученія о божествѣ собственно предвѣчнаго Сына Божія, о Его неизмѣняемости, всемогуществѣ и прочихъ свойствахъ Его божескаго естества. Эта задача столь поглощала вниманіе

---

[1]) Нужно помнить, что Аполлинарій былъ знатокомъ греческой классической литературы, основной идеей которой было *παντα ϑεια και ανϑρωπεινα παντα*.

[2]) *Adv. Apoll.* XIII: col. 1148, стр. 82: *μίαν ἐποίησε τοῦ ϑεοῦ τε καὶ τοῦ ἀνϑρώπου τὴν φύσιν*.

[3]) *Adv. Apoll.* XLIV: col. 1228—1229,—стр. 161—164. Въ отрывкѣ изъ принадлежащаго Аполлинарію сочиненія *de fide ex parte*, приводимомъ у Леонтія *De sectis*, VIII: Migne, s. gr. LXXXVI, 1, 1256, встрѣчается выраженіе: *μία φύσις τοῦ ϑεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*.

[4]) Напр. *or. c. ar.* II, 78; cfr. III, 30 (Migne, s. gr. t. XXVI, 387), 31 (389), 32 (389—392).

защитниковъ православнаго ученія, что они и боговоплощенія касались, въ связи съ этою задачею, постольку, поскольку въ немъ сохранились божественныя свойства Сына Божія и „не умалилось Его божество". Мѣста свящ. Писанія, въ которыхъ раскрывается истина самоуничиженія Сына Божія, православные писатели, конечно, не обходили молчаніемъ; но они, главнымъ образомъ, старались показать вопреки аріанамъ, что всякія уничижительныя выраженія свящ. Писанія относятся собственно къ человѣчеству, которое было воспринято Сыномъ Божіимъ, что они не уничижаютъ Его божества, что уничиженіе воплощенія скорѣе послужило къ прославленію и даже обоженію человѣчества, какъ часто выражался Григорій Богословъ. Слово, какъ *образъ раба* (Фил. II, 7), снисходитъ къ сорабамъ и рабамъ, облекается въ чуждый образъ, представляя въ Себѣ всего меня и все мое, чтобы *истощить* въ Себѣ *мое худшее* (ἵνα ἐν ἑαυτῷ δαπανήσῃ τὸ χεῖρον), подобно тому, какъ огонь истребляетъ воскъ или солнце—земной паръ, и чтобы мнѣ, чрезъ соединеніе съ Нимъ, пріобщиться свойственнаго Ему [1]): такъ смотрѣли правомыслящіе противники аріанства на уничиженіе воплощенія. Подъ такимъ же угломъ зрѣнія разсматривали и въ такомъ же смыслѣ объясняли они всѣ мѣста, приводившіяся у аріанъ въ опору ихъ лжеученія. Разсматривая „каждое изъ сихъ реченій", они „объясняли ихъ въ смыслѣ благочестномъ": Слово вступило въ общеніе съ плотью и стало человѣкомъ, но въ Немъ и дольній человѣкъ сталъ Богомъ,—Онъ родился человѣчески, но отъ Дѣвы,—родился человѣчески, рожденъ божески,—Онъ повитъ былъ пеленами, но, воскресши, сложилъ съ себя гробныя пелены,—Онъ крещенъ, какъ человѣкъ, но разрѣшилъ грѣхи, какъ Богъ,—Онъ былъ искушаемъ, какъ человѣкъ, но побѣдилъ, какъ Богъ [2]) и проч. Возвышенныя и умо-

[1]) Григорія Богослова *or.* XXX (theol. IV) c. VI: Migne, s. gr. t. XXXVI 109,—*Твор.* ч. 3 (М. 1883) стр. 67. Даже позднѣе Θеодоритъ не соглашается съ Кирилломъ „усвоять Богу Слову то, что̀ смиренно и прилично сказано объ образѣ раба" въ интересахъ полемики съ аріанами. *Repreh. IV anath.* Migne, s. gr. t. LXXVI, 409,—*Дѣян.* II, 148. Cfr. Кирилла *epist. ad Acac.* Migne, s. gr. t. LXXVII, 197,—*Дѣян.* II, 398—399.

[2]) Григорія Богослова *or.* XXIX (theol. III) c. XIX. XX: col. 100,—стр. 59—60. Обычна у борцовъ съ аріанствомъ и та мысль, что въ воспріятіи человѣческой природы не было для Іисуса Христа ничего непри-

зрительныя, глубокія и отвлеченныя *слова о богословіи* Григорія Богослова—это характеристичный образецъ и драгоцѣнный плодъ борьбы богослововъ блестящаго четвертаго вѣка съ аріанствомъ. Григорій разсуждалъ о Богѣ Словѣ. Нужно еще прибавить сюда единосущіе (*ὁμοούσιος*), подобіе (*ὅμοιος*), подобосущіе (*ὁμοιούσιος*), иносущіе (*ἑτεροούσιος*), сѣченіе, дѣленіе, разрѣшеніе и проч., чтобы имѣть понятіе о содержаніи аріанскихъ споровъ. Тонкій разборъ всѣхъ аріанскихъ хитросплетеній и возраженій данъ въ сочиненіи Василія Великаго *Опроверженіе на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія* [1]). Но разбирая мѣста свящ. Писанія, въ которыхъ открывается уничиженіе Іисуса Христа, авторъ четвертой книги этого полемическаго сочиненія подъ невѣдѣніемъ Сына (Мѳ. XXIV, 36) разумѣетъ только умолчаніе о томъ, что Онъ зналъ,—слова молитвы геѳсиманской (Мѳ. XXVII, 46) разумѣетъ не о Христѣ, а о тѣхъ, которые имѣли согрѣшить противъ Него [2]) и пр.

d) И такіе отвлеченные споры съ аріанами христіанскіе писатели должны были выдерживать въ то время, когда сознаніе христіанъ тремя вѣками гоненій достаточно было пріучено къ истинѣ богоснисхожденія, когда нравственно-практическое значеніе самоуничиженія Іисуса Христа сознавалось христіанами даже весьма отчетливо. „Всякій, ни-

---

личнаго. Такъ Григорій Нис. *or. cat.* M. XLV, 69—72; Аѳанасія *or. de h. n.* ect. M. XXV, 168.

[1]) *Adv. Eunom.* Migne, s. gr. t. XXIX,—р. пер. *Твор.* ч. 3 (М. 1846).

[2]) *Adv. Eunom.* lib. IV, 3: col. 696. 697,—стр. 166. 167. Подобно Аѳанасій Алексан. объясняетъ слова *Боже мой, Боже мой! для чего Ты меня оставилъ?* (это Господь сказалъ отъ нашего лица) *Отче! въ руки Твои предаю духъ Мой* (Господь въ Себѣ предаетъ всѣхъ человѣковъ) и проч. *De inc. Dei Verbi et c. ar.* c. II, V. VI: Migne, s. gr. t. XXVI, col. 988. 992,—стр. 288. 290. Ср. его слова на аріанъ, также Григорія Нисскаго слова противъ Арія и Савеллія. О названныхъ немощахъ Іисуса Христа иначе и именно въ смыслѣ ихъ дѣйствительности говорятъ иные отцы и учители церкви. Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ, напр., вспомнить слова Ѳеодорита о невѣдѣніи Іисуса Христа; „если, зная день, говоритъ (Христосъ), что не знаетъ его, то смотри, къ какому богохульству должно привести (это), какъ (обманываетъ) истина, незаслуженно называемая истиною, если заключаетъ въ себѣ что нибудь противное истинѣ". *Repreh. IV anath.* Migne, LXXVI, col. 412,—*Дъян.* II, 149. Кириллъ дѣйствительность невѣдѣнія І. Христа сопоставляетъ съ дѣйствительностью сна и утомленія: см. ниже.

шетъ Макарій Великій,—всякій желающій стать Сыномъ Божіимъ долженъ прежде смириться по подобію Его, считаться немудрымъ и безчестнымъ, не отвращать лица своего отъ заплеваній" [1]) и проч. Къ тому же, какъ сказано, и вопросъ, поднятый аріанствомъ, относился къ самоуничиженію Іисуса Христа. Поэтому легко понять, что и боровшіеся съ аріанствомъ православные писатели IV вѣка были глубоко проникнуты идеей божественнаго самоуничиженія, но обстоятельства времени не были благопріятны и препятствовали имъ остановиться на этой идеѣ и раскрыть ее послѣдовательно. Въ одномъ изъ своихъ словъ противъ аріанъ Аѳанасій разъясняетъ, что Слово содѣлалось человѣкомъ, а не снизошло въ человѣка [2]), что Оно немощи плоти носило на Себѣ какъ собственныя [3]), что Господу было прилично облечься въ совершенную плоть и воспринять свойственныя ей страданія [4]). Но непосредственно послѣ этого рѣчь его обращается, по требованію полемики, не къ уничиженію Сына Божія, а къ обоженію въ Немъ человѣчества, къ неизмѣняемости божества [5]) и проч. Подобное отношеніе къ идеѣ кенозиса встрѣчается у западнаго борца съ аріанствомъ, Иларія: одни ученые [6]) видятъ у него самый грубый докетизмъ, другіе [7]) находятъ у него блестящее выраженіе идеи кенозиса.

е) Несомнѣнно, что Иларій придавалъ идеѣ кенозиса существенное значеніе въ объясненіи тайны воплощенія. Уничиженіе Іисуса Христа въ воплощеніи онъ понималъ какъ перемѣну образа Божія на образъ раба, при единствѣ лица Сына Божія воплотившагося [8]). Замѣчательное положеніе

[1]) *Liber de patientia et discr.* c. XV: Migne, s. gr. t. XXXIV, 877. Подобныя мысли разсѣяны въ изобиліи въ сочиненіяхъ Ефрема Сирина.

[2]) *Oratio III c. ar.* c. XXX: Migne, s. gr. t. XXVI, 387,—р. п. ч. 2 (*Твор.* 1850), 423.

[3]) Id. c. XXXI: col. 389,—р. п. стр. 425.

[4]) Id. c. XXXII: 389—392,—стр. 426.

[5]) Что христологія Іоанна Злат. имѣла такое же направленіе, какъ у Аѳанасія, Василія Великаго, Григорія Богослова, объ этомъ свидѣтельствуютъ его слова противъ аномеевъ, также противъ іудеевъ и язычниковъ.

[6]) Bruce, *The Humiliation of Christ*, Edinb. 1889, p. 237 sequ.

[7]) Thomasius, *Christi P. u. W.* Th. 2, S. 172 folgg.

[8]) *De Trinitate* lib. IX, 14: Migne, s. lat. t. X, col. 292. 293,—lib. IX, 51: col. 322.

христологической системы Иларія составляетъ та мысль, что уничиженіе Іисуса Христа было вмѣстѣ прославленіемъ Бога: для людей совершенствованіе и слава въ прогрессѣ, въ движеніи впередъ, божественная же слава обнаруживается во внѣшнемъ уничиженіи [1]). Но наряду съ этимъ Иларій учитъ, что страданія Іисуса Христа были дѣйствительны только по внѣшнему виду и въ томъ только смыслѣ, что всякій другой человѣкъ на мѣстѣ Іисуса Христа, при подобныхъ условіяхъ, испыталъ бы страданія, но Христосъ, видимо страдая, не испытывалъ боли страданій и былъ недоступенъ для нихъ, какъ огонь недоступенъ удару [2]). Равнымъ образомъ, по мнѣнію Иларія, Христосъ ѣлъ и пилъ не потому, что чувствовалъ жажду и голодъ, а потому, что Онъ приспособлялся къ человѣческому образу жизни [3]).

f) Недостатки христологіи Аполлинарія, составившіе предметъ полемики православныхъ, слѣдующіе: 1) по ея смыслу, или божество во Христѣ было подвержено страданіямъ, или же все видимое въ Немъ было мнимымъ, а не истиннымъ [4]); 2) если Христосъ не имѣлъ человѣческаго ума, то Онъ не имѣлъ человѣческой свободы и потому плоть не свободно участвовала въ добродѣтели и усвояла себя Богу [5]). Впрочемъ, ученіе Аполлинарія о предвѣчномъ человѣчествѣ давало православнымъ поводъ говорить въ защиту идеи кенозиса [6]).

g) Результаты, къ которымъ пришла долговременная и упорная борьба церкви съ еретическими направленіями евіонизма и докетизма, аріанства и аполлинаризма, вырази-

---

[1]) De Trin. lib. IX, 4: col. 283. 284,—lib. IX, 38: 310,—lib. IX, 41: 313—315,—lib. XI, 42: 426—427.

[2]) *De Trin.* lib. X, c. 23: col. 261—262.

[3]) *De Trin.* lib. IX, 24: col. 364: (I. Chr:) cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit.

[4]) Григорія Нисскаго *adv. Apoll.* XXXIII (cfr. c. XXIV—XXVIII): col. 1196, стр. 129; Епифанія *adv. haer.* lib. III, t. II, c, IV: col. 645—646, стр. 179—180; также обѣ книги Аѳанасія противъ Аполлинарія. Ср. опредѣленіе сирмійскаго собора (А. П. Лебедева *Всел. соб.* IV и V в. М. 1879, 76).

[5]) *Adv. Apoll.* XLI: col. 1217,—стр. 151—152; *adv. haer.* lib. III, t. II, 27—31: 680—688, стр. 213—221.

[6]) *Adv. Apoll.* XIV: col. 1149, стр. 83: *εἰ προαιώνιος ἡ σὰρξ, οὐ κεκένωται ἡ θεότης, ἀλλ' ὅπερ ἦν τῇ φύσει, τοῦτο ἐφανερώθη νῦν, οὐκ ἐταπεινώθη.* Cfr. c. XV. XX. XXI; Епифанія *adv. haer.* lib. III, t. II, XXVII: 680, стр. 213.

лись въ вѣроопредѣленіи соборовъ Никейскаго (325), направленнаго противъ Арія, и Константинопольскаго (381), имѣвшаго въ виду ученіе Аполлинарія, во всякомъ случаѣ утвердившаго и дополнившаго вѣроопредѣленіе Никейскаго собора болѣе усиленнымъ выраженіемъ дѣйствительности человѣчества Іисуса Христа. Основныя положенія выработаннаго на этихъ соборахъ символа вѣры состоятъ: 1) въ истинѣ троичности лицъ единаго по существу Бога и 2) въ истинѣ двухъ естествъ во Христѣ.

Ученіе о Св. Троицѣ божескихъ лицъ, какъ это очевидно само по себѣ, составляетъ краеугольный камень православной христологіи. Поэтому всѣ позднѣйшія первыхъ двухъ вселенскихъ соборовъ изложенія ученія о лицѣ Христа, напр. догматическія посланія Агаѳона, Софронія, начинаются церковнымъ ученіемъ о Св. Троицѣ [1]).

Наряду съ троичностью божескихъ лицъ, отцы I и II вселенскихъ соборовъ утвердили дѣйствительность двухъ естествъ во Христѣ, божескаго и человѣческаго: они исповѣдали Его, съ одной стороны, Сыномъ Божіимъ, единосущнымъ Отцу, съ другой, сшедшимъ съ небесъ, воплотившимся, страдавшимъ, погребеннымъ. Дѣйствительность двухъ естествъ во Христѣ служитъ другою основною истиною въ ученіи о лицѣ Іисуса Христа и, въ частности, въ доктринѣ кенозиса [2]).

---

1) У Софронія въ его догматическомъ посланіи дается подробнѣйшее изложеніе церковнаго ученія о св. Троицѣ (Mansi, t. XI, 461—510).

2) Кенозисъ можетъ быть предметомъ или нравоучительной проповѣди и гимнологическихъ концепцій, или же доктрины, систематическаго ученія. Говоря иначе, кенозисъ можетъ быть разсматриваемъ или какъ свободно-нравственное дѣло божественной любви, выражающее характеръ отношеній Бога къ міру, или же какъ способъ, какимъ совершилось во Христѣ соединеніе естествъ божескаго и человѣческаго, какъ quomodo воплощенія (ср. Оригена de princ. praef. IV: Migne, s. gr t. XI, 117). Въ послѣднемъ смыслѣ ученіе о кенозисѣ, или доктрина кенозиса, составляетъ систематическое раскрытіе способа, по которому Богъ сталъ человѣкомъ, по которому во Христѣ соединились естества божеское и человѣческое. Пока христіанскимъ писателямъ приходилось отстаивать самую дѣйствительность естествъ во Христѣ, божескаго и человѣческаго, дотолѣ они принуждены были говорить о кенозисѣ лишь въ гимнологической формѣ. Если бы сочиненія церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ и болѣе изобиловали разсужденіями о кенозисѣ, чѣмъ какъ это есть на самомъ дѣлѣ, все-таки эти разсужденія не имѣли бы характера доктрины-

Ученіе Кирилла Александрійскаго о самоуничиженіи Іисуса Христа, въ связи съ христологіей Ѳеодора Мопсуестскаго.

а) Христологія Кирилла развивалась въ борьбѣ съ несторіанствомъ и не можетъ быть разсматриваема безъ связи съ послѣднимъ. Но Несторій былъ проповѣдникомъ ученія Ѳеодора Мопсуестскаго, самаго виднаго представителя „несторіанства", какъ извѣстнаго богословскаго направленія антіохійской школы.[1]

Ѳеодоръ Мопсуестскій главною цѣлью своей христологіи

Когда же была утверждена истина троичности божескихъ лицъ и истина двухъ естествъ во Христѣ, тогда вмѣстѣ съ возможностью вопроса о способѣ соединенія во Христѣ естествъ было дано побужденіе для раскрытія ученія о кенозисѣ какъ доктрины... Можно даже сказать, что въ самомъ вѣроопредѣленіи I и II всел. соборовъ заключается прямое и буквальное выраженіе идеи богоснисхожденія, явленнаго въ воплощеніи Сына Божія. „Голосъ собора говоритъ: сшедшаго съ небесъ... Разумъ, пишетъ Григорій Нисскій, открываетъ въ этихъ словахъ высшій смыслъ,—здѣсь говорится не о мѣстномъ снисхожденіи божества (*μὴ τοπικῶς καταβαίνειν τὸ θεῖον*), всюду сущаго и содержащаго все существующее, но означается снисхожденіе къ уничиженности нашего естества (*ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν παραδηλῶν συγκατάβασιν*)". *Adv. Apoll.* X: Migne, XLV, 1141, стр. 76. То же читаемъ у Кирилла Алекс., Ѳеодорита, Іоанна Дамаскина (*de fide orth.* lib. III, 1: M. XCIV, 984), въ *Прав. Исповѣданіи кав. и ап. Церкви*, отв. на вопр. 38: „Сынъ Божій сшелъ съ небеси, не перемѣнивъ мѣста,—поелику, какъ Богъ, Онъ вездѣ находится и все наполняетъ,—но такъ благоугодно было величію Его смирить Себя, принявъ человѣческое естество" (изд. 10, М. 1839, стр. 39), въ *Посланіи патріарховъ прав. кав. Церкви о православной вѣрѣ*: „Сынъ Божій, Г. н. І. Хр., истощилъ Себя Самого, т. е. воспріялъ на Себя въ собственной ипостаси плоть человѣческую—и вочеловѣчился" (чл. 7).—Вѣроопредѣленіе I и II всел. соборовъ сдѣлало необходимымъ для изъясненія тайны богочеловѣческой жизни ученіе о кенозисѣ; съ этого времени „теорія кенозиса" составляетъ отличительную принадлежность православныхъ христологій; съ этого времени изложеніе церковнаго ученія о лицѣ Іисуса Христа всякій разъ переходитъ въ ученіе о кенозисѣ, какъ только хотѣли дать болѣе церковной формулы,—не только описать ее, но и объяснить. Правда, мы знаемъ западнаго писателя конца IV и нач. V ст. Августина, христологія котораго не даетъ никакого мѣста кенозису: человѣкъ былъ воспринятъ Сыномъ Божіимъ, таковъ смыслъ его христологіи. Но въ сужденіи объ этой христологіи можно согласиться съ Дорнеромъ *Entw. d. L. v. d. P. Ch.* II, 88—89: Augustinus wie auch Ambrosius zeigen keine nennenswerthe Productivität in unserem Dogma...

ставилъ уясненіе полноты и свободно-нравственнаго развитія человѣческой природы Христа Іисуса. Въ этомъ случаѣ онъ, прежде всего, оставался вѣрнымъ историко-грамматическому направленію антіохійской школы въ дѣлѣ толкованія свящ. Писанія: онъ былъ блестящимъ представителемъ этой школы. Въ частности, его христологія опредѣлилась борьбою съ аполлинаризмомъ; онъ былъ горячимъ противникомъ лаодикійскаго епископа. Θеодоръ Мопсуестскій, подобно Аполлинарію, исходилъ изъ никейскаго вѣроопредѣленія,—изъ истины двухъ-естественной жизни Христа. Но его исключительное вниманіе было обращено на полноту человѣческаго естества; онъ даже утверждалъ, что во Христѣ Богъ не воплотился, но соединился съ человѣкомъ, Сынъ Божій сочетался съ Сыномъ человѣческимъ. Во Христѣ Іисусѣ, по его ученію, первоначально было два лица и два сына, съ теченіемъ времени соединившіеся въ одно лицо и одного сына: въ родившемся отъ св. Дѣвы человѣкѣ Іисусѣ,—почему она въ собственномъ смыслѣ (*τῇ φύσει τοῦ πράγματος*) есть человѣкородица (*ἀνθρωποτόκος*) и только въ несобственномъ (*τῇ ἀναφορᾷ*) богородица (*θεοτόκος*) [1]),—дѣйствовалъ Сынъ Божій, Логосъ, обитая въ немъ по благоволенію [2]). Это обитаніе постепенно перерождалось въ болѣе тѣсное соединеніе, въ силу котораго двѣ природы и два сына произвели одно лицо и одного сына, именно по соединенію [3]). Это соединеніе на столько не уничтожило различія естествъ, что каждое изъ нихъ, не только божеское, но и человѣческое, пребываетъ совершеннымъ и потому не безличнымъ [4]). Единство соединенныхъ естествъ подобно тому, въ которомъ пребываютъ мужъ и жена [5]). Поэтому можно сказать, что Логосъ принялъ плоть, но нельзя сказать, что Логосъ сталъ плотью [6]). Переходъ обитанія, даннаго въ рожденіи, въ болѣе тѣсное соединеніе Логоса и Іисуса обусловли-

---

[1]) *Fragmenta ex libris de inc. Filii Dei,—ex libro* XIV: Migne, s. gr. t. LXVI, 991.

[2]) *Fragm. ex lib.* XIV: col. 989.

[3]) *Fragm. ex lib.* VIII: 981.

[4]) Id.

[5]) Id. Соединеніе естествъ во Христѣ наз. у Θеодора М. именемъ *συνάφεια*.

[6]) *Fragm. ex lib.* IX: 981.

вался нравственнымъ совершенствованіемъ Іисуса [1]). Нравственное совершенствованіе человѣка Іисуса имѣетъ въ христологической системѣ Ѳеодора Мопсуестскаго весьма важное значеніе. При этомъ онъ полагалъ, что человѣческая природа Христа была подвержена (нравственной) искушаемости и измѣнчивости [2]), что человѣкъ Іисусъ достигъ совершенства свободно, путемъ борьбы съ искушеніями, путемъ вполнѣ человѣческаго нравственнаго опыта: человѣческая свобода Іисуса Христа была началомъ и концомъ христологіи Ѳеодора Мопсуестскаго.

Проповѣдникомъ христологическихъ воззрѣній антіохійской школы, обратившимъ на нихъ общецерковное вниманіе, былъ Несторій, давшій этой христологіи свое имя. Борьба прежде всего связалась съ именемъ „христородица", какъ Несторій называлъ св. Марію.

Содержаніе возраженій противъ этой христологіи со стороны православныхъ писателей легко опредѣляется бросающимся въ глаза несоотвѣтствіемъ ея церковной догмѣ. Эта христологія 1) подрываетъ все дѣло нашего искупленія, поскольку называетъ нашимъ спасителемъ простого человѣка; 2) она не даетъ мѣста собственно боговоплощенію и тѣмъ болѣе 3) противорѣчитъ идеѣ богоснисхожденія [3]). Преимущественно съ этой послѣдней точки зрѣнія разсматривалъ и отвергалъ антіохійскую христологію Кириллъ Александрійскій. „Если, пишетъ онъ, единородный Сынъ Божій (τοῦ θεοῦ λόγος), какъ думаютъ наши противники,—воспринявши человѣка отъ досточуднаго Давида и Авраама, содѣйствовалъ его образованію (во чревѣ) св. Дѣвы, соединилъ его съ собою, довелъ его до смерти и, воскресивши изъ мертвыхъ, возвелъ его на небо и посадилъ его одесную Бога; то напрасно, какъ кажется, учили св. отцы, учимъ мы сами и все богодухновенное Писаніе о томъ, что Онъ вочеловѣчился, потому что это, думаю, а не что иное разумѣетъ премудрый Іоаннъ, когда говоритъ, что *Слово стало плотью*. Въ такомъ случаѣ, вся тайна домостроительства во плоти, конечно, совершенно ниспровергается, потому что

[1]) *Fragm. ex lib.* VII: 976—980.

[2]) *Fragm. ex libris c. Apoll.* Migne, s. gr. t. LXVI, 996—999. Cfr. A. Neander *Allg. Geschichte d. ch. K.* ²/₃ Hamb. 1831, S. 929 folgg.

[3]) Ср. еп. Іоанна *Исторія св. вс. соборовъ*. вып. 1, М. 1871, стр. 174—175.

не видно, чтобы, по ихъ ученію, Сынъ Божій, будучи Богъ по природѣ и происшедши отъ Бога, допустилъ Себя до истощанія, принявши образъ раба, и смирилъ Себя, но совершенно напротивъ (по смыслу ихъ христологіи) человѣкъ возвышенъ до божественной славы и до превосходства надъ всѣми, принялъ образъ Божій и вознесенъ до сѣденія на престолѣ вмѣстѣ съ Отцомъ" [1]). Въ другомъ мѣстѣ, именно въ защищеніи десятаго анаѳематства противъ Ѳеодорита, котораго Кириллъ подозрѣвалъ въ несторіанствѣ, онъ еще подробнѣе развиваетъ значеніе идеи кеносиса для пониманія тайны воплощенія, въ защищеніе своей христологіи и въ опроверженіе христологіи „восточныхъ", которая не соотвѣтствовала этой идеѣ. Имѣя въ виду тѣхъ, которые „говорятъ, что человѣкъ воспринятъ Богомъ Словомъ—чрезъ внутреннее расположеніе или духовное сродство" и считая въ числѣ ихъ Ѳеодорита, Кириллъ спрашиваетъ его: „или думаешь, что св. Павелъ обманываетъ освященныхъ чрезъ вѣру, весьма ясно говоря объ Единородномъ: *Онъ, будучи богатъ, обнищалъ ради васъ* (2 Кор. VIII, 9)? Нѣтъ. Провозвѣстникъ истины говоритъ совершенную истину. Но кто богатъ, и какимъ образомъ онъ обнищалъ? Еще спросимъ: если человѣкъ воспринятъ Богомъ, то какимъ образомъ воспринятый дѣлается бѣденъ,—тотъ, который украшенъ вышеестественными богатствами? Ибо прославленъ!.. Не бѣденъ тотъ, кто воспринятъ. Итакъ, остается сказать, что тотъ, кто богатъ, какъ Богъ, сталъ бѣдностью подобенъ намъ. Итакъ, какимъ же образомъ обнищалъ?.. Гдѣ видимъ допущеніе высоты? Ужели въ томъ, что Онъ воспринялъ нѣкоего подобнаго намъ? И что за истощаніе и обнищаніе въ томъ одномъ, что восхотѣлъ почтить человѣка подобнаго намъ? Богъ всяческихъ отнюдь не уничижается чрезъ добро. Итакъ, какимъ образомъ обнищалъ? Тѣмъ, что будучи Богомъ и Сыномъ Бога Отца, сдѣлался человѣкомъ, родившись по плоти отъ сѣмени Давидова, принявъ образъ рабства, т. е. человѣчества,—Тотъ, Который былъ въ образѣ Бога и Отца, въ Которомъ и чрезъ Ко-

---

[1]) *Quod unus sit Christus:* Migne, s. gr. t. LXXV, 1280—1281; cfr. *de r. f. ad reg.* I, c. XII, M. LXXXVI, 1220; c. XIX: 1357—1360; *c. Theod. Mops.* col. 1439.

тораго все, Который всего Творецъ. Но сдѣлавшись человѣкомъ, Онъ не стыдится человѣчества. Ибо кто не возгнушался сдѣлаться человѣкомъ подобно намъ, тотъ какъ станетъ стыдиться того, чрезъ что могъ дѣйствительно сдѣлаться подобнымъ намъ ради насъ? Если устранить отъ Него человѣческія отношенія и наименованія, то мы никакимъ образомъ не будемъ различаться отъ тѣхъ, которые совлекаютъ съ Него плоть. Но, можетъ быть, кто-нибудь скажетъ, что недостойно и унизительно для Бога Слова проливать слезы, страшиться смерти, избѣгать чаши, быть первосвященникомъ? Правда, я и самъ скажу, что это само по себѣ несовмѣстно съ божественнымъ и превысшимъ естествомъ и славой; но въ этомъ мы созерцаемъ то обнищаніе, которое Онъ добровольно понесъ за насъ. Если тебѣ кажется столь низкимъ [1]) безславіе истощанія, то ты тѣмъ болѣе долженъ удивляться божественной любви къ тебѣ. Что ты называешь уничижительнымъ, то добровольно совершилъ Онъ ради тебя“ [2]). Подобное читаемъ въ посланіи Кирилла къ монахамъ египетскимъ, въ этомъ первомъ памятникѣ его борьбы съ Несторіемъ. Здѣсь Кириллъ, объясняя Фил. II, 7 въ смыслѣ уничиженія Сына Божія, отвергаетъ несторіанское мнѣніе о томъ, что уничиженіе состояло только въ обитаніи Сына Божія въ человѣкѣ, и пишетъ, что оно состояло въ самомъ воплощеніи Его и усвоеніи Имъ всего человѣческаго [3]).

b) Кириллъ Александрійскій былъ самымъ видным ъ защитникомъ и выразителемъ церковнаго ученія о лицѣ Іисуса Христа въ борьбѣ церкви съ несторіанствомъ. Въ продолжительныхъ и горячихъ спорахъ о взаимоотношеніи во Хри-

[1]) Русскій переводъ въ *Дѣян.* („важнымъ“) не выдерживаетъ ни смысла словъ, ни духа воззрѣній Кирилла.

[2]) Migne, LXXVI, 440—441,—*Дѣян.* II, 179—182.

[3]) *Epist. 1 ad mon. aeg.* (c. XIII, XIV): Migne, LXXVII, 24 cfr. *adv. Nest.* lib. I, c. VI: LXXVI, 44; lib. III, c. IV: 152—153. Не одинъ Кириллъ Александрійскій судилъ о несторіанствѣ съ точки зрѣнія идеи кенозиса, но эта точка зрѣнія какъ бы невольно, существомъ дѣла, указывалась каждому борцу съ несторіанствомъ. Такъ на ней стоитъ Проклъ въ бесѣдѣ, сказанной имъ противъ Несторія (Mansi, IV, 577—588,—*Дѣян.* 1, 311—322). Даже Іоаннъ Антіохійскій въ своемъ посланіи къ Несторію связываетъ имя Богородица съ истиною самоуничиженія Іисуса Христа (Mansi, IV, 1065,—*Дѣян.* I, 434—435).

стѣ двухъ естествъ, которые возникли по поводу неправомыслія Несторія и которые были плодотворны по раскрытію православнаго ученія, Кириллъ принималъ не только неутомимо-дѣятельное, но и первенствующее участіе. „Весь почти споръ о вѣрѣ, писалъ онъ самъ [1]), поднятъ изъ-за насъ, такъ какъ мы постоянно утверждаемъ, что св. Дѣва есть Богородица". Поэтому обильныя догматическія творенія Кирилла, какъ выразителя церковнаго ученія, имѣютъ весьма важное значеніе, прежде всего, для уясненія вообще тайны богочеловѣческой жизни Христа. Но вмѣстѣ съ тѣмъ сочиненія этого великаго александрійскаго епископа занимаютъ исключительное мѣсто въ исторіи ученій о самоуничиженіи Іисуса Христа. Кириллу безспорно принадлежитъ честь перваго, и по времени и по совершенству, послѣдовательнаго раскрытія идеи кенозиса. На этой идеѣ зиждется и ею проникается вся его христологическая система. Его глубоко содержательное и систематически раскрытое ученіе о взаимоотношеніи во Христѣ двухъ естествъ есть не что иное, какъ православное ученіе о самоуничиженіи Іисуса Христа.

Такому построенію христологіи благопріятствовали уже историческія обстоятельства. Разумѣемъ борьбу церкви съ несторіанствомъ. Какой былъ смыслъ этой борьбы? Результатомъ аріанскихъ споровъ было самое рѣшительное утвержденіе и божественнаго достоинства Іисуса Христа, которое еретики умаляли, относя „уничижительныя изреченія" къ Его божеству, и Его человѣческаго естества, къ которому православные и относили „уничижительныя изреченія". Задачу дальнѣйшаго раскрытія христологіи составило примиреніе божественнаго достоинства съ дѣйствительностью страданій Христа. Здѣсь были возможны, какъ и на дѣлѣ оказались, двѣ крайности: аполлинаризмъ, который приписывалъ страданія самому божеству, дѣлая ихъ, такимъ образомъ, фиктивными, и несторіанство, которое, усиленно выставляя дѣйствительность человѣческаго естества, отдѣляло его отъ божественнаго, дѣлая человѣческія страданія совершенно чуждыми божеству. Православнымъ писателямъ, преемникамъ Григорія Богослова, Василія Великаго, Аѳанасія

[1]) *Epist.* XXXIX (XXXIV) *ad Ioan. Antioch.* M. LXXVII, 177,—*Дѣян.* II, 376.

Александрійскаго, Григорія Нисскаго, теперь надлежало по требованію времени говорить объ *усвоеніи* Богу дѣйствительныхъ человѣческихъ страданій, не впадая въ крайности аполлинаризма и несторіанства [1]). Въ частности представителю александрійскаго богословія въ борьбѣ съ несторіанствомъ было неизбѣжно стать на эту почву, въ которой утверждались корни ученія о самоуничиженіи Сына Божія. Мы уже видѣли, какое примѣненіе идея кенозиса нашла въ полемикѣ Кирилла съ несторіанствомъ.

Выразителемъ потребностей времени явился человѣкъ, исключительно способный къ рѣшенію предстоявшей ему задачи. Сколь глубоко Кириллъ былъ проникнутъ сознаніемъ удивительнаго божественнаго снисхожденія, явленнаго въ воплощеніи Сына Божія, видно уже изъ того обстоятельства, что на языкѣ его твореній выраженіями „снисхожденіе", „истощаніе" вполнѣ замѣняются слова „воплощеніе", „вочеловѣченіе" и что эти выраженія, а равно и подобныя имъ, употребляются у него не только весьма часто, какъ ни у одного изъ церковныхъ писателей, но даже встрѣчаются въ тѣхъ случаяхъ, когда ему нужно лишь указать на фактъ воплощенія; онъ даже пользуется всякимъ случаемъ, чтобы или выразительно указать на истину богоснисхожденія, или сколько-нибудь уяснить ее. Такъ, разсуждая о символическомъ значеніи мандрагоръ, которые были найдены Рувимомъ и раздѣлены по-ровну Ліей и Рахилью, Кириллъ замѣчаетъ, что мандрагоры „гадательно указываютъ на таинство Христа, нѣкоторымъ образомъ усыпающаго за насъ и допускающаго Себя до истощанія даже до смерти" [2]). Говоря въ другомъ мѣстѣ о томъ, что Моисей, достигши возраста, вышелъ къ братіямъ своимъ (Исх. II, 11), и примѣняя это исшествіе Моисея къ явленію Сына Божія, онъ пишетъ: „не согласимся ли мы съ тѣмъ, что рождшееся отъ Бога Отца Слово стало подобно намъ, т. е. содѣлалось человѣкомъ, нѣкоторымъ образомъ вышло изъ Себя, стало внѣ боголѣпной славы, если истинно то, что Христосъ, будучи богатъ, обнищалъ (2 Кор. VIII, 9) и уничижилъ Себя (Фил. II, 7)?... Что же? Господь неба и земли, какъ Богъ, по есте-

---

[1]) Ср. прим. 3 на стр. 64.

[2]) *Glaphyr. in Genes.* lib. IV, *de patr. Iacob* c. 11: M. LXIX, col. 220.

ству имѣющій власть надъ всѣмъ, не могъ развѣ выйти изъ Себя, явившись въ образѣ раба? развѣ не могъ, хотя на краткое время, разстаться съ тѣмъ, что всего болѣе приличествуетъ Ему“ [1])? Затѣмъ, усматривая въ видѣніи Моисеемъ несгораемой купины предуказаніе на таинство Христово, экзегетъ такъ изъясняетъ смыслъ видѣнія: „огню св. Писаніе уподобляетъ божественное естество по той причинѣ, что оно всесильно и легко можетъ все побороть; древамъ же и травѣ полевой уподобляетъ человѣка, изъ земли происшедшаго. Но какъ огонь нестерпимъ для тернія, такъ и божество для человѣчества. Впрочемъ, во Христѣ оно стало сносно (*ἐν Χριστῷ συνέβη καὶ γέγονεν οἰστή*), потому что въ Немъ обитаетъ вся полнота божества тѣлесно, какъ и премудрый Павелъ засвидѣтельствовалъ (Кол. II, 9). И Тотъ, Который обитаетъ въ неприступномъ свѣтѣ (1 Тим. VI, 16), т. е. Богъ, вселился въ храмѣ Дѣвы, снисшедши до кротости досточудной и какъ бы смягчая непобѣдимое могущество естества Своего, чтобы доступнымъ быть для насъ, какъ сталъ сносенъ и огонь для тернія“ [2]). Не только въ толкованіи на Ис. LIII, 2. 3 [3]), но даже въ защитительной рѣчи къ императору Θеодосію Кириллъ обращается своею мыслью къ божественной кротости, желая въ послѣднемъ случаѣ представить образецъ дѣйствованія для императора: „божественное и безсмертное естество, которое надъ всѣмъ владычествуетъ, которое живетъ въ свѣтѣ неприступномъ.... предъ которымъ страшатся и трепещутъ твари,—это естество, столь преславное и достойное крайняго удивленія, имѣетъ и снисхожденіе, равное величію его превосходства и неизреченнаго могущества“ [4]). Кратко сказать, чрезъ всѣ писанія Кирилла, какъ экзегетическія, такъ и полемико-догматическія, какъ раннѣйшія, такъ и позднѣйшія, одинаково послѣдовательно и настойчиво проходитъ одно убѣжденіе: „все таинство домостроительства состоитъ въ истощаніи и уничиженіи Сына Божія“ [5]). Это убѣжденіе Ки-

[1]) *Glaphyr. in Exod.* lib. I, c. 7; Migne, LXIX, 400—401.

[2]) *Glaphyr. in Exod.* lib. I, c. 8 *de visione Moysis in rubo:* M. LXIX, 413; то же въ *homil. pasch.* XVII, 3: Migne, LXXVII, 781.

[3]) Migne, t. LXX, 1172.

[4]) *Apol. ad Theod. imp.* M. LXXVI, 453,—*Дъян.* II, 262.

[5]) *Glaph. in Exod.* lib. I, c. 4: Migne, LXIX, 396.

рилла имѣетъ существенное, а не случайное, значеніе и центральное, а не стороннее, положеніе во всей его христологической системѣ: оно лежитъ въ основѣ его христологическихъ воззрѣній, которыя къ тому же запечатлѣны характеромъ столь же генія [1]), сколь стройности и послѣдовательности [2]).

c) Самое общее и самое существенное въ пониманіи Кирилломъ таинства явленія Сына Божія во плоти состоитъ въ томъ, что онъ въ воплощеніи Сына Божія прежде всего видѣлъ не иное что, какъ великое дѣло богоснисхожденія. Онъ понималъ таинство боговоплощенія, или боговочеловѣченія, въ его самомъ истинномъ, прямомъ смыслѣ. По вѣрѣ Кирилла, Самъ Богъ, Сынъ Божій, сталъ человѣкомъ, или плотью. Великое и исключительное дѣло любви Божіей, явленной въ воплощеніи Сына Божія, Кириллъ видѣлъ въ томъ, что Самъ Богъ снизошелъ до низости человѣческой, на Себя Самого воспринялъ мѣру человѣчества, Своимъ собственнымъ сдѣлалъ наше ничтожество. Этотъ общій смыслъ христологіи великаго александрійскаго отца частнѣе выражается въ его ученіи о единствѣ лица Іисуса Христа, объ усвоеніи Сыномъ Божіимъ всего человѣческаго, кромѣ грѣха, о полнотѣ человѣчества Іисуса Христа и его немощахъ.

Настойчивость, съ какою Кириллъ утверждалъ единство лица въ Іисусѣ Христѣ и именно божественнаго лица Сына Божія, опредѣлялась его воззрѣніемъ на боговоплощеніе, какъ на богоснисхожденіе. Если воплощеніе Сына Божія было дѣломъ Его снисхожденія до низости человѣческой, то оно понятно только въ томъ смыслѣ, что Самъ Сынъ Божій, въ собственномъ Своемъ божественномъ лицѣ, былъ носителемъ воспринятаго Имъ человѣчества, такъ что послѣднее не имѣло своего особаго центра, кромѣ лица Сына Божія, Его ипостаси (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*). Поэтому полную противоположность христологіи Кирилла, по существу, составляетъ христологія антіохійской школы. „Не двумъ сынамъ, пишетъ Кириллъ, мы поклоняемся во Христѣ Іисусѣ

---

[1]) *Histoire de l'Eglise*, par W. Guettée, t. 4, p. 465 sequ.

[2]) Dorner, *Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi*, 2 Th. 1853 (v. d. ä. Z.), 64.

и не двухъ христовъ исповѣдуемъ; мы вѣруемъ въ единаго Эммануила, въ Которомъ соединились совершенный человѣкъ и Богъ Слово... Мы не устанавливаемъ двоицы сыновъ (*υἱῶν δυάδα*), но говоримъ, что одинъ и тотъ же, по природѣ Богъ, такъ какъ произошелъ изъ самой сущности Бога и Отца, въ послѣднія времена содѣлался человѣкомъ (*γενόμενον ἄνθρωπον*) и родился отъ св. Дѣвы и служитъ предметомъ поклоненія нашего, а равно и св. ангеловъ" [1]). Вотъ почему св. Дѣва именуется Богородицей [2]). Таинство воплощенія было не возвышеніемъ человѣка до божества и даже не вселеніемъ только Бога въ человѣка. Нельзя сказать, что Слово, сущее отъ Бога, обитало въ рожденномъ отъ св. Дѣвы, какъ въ обыкновенномъ человѣкѣ, нельзя представлять Христа человѣкомъ богоноснымъ (*θεοφόρος ἄνθρωπος*) [3]). Не обиталъ Сынъ Божій въ человѣкѣ, какъ одинъ въ другомъ (*ὡς ἕτερος ἐν ἑτέρῳ*), но Онъ Самъ сталъ человѣкомъ. Вотъ почему голосъ съ неба не сказалъ: въ Немъ Мой Сынъ возлюбленный,—но *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный* (Мѳ. III, 17) [4]). То же самое Слово, Которое неизреченно произошло отъ Бога Отца, родилось и отъ жены [5]), такъ что одинъ Сынъ и одинъ Господь Іисусъ Христосъ и до принятія плоти и послѣ воплощенія [6]). Одинъ и тотъ же и отъ вѣчности существуетъ и рождается во времени по плоти.

---

[1]) *De r. f. ad Theod.* c. XVIII: Migne, LXXVI, 1160 (*de incarn. Unigeniti*: Migne, LXXV, 1212); *adv Nest.* lib. II, c. I: LXXVI, 60; c. XI: 101—104. 105; lib. III, c. I: 121; lib. IV, cap. VI: 204; *ad reg. or.* II, c. VIII: 1345.

[2]) *Dialogus cum Nestorio quod sancta Virgo deipara sit et non Christi para*: Migne, LXXVI, 249—256; *liber adv. nolentes confiteri sanctam Virginem esse deiparam*: Migne, LXXVI, 256—292; *anath.* I и его защищеніе противъ Ѳеодорита и восточныхъ и мн. др.

[3]) *Adv. Nest.* lib. I, c. II, Migne, LXXVI, 28; lib. IV, c. VI, 200—205; lib. V, 209; *ad monach. aeg.* (c. XIX), LXXVII, 29; *ad Nestor. de excomm. ep.* XVII (XV): LXXVII, 112. 121.

[4]) *De r. f. ad Theod.* c. XXXVI: Migne, LXXVI, 1185 (*de inc. Unigeniti*, M. LXXV, 1240).

[5]) *De r. f. ad Theod.* c. VIII: Migne, LXXVI, 1144; c. XXIV: 1168; c. XXXV: 1185 (*de inc. Unigen.* Migne, LXXV, 1221). Cfr. *adv. Nest.* lib. 1, c. I: Migne, LXXVI, 21; c. III: 32; c. VI: 44; c. VIII: 49. 52; lib. III: 112—113; c. I: 120—121; c. II: 133; c. III: 136; lib. IV, c. VI: 202—204 *κτλ.*

[6]) *De r. f. ad Theod.* c. XXVI: Migne, LXXVI, 1172 (*de inc. Unig.* Migne, LXXV, 1224); c. XXV: 1168—1169; *de r. f. ad reg.* or. II, c. II: col. 1340; *d. an. III c. or.* col. 328.

Кто святъ по божественной природѣ, Тотъ же самый освятилъ Себя вмѣстѣ съ нами, когда явился человѣкомъ, которому свойственно освящаться. Кто, какъ Господь, по природѣ обладаетъ высшимъ достоинствомъ, Тотъ же самый явился и въ образѣ раба, который былъ Имъ усвоенъ, и потому называлъ Отца Своего Богомъ и былъ оживотворенъ Отцомъ [1]). Итакъ, не должно раздѣлять Эммануила на отдѣльнаго человѣка и на Бога Слова [2]): одинъ и тотъ же вмѣстѣ Богъ и человѣкъ [3]).

По ученію Кирилла Александрійскаго, во Христѣ не человѣкъ сочетался съ Богомъ, но Самъ Богъ воспринялъ на Себя человѣческую природу [4]), — воспринялъ ее въ собственномъ лицѣ *(ἐν ἰδίῳ προσώπῳ)* [5]), такъ что она не имѣла отдѣльнаго личнаго существованія, но была собственною Его природою [6]). Онъ усвоилъ Себѣ человѣчество и все человѣческое, кромѣ грѣха [7]). Такое отношеніе воплотившагося Сына Божія къ человѣческой природѣ и обозначается у Кирилла терминомъ *οἰκείωσις:* „Слово усвояетъ Себѣ нашу природу, когда становится подобнымъ намъ“ [8]). Въ этомъ усвоеніи Сыномъ Божіимъ всѣхъ проявленій че-

---

[1]) *Quod un. s. Ch.* Migne, LXXV, 1280*;* *explic. I anath.* Migne, LXXVI, 297,—*Дѣян.* II, 31; *defensio III anath. c. or.* Migne, LXXVI, 328,—*Дѣян.* II, 60; *adv. Nest.* lib. III, c. IV: 152; lib. V, c. 1, 220*;* c. VII: 248.

[2]) *Quod un. s. Chr.* Migne, LXXV, 1289. Какія, поэтому, выраженія изъ относящихся къ вопросу Кириллъ считалъ законными и какихъ не допускалъ, см. В. В. Болотова, *Хр. Чт.* 1885, 1, стр. 65, прим. 1, стр. 70, прим. 1.

[3]) *Anath.* II, IV; *def. anath.. IV c. orient.* M. LXXVI, 337,—*Дѣян.* II, 71; *ad Theod. de r. f.* c. XVI: Migne, LXXVI, 1157; XXXII: 1180.

[4]) Migne, LXXVI, 265.

[5]) *De r. f. ad Theod.* c. XXXIV: col. 1184.

[6]) *Adv. Nest.* lib. V, c. II: Migne, LXXVI, 224: *προκειμένου καὶ παρενεχθέντος εἰς μέσον τοῦ προσώπου τοῦ Ἐμμ., κἂν εἴ τις ἄνθρωπον λέγοι, τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς λόγον μορφὴν δούλου λαβόντα νοοῦμεν, καὶ ἐκ τῶν τῆς κενώσεως μέτρων δηλοῦσθαί φαμεν· εἰ δὲ δὴ καὶ Θεὸν μονογενῆ, τὸν αὐτὸν εἶναι πιστεύοντες ἐνηνθρωπηκότα τε ἤδη καὶ σεσαρκωμένον.* Какъ въ человѣкѣ тѣлесныя явленія предполагаютъ душу и обратно, такъ и во Христѣ относились божество и человѣчество. *Adv. Nest.* lib. V, c. VII: 244.

[7]) *Ep. IV ad Nest.* Migne, LXXVII, 48,—*Дѣян.* 1, 333*;* *adv. anthr.* c. XIV: Migne, LXXVI, 1101—1104.

[8]) *Quod un. s. Chr.* Migne, LXXV, 1332*:* *οἰκειοῦται τὰ ἡμῶν, ἐπεὶ γέγονε καθ' ἡμᾶς.*

ловѣческой жизни и состояло самоуничиженіе воплощенія. Человѣчество Іисуса Христа со всѣми своими свойствами, во всѣхъ стадіяхъ своего развитія, во всѣхъ формахъ своей видимости, было собственнымъ человѣчествомъ Сына Божія [1]). Въ силу этого спасительнаго усвоенія одному и тому же Христу, Сыну Божію, принадлежало не только все божественное, но и все человѣческое: и уничижительныя изреченія Кириллъ не относилъ раздѣльно ни къ двумъ существамъ, ни къ двумъ лицамъ, но къ одному Христу, Сыну Божію. „Если необходимо вѣровать, что истинный по естеству Богъ сталъ плотію, т. е. человѣкомъ, одушевленнымъ разумною душою, то какое кто имѣетъ основаніе стыдиться такихъ Его реченій, кои были бы и человѣку приличны? Если бы Онъ отказывался отъ реченій, приличныхъ человѣку, то кто принудилъ бы Его стать подобнымъ намъ человѣкомъ? А когда Онъ ради насъ низвелъ Себя въ добровольное уничиженіе, то по какой причинѣ Ему отказываться отъ реченій, приличныхъ уничиженію? Итакъ, всѣ заключающіяся въ евангеліяхъ изреченія должно относить къ единому лицу, къ единой воплощенной ипостаси Слова“ [2]). Въ частности Сынъ Божій усвоилъ Себѣ посте-

---

[1]) *Explic. anath.* III: Migne, LXXVI, 301*:* *οὐ γὰρ ἦν ἀλλότριον αὐτοῦ τὸ ἑνωθὲν αὐτῷ σῶμα, ὃ καὶ ἁπτὸν εἶναί φαμεν, καὶ ὁρατόν; de r. f. ad Theod.* c. XXVI: Migne, LXXVI, 1169 (*de inc. Unig.* Migne, LXXV, 1224): *οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ τὸ προσληφθὲν, ἀλλ' ἴδιον ἀληθῶς;* также *de r. f. ad reg. or.* I, c. III: Migne, LXXVI, 1205; *or.* II, c. VIII: 1345; c. XX: 1361; *adv. Nest.* 1, 1: Migne, LXXVI, 20. Подобныя выраженія встрѣчаются у Кирилла весьма часто. Въ частности онъ говоритъ объ усвоеніи Сыномъ Божіимъ осязаемости, видимости (*Explic. anath.* III: M. LXXVI, 301,—*Дъян.* II, 34) и под.; онъ говоритъ даже о зачатіи Бога отъ Дѣвы, о рожденіи Бога (*Θεοῦ γέννησις*), о сходствѣ Бога съ нами по домостроительству во всемъ, о страданіи Бога (*Θεοῦ τὸ πάθος*), о воскресеніи Бога, о вознесеніи Бога на небо. *Schol. de inc. V. D.* Migne, LXXV, 1416,—*Дъян.* II, 196—197; cfr. *adv. Nest.* lib. I, c. 1: LXXVI, 17; lib. II, IX: 97; XI: 105; lib. V, c. VI: 241; *de r. f. ad reg. or.* I, XIII: 1260.

[2]) *Ad Nest. de excom. ep.* XVII (XV): Migne, LXXVII, 116,—*Дъян.* I, 448 (повторяется въ *def. IV an. c. or.* cfr. *expl. an.* II). Что касается отношенія Кирилла въ этомъ пунктѣ къ прежнимъ церковнымъ писателямъ, то нужно помнить, что послѣдніе, въ борьбѣ съ аріанствомъ, настоятельно различали реченія возвышенныя, относя ихъ къ Божеству, и реченія уничижительныя, которыя относили къ Тому, Кто истощилъ Себя (Григорія Бог. *theol.* III, XIX: col. 97,—р. п. 59), хотя не забывали единенія

пенное возрастаніе, свойственное человѣку: конечно, божественное естество не имѣло нужды въ возрастаніи и преуспѣваніи, но Онъ по домостроительственному усвоенію *(κατ' οἰκείωσιν οἰκονομικὴν)* свойственное плоти сдѣлалъ Своимъ *(ἑαυτοῦ πεποίηται τὰ ἴδια τῆς σαρκὸς)* [1]). Также, наконецъ, и страданія, которыми мы искуплены, были собственными страданіями Сына Божія: Онъ страдалъ не божескимъ естествомъ, но собственною плотью *(πέπονθε οὐ φύσει θεότητος, ἀλλ' ἰδίᾳ σαρκί)* [2]), такъ что собственною плотью страдалъ за насъ Богъ [3]).—Такимъ образомъ, дѣйствительность воплощенія Сына Божія совпадала съ дѣйствительностью усвоенія Имъ всего человѣческаго: вопросъ о дѣйствительности воплощенія для Кирилла сводится къ вопросу объ отношеніи Іисуса Христа къ человѣческой видимости, Имъ воспринятой на Себя,—и именно объ отношеніи усвоенія. Эта частность христологіи заслуживаетъ особаго вниманія,—она стоитъ въ связи цѣлой системы и ею объясняются, какъ увидимъ, нѣкоторыя другія частности. Человѣчество не было для Сына Божія только внѣшнею формою, принятою ради обманчивой видимости, но, какъ усвоенное Имъ, было истиннымъ, непризрачнымъ. Развѣ можно назвать призрачнымъ явленіемъ столь существенное и очевидное домостроительство (воплощенія)? Мы существуемъ не призрачно, но живемъ въ тѣлахъ, которыя можно и осязать, и видѣть, и, облеченные этою земною плотью, подвержены разрушенію и страстямъ. Посему если Слово не сдѣлалось плотью и не страдало въ искушеніяхъ, то Оно и искушаемымъ не можетъ помочь и Его страданія не принесли намъ никакой

(*ἕνωσις*), называя тѣло Христа тѣломъ Бога (Аѳанасія Ал. *ep. ad Maxim. phil.* col. 1088,—р. п. III, 354), а также и дѣйствія, и немощи относя къ единому Христу (*Ep. IV ad Serap.*: 657,—р. п. 91; Григорія Нис. *adv. Apoll.* c. XXI: 1165,—стр. 98).

1) *Def. anath. IV c. or.* Migne, LXXVI, 340—341,—*Д.* II, 74; cfr. *Quod unus sit Christus*: Migne, LXXV, 1332; *de r. f. ad reg. or.* II, c. XVI: Migne, LXXVI, 1353.

2) *Quod un. s. Chr.* Migne, LXXV, 1337; *de r. f. ad reg. or.* II, XLII: LXXVI, 1393; *adv. Nest.* lib. V, c. 1: 212—213; c. IV: 232; c. VII: 244.

3) *Quod un. s. Chr.* Migne, LXXV, 1340: *πέπονθε δὲ ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ „ὁ ὢν ἐπὶ πάντας Θεὸς, καὶ εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας“.* Подробно вопросъ о страданіяхъ разъясняется въ *defens. anath. XII c. or.*

пользы. Развѣ тѣнь страдаетъ (*οὐδὲ γὰρ ἄν τι πάθοι σκιά*) [1])?

Воплощеніе Сына Божія было, по ученію Кирилла, дѣйствительнымъ, поскольку Онъ усвоилъ Себѣ нашу плоть, нашу природу. Но всю ли нашу природу усвоилъ Сынъ Божій? Да, отвѣчаетъ александрійскій епископъ, — Слово, воплотившись, восприняло человѣческую природу во всей ея полнотѣ, или совершенствѣ. Истину полноты человѣческой природы Христа Кириллъ настойчиво развивалъ въ противовѣсъ ученію Аполлинарія. Онъ, по его собственнымъ словамъ, никогда не мыслилъ одинаково съ Аполлинаріемъ и всегда училъ, что тѣло Іисуса Христа было не чуждо души и ума [2]): съ мнѣніемъ Аполлинарія, пишетъ онъ, у насъ нѣтъ ничего общаго [3]). Въ воплощеніи Сынъ Божій принялъ не одну только плоть человѣческую, но плоть, одухотворенную разумною душою, такъ что поистинѣ родился отъ жены, жилъ на землѣ и существовалъ какъ человѣкъ. Какъ Онъ былъ совершеннымъ по божеству, такъ сталъ совершеннымъ и по человѣчеству. Христосъ сложился не изъ божества только и плоти, но изъ двухъ совершенныхъ природъ, божеской и человѣческой [4]).

Но въ полноту человѣческой природы входятъ и ея немощи. Принялъ ли Сынъ Божій на Себя вмѣстѣ съ нашею природою и ея немощи? И на этотъ вопросъ Кириллъ отвѣчаетъ рѣшительно въ утвердительномъ смыслѣ. Помимо полемическихъ интересовъ, къ настойчивому ученію о полнотѣ человѣческой природы Христа Кирилла побуждали, частью, его воззрѣнія (обще-святоотеческія) на дѣло нашего спасенія, для исполненія котораго Христу надлежало воспринять всего человѣка, а главнымъ образомъ, его стремленіе изобразить во всей глубинѣ самоуничиженіе Сына Божія. Кириллъ въ созерцаніи тайны воплощенія стоялъ на такой точкѣ зрѣнія, для которой немощи человѣческія,

---

1) *De r. f. ad Theod. imp.* c. VIII. IX: Migne, LXXVI, 1144—1145 (*de inc. Unig.* Migne, LXXV, 1196).

2) *Epist.* XXXIII *ad Acac.* Migne, LXXVII, 160—161; cfr. *ep. I ad mon. aeg.* (c. IX): Migne, LXXVII, col. 17,—(c. XII) 21 и мн. др.

3) *Defens. anath III c. or.* Migne, LXXVI, 332,—*Дъян.* II, 64.

5) *De r. f. ad Theod. imp.* c. XXIV: Migne, LXXVI, 1168 (*de inc. Unig.* M. LXXV, 1220).

какъ воспринятыя Сыномъ Божіимъ, служатъ доказательствомъ Его крайняго любвеобильнаго снисхожденія, для которой онѣ составляютъ не затрудненіе въ пониманіи тайны Христа, но удостовѣреніе въ дѣйствительности воплощенія. Поэтому-то Кириллъ не забываетъ въ человѣческой природѣ Христа ни одного естественнаго свойства, поскольку каждое образуетъ источникъ особыхъ страданій, ни одного ея отношенія, поскольку каждое вызываетъ ту или другую немощь; въ частности и вопросъ о дѣйствительности души, какъ составной части человѣческой природы Христа, Кириллъ разсматриваетъ въ связи съ вопросомъ о немощахъ. Вмѣстѣ съ плотью Сынъ Божій по домостроительству и уничиженію воплощенія усвоилъ и немощи плоти [1]); но для лучшей части нашей природы, т. е. для души, Его труды не принесли бы никакой пользы, если бы они были направлены только на одно тѣло. Посему тайна домостроительства хорошо совершалась чрезъ то и другое. Онъ пользовался, какъ орудіемъ, собственною Своею плотью и совершалъ чрезъ нее плотскія дѣла, — Ему были не чужды немощи физическія и все, что не заслуживаетъ порицанія (*προσεχρήσατο καθάπερ ὀργάνῳ τῇ μὲν ἰδίᾳ σαρκὶ, πρὸς τὰ σαρκὸς ἔργα τε καὶ ἀῤῥωστήματα φυσικὰ καὶ ὅσα μώμου μακράν*); и опять, чрезъ собственную Ему душу человѣческую для Него были доступны человѣческіе, хотя только безпорочные, аффекты (*ψυχῇ δ' αὖ τῇ ἰδίᾳ πρὸς τὰ ἀνθρώπινά τε καὶ ἀνυπαίτια πάθη*—affectiones). О Немъ говорится, что Онъ жаждалъ, испытывалъ тягости отъ долгаго пути, подвергался смущенію и страху, печали и скорби [2]). Усвоивъ Себѣ все человѣческое, Сынъ Божій, обладая какъ Богъ всевѣдѣніемъ, но не презирая мѣры уничиженія, явился незнающимъ такъ же, какъ подверженнымъ потребности сна и утомленію [3]). Мало того. Ставъ человѣкомъ и низшедши до

---

[1]) *Quod unus sit Christus:* Migne, LXXV, 1328: *ὥσπερ ἰδίαν αὐτοῦ τὴν σάρκα γενέσθαι φαμέν, οὕτω πάλιν αὐτοῦ κατ' οἰκείωσιν οἰκονομικὴν, καὶ κατά γε τὸν τῆς κενώσεως τρόπον, τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας.*

[2]) *De r. f. ad Theod. imp.* c. XXI: Migne, LXXVI, 1164 (*de inc. Unig.* Migne, LXXV, 1213—1215); *ad reg. or.* II, c. XXXVI, Migne, LXXVI, 1384; *Thesaur.* XXIV: Migne, LXXV, 369.

[3]) *Adv. anthrop.* XIV: M. LXXVI, 1101; *Quod un. s. Ch.* M. LXXV, 1332; *Thesaur.* XXVIII, 428.

уничиженія по внѣшнему состоянію, Онъ Отца называлъ Богомъ, явился вмѣстѣ съ нами подчиненнымъ Богу, по закону, которому подлежитъ естество человѣческое [1]), и, наконецъ, подчинился закону смерти [2]). Кратко сказать, воплотившись, Сынъ Божій опытно позналъ наши немощи [3]).

d) Итакъ, Сынъ Божій, воплотившись, поистинѣ сталъ человѣкомъ, *λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Но что же стало съ божествомъ Сына Божія? На этотъ вопросъ возможны различные отвѣты и при взглядѣ на воплощеніе Сына Божія, какъ на самоуничиженіе, въ смыслѣ ученія Кирилла; говоря иначе, этотъ взглядъ еще не исчерпываетъ всей тайны воплощенія, даже и въ доступной человѣку степени. Этотъ взглядъ можетъ вызывать разнообразіе отвѣтовъ на предложенный вопросъ. Возможны, прежде всего, различные отвѣты на вопросъ о томъ, было ли воплощеніе Сына Божія уничиженіемъ самаго Его божества, божественной природы, такъ что Онъ, воплотившись, уже пересталъ быть Богомъ, или же уничиженіе воплощенія относилось только къ внѣшнему явленію божества и не простиралось на самое божество, такъ что Онъ, сталъ человѣкомъ, не переставая быть Богомъ. Въ случаѣ перваго отвѣта, (не говоря теперь о второмъ) возможно или такъ понимать дѣло, что кенозисъ простирался на всю божественную природу Сына Божія, или же такъ, что Онъ воплотился по одной Своей ипостаси, что уничиженіе относилось только къ лицу Сына Божія, а не къ природѣ. Въ этомъ послѣднемъ воззрѣніи легко различимы двѣ стороны: первая, что Сынъ Божій воплотился только по ипостаси, что, говоря иначе, божественное естество не воплотилось; вторая, что воплощеніе было уничиженіемъ ипостаси. Можно при изложеніи этого

---

[1]) *Adv. Nest.* lib. II, c. III: LXXVI, 73; *ad Nest. de excomm.* LXXVII, 112,—*Дъян.* I, 444—445.

[2]) *De r. f. ad Theod.* c. XLIII, 1197—1200 (*de inc. Unig.* LXXV, 1216); *ad reg. de r.* f. I, c. VI: LXXVI, 1208; XIII: 1296 (*ἀπέθανε Θεὸς ἐν σαρκί*); *ad Nest. de excom.* LXXVII, 113,—*Д.* I, 445—446.—Логосомъ были восприняты на Себя и условія собственно нравственнаго развитія по человѣчеству: такъ Онъ именно былъ веденъ Духомъ въ пустыню и побѣдилъ здѣсь діавола. *Ad reg.* II, c. XXXVI: Migne, LXXVI, 1384.

[3]) *De r. f. ad reg.* II, c. XXXVII: M. LXXVI, 1385 (*πεῖρα τῶν ἡμετέρων ἀσθενειῶν*).

воззрѣнія обращать вниманіе на ту или другую сторону, но при разборѣ его неизбѣженъ отвѣтъ и по той и по другой.

Кириллъ раскрываетъ свой взглядъ на божество Іисуса Христа не положительно только, но и отрицательно, въ формѣ разбора мнѣній, которыя онъ признавалъ ложными. Такъ онъ отвергаетъ мнѣніе, что воплощеніе Сына Божія было уничиженіемъ, въ буквальномъ смыслѣ кенозисомъ, опустошеніемъ, упраздненіемъ, Его божества, и прежде всего ту форму этого мнѣнія, въ которой такой кенозисъ простирался на ипостась Сына Божія. Онъ пишетъ противъ тѣхъ, которые полагаютъ, что Сынъ Божій, когда сталъ человѣкомъ и жилъ на землѣ, былъ по Своему божественному достоинству соприсущъ Отцу (*κατὰ τὴν ἀξίαν τῆς θεότητος συνῆν τῷ πατρί*), но уже не былъ соприсущъ Ему ипостатью (*καθ' ὑπόστασιν δὲ, οὐκ ἔτι*), что Его божественная сущность осталась на небесахъ, въ божественной сферѣ, или формѣ бытія, соприсущною Отцу, а Его сыновняя ипостась всецѣло была уничижена, вышла изъ лона отчаго (*κεκένωτο πᾶσα υἱοτικὴ ὑπόστασις ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ αὐτῶν τῶν πατρικῶν κόλπων*), лишилась присутствія на небѣ (*ὁ υἱὸς κεκένωκε τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὸν οὐρανόν*). Это мнѣніе, по разъясненію Кирилла, ложно тѣмъ, что оно предполагаетъ ограниченность ипостаснаго существованія божества, каковое предположеніе скоро приводитъ ad absurdum. Въ самомъ дѣлѣ, если бы единосущный Отцу Сынъ Его, воплотившись, уже не присутствовалъ на небѣ, а обиталъ только среди земнородныхъ, то съ равнымъ правомъ можно было бы сказать, что и Отецъ не обитаетъ на землѣ ипостасно (*ἡ γῆ κενὴ τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως*), а только на небѣ, такъ какъ Онъ не воплощался. На дѣлѣ не такъ. Въ Сынѣ пребываетъ Отецъ, землю и небо наполняетъ Господь: вмѣстѣ съ Отцомъ все наполняетъ рожденный отъ Него по естеству Христосъ. Божественная ипостась не ограниченна и Сынъ единосущенъ Отцу. Затѣмъ, это мнѣніе, внѣшне изображая взаимное отношеніе Отца и Сына, внѣшне, а потому и ложно, представляетъ и отношеніе ипостаси Сына къ Его божественной сущности. Рожденный человѣкъ существуетъ отдѣльно отъ отца; но рожденный изъ сущности Отца Сынъ Божій не внѣ Его существуетъ, а изъ Него

и въ Немъ, слѣдовательно Его ипостась не отдѣлима отъ божественной сущности [1]). Отсюда слѣдуютъ два вывода: первый тотъ, что ипостась Сына, какъ божественная, не можетъ быть уничижена, упразднена или ограничена во внѣшне-механическомъ смыслѣ; второй тотъ, что Сынъ Божій не могъ воплотиться только одною Своею ипостасью, но воплотился и по своей Божественной природѣ.

Въ другой формѣ мнѣніе объ уничиженіи божества Сына Божія распространяетъ кенозисъ не только на ипостась Сына, но и на Его божественную сущность, на самое Его божество; по этому мнѣнію, единородное Слово Божіе, воплотившись, оставило небеса по Своему естеству (*κενοὺς τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἀφῆκε τοὺς οὐρανούς*). Кириллъ отвергаетъ и это мнѣніе. Говорить о такомъ ограниченіи (одною земною областью) божественной природы Сына Божія, по его разсужденію, значитъ не что иное, какъ измѣрять ее количественно и считать ограниченною въ томъ же (матеріальномъ) смыслѣ, въ какомъ ограниченность приложима къ физическимъ тѣламъ. Это мнѣніе, далѣе, раздѣляетъ заблужденіе аріанъ: называя Сына Божія Богомъ, но лишая Его божественнаго достоинства, оно тѣмъ самымъ Творца низводитъ на степень твари. На дѣлѣ не такъ. Кенозисъ воплощенія не простирался на божественную природу, не былъ уничиженіемъ самой сущности Сына Божія. И въ то время, когда въ образѣ человѣческомъ Сынъ Божій былъ на землѣ, Его божествомъ были исполнены небеса, потому что Онъ не переставалъ быть Богомъ [2]).

Въ противоположность первому ложному мнѣнію, Кириллъ утверждаетъ, что Сынъ Божій воплотился не только по ипостаси, но и по Своей божественной природѣ [3]). Во-

1) *Adv. anthrop.* XVIII: Migne, LXXVI, 1108—1112; cfr. *ad Nest. de excom.* Migne, LXXVII, 109.—*Дъян.* I, 442.

2) *Adv. anthrop.* XIX: Migne, LXXVI, 1112. 1113.

3) *De r. f. ad Theod. imp.* XXXI: Migne, LXXVI, 1180: *προσλαβοῦσα ἡ τοῦ λόγου φύσις τὸ ἀνθρώπινον;* cfr. *adv. Nest.* lib. I, c. III: LXXVI, 33; *ep. I ad mon. aeg.* (c. V): Migne, LXXVII, 16: *Θεὸς κατὰ φύσιν ἐστὶν ὁ ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου γ—ος*; *de r. f. ad Theod.* c. XXXII: LXXVI, 1181 (*de inc. Unig.* M. LXXV, 1233): *εἰς Θεὸν πράττεται—ἡ πίστις τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ;* c. XL, 1193; *c. Theod.* Migne, LXXVI, 1438.—*Дъян.* V, 110; *adv. Nest.* lib. I, c. I: LXXVI, 20; lib. II, c. X: 97; lib. III, c. II: 125; c. III: 140; lib. V: 208.

плотившись, Сынъ Божій не пересталъ быть Богомъ [1]), такъ что плоть и человѣчество Іисуса Христа были плотью и человѣчествомъ Бога [2]). Мы крещены въ Бога воплотившагося [3]), Богъ былъ въ подобномъ намъ видѣ и Господь въ образѣ раба [4]), во плоти ради насъ страдало само Отчее Слово [5]) и т. п.

Въ противоположность второму мнѣнію Кириллъ учитъ, что божественная природа неизмѣняема, что Сынъ Божій воплотился, поэтому, во всей Своей божественной природѣ. При воплощеніи Сына Божія Его божественная природа не умалилась, не измѣнилась, потому что божественная природа устойчива и неизмѣнна. Богъ стоитъ выше всякаго измѣненія [6]). „Богъ Слово, пишетъ Кириллъ въ знаменитомъ посланіи къ Іоанну Антіохійскому, написанномъ въ примирительномъ тонѣ,—сошелъ съ неба на землю и, пріявъ видъ раба, истощилъ Себя и названъ Сыномъ человѣческимъ, пребывая тѣмъ, чѣмъ былъ, т. е. Богомъ (ибо по собственному естеству Онъ неизмѣняемъ и неперемѣняемъ), и съ собственною плотью мыслится какъ одинъ. Называется человѣкомъ съ неба, потому что совершенъ въ божествѣ и также совершенъ въ человѣчествѣ [7]) и мыслится въ одномъ лицѣ. Я даже сумасбродами считаю тѣхъ, которые въ божественномъ естествѣ Слова допускаютъ хоть тѣнь превращенія. Ибо Оно пребываетъ такимъ, какимъ было

---

1) *De r. f. ad Theod.* c. XXVI: LXXVI, 1169 (*de inc. Unig.* Migne, LXXV. 1209. 1224), также *adv. Nest.* lib. II, c. III: LXXVI, 77. 79; lib. III, c. III: 141. 145; IV, I: 172; c. II: 177; *quod b. M. s. Deip.* c. XIV: 272; *explic. I anath.* col. 297; *IV anath.* col. 301; *de r. f. ad Theod.* XXX: 1177, *de r. f. ad reg.* I, c. IV: 1205; c. VIII: 1209; c. XIII: 1249—1268; or. II, c. XXXIII, 1377.

2) Ibid.

3) *De r. f. ad Theod. imp.* XXXVII: Migne, LXXVI, 1188 (*de inc. Unig.* LXXV, 1240).

4) *Quod unus s. Chr.* LXXV, 1261; *ad reg.* II, c. IX: LXXVI, 1348; c. XV, 1353.

5) *Quod. unus s. Ch.* LXXV, 1340.

6) *De r. f. ad Theod.* c. X: Migne, LXXVI, 1148 (*de inc. Ung.* LXXV, 1200); c. XXX: 1177; c. XLI: 1193; *def. an.* III, *c. or.* 328; *def. an. I c. Theod.* col. 396.

7) Cfr. *de r. f. ad Theod.* c. XXI: Migne, LXXVI, 1764 (*de inc. Unig.* LXXV, 1213); *de r. f. ad reg.* I: 1221; *adv. Nest.* lib. III, c. II: 128; c. IV: 169.

всегда, и не есть иное, и не станетъ когда-нибудь инымъ, и неспособно къ какому-нибудь измѣненію. Сверхъ того, само Слово Божіе мы исповѣдуемъ безстрастнымъ, хотя само Оно благоволило приписать Себѣ тѣ страданія, какія свойственны плоти“ [1]). Кириллъ одинаково отвергаетъ измѣненіе божественной природы Сына Божія, какъ въ смыслѣ смѣшенія ея съ человѣческою, такъ и въ смыслѣ измѣненія, или преложенія въ человѣческую. Слово стало плотью такъ, что соединило съ Собою, въ единствѣ лица, тѣло, одушевленное разумною душою; истинно соединились между собою естества, такъ что въ соединеніи есть одинъ Христосъ и Сынъ [2]). Итакъ, Іисусъ Христосъ былъ истинный Богъ, но не безплотный, былъ истинный человѣкъ, но не простой, а оставшійся тѣмъ, чѣмъ былъ до принятія плоти [3]).

Такое соединеніе во Христѣ совершеннаго человѣчества съ совершеннымъ и неумаленнымъ божествомъ, такъ что плоть Христа была собственною плотью всесовершеннаго въ своей природѣ Бога, имѣло своимъ слѣдствіемъ то, что человѣчество Іисуса Христа обладало особыми свойствами, отличавшими Его отъ природы всякаго простого человѣка. Какъ свойства человѣческой природы были усвоены Сыномъ Божіимъ воплотившимся, такъ, съ другой стороны, человѣческая природа Его стала причастницею свойствъ божественной природы [4]),—и это не только въ смыслѣ метафорическаго перенесенія свойствъ одной природы на другую по единству лица, но и въ смыслѣ существеннаго соединенія человѣческой природы съ божественною. Такъ плоть

---

[1]) *Ep.* XXXIX (XXXIV) *ad Ioan. Ant.* Migne, LXXVII, 180,—Дѣян. II, 377. 378.

[2]) *De r. f. ad Theod.* c. X, Migne, LXXVI, 1148. 1149; c. XI. 1149; c. XXIV, 1168 (*de inc. Unig.* LXXV, 1260. 1261. 1292); *explic. anath.* l. II, col. 297; *Quod un. s. Chr.* LXXV, 1472; *ep. IV ad Nest.* LXXVII, 45,—*Дѣян.* I, 330; *ex libro c. Syn.* Migne, LXXVI, 1427 sequ; *adv. Nest.* lib. I, c. III, LXXVI, 33; c. VIII: 53. 56; lib. IV, c. VII: 205. 208.

[3]) *De r. f. ad Theod.* c. XL, Migne, LXXVI, 1193: *Μεσίτης γάρ ἐστι Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, φύσει μὲν ὑπάρχων Θεὸς καὶ οὐ δίχα σαρκός· ἄνθρωπος δὲ ἀληθῶς, καὶ οὐ ψιλὸς καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὢν ὅπερ ἦν καὶ εἰ γέγονε σάρξ;* c. XLIV, 1200; *de r. f. ad reg.* I, c. XIII: 1248, 1257; *or.* II, c. XLII: 1393: *οὔτε ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ Χριστός, οὔτε ἄσαρκος λόγος.*

[4]) *Quod un. s. Chr.* LXXV, 1280.

Сына Божія стала животворящею [1]). Такъ и душу Свою человѣческую Онъ поставилъ выше грѣха, какъ бы украсивши ее крѣпостью и неизмѣняемостью Своей божественной природы [2]). И развитіе Его человѣческой природы было совершенно отлично отъ развитія всякаго простого человѣка. Такъ какъ въ Своей божественной природѣ Онъ имѣлъ полноту всякаго совершенства, то для Него было излишнимъ принимать что-либо со стороны: Его человѣческая природа, развиваясь, получала отъ Его же собственной божественной природы [3]). Развитіе Его человѣческой природы было обнаруженіемъ, постепеннымъ раскрытіемъ, откровеніемъ свойствъ божественной природы [4]). „Въ рабскомъ образѣ, который принялъ на Себя Сынъ Божій, открывалось Его божественное господство, въ человѣческой скудости—богоприличная слава; въ Немъ жизнь подзаконная, сообразная съ мѣрою человѣчества, явилась увѣнчанною царскимъ величіемъ, человѣческое уничиженіе — въ чрезвычайныхъ преимуществахъ. Ибо единородный Сынъ Божій сталъ человѣкомъ не для того, чтобы навсегда оставаться въ мѣрахъ уничиженія *(οὐχ ἵνα τοῖς τῆς κενώσεως ἐναπομείνῃ μέτροις)*, но для того, чтобы, принявши вмѣстѣ съ уничиженіемъ все свойственное ему, однако будучи Богомъ по природѣ, открыться въ уничиженіи Богомъ, украсить въ Себѣ человѣческую природу, показавъ ее участницею въ свя-

---

1) *Anath.* II: LXXVII, 121,—*Дъян.* I, 455; *de r. f. ad reg.* I. c. XIII: LXXVI, 1281—1284 и др.

2) *De r. f. ad Theod.* c. XX: LXXVI, 1162 (*de inc. Unig.* LXXV, 1213); *Quod un. s. Chr.* LXXV, 1304—1305. 1325.

3) *Quod un. s. Chr.* LXXV, 1308. 1320. Это воззрѣніе Кирилла на развитіе человѣческой природы Христа, какъ на откровеніе свойствъ Его же собственной божественной природы, стоитъ въ связи съ его ученіемъ о Св. Духѣ, какъ о собственномъ Сыну,—не только какъ Логосу, рожденному отъ Отца, но и какъ воплотившемуся ради насъ, такъ что и прославленіе отъ Духа не было „пользованіемъ (со стороны Христа) чуждою силою". *De r. f. ad Theod.* c. XXXVI, Migne, LXXVI, 1188—1189; *anath.* IX, Migne, LXXVII, 121,—*Дъян.* I, 454; *defen. IX anath. c. Theod.* Migne, LXXVI, 433; *adv. anthr.* XIV: 1101; *Thesaur.* XXXIII, XXXIV, Migne, LXXV, 568. 588. Въ этомъ пунктѣ Кириллъ мыслитъ одинаково съ своими предшественниками, напр. Аѳанасій Ал. *Epist. I ad Serap.* Migne, XXVI, 588. 589; авторъ *Con. Eun.* lib. V, Migne, XXIX, 732.

4) Cfr. Dorner, *Entw.* II, 79, Bruce, *The humil.* 55.

щенныхъ и божественныхъ достоинствахъ“ [1]). Въ постепенности этого внѣшняго откровенія, сообразно съ развитіемъ человѣческой природы *(ἀποκαλυπτομένης καὶ φανερουμένης δσημέραι τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ)* [2]), состояло уничиженіе...

Такимъ образомъ, отвергая ложныя ученія о кенозисѣ, въ основѣ которыхъ лежитъ мысль о расторженіи ипостаси Сына Божія отъ Его божества и объ измѣняемости Его божественной природы, Кириллъ признаетъ вмѣстѣ съ полнотою человѣчества Христова полноту Его божества, при единствѣ лица Воплотившагося, и понимаетъ кенозисъ въ смыслѣ постепенности, или ограниченности, Его внѣшняго откровенія. Но и такой взглядъ на кенозисъ, оставляя открытымъ вопросъ о характерѣ соединенія естествъ, не исключаетъ возможности ложнаго пониманія богочеловѣческой жизни Христа. Возможно мнѣніе, что два естества, пребывая каждое полнымъ, соединены были въ лицѣ Іисуса Христа какъ бы въ какомъ вмѣстилищѣ, которымъ они обнимались и приводились во взаимное соприкосновеніе, при чемъ взаимообщеніе свойствъ (communicatio idiomatum) обѣихъ природъ понимается въ смыслѣ спорадическаго, случайнаго, вторженія свойствъ одной природы въ жизнь другой, такъ что самая эта случайность взаимообщенія природъ (противополагаемая въ этомъ случаѣ не закону и системѣ, а всецѣлому объему) порождала взаимную ограниченность обѣихъ природъ. Говоря иначе, возможно мнѣніе, что кенозисъ состоялъ во взаимномъ ограниченіи естествъ, взятыхъ сами по себѣ или, самое большее, въ отношеніи къ единому лицу, ихъ обнимавшему,—и потому въ ограниченіи внѣшнемъ. Очевидно, что такое внѣшнее взаимообщеніе свойствъ обѣихъ природъ, какъ бы оно ни простиралось далеко, вполнѣ мирится съ разобщенностью двухъ жизней во Христѣ, божески-славной и человѣчески-уничиженной, внѣшне соприкасающихся въ единствѣ лица. Имя Христосъ обнимало двѣ жизни, которыя шли рядомъ одна съ другою, каждая протекая въ своей сферѣ. Внѣшняя

---

[1]) *Quod unus sit Christus:* Migne, LXXV, 1320; *adv. Nest.* lib. V, c. II: LXXVI, 225; c. V, 233. 236; *de r. f. ad Theod.* c. XXV: 1169; *ad regin.* II, c. VIII: 1345.

[2]) *Thesaur.* XXVIII: Migne, LXXV, 428.

связь единства лица дѣлала возможнымъ проявленіе свойствъ божественной природы въ сферѣ человѣческой жизни, что̀ спорадически нарушало полноту (ограниченность, условность) человѣческаго естества; но за исключеніемъ этихъ вторженій божественной жизни въ область человѣческой, вообще божественная жизнь не проявлялась во внѣшней сферѣ человѣческой природы Христа, въ этомъ небольшомъ уголкѣ мірового бытія, и тѣмъ сама ограничивалась ею. Въ той мѣрѣ, въ какой человѣческая жизнь Іисуса Христа проходила внѣ области божественной жизни, и эта послѣдняя протекала внѣ человѣческой. И по этому взгляду, кенозисъ падалъ на человѣческую форму внѣшняго откровенія божественной жизни, но такъ, что эта форма не имѣла для божественной жизни исключительнаго значенія, что помимо нея, не проявляясь въ ней всецѣло (т. е. проявляясь въ ней не всецѣло) и только тѣмъ ограничиваясь ею, и даже наряду съ нею протекала божественная жизнь во всей своей неограниченности, что божественная жизнь не входила всецѣло въ рамки человѣческой, противополагаясь послѣдней лишь своею неограниченностью, будучи параллельною ей по своему характеру.—Встрѣчался ли Кириллъ съ такою формою ученія о кенозисѣ? На этотъ вопросъ нужно отвѣтить утвердительно,—и отвѣтить такъ въ рѣшительномъ тонѣ [1]). Развѣ не таково было ученіе евіонизма, евіонейскаго монархіанизма и, наконецъ, несторіанства, которое вмѣстѣ съ евіонизмомъ удалялось отъ правомыслія въ одномъ направленіи? Такъ Павелъ Самосатскій въ седьмомъ изъ десяти вопросовъ, обращенныхъ имъ къ Діонисію Александрійскому, ясно выражаетъ ту мысль, что принялъ на себя образъ раба, уничижилъ и смирилъ себя даже до смерти (Фил. II, 6. 7. 8) человѣкъ Іисусъ, а не обитавшій въ немъ Логосъ Божій. Этотъ человѣкъ, по ученію Павла Самосатскаго, творилъ чудеса и совершилъ все дѣло нашего спасенія силою Логоса, руководившаго имъ непрерывно до самыхъ его страданій. Но по существу Логосъ пребывалъ

1) Такъ третье анаѳематство Кирилла направлено противъ тѣхъ, которые порицаютъ единство, что̀ во Христѣ, и говорятъ, что природы взаимно раздѣлены и раздѣляются всѣми способами, та и другая существуетъ особенно и раздѣленно. *Defens. III anath. c. Theod.* Migne, LXXVI, 405,—*Дѣян.* II, 143.

внѣшнимъ для человѣка Іисуса: Его существенное единеніе съ человѣкомъ было бы ущербомъ (dispendium) для Него, униженіемъ самой Его божественной природы. Человѣческая видимость, въ которой открывалась божественная премудрость, не была самою Премудростью; да Премудрость и не можетъ стать по виду чѣмъ-нибудь *(ἐν σχήματι εὑρεθῆναι)*, она выше всего доступнаго зрѣнію *(μείζων τῶν ὁρωμένων ἐστί)* [1]). Подобно и Несторій, исходя изъ того, что Слово Божіе восприняло плоть для обнаруженія Своего божества, чтобы по виду стать какъ человѣкъ (Фил. II, 7), не признаетъ, что Слово стало едино съ плотью (во всѣхъ отношеніяхъ); въ такомъ единеніи онъ видитъ столь же расширеніе плоти въ безконечность божественнаго естества, сколь мѣстное премѣненіе божественнаго естества, превращеніе Логоса въ плоть; вооружаясь противъ того и другого, онъ уничиженіе и страданіе относитъ не къ Логосу, а къ человѣку, съ Нимъ соединенному [2]), и настаиваетъ на двойномъ родѣ явленій въ жизни Христа, божески-славныхъ и человѣчески-уничиженныхъ, не находя возможнымъ относить и тѣ и другія явленія къ единому Іисусу Христу [3]). Онъ даетъ мѣсто въ своемъ ученіи усвоенію Логосомъ человѣческаго естества, но такому, которое не дѣлало человѣческой природы Христа исключительной формой откровенія Логоса, не давало въ результатѣ единой богочеловѣческой жизни, не было столь тѣснымъ единеніемъ, чтобы все человѣческое относилось къ Логосу, чтобы видѣвшіе человѣка Іисуса, слушавшіе и осязавшіе Его, видѣли самого Сына Божія (1 Іоан. 3, 1). Впрочемъ, Павелъ Самосатскій и Несторій [4]) говорили болѣе того; даже связь по единству лица исчезала въ ихъ системахъ, замѣняясь соединеніемъ двухъ лицъ (Логоса и человѣка), которое въ антіохійской школѣ обозначалось терминами: *συνάφεια, ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν*. Съ такимъ болѣе грубымъ видомъ ученія (Несторія) имѣлъ

---

[1]) Д. А. Гусева *Ересь антитринитаріевъ тр. в.* стр. 137—145.

[2]) Cfr. *defens. anath. IV c. Theod.* Migne, LXXVI, 417,—*Дѣян.* II, 156: „истощеніе понесла природа раба".

[3]) Nestorii *anath.* I, II, III, IV, X, XII: Mansi, t. IV, 1093,—*Дѣян.* I, 461 слѣд.

[4]) Объ отношеніи Несторія къ Павлу Самосатскому см. Baur, *Die chr. Lehre von d. Dreiein.* I, 738—739.

дѣло Кириллъ,—съ видомъ ученія, въ которомъ мысль о разобщенности во Христѣ естествъ, внѣшне соединенныхъ въ единствѣ лица, поглощалась болѣе грубымъ положеніемъ о двойствѣ лицъ во Христѣ. Имѣть дѣло съ противникомъ, который не разсматриваетъ предмета въ глубинѣ, значитъ не находить случая самому такъ разсматривать предметъ. Но Кириллъ въ полемикѣ съ несторіанствомъ не довольствуется разборомъ наличныхъ его положеній (какъ-то ученіе о двухъ сынахъ), но вникаетъ въ суть основоположеній (какъ-то разобщенность жизней во Христѣ), изъ которыхъ, можетъ быть, то ученіе вытекало или, по крайней мѣрѣ, которыя предполагались имъ; съ своей стороны, въ противовѣсъ несторіанству, онъ раскрываетъ не только тѣ стороны православной христологіи, по которымъ она противоположна ученію о двухъ сынахъ, именно ученіе о единствѣ лица, но и тѣ стороны, по которымъ церковная христологія исключаетъ основоположенія несторіанства (о разобщенности жизней во Христѣ, божеской и человѣческой), именно ученіе о единой богочеловѣческой жизни Іисуса Христа. Онъ, помимо строгой послѣдовательности своей христологической системы, дѣйствуетъ, какъ бы, по такому плану: въ борьбѣ съ несторіанствомъ недостаточно раскрыть истину единства лица Іисуса Христа; эта истина допускаетъ наряду съ собою мысль о разобщенности жизней во Христѣ, а эта послѣдняя необходимо, при послѣдовательномъ раскрытіи, приводитъ къ несторіанскимъ выводамъ; пока не подорвана эта мысль, несторіанство всегда можетъ возродиться; необходимо поэтому въ противоположность несторіанству развивать истину единства богочеловѣческой единоипостасной жизни Христа [1]). Для обозначенія этой истины Кириллъ пользуется терминами: *φυσικὴ ἕνωσις*, *ἕνωσις κατὰ φύσιν*, *μία*

[1]) Даже „кто сказалъ, по словамъ Кирилла, что откровеніе дано природѣ раба обитающимъ въ ней Богомъ, притомъ откровеніе ограниченное, тотъ уже превращаетъ Эммануила въ пророка нашего, богоноснаго человѣка и не что иное“, кто думаетъ, „что должно удалять отъ Бога Слова уничижительныя выраженія и усвоять ихъ одной природѣ раба, тотъ дробитъ одного на двухъ сыновъ“. *Defens. IV anath. c. Theod.* Migne, LXXVI, 416—417,—*Дьян.* II, 155. 156. Что Кириллъ свой тезисъ *φυσικὴ ἕνωσις* развивалъ въ противовѣсъ несторіанской разобщенности естествъ, объ этомъ см. Migne, LXXVI, 405.

φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη,—въ противоположность несторіанству онъ учитъ о естественномъ единствѣ, о единомъ естествѣ Бога Слова воплотившемся. По такому плану дѣйствуя, Кириллъ пишетъ къ Несторію посланіе объ отлученіи (его отъ церкви), защищаетъ третье анаѳематство противъ возраженія восточныхъ и четвертое—противъ возраженія Ѳеодорита. Вотъ основныя мысли Кирилла. Во Христѣ, въ единствѣ лица, или ипостаси (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), были соединены двѣ природы, божеская и человѣческая, совершенныя. Какъ же онѣ были соединены? Это соединеніе можетъ быть понимаемо или въ томъ смыслѣ, что природы взаимно ограничивали одна другую, или же въ смыслѣ истиннаго единства богочеловѣческой жизни. Но природы могли бы ограничивать одна другую во внѣшнемеханическомъ смыслѣ, если бы ихъ можно было представлять въ видѣ двухъ частей, изъ которыхъ сложено цѣлое,—частей, такъ сказать, равноправныхъ, параллельныхъ. А представлять природы въ такомъ видѣ можно было бы только въ томъ случаѣ, если бы онѣ были тожественны, подобны (ὅμοιος). Но природы, божественная и человѣческая, нетожественны, различны (Χριστὸς—ἐκ δύο πραγμάτων ἀνομοίων [1]), ἐκ δύο διαφόρων πραγμάτων) [2]); поэтому онѣ не могутъ быть представляемы въ видѣ двухъ частей (ἄνθρωπος ἀνὰ μέρος ἰδικῶς καὶ θεὸς ὁμοίως), изъ которыхъ сложено цѣлое, Христосъ [3]); слѣдовательно, соединеніе природъ не можетъ быть понимаемо въ смыслѣ механическаго ограниченія [4]), а должно быть понимаемо въ смыслѣ единства богочеловѣческой жизни. Противники Кирилла, понимая соединеніе въ смыслѣ ограниченія природъ, встрѣчались съ дилеммою: соединеніе было или соприкосновеніемъ (συνάφεια), или раствореніемъ, сліяніемъ, превращеніемъ (σύγκρασις, φυρμός, σύγχυσις, τροπὴ), подобно какъ физическое тѣло съ другимъ такимъ же (физическимъ) могутъ, въ качествѣ двухъ равноправныхъ частей одного цѣлаго, образовать или смѣсь, или химическое соединеніе. И они столь страшились

---

[1]) *Defens. anath. III c. or.* Migne, LXXVI, 332,—*Дъян.* II, 64.
[2]) *Ad Nest. de excom.* Migne, LXXVII, 116,—*Дъян.* I, 447.
[3]) *Ad Nest. de excom.* Migne, LXXVII, 113,—*Дъян.* I, 442 и мн. др.
[4]) *Defens. anath. IV c. Theod.* Migne, LXXVI, 413,—*Дъян.* II, 152.

сліянія (аполлинаризма), что избѣгали даже „единства лица". Для Кирилла не было такой дилеммы: представляя природы неравными, онъ понималъ ихъ соединеніе подъ образомъ соединенія души человѣка съ собственнымъ тѣломъ [1]). И единство лица для Кирилла тѣмъ болѣе не было сліяніемъ природъ. Но оно было недостаточно для противопоставленія ученію о соприкосновеніи природъ. Поэтому Кириллъ предпочтительно останавливается мыслью на единствѣ богочеловѣческой жизни и старательно къ этому единству сводитъ самое единство лица. Избѣгая выраженія соприкосновеніе, или союзъ *(συνάφεια)*, какъ не могущаго достаточно выразить единеніе *(ἕνωσις)*, онъ говоритъ, что Слово Божіе стало едино съ плотью ипостасно [2]), что Христосъ, соединенный въ нераздѣльное единство изъ двухъ и притомъ различныхъ естествъ, есть одинъ, а не сугубъ, подобно какъ человѣкъ, состоя изъ души и тѣла, не признается двойнымъ, но единымъ [3]); не сливая природъ и не смѣшивая ихъ одну съ другою, онъ утверждаетъ, что изъ двухъ природъ нетожественныхъ, божества и человѣчества, содѣлался одинъ Христосъ [4]). Кириллъ говоритъ о столь тѣсномъ соединеніи божества и человѣчества, что послѣ соединенія Слова съ плотью, хотя бы кто и назвалъ Его единороднымъ и Богомъ отъ Бога, однако Его существованіе должно разумѣть уже не безъ плоти, или человѣческой природы и, обратно, хотя бы кто назвалъ Его человѣкомъ, не исключаетъ того, что Онъ Богъ и Господь [5]); по ученію Кирилла о спасительномъ усвоеніи, все человѣческое и уничиженное въ земной жизни Христа нужно относить не къ природѣ раба, а къ Самому Слову Божію. Вникая, наконецъ, въ самую глубину дѣла, въ послѣднія основоположенія церковнаго ученія объ отношеніи во Христѣ естествъ, въ тотъ пунктъ, въ которомъ несторіанство

---

[1]) *Ad Nest. de excom.* Migne, LXXVII, 116,—*Дъян.* I, 447; *epist.* XLVI (ol. XXXIX) *ad Succens.* II, 4: 245; *epist.* L (ol. XLIV) *ad Valer.* col. 260 и мн. др.

[2]) *Ad Nest. de excomm. col.* 112,—*Дъян.* I, 444 и мн. др.

[3]) *Ad Nest. de excomm. col.* 116,—*Дъян.* I, 448.

[4]) *Defens. anath. III c. or.* Migne, LXXVI, 332,—*Дъян.* II, 64.

[5]) *Quod unus s. Chr.* Migne, LXXV, 1292; cfr. *defens. VIII anath. c. or.* Migne, LXXVI, 352,—*Дъян.* II, 85. Ср. выше.

дѣлаетъ первый шагъ въ направленіи отъ православія, въ которомъ едва уловимо различіе между правомысліемъ и несторіанствомъ, Кириллъ вскрываетъ это различіе. По церковному ученію, видимая человѣческая природа Іисуса Христа, въ своемъ развитіи, была постепеннымъ откровеніемъ свойствъ Его божественной природы, то же по несторіанскому. По церковному ученію, кенозисъ падалъ на человѣческую форму внѣшняго откровенія Сына Божія воплотившагося, тоже по несторіанскому. Въ чемъ же было различіе? Въ томъ было различіе, что Богъ, по несторіанскому представленію, обиталъ въ человѣкѣ какъ одинъ въ другомъ; поэтому Его откровеніе въ человѣкѣ не опредѣлялось никакою необходимостью (т. е. естественнымъ развитіемъ, или закономъ человѣческой природы), но всецѣло и каждый разъ Его волею; при этомъ прежде, чѣмъ даровать что-либо человѣку, Онъ ограничивалъ даруемое, такъ что ограниченность даруемаго зависѣла всецѣло отъ Его воли, дѣйствіе которой предшествовало воспріятію даруемаго человѣкомъ [1]). Такое понятіе объ откровеніи казалось Кириллу приложимымъ только къ пророку или человѣку богоносному, и онъ столь же отвращался отъ него, сколь ему было противно представлять Іисуса Христа простымъ человѣкомъ. Вотъ его знаменательныя слова, обращенныя имъ къ Ѳеодориту: „кто сказалъ, что откровеніе дано природѣ раба обитающимъ въ ней Богомъ, притомъ откровеніе ограниченное, тотъ уже превращаетъ Эммануила въ пророка нашего, богоноснаго человѣка“ [2]). Напротивъ, по ученію Кирилла, жизнь человѣческая не была стороннею, чуждою, для божественной природы Логоса; Онъ не дѣйствовалъ въ ней только Своею волею, но сама Его божественная природа какъ бы обнималась человѣческою, скрывалась въ ней и открывалась чрезъ нее, въ зависимости отъ законовъ человѣческой природы (такъ что воля Его обнаруживалась

1) Такое ученіе объ участіи божественной воли въ дѣлѣ откровенія Логоса въ воспринятой Имъ природѣ человѣческой не противорѣчитъ ихъ воззрѣнію на взаимное ограниченіе природъ, которое объясняется извѣстнымъ характеромъ взаимообщенія природъ, сходныхъ между собою и внѣшне соединенныхъ въ единствѣ лица (см. выше), а не дѣятельнымъ началомъ этого взаимообщенія.

2) *Defens. anath. IV c. Theod.* Migne, LXXVI, 416,—*Дъян.* II, 155.

только въ подчиненіи этимъ законамъ),—сама Его божественная природа составляла одно съ человѣческою, жила съ нею одною, богочеловѣческою, жизнью. Даже такъ выражаетъ Кириллъ это единство богочеловѣческой жизни: это было единство по естеству, единство естественное, или единство естествъ, которыя составили одно, это было единое естество Бога Слова воплотившееся,—онъ учитъ о *φυσικὴ ἕνωσις* [1]), *ἕνωσις φύσεων* [2]), *ἕνωσις κατὰ φύσιν* [3]), *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* [4]).

---

[1]) An. III; *expl. anath.* III, Migne, LXXVI, 300; *defens. anath. III c. or.* col. 332; *defens. anath. III c. Theod.* col. 405; *de r. f. ad regin.* I, c. XIII: 1288; *ep. I ad mon. aeg.* Migne, LXXVII, 21; *epist. ad. Nest. de excom.* col. 112 (anath. III) 121; *hom. pasch.* XVII, 3 col. 748.

[2]) *Epist.* XXXIX (XXXIV) *ad Ioan. Ant.* Migne, LXXVII, 177.

[3]) *Adv. Nest.* lib. II, c. 1: Migne, LXXVI, 65; *de r. f. ad reg.* I, c. VIII: 1209; c. XI, 1217; c. XII: 1220; *ad Nest. de excom.* Migne, LXXVII, 112.

[4]) *Quod un. s. Chr.* Migne, LXXV, 1289; *adv. Nest.* lib. II: Migne, LXXVI, 60; *defens. VIII anath. c. or.* col. 349: *de r. f. ad reg.* I, c. IX: 1212; *epist.* XL (XXXV) *ad Acac. Melit.* Migne, LXXVII, 192. 193; *epist. ad Eulog.* col. 225; *epist.* XLV (ol. XXXVIII) *ad Succens.* I: 232; *epist.* XLVI (ol. XXXIX) *ad Succens.* II: 240. 241. 244.

Положеніе христологіи Кирилла *ἕνωσις φυσικὴ, μία φύσις* служило предметомъ самыхъ ожесточенныхъ нападокъ его противниковъ въ несторіанскихъ спорахъ, а вскорѣ послѣ его смерти получило еще болѣе громкую извѣстность отъ связи, въ какую съ нимъ было поставлено монофизитство. Первый открытый монофизитъ, Евтихій, торжественно заявлялъ: „я читалъ (писанія) блаж. Кирилла (св. отцовъ и св. Аѳанасія): они признавали два естества прежде соединенія, а послѣ соединенія и воплощенія они признавали уже не два естества, но одно". Mansi, t. VI, 745. Это обвиненіе Кирилла въ монофизитствѣ настойчиво поддерживается позднѣйшими и современными учеными самыхъ разныхъ направленій. И въ самомъ дѣлѣ, Кириллъ училъ о *μία φύσις*, слѣдовательно онъ монофизитъ: коротко и ясно! Даже тѣ ученые, которые по своему оффиціальному положенію или искреннему убѣжденію не могутъ заподозрѣть чистоту вѣроученія въ изложеніи Кирилла, стараются объяснить выраженія *φυσικὴ ἕνωσις, μία φύσις* въ качествѣ случайныхъ и нехарактеристичныхъ для его христологіи, употребляютъ замѣтныя усилія отдѣлаться отъ нихъ. Защиту Кирилла обыкновенно сводятъ къ тому, что „выраженіе это не его собственное, оно заимствовано имъ изъ одного сочиненія св. Аѳанасія: *de incarnatione Dei Verbi* (Migne. t. XXVIII, 28), которое впрочемъ признается подложнымъ", что самъ „Кириллъ допускалъ потому это выраженіе, что подобно многимъ писателямъ древней Церкви смѣшивалъ понятія „естество" и „лице". Слово *φύσις* у него употребляется въ смыслѣ *ὑπόστασις*". Но вѣдь „выраженіе это было любимо въ кругахъ александрійцевъ" (А. П. Лебедева *Всел. соб. IV и V вѣк.* стр. 191, прим. 33), самъ

е) Ученіе Кирилла о кенозисѣ не могло остановиться на положеніи *ἕνωσις φυσικὴ, μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.*

Кириллъ для утвержденія себя въ правѣ употреблять это выраженіе ссылается, приводя нѣсколько выдержекъ, не на какое нибудь сочиненіе, а прямо на имя Аѳанасія (*defens. anath.* VIII *c. or.* Migne, LXXVI, 349; *de r. f. ad regin.* I: 1212) и не былъ въ этомъ случаѣ изобличенъ противниками въ предполагаемомъ заблужденіи относительно подлинности ссылки, что монофизиты приписывали это выраженіе не только Кириллу, но и Аѳанасію (Mansi VI, 745), что, наконецъ, это выраженіе вслѣдъ за Аѳанасіемъ и Кирилломъ повторяетъ Іоаннъ Дамаскинъ (*de fide orthodoxa*, lib. III, c. VII, Migne, s. gr. t. XCIV, col. 1012). Выше всякаго сомнѣнія, что Кириллъ не только употреблялъ выраженія, о которыхъ рѣчь, но эти выраженія въ высшей степени гармонируютъ со всей системой его христологіи и дѣйствительно служатъ самою типическою чертою его христологическихъ воззрѣній. Но тѣмъ не менѣе можно рѣшительно утверждать, что монофизитство было каррикатурою христологіи Кирилла. Здѣсь есть грубое сходство—это одинаковыя выраженія, здѣсь есть глубокое, хотя тонкое, различіе—въ смыслѣ выраженій. Послѣдователи Евтихія въ выраженіи *μία φύσις* послѣднее слово понимали буквально и именно называли единымъ естествомъ Христа божественное естество, которымъ, по ихъ мнѣнію, было поглощено человѣческое и къ которому, какъ къ единому, относились страданія Христа. Напротивъ, выраженія Кирилла *φυσικὴ ἕνωσις, μία φύσις* равнозначительны инымъ его выраженіямъ: *ὑπόστασις μία* (*adv. Nest.* lib. II, c. VIII, Migne, LXXVI, 93; *epist. adv. Nest. de excom.* Migne, LXXVII, 116), *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* (*anath.* II; *adv. Nest.* lib. 1, c. 1, Migne, LXXVI, 17. 20; c. XIII: 53; lib. II, c. II: 69; cap. VI: 84; VIII: 89. 92; c. X: 97; c. XII: 108; lib. III, c IV: 157; lib. IV, c. II: 176; *de r. f. ad reg.* I, c. XIII: 1276; *epist. IV ad Nest.* Migne, LXXVII, 45 etc.), можетъ быть, замѣняются иногда выраженіемъ *ἓν πρόσωπον* (*quod un. s. Chr.* Migne, LXXV, 1297, 1329, *sch. de inc. Dei Verbi.* col. 1413—1416, *adv. Nest.* lib. II, Migne, LXXVI, 60. 64. 68, *defens. anath. IV c. Theod.* col. 413, *epist.* XL (ol. XXXV) *ad Acac.* Migne, LXXVII, 196, *epist.* L (ol. XLIV) *ad Valer.* col. 277 etc.) и даже *ἕνωσις ἀληθὴς* (*adv. Nest.* col. 61. 64. 65. 72. 96. 136. 158. 160. 161. 169, *explic. III anath.* col. 300, *defens. IV anath.* 328). Выраженія Кирилла *μία φύσις* и под., по единственному пониманію, которое соотвѣтствуетъ самому основному, существенному смыслу его христологіи, значатъ: *единая богочеловѣческая жизнь, или единое богочеловѣческое существо.* Изъ многократныхъ его собственныхъ разъясненій вытекаетъ, что онъ хотѣлъ этими выраженіями утвердить мысль объ *истинномъ* соединеніи *природъ*, божеской и человѣческой, въ *единство* богочеловѣческаго *существа*, или богочеловѣческой жизни, подобно какъ человѣкъ, состоя изъ *души и тѣла*, живетъ *единою* жизнью. Защищая третье анаѳематство, въ которомъ утверждается единеніе естествъ, противъ возраженія Ѳеодорита, Кириллъ объясняетъ, что оно направлено противъ тѣхъ, которые порицаютъ единство естествъ во Христѣ, которые говорятъ, что природы взаимно раздѣлены и раздѣляются всѣми способами, та и другая суще-

Въ самомъ дѣлѣ, если Слово Божіе воплотилось во всей полнотѣ Своего божественнаго естества и божество соедини-

---

ствуетъ особенно и раздѣленно,—онъ утверждаетъ противъ такого пустословія, что Слово естественно, т. е. не по обитанію, а истинно присоединилось къ святой плоти. Естественное единство, продолжаетъ Кириллъ, есть единство истинное (ἕνωσις φυσικὴ, τουτέστιν ἀληθὴς: Migne, LXXVI, 405. 408 cfr. *adv. N.* lib. II, I: 65; *exp. III an.* col. 300), не сливающее естествъ и не смѣшивающее ихъ; соединеніе называется природнымъ сообразно тому, что соединились субстанціи, что Слово содѣлалось человѣкомъ и воплотилось, чтобы не дать мѣста неистинному, обительному соединенію; это единство подобно тому, какъ единъ человѣкъ, хотя одно по природѣ душа, а другое по природѣ тѣло; такъ и единеніе, совершившееся во Христѣ, не противорѣчитъ тому, что Слово Божіе по природѣ есть нѣчто иное, чѣмъ плоть, и иное плоть по своей природѣ. Защищая это же анаѳематство противъ возраженія восточныхъ, Кириллъ снова ставитъ на видъ, что Несторій раздѣляетъ природы одна отъ другой, какъ бы на отдѣльныя части, что анаѳематство противъ такого безразсуднаго мнѣнія исповѣдуетъ одного Христа—воплотившееся и вочеловѣчившееся единородное Слово Божіе, хотя по своей природѣ плоть отлична отъ Слова и Единородный есть иной по отношенію къ своей природѣ. И обратно: хотя тѣло иной природы, чѣмъ Слово Бога Отца, однако такъ понимать дѣло не значитъ раздѣлять природы послѣ соединенія: одинъ Христосъ, и Сынъ, и Богъ, и Господь. Такимъ образомъ, соединеніе естественное означаетъ соединеніе истинное (Migne, LXXVI, 332), слово естествомъ то же, что поистинѣ. Естественное соединеніе не сливаетъ природъ и не смѣшиваетъ ихъ. Въ *epist.* XLV (ol. XXXVIII) *ad Succens.* I непосредственно предъ положеніемъ μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη Кириллъ разъясняетъ различіе плоти отъ божества, а непосредственно вслѣдъ за этимъ положеніемъ даетъ понять, что оно выражаетъ соединеніе природъ въ единство Сына и Христа и означаетъ единаго воплотившагося Логоса (Migne, LXXVII, 232—233), и снова обращается къ аналогіи человѣка, единаго изъ души и тѣла. (Также *de r. f. ad Theod.* c. XXVI, Migne, LXXVI, 1169). Въ *epist.* XLVI (ol. XXXIX) *ad Succens.* II Кириллъ обращаетъ наше вниманіе на добавленное слово: воплощенная (μία φύσις Υἱοῦ) σεσαρκωμένη. Это добавленное слово лишаетъ силы возраженіе, что будто изъ положенія Кирилла слѣдовало страданіе самого божественнаго естества, характеристичный признакъ монофизитства (εἰ δὲ ἐν τῷ σεσαρκωμένην εἰπεῖν, σύμπας ὁ λόγος τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας εἰσφέρεται, εἰκῇ πεφλυαρήκασιν οἱ λέγοντες ἀκολουθεῖν τὸ χρῆναι πάντως αὐτὸν εἰς ἰδίαν φύσιν ὑπομεῖναι, ὑποκειμένης γὰρ τῆς σαρκὸς, περὶ ἣν εἰκότως ἂν συμβῆναι τὸ παθεῖν νοοῖτο, ἀπαθοῦς ὄντος τοῦ λόγου: Migne, LXXVII, 240). Опровергая далѣе выводимое изъ его ученія слѣдствіе о смѣшеніи естествъ и, въ частности, о сокращеніи человѣческаго естества (μειουμένης ὥσπερ καὶ ὑποκλεπτομένης τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως), Кириллъ разъясняетъ свое выраженіе въ качествѣ равносильнаго другому: εἷς ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ σεσαρκωμένος καὶ ἐνανθρωπήσας,—Υἱὸς. Который именно

лось съ человѣчествомъ по естеству, если даже произошло естественное единство, давшее въ результатѣ единое есте-

---

какъ воплотившійся открылся намъ въ единствѣ богосыновней природы воплощенной (*μίαν ἡμῖν ἔδειξεν Υἱοῦ φύσιν· πλήν, ὡς ἔφην, σεσαρκωμένην* Migne, LXXVII, 241; cfr. *epist.* XL (ol. XXXV) *ad Acac.* col. 192. 193; *de r. f. ad regin.* l, c. XIII, Migne, LXXVI, 1245: *τοῦ κατὰ φύσιν ἑνὸς Υἱοῦ*; *adv. Nest.* lib. II, c. II, col. 69). Равнымъ образомъ на возраженіе восточныхъ: противъ IV анаѳематства, что съ точки зрѣнія Кирилла трудно противостоять Евномію и Арію, которые всѣ евангельскія изреченія Іисуса Христа или объ Іисусѣ Христѣ смѣшиваютъ такъ, какъ будто они сказаны были объ одной природѣ, Кириллъ отвѣчалъ, что единство, о которомъ онъ учитъ, есть именно нераздѣльное соединеніе (различимыхъ и въ соединеніи естествъ), есть собственно единство Христа, Его богосыновства (*τῆς ἄκρας ἑνώσεως φυλαττομένης καὶ τοῦ ἑνὸς Υἱοῦ, καὶ Χριστοῦ, καὶ Κυρίου ὁμολογουμένου, περὶ τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν ἐκλαβέσθαι χρὴ τὰ λεγόμενα*: Migne, LXXVI, 337), что Христосъ одинъ, хотя состоитъ изъ двухъ различимыхъ и въ соединеніи природъ (*ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς κἂν ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηνεγμένος*: col. 340; cfr. *epist. IV ad Nest.* Migne, LXXVII, 45: *εἷς ἐξ ἀμφοτέρων Χριστὸς καὶ Υἱός· οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν; ad Nest. de excom.* Migne, LXXVII, 116; *epist. ad Acac.* col. 193; *hom. pasch.* XVII, 3: 784; *de r. f. ad Theod.* c. XVI: Migne, LXXVI, 1157: *διαβεβαιούμεθα σύνοδον—εἰς ἕνωσιν ἀνίσων τε καὶ ἀνομοίων πεπρᾶχθαι φύσεων*). Въ посл. къ еп. Валеріану, противъ мыслящихъ по догматамъ Несторія, Кириллъ разъясняетъ: что произошло отъ плоти, то плоть безъ всякаго измѣненія, а что отъ Бога, есть Богъ; однако изъ того и другого составляется Христосъ, одинъ Сынъ и Господь. Каждый человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, изъ предметовъ различныхъ и инородныхъ; однако человѣкъ мыслится какъ одинъ, одну имѣетъ ипостась и одну природу, такъ какъ тѣло, отличаясь отъ души, есть ея собственное тѣло и вмѣстѣ съ нею составляетъ ипостась одного человѣка,—одинъ человѣкъ, одна его природа, въ томъ несомнѣнномъ смыслѣ, что тѣло и душа, различаясь, составляютъ одно животное, человѣка. Такъ и Христосъ былъ однимъ. (Migne, LXXVII, 260, *cfr. adv. Nest.* lib. II: Migne, LXXVI, 60. 61. 85; *explic. III anath.* col. 300, то же въ *adv. Nest.* lib. II, c. XII: LXXVI, 108, *def. VIII anath.* и *I epist. ad mon. aeg.* c. XII: LXXVII, 21 cfr. XXIV, гдѣ терминомъ *ἕνωσις φυσικὴ* обозначается соединеніе въ человѣкѣ души и тѣла). Въ посл. къ Акакію Кириллъ исповѣдуетъ одного Христа по единенію двухъ естествъ, по нераздѣльному соединенію вещей различныхъ, исповѣдуетъ одно (послѣ этого соединенія) естество Сына, какъ единаго, но воплотившагося (Migne, LXXVII, 192. 193) и проч. Сказаннаго достаточно, чтобы видѣть, что естественное единство, о которомъ учитъ Кириллъ, вполнѣ тожественно съ тѣмъ блестяще развитымъ у Кирилла положеніемъ, что таинство воплощенія состояло въ самоличномъ воспріятіи плоти Сыномъ Божіимъ, въ усвоеніи Имъ всего человѣческаго (*Quod un. s. Chr.* Migne, LXXV, 1289: *ἕνα Υἱὸν, καὶ μίαν αὐτοῦ φύσιν εἶναί φαμεν, κἂν*

ство Бога Слова воплотившееся, то какъ могло имѣть мѣсто дѣйствительное усвоеніе воплотившимся Словомъ Божіимъ всего человѣческаго, включая самыя немощи человѣческаго естества? Первоначальный (логически) взглядъ Кирилла на кенозисъ, какъ на усвоеніе Сыномъ Божіимъ немощей человѣческой природы, затѣмъ, въ виду ясно сознанной и раскрытой истины полноты божества, тѣлесно обитавшаго въ человѣческой природѣ Христа и даже соединеннаго съ нею въ единую богочеловѣческую жизнь, усложняется и переходитъ въ систему воззрѣній, опредѣляющихъ отношеніе естествъ во Христѣ, божескаго и человѣческаго. Теперь ученіе о кенозисѣ должно отвѣтить на вопросъ: какъ человѣческая природа, при соединеніи съ божественною, могла сохранить дѣйствительность своихъ немощей?

Если Сынъ Божій воплотился во всей полнотѣ божественныхъ свойствъ Своей природы, если произошло даже естественное соединеніе, то какъ человѣческая природа не была умалена отъ соединенія съ божественною, не была поглощена, сокрыта ею? какъ она могла устоять противъ превосходства божественной природы [1])? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ, Кириллъ единственное основаніе для относительной самостоятельности, для естественно - свободнаго развитія человѣческой природы Христа видитъ въ свободной волѣ воплотившагося Сына Божія. По представленію Кирилла, воплотившійся Сынъ Божій свободно обладалъ Своими соединившимися во едино естествами: ихъ взаимоотношеніе, дѣйствіе божественнаго естества на человѣческую

εἰ ἐν προσλήψει γενέσθαι σαρκὸς... αὐτοῦ γὰρ γέγονε τὸ ἀνθρώπινον. Cfr. *adv. Nest.* Migne. LXXVI, 64. 96), въ Его самоуничиженіи до условій человѣческой жизни (*defens. anath.* Ш с. Theod. LXXVI, 404—409, *def. an.* IV: 417, *epist. I ad mon. aeg.* (с. XVI), LXXVII. 28, *ad Nest. de excom.* col. 112),— кратко и снова сказать, есть *единство богочеловѣческой жизни.*

1) *Quod unus sit Christus:* Migne, LXXV, 1292: *ἀλλ' εἰ μίαν εἶναι φύσιν Υἱοῦ φαμεν, κἂν εἰ νοοῖτο σεσαρκωμένος, πᾶσά πως ἀνάγκη γενέσθαι φυρμὸν ὁμολογεῖν καὶ σύγκρασιν, ὑποκλεπτομένης ὥσπερ τῆς ἀνθρώπου φύσεως ἐν αὐτῷ. Τί γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις πρὸς τὴν τῆς θεότητος ὑπεροχήν;* ibid. col. 1293: человѣческая природа *οὐ δαπανᾶται* божественною, *epist. II ad Succens.* M. LXXVII, 241: *μειουμένης ὥσπερ καὶ ὑποκλεπτομένης τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως.*

природу, наконецъ, естественное развитіе человѣческой природы—все это опредѣлялось свободною волею Сына Божія. Слово, не считавшее хищеніемъ быть равнымъ Богу (Фил. II, 6), предало Себя на добровольное уничиженіе (*καθῆκε ἑαυτὸν εἰς ἑκούσιον κένωσιν*) и по Своей волѣ (*ἐθελοντὴς*) снизошло до подобія намъ, не переставая быть Богомъ и не презирая мѣры человѣчества [1]). Соединеніе естественное, не по обитанію, а истинное, такъ что Сынъ Божій не присоединилъ человѣческую природу къ божественной, но Самъ сталъ человѣкомъ,—соединеніе, не сливающее естествъ и не смѣшивающее ихъ, есть свободное самоуничиженіе Сына Божія; Онъ уничижилъ Себя не безъ воли, но добровольно сдѣлался человѣкомъ (*κεκένωκεν ἑαυτὸν οὐκ ἀβουλήτως, ἀλλ' ἐθελονιὴς ὁ Μονογενὴς γέγονεν ἄνθρωπος*): такъ можно резюмировать богатое мыслями защищеніе Кирилломъ третьяго анаѳематства противъ Ѳеодорита [2]). Сынъ Божій обладалъ полнотою божественнаго естества, но Онъ свободно обладалъ имъ и потому могъ стать немощнымъ и ограниченнымъ по Своей человѣческой природѣ: Онъ могъ Своею волею сдержать превосходство божественной природы. Не трудно было человѣколюбивому Богу такимъ путемъ явить Себя сноснымъ для условій ограниченной человѣческой жизни (*οὐκ ἦν ἀμήχανον τῷ φιλανθρώπῳ Θεῷ οἰστὸν ἑαυτὸν ἀποφῆναι τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις*). Эту тайну воплощенія божества предначерталъ Моисей въ тѣновномъ образѣ несгораемой купины. Какъ дерево, горючій матеріалъ, по волѣ Бога не уничтожалось отъ дѣйствія огня, такъ по волѣ Сына Божія божество Его стало сноснымъ для Его человѣческой природы [3]). Такой принципъ объясненія Кириллъ примѣняетъ неоднократно къ частнымъ явленіямъ и формамъ человѣческой ограниченности и немощи, каковы—рожденіе отъ жены (Дѣвы), постепенность возрастанія и развитія, голодъ, жажда, невѣдѣніе, страхъ и самая смерть. „Для всемогущаго Слова, когда Онъ рѣшилъ ради насъ стать человѣкомъ, не было невозможнымъ образовать для Себя тѣло Своею собственною силою, отвергая рожденіе отъ Дѣвы, подобно какъ

---

[1]) *Explic. IV anath.* Migne, LXXVI, 301.

[2]) Migne, LXXVI, 404—409,—*Дѣян.* II, 142—147; *adv. Nest.* lib. I, col. 17; *ep. I ad mon. aeg.* (c. XXIII): Migne, LXXVII, 36.

[3]) *Quod unus sit Christus:* Migne, LXXV, 1293. Ср. выше.

Адамъ былъ образованъ безъ посредства рожденія. Только потому, что это могло бы дать поводъ невѣрующимъ злословить воплощеніе какъ недѣйствительное, было необходимо, чтобы Онъ подчинился обыкновеннымъ законамъ человѣческой природы" *(κεχώρηκεν ἀναγκαίως διὰ τῶν ἀνθρωπίνης φύσεως νόμων)* [1]). Затѣмъ и по тѣлесномъ общечеловѣческомъ рожденіи „для Слова, какъ для Бога рожденнаго (по существу) отъ Отца, не было невозможнымъ и недоступнымъ соединенное съ собою тѣло и изъ самыхъ пеленъ вознести на высоту и возвести въ мѣру возраста совершеннаго. Вѣдь для Него было бы легко и удобно и младенцу сообщить премудрость удивительную. И только потому, что это было бы дѣйствіемъ чудеснымъ и несогласнымъ съ цѣлями домостроительства *(τοῖς τῆς οἰκονομίας λόγοις ἀνάρμοστον)*, таіна совершалась постепенно. Въ цѣляхъ домостроительства Слово допустило условіямъ (мѣрамъ) человѣческой природы владѣть Собою" [2]). „Будучи, какъ Богъ, всевѣдущъ, Логосъ, какъ человѣкъ, не отвергнулъ явиться незнающимъ, потому что это приличествуетъ человѣческой природѣ. Подобно тому какъ Онъ, будучи жизнью для всего и силою, принималъ однако тѣлесную пищу, не пренебрегая мѣрою уничиженія *(τὸ τῆς κενώσεως οὐκ ἀτιμάζων μέτρον)*,—Ему приписывается также сонъ и утомленіе, такъ, зная все, Онъ не стыдился отнести къ Себѣ незнаніе, естественное для человѣческой природы" [3]). „Онъ знаетъ все по божеству, какъ мудрость Отчая; но ставши подъ уровень невѣдущаго человѣчества *(τὸ τῆς ἀγνοούσης ἀνθρωπότητος ὑπέδυ μέτρον)*, домостроительственно совершаетъ то, что свойственно и другимъ" [4]). „Будучи, какъ Богъ, свободенъ, Онъ принялъ образъ раба" [5]). Подобнымъ образомъ объясняются прочія немощи и страданія Іисуса Христа. Такъ, по ученію Кирилла, въ основѣ каждаго момента уничиженія Христа, какъ *состоянія*, лежитъ Его свободное самоуничиженіе, какъ *актъ* (дѣйствіе): Его самоуничиженіе было прежде всего актуальнымъ *(κεκενῶσθαι ἐνεργείᾳ)* [6]).

1) *Adv. Nest.* lib. I, c. I: Migne, LXXVI, 21.
2) *Quod unus sit Christus*, Migne, LXXV, 1332.
3) *Adv. anthrop.* c. XIV, Migne, LXXVI, 1101—1104.
4) *Defens. anath. IV c. Theod.* Migne LXXVI, 416,—*Дъян.* II, 154.
5) *Adv. Nest.* lib. II, c. VIII: LXXVI, 92; lib. *V*, c. II: 221.
6) *Schol. de inc. V. D.* Migne LXXV, 1416; *adv. Nest.* lib. V, c. III, LXXVI,

Но такая актуальность не дѣлала ли самоуничиженія Іисуса Христа призрачнымъ? Докетизмъ страданій и немощей Христа устраняется изъ христологической системы Кирилла тѣмъ положеніемъ, что самоуничиженіе Сына Божія, въ формѣ свободнаго дарованія человѣческой природѣ способности сносить Его божество, простиралось до подчиненія *законамъ* человѣческой природы, которые обладали Имъ [1]). По ученію Кирилла, *(ὅτε) δι' ἡμᾶς κεκενῶσθαι (λέγεται) μορφὴν δούλου λαβὼν=(τότε καὶ) ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἑαυτὸν καθεῖναι* [2]). Взаимоотношеніе естествъ опредѣлялось свободою, но свобода давала мѣсто господству законовъ человѣческой природы. Посему соединеніе естествъ сопровождалось не спорадическимъ и произвольнымъ вмѣшательствомъ божественнаго естества въ область человѣческой природы, но взаимообщеніе свойствъ, дарованіе отъ божества человѣческой природѣ, опредѣлялось законами человѣческаго развитія. Христосъ, пишетъ Кириллъ, преуспѣвалъ премудростью, возрастомъ и благодатію. Нельзя говорить, что преуспѣвалъ человѣкъ Іисусъ, въ смыслѣ Ѳеодора Мопсуестскаго и Несторія. „Премудрый евангелистъ, начиная повѣствованіе о Логосѣ, ставшемъ плотью, показываетъ, что Слово въ цѣляхъ домостроительства попустило собственной плоти развиваться по законамъ, свойственнымъ природѣ

228; *dial. cum Nest.* col. 253: *ἡμεῖς μὲν φυσικῶς πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ καθεύδομεν, οὐ γνώμῃ, ἀλλ' ἀνάγκῃ φύσεως δουλεύοντες, αὐτὸς δὲ οὐκ ἀνάγκῃ, ἀλλὰ γνώμῃ κτλ. de r. f. ad reg.* LXXVI, 1205: *καταβέβηκεν ἑκὼν ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις κτλ.*

[1]) *Adv. Nest.* lib. I, c. I, Migne, LXXVI, 17: *τοὺς τῆς ἀνθρωπότητος οὐκ ἀτιμάσαντος νόμους;* col. 21; c, II, col. 28; *quod un. s. Chr.* Migne, LXXV, 1332: *ἠφίει οἰκονομικῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν.* На этотъ пунктъ ученія Кирилла слѣдуетъ обратить особое вниманіе. Рѣшеніе вопроса о дѣйствительности страданій и немощей Христа часто колеблется между докетизмомъ и несторіанствомъ. Рѣшеніе, чуждое той и другой крайности, составляетъ великую проблему христологіи, блестяще рѣшенную Кирилломъ. Съ одной стороны, его ученіе противоположно несторіанству, но, съ другой стороны, оно чуждо докетизма: самоуничиженіе Іисуса Христа простиралось до подчиненія Сына Божія *законамъ* человѣческой жизни. О такомъ сочетаніи свободы Сына Божія съ необходимостію человѣческой природы ср. Аѳанасія *Ex tractatu in illud: nunc anima turbata est*: Migne, XXVI, 1241.

[2]) *Adv. Nest.* lib. III, Migne, LXXVI, 116. Въ этомъ существенное различіе Кирилла отъ несторіанства.

плоти, для которой естественно преуспѣвать возрастомъ и премудростію, а также и благодатію, соотвѣтственно росту тѣла". Посему Онъ, хотя и могъ бы мгновенно сообщить Своей человѣческой природѣ совершенство, однако „допустилъ условіямъ (мѣрамъ) человѣческой природы владѣть Собою". Это совершалось въ видахъ уподобленія намъ. Намъ свойственно преуспѣвать постепенно сообразно съ тѣлеснымъ возрастаніемъ и умственнымъ развитіемъ, а Логосъ усвоилъ Себѣ нашу природу [1]). Отсюда объясняется постепенность откровенія божества въ Его человѣческой жизни, сообразно съ развитіемъ человѣческой природы (*ἀποκαλυπτομένης καὶ φανερουμένης δσημέραι τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ*) [2]). Онъ даже подчинился Богу по закону, которому подлежитъ естество человѣческое. По уничиженію Онъ сталъ подъ закономъ, хотя Самъ изрекъ его и, какъ Богъ, Самъ есть законодатель [3]). Съ этой точки зрѣнія уничиженіе и состояло въ подчиненіи законамъ человѣческаго естества.

f) Несторіане и вообще представители антіохійской школы, понимая кенозисъ Іисуса Христа въ смыслѣ внѣшняго ограниченія естествъ, свойство божественной природы Логоса, открывавшіяся въ человѣческой жизни Іисуса, представляли себѣ, даже внѣ отношенія ихъ къ человѣческой жизни, такими, какими они открывались (въ человѣческой жизни): они представляли себѣ божественную жизнь такою же, какою мы представляемъ себѣ жизнь, или существо человѣческое. Божественное знаніе было для нихъ то же, что человѣческое знаніе, отличное отъ послѣдняго лишь своею неограниченностью. Вотъ въ этомъ-то и лежало наиглубочайшее основаніе того, что они представляли себѣ природы (во Христѣ) взаимно раздѣленными всѣми способами [4]) и взаимо-

---

[1]) *Quod un. s. Chr.* Migne, LXXV, 1332; *adv. Nest.* lib. I, c. 1: Migne, LXXVI, 21; lib. V, c. VIII: 228.

[2]) *Thesaurus*, ass. XXVIII: Migne, LXXV, 428; *adv. Nest.* lib. III, c. IV: LXXVI, 153: *πῶς οὖν ἄρα προκόπτειν εἴρηται; συμμετροῦντος, ὡς γε οἶμαι, τοῦ θεοῦ λόγου τῇ τοῦ ἰδίου σώματος αὐξῃ τε καὶ ἡλικίᾳ, τῶν ἐνόντων αὐτῷ θεοπρεπεστάτων ἀγαθῶν τὴν ἔκφανσιν.*

[3]) *Adv. Nest.* lib. II, c. II: LXXVI, 73. 76; c. III: 77; lib. IV, c. II: 176; *de r. f. ad Theod.* XLIV: 1200; *ad regin.* I, c. XIII: 1304; *epist. I ad mon.* LXXVII, 29; *ad Nest. de excom.* col. 112.

[4]) *Defens. III anath. c. Theod.* Migne, LXXVI, 405,—*Дъян.* II, 143.

общеніе естествъ, откровеніе божественнаго въ человѣческомъ, ограниченность этого откровенія, относили къ волѣ Логоса, обитавшаго въ человѣкѣ. По ихъ представленію, при непосредственномъ взаимообщеніи естествъ человѣческое уничиженіе было бы ущербомъ для божественной природы и откровеніе божественной природы въ человѣческой было бы расширеніемъ плоти въ безконечность божественнаго естества. Приписывать одному и тому же (Христу) и (божественное) знаніе и (человѣческое) незнаніе, по ихъ пониманію, значило или Логоса представлять незнающимъ или человѣка всевѣдущимъ. Поэтому они невѣдѣніе относили не къ Богу Слову, а къ образу раба, который лишь на столько имѣлъ знанія, сколько открывало обитающее въ немъ божество. Это же говорили они и о всѣхъ немощахъ Іисуса Христа [1]). Мы уже видѣли, что для Кирилла понимать такимъ образомъ дѣло значило представлять Христа пророкомъ, или человѣкомъ богоноснымъ. Онъ, напротивъ, не считалъ божество и человѣчество равноправными частями одного цѣлаго, но понималъ ихъ въ качествѣ нетожественныхъ, разнородныхъ [2]). Въ чемъ же именно выражается разнородность божества и человѣческой природы? Воззрѣніе Кирилла можно кратко выразить словами историка Сократа Схоластика: „Христосъ съ видимой стороны былъ человѣкъ, а съ невидимой Богъ“ (H. E. III, 23). По ученію Кирилла, божеская и человѣческая природы составляли во Христѣ не двѣ части одного цѣлаго, а двѣ стороны единой жизни воплотившагося Сына Божія: человѣческая природа была внѣшнею стороною, или формою, божественной жизни, какъ внутренняго содержанія, она относилась къ божеству какъ видимое къ невидимому, какъ явленіе къ сущности, форма къ содержанію [3]). Воплотившись, Сынъ

---

[1]) Блаж. Θеодорита *repreh. IV anath.* Migne, LXXVI, 412. 413,—*Д.* II, 149.

[2]) *Defens. an. III c. or.* Migne, LXXVI, 332,—*Д.* II, 64; *de r. f. ad Theod.* c. XXV: 1168; *ad Nest. de excom.* LXXVII, 116,—*Дъян.* I, 447.

[3]) Слѣдовательно, разнородность, о которой говоритъ Кириллъ (cfr. Іоаннъ Златоустый: Христосъ=τὸ φαινόμενον+θεός: *hom.* VII, 2: Migne, LXII, 231), не исключаетъ того отношенія человѣка къ Богу, что человѣкъ есть образъ Божій... Здѣсь нужно имѣть въ виду святоотеческое

Божій какъ бы облекся во внѣшнюю форму человѣческой природы, сокрылъ въ ней Свою божественную жизнь, прикрылся нашею плотью [1]). Отсюда Его откровеніе въ Своей человѣческой природѣ было въ собственномъ смыслѣ обнаруженіемъ, явленіемъ вовнѣ Его внутренней, невидимой, божественной жизни [2]). Сюда относится столь излюбленная у Кирилла аналогія человѣка, состоящаго изъ духа и плоти. Подобно тому какъ тѣло служитъ органомъ души, такъ и Логосъ пользовался собственною плотью, разумѣемою не безъ души, какъ органомъ [3]), не въ томъ смыслѣ, какъ одинъ человѣкъ служитъ креатурою другого, или пророкъ служитъ органомъ божественныхъ глаголовъ, или лира— орудіемъ для обнаруженія соотвѣтствующаго искусства [4]), а въ томъ, какъ рѣчь служитъ органомъ (обнаруженія) мысли, статуя — выраженіемъ идеи [5]) и под. Какъ плоть

воззрѣніе на отношеніе человѣка, созданнаго по образу и подобію Божію, къ Богу какъ видимаго къ невидимому, въ немъ открывающемуся. См. напр. Григорія Богослова слово XXXVIII: Migne, t. XXXVI col. 321—324,— *Твор.* ч. III, 199—200.

[1]) *Thesaur.* XXI: Migne, LXXV, 281: *τὴν ἡμῶν σάρκα περιεβάλετο,—τὸν ἀτελῆ ἄνθρωπον περιεβάλετο; dialog. cum Nest.* Migne, LXXVI, 252: *τὸ ἡμέτερον ἐνδυσάμενος σῶμα; de r. f. ad Theod.* c. XIX: 1160: *ἠμπίσχετο τὴν ὁμοίαν ἡμῖν σάρκα;* c. XXXV: 1185; *de r. f. ad reg.* I, c. VIII: 1209; II, c. VI: 1344; Migne, LXXVI, 1440,—*Дѣян.* V, 112. 180: не былъ Сынъ Божій человѣкъ просто, но въ образѣ человѣческомъ (то же *adv. Nest.* lib. V, c. II: 224); въ *Sch. de inc. Unig.* c. II, VII имя Эммануилъ разъясняется въ см. Вар. III, 38; *ep.* XLVI ol. XXXIX *ad. Suc.* II: LXXVII, 240. 241.

[2]) Кромѣ общихъ выраженій этой истины (cfr. пред. прим.,—также *De inc. Unig.* Migne, LXXV, 1220: *Θεὸς ἐπέφανεν ἡμῖν; Thesaur.* XXVIII: 428: *ἀποκαλυπτομένης καὶ φανερουμένης τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ; de r. f. ad Theod.* c. VIII: Migne, LXXVI, 1144: *λόγος ἐφανερώθη ἐν σαρκί... φανέρωσις ἐν σαρκί*). Кириллъ разъясняетъ эту истину подробнѣе и въ частностяхъ, особенно по смыслу исторіи исцѣленія слѣпорожденнаго (*adv. Nest.* lib. II, c. XI: LXXVI, 105; *de r. f. ad Theod. imp.* XXXIV: 1184), также по смыслу словъ Іоан. X, 37 (*de r. f. ad Theod.* c. XXXIII: LXXVI, 1181); Іоан. XX, 30. 31; Дѣян. IV, 8. 10—12 (c. XXXV: 1184. 1185; *c. anthrop.* c. XXII: 1117—1120); 1 Іоан. I, 1 (*adv. Nest.* lib. V, c. I: 241); по его словамъ, даже Св. Духа Христосъ *ὡς ἄνθρωπος ἐνέπνει σωματικῶς* (*de r. f. ad Theod.* c. XXXVI: 1188) и под. Cfr. Аѳанасія Ал. Or. III c. Ar. c. XXXI: XXVI, 389 и др.

[3]) *De r. f. ad Theod.* c. XXI: Migne, LXXVI, 1164 (*de inc. Unig.* LXXV, 1213—1216): *προσεχρήσατο καθάπερ ὀργάνῳ τῇ μὲν ἰδίᾳ σαρκί.*

[4]) *Ep. ad mon. aeg.* (XXI): LXXVII, 32. 33.

[5]) Здѣсь различіе въ употребленіи слова *ὄργανον* у Несторія и Кирилла. *Adv. Nest.* lib. II, c. VIII: LXXVI, 93. 96.

человѣка относится къ его душѣ, такъ человѣческая природа (плоть, разумѣемая не безъ души и ума) относится къ божественной: это—одинаковое отношеніе внѣшняго къ внутреннему, органа къ дѣйствію, выраженія къ идеѣ. Божеская и человѣческая природы во Христѣ не были равноправными частями одного цѣлаго: свойства одной и соотвѣтствующія свойства другой не были между собою параллельными, несовмѣстимыми, взаимно замѣняющими одни другія, но были при соотвѣтствіи, подобномъ тому, которое признается между идеей и картиной, разнородными, разнозначущими. Напр. знаніе божественное и знаніе человѣческое—это не одно и то же. Знаніе человѣческое наряду съ божественнымъ есть какъ бы не *знаніе*, а *видъ* знанія, и незнаніе есть *видъ* незнанія. Отсюда такія выраженія у Кирилла: *λόγος οὐκ ἀποσείεται τὸ καὶ ἀγνοῆσαι δοκεῖν, σκήπτεται χρησίμως τὸ μὴ εἰδέναι καθ' ὃ ἄνθρωπος, τὸ δοκεῖν πληροῦσθαι σοφίας, τὴν ἡμῶν ἄγνοιαν ἔχειν ἐσχηματίζετο, οἰκονομεῖ τῆς ἀγνοίας τὸ σχῆμα, τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν* [1]). Поэтому знаніе человѣческое было въ собственномъ смыслѣ обнаруженіемъ, явленіемъ вовнѣ знанія божественнаго: *ἐν νηπίῳ σοφίαν ἐκφῆναι, τῆς ἐνούσης αὐτῷ σοφίας τὴν ἔκφανσιν, ἀπεκάλυπτεν ἑαυτὸν καὶ ὁσημέραι σοφώτερος παρὰ τοῖς ὁρῶσιν ἢ καὶ ἀκούουσιν ἐφαίνετο* [2]). Мало того; въ силу того же отношенія знанія человѣческаго къ знанію божественному, знаніе божественное не обнимаетъ знанія человѣческаго (какъ свою часть) и знаніе человѣческое, при всей своей ограниченности даже въ формѣ гаданія или незнанія (чего-либо), не исключаетъ знанія божественнаго. Кто знаетъ по-божески, тотъ же самый можетъ знать или не знать человѣчески; знаніе человѣческое не увеличиваетъ божественнаго и незнаніе человѣческое не уменьшаетъ знанія божественнаго; человѣческое знаніе есть новый родъ постиженія наряду съ божественнымъ: кто знаетъ человѣчески, тотъ же самый можетъ, не нарушая ограниченности человѣческаго знанія, знать и по-божески. Одинъ и тотъ же Христосъ могъ знать что-либо и по бо-

---

[1]) *Adv. anthrop.* XIV: LXXVI, 1101—1104; *ad reg.* II, XVI: 1353; *Thesaur.* LXXV, 373. 376; *def. IV anath. c. Theod.* LXXVI, 416.

[2]) *Quod un. s. Chr.* LXXV, 1332; *ad reg. de r. f.* II, XVI: LXXVI, 1353; *Thesaur.* LXXV, 428.

жески и по-человѣчески; одинъ и тотъ же Христосъ могъ знать что-либо по-божески и не знать по-человѣчески [1]). Не то, чтобы Онъ въ одинаковомъ смыслѣ дважды зналъ или зналъ и не зналъ; но дважды Онъ зналъ въ различныхъ смыслахъ,—но зная не зналъ также въ различныхъ смыслахъ, подобно тому какъ можно знать умомъ и сердцемъ и можно, зная умомъ, не знать сердцемъ, можно понимать и не представлять. Что сказано о знаніи, то должно относить и къ прочимъ свойствамъ [2]).

Итакъ, относясь между собою какъ внѣшнее къ внутреннему, свойства природы человѣческой и свойства природы божеской не были двумя однородными частями одного цѣлаго, но были разнородными и разнозначущими, были двумя сторонами единой жизни, или существа. Легко понять, какое отсюда вытекаетъ слѣдствіе для вопроса о единствѣ богочеловѣческой жизни, или существа. Божество и человѣчество во Христѣ именно потому, что они разнородны, были соединены въ единство богочеловѣческой жизни, въ естественное единство: это было единое естество Бога Слова воплотившееся. Два человѣческихъ тѣла, какъ бы ни различались между собою или какъ бы ни были сходны, если бы даже имѣли одну голову, не могутъ составить одно тѣло, но суть два тѣла; напротивъ, одежда не увеличиваетъ числа одного тѣла, но одѣтое тѣло есть одно тѣло. Также душа въ соединеніи съ тѣломъ не двѣ души, не два тѣла, не два человѣка, но одна разумная плоть; слово и мысль, идея и картина — не два, но одно. Единство, а не составъ или смѣсь, и бываетъ при разнородности частей. „Поистинѣ есть одно естество Слова воплотившееся. Ибо если есть одинъ Сынъ, по естеству и истинно происходящій отъ Бога Отца Логосъ, неизреченно рожденный, и если Онъ именно, принявши плоть, не бездушную, но одушевленную разумною душою, сталъ человѣкомъ, происшедшимъ отъ жены, то

---

[1]) *Adv. anthrop.* XIV; LXXVI, 1101; *def. IV anath. c. Theod.* 416. Ср. выше.

[2]) Напр. божественная свобода и человѣческое рабство. *Adv. Nest.* lib. II, c. VIII: LXXVI, 92. Обычно же споры между Кирилломъ и несторіанами о взаимоотношеніи естествъ во Христѣ, съ той и другой стороны, сводились къ вопросу объ отношеніи знанія божественнаго къ знанію человѣческому, а „все прочее“ понималось аналогично.

Онъ не долженъ быть раздѣляемъ вслѣдствіе этого воспріятія на два лица или сына, но пребылъ единымъ, только уже не безплотнымъ и не внѣ тѣла (*μεμένηκεν εἷς, πλὴν οὐκ ἄσαρκος, οὐδ' ἔξω σώματος*), но усвоивши его въ силу нераздѣльнаго соединенія. Но кто такъ говоритъ, этимъ еще нисколько не утверждаетъ смѣшенія или сліянія, или чего-либо подобнаго; такое слѣдствіе совсѣмъ не вытекаетъ съ необходимостью изъ предшествующихъ посылокъ. Если единородный Сынъ Божій, воплотившійся и вочеловѣчившійся, называется у насъ единымъ, то этимъ самымъ мы еще не утверждаемъ, что Онъ претерпѣлъ смѣшеніе, какъ думаютъ наши противники, что естество Слова преобразовалось въ естество плоти, или естество плоти въ естество божественное; но говоримъ, что Онъ по неизреченному и непостижимому единенію показалъ намъ единое сыновнее естество, только уже воплощенное, — говоримъ именно потому, что божество и человѣчество пребываютъ и разумѣются каждое въ особенностяхъ своего естества. Ибо, въ самомъ дѣлѣ, единство приписывается не только вещамъ простымъ, несложнымъ по естеству, но и сложнымъ. Такъ единъ человѣкъ, состоящій изъ души и тѣла. Душа и тѣло разнородны и неравны по существу, но въ соединеніи они образовали одну природу человѣка. Говоримъ о такомъ единствѣ, не забывая, что единымъ по сложеніи вещамъ присуще различіе элементовъ, изъ которыхъ составилось единство“ [1]).

g) Понятно это единство при разнородности частей. Но если разнородность божества и человѣчества дана въ томъ ихъ отношеніи, что божество есть сущность, а человѣческая природа—видимость; то не близко ли такое единство богочеловѣческой жизни къ докетизму или, по крайней мѣрѣ, къ аполлинаризму? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ прежде всего должно согласиться, что христологія Кирилла даетъ мѣсто подобнымъ возраженіямъ (ср. выше *τὸ δοκεῖν πληροῦσθαι σοφίας... δοκεῖν... δοκεῖν*) и что логика можетъ сдѣлать извѣстные выводы изъ его положеній. Но свобода логики въ данномъ случаѣ ограничивается прямыми и несомнѣн-

---

[1]) *Ep.* XLVI (ol. XXXIX) *ad Succ.* II: Migne, LXXVII, 241; также въ *adv. Nest.* lib. II: LXXVI, 61—64, гдѣ Кириллъ приводитъ другіе примѣры подобнаго единства: огня и дерева въ углѣ и под.

ными данными, за которыми, какъ за фактами, она сама должна слѣдовать; а несомнѣнно дано то, что Кириллъ съ твердою и непоколебимою настойчивостью утверждаетъ дѣйствительность и искренность пріобщенія Сына Божія нашему человѣчеству. Все это рѣшительно не позволяетъ понимать нѣкоторыя изъ его выраженій [1]) въ смыслѣ признанія призрачности человѣческой природы Христа. Равнымъ образомъ, онъ всегда и неизмѣнно плоть Христа разумѣетъ не безъ души и ума: какое же здѣсь мѣсто аполлинаризму? Единственное раціональное предположеніе, для объясненія положеній христологіи Кирилла, есть то, что подъ терминами видимости и являемости Кириллъ опредѣляетъ не противоположность человѣческой природы Христа природѣ прочихъ людей, а отношеніе вообще человѣческой природы къ божественной, при чемъ человѣческая природа называется плотью (но разумѣется не безъ души) съ тою цѣлью, чтобы рельефнѣе выставить опредѣленное отношеніе человѣческой природы къ божественной какъ внѣшняго къ внутреннему, по аналогіи души и тѣла. Съ точки зрѣнія Кирилла, очевидно, природу и жизнь всякаго человѣка можно назвать видимою и являемою по сравненію и даже по отношенію къ божественной. Разница между природою каждаго человѣка и человѣческою природою Іисуса Христа въ этомъ отношеніи та, что въ каждомъ человѣкѣ божество является и дѣйствуетъ лишь въ качествѣ образа Божія, по которому сотворенъ человѣкъ, а во Христѣ Іисусѣ самъ Сынъ Божій самолично принялъ на Себя природу человѣческую. Правда, въ этомъ какъ будто дано основаніе отличать природу всякаго человѣка отъ человѣческой природы Христа въ смыслѣ большей самостоятельности первой, большей, такъ сказать, реальности природы каждаго человѣка (наряду съ божественной), чѣмъ какъ это было съ человѣческою природою Христа. Но это только повидимому. Дѣло въ томъ, что самоличное воспріятіе человѣческой природы Сыномъ Божіимъ,

[1]) Замѣчательно то, что Θеодоритъ, котораго уже никакъ нельзя упрекнуть въ еретическомъ докетизмѣ, говоря въ одномъ мѣстѣ, что подъ образомъ раба нужно разумѣть не подобіе, а естество человѣка, вслѣдъ за тѣмъ, даже въ такой связи, говоритъ, что Богъ, воплотившись, казался человѣкомъ: *Θεὸς γὰρ ὢν, ἐδόκει ἄνθρωπος εἶναι δι' ὃν ἀνείληφε φύσιν. Eran.* dial. 1: Migne, LXXXIII, 73.

какъ будто сдѣлавшее ее тѣнью божества, имѣетъ своею обратною стороною *усвоеніе* Сыномъ Божіимъ всего человѣческаго, включая самыя немощи человѣческаго естества. На сколько это усвоеніе существенно въ христологической системѣ Кирилла, мы уже видѣли. Теперь обратимъ вниманіе на то, что такое сочетаніе воспріятія съ усвоеніемъ есть, въ дѣйствительности, сочетаніе возвышенія человѣческой природы съ самоуничиженіемъ Сына Божія даже съ разсматриваемой точки зрѣнія на человѣческую природу. Чрезъ воплощеніе Сына Божія человѣческая природа была возвышена въ качество внѣшняго орудія божественной дѣятельности, но это вмѣстѣ съ тѣмъ было самоуничиженіемъ Его до человѣческой видимости. Въ то время, какъ воспріятіе, разумѣемое само по себѣ, вызываетъ вопросъ о реальности человѣческой природы Христа, оно же въ связи съ усвоеніемъ направляетъ нашу мысль на дѣйствительность самоуничиженія Іисуса Христа. Самоуничиженіе состояло въ томъ, что Сынъ Божій усвоилъ человѣческую видимость, сдѣлалъ ее Своею. Каждый человѣкъ по своей природѣ есть явленіе, или обнаруженіе, божественной славы; но во Христѣ человѣческая природа какъ орудіе такого откровенія была непосредственно усвоена Сыномъ Божіимъ, была исключительнымъ [1]) органомъ Его внѣшняго откровенія [2]). Въ Немъ обитала полнота божества тѣлесно [3]), въ Немъ божество стало осязаемо, видимо [4]) и проч. Въ томъ состояло самоуничиженіе Сына Божія, что Онъ Свое откровеніе поставилъ въ зависимость отъ условій постепеннаго развитія и вообще ограниченности человѣческой природы, что Онъ являлся людямъ въ уничиженномъ видѣ: по воплощеніи Сынъ Божій не измѣнился въ Своемъ божественномъ естествѣ, но Онъ теперь уже не безплотный [5]) и дѣйствуетъ не внѣ

---

[1]) *Adv. Nest.* lib. IV, c. II: LXXVI, 176: *σαρκὶ μιᾷ καθ' ὑπόστασιν κεκοινωνηκότος.*

[2]) *Ep. ad mon. aeg.* (c. XX fin. XXI): LXXVII, 32. 33.

[3]) *De r. f. ad. reg.* II, c. XXI: LXXVI, 1364: *σωματικῶς, ὅ ἐστιν οὐσιωδῶς· ὡς ἂν εἰ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ λέγοιτο κατοικεῖν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, οὐχ ἕτερον ὂν παρ' αὐτόν; ad Nest. de excom.* LXXVII, 112.

[4]) *Explic. III anath.* LXXVI, 300—301.

[5]) *De r. f. ad Theod.* XL: LXXVI, 1193: *φύσει ὑπάρχων Θεὸς—οὐ δίχα σαρκός; de r. f. ad reg.* I: 1209; *adv. Nest.* lib. II, c. VII: 84. 85.

тѣла [1]), теперь Ему надлежало *ἐν νηπίῳ σοφίαν ἐκφῆναι, ἀποκαλύπτειν ἑαυτὸν κεὶ δσημέραι σοφώτερος παρὰ τοῖς ὁρῶσιν ἢ καὶ ἀκούουσιν φαίνεσθαι, κατὰ βραχὺ πρὸς αὔξην ἰόντος τοῦ σώματος* [2]), теперь Онъ, говоря словами Тертулліана, не иначе, какъ черезъ человѣческую природу и въ ней, желаетъ быть познанъ и почтенъ [3])...

Но, снова, если кенозисъ былъ, такимъ образомъ, относительнымъ и именно ограничивался однимъ внѣшнимъ откровеніемъ Сына Божія въ воспринятой Имъ человѣческой природѣ, то, даже при несомнѣнной реальности послѣдней, было ли самоуничиженіе дѣйствительнымъ для Сына Божія? Да, было. Вѣдь самая ограниченность и дѣйствительность постепеннаго развитія воспринятой Имъ человѣческой природы была дѣломъ Его воли, а воля эта простиралась до подчиненія законамъ человѣческой жизни. Не ясно ли, какъ и на самомъ дѣлѣ учитъ священное Писаніе, что самоуничиженіе Сына Божія было не призрачно, но дѣйствительно *(κεκενῶσθαι οὐ δοκήσει, ἀλλὰ ἐνεργείᾳ)* [4]).

Такова христологія Кирилла. Въ исторіи ученій о кенозисѣ она занимаетъ исключительное мѣсто. Восторженное отношеніе къ великому александрійскому святителю отцовъ III вселенскаго собора и такое же отношеніе къ его памяти отцовъ V вселенскаго собора, непреклонная вѣрность его вѣроученію даже со стороны отцовъ IV [5]) и VI вселенскихъ соборовъ—все это даетъ право назвать Кирилла doctor incarnationis [6])! Его христологія по справедливости признана правиломъ вѣры для всѣхъ временъ [7]). Но эта христологія

---

[1]) *Ep.* XLVI (ol. XXXIX) *ad Succ.* П, LXXVII, 241: *πλὴν οὐκ ἄσαρκος, οὐδ' ἔξω σώματος.*

[2]) *Quod un. s. Chr.* LXXV, 1332; *Thesaur.* XXVIII: 428.

[3]) *Apolog.* XXI: Migne, s. lat. 1, 403. Конечно, въ этой связи нужно разсматривать выраженія Кирилла, въ которыхъ дѣйствительность воплощенія и немощей Христа отожествляется съ вѣрою людей въ Его воплощеніе, какъ съ своею цѣлью: Онъ усвоилъ Себѣ немощи для того, чтобы вѣровали, что Онъ сталъ истиннымъ человѣкомъ: Migne, LXXVI, 177. 188. 441. 1169.

[4]) *Sch. de inc. V. D.* Migne, LXXV, 1416.

[5]) Mansi, IV, 673: *οὕτως πιστεύομεν ὡς Κύριλλος.*

[6]) Cfr. Kopallik, *Cyrillus von Alex. eine Biogr.* Mainz, 1881, S. 233.

[7]) *Приб. къ изд. тв. св. о. о.* ч. XIII, 304. Правда, Ѳеодоритъ Кирскій, сильный противникъ Кирилла въ несторіанскихъ спорахъ, упрекалъ

построена на идеѣ кенозиса,—она есть собственно ученіе о самоуничиженіи Іисуса Христа. Поэтому въ христологіи Кирилла Александрійскаго мы имѣемъ совершеннѣйшій типъ святоотеческаго ученія о кенозисѣ.

Христологія Ѳеодорита Кирскаго съ точки зрѣнія кенозиса.

а) Въ продолжительной и упорной борьбѣ Кирилла съ Несторіемъ Ѳеодоритъ былъ противникомъ Кирилла. Несмотря на это, христологія Ѳеодорита въ нѣкоторыхъ пунктахъ до буквы сходна съ христологіей великаго алексан-

---

александрійскаго святителя въ аріанствѣ, въ аполлинаризмѣ, въ ученіи о смѣшеніи божества съ человѣчествомъ, о страдательности божескаго естества (Migne, LXXVI, 389,—*Дѣян.* II, 126; ibid. 400,—*Д.* II, 136; ibid. 445. 448,—*Д.* II, 188; Mansi, IX, 291—Migne, LXXXIII, 1417,—*Д.* V, 221; Mansi, IX, 292. 293,—Migne, LXXXIV, 55,—*Д.* V, 223; cfr. *Eran.* dial. I, II, III passim). Несторій дѣлалъ Кириллу подобные же упреки (Mansi, IV, 1021—1024,—*Д.* I, 371—378); также судили вообще члены отступническаго собора въ Ефесѣ, подъ предсѣдательствомъ Іоанна Антіохійскаго (Mansi, IV, 1267 cfr. 1411,—*Д.* I, 651). Поэтому Кириллъ весьма часто защищается отъ такихъ упрековъ. Но несправедливость этихъ упрековъ болѣе, чѣмъ очевидна изъ изложенія христологіи Кирилла; они легко объясняются полемическимъ увлеченіемъ его противниковъ. Самое большее, о чемъ можно говорить въ данномъ случаѣ, это неточность языка Кирилла. Но и это справедливо только отчасти и, главнымъ образомъ, по отношенію къ термину *μία φύσις*. Здѣсь должно замѣтить, что это выраженіе, ставшее со времени IV вселенскаго собора непригоднымъ для тѣхъ цѣлей, для которыхъ оно употреблялось у Кирилла, было у него не единственнымъ, но та же самая мысль у него выражалась другимъ терминомъ *μία ὑπόστασις, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*. (Что *μία φύσις=μία ὑπόστασις* это видно 1) изъ одинаковаго сочетанія того и другого термина съ *σεσαρκωμένη*: *Adv. Nest.* lib. II, c. VIII: Migne, LXXVI, 93; *ad Nest. de excom.* LXXVII, 116; cfr. *epist. ad Succ.* col. 240. 241; 2) изъ одинаковаго объясненія того и другого выраженія въ смыслѣ истиннаго соединенія: *defens. II anath. c. Theod.* LXXVI, 401,—*Д.* II, 138; *adv. Nest.* lib. I, c. I: 17; II, VIII: 92; 3) изъ замѣны одного другимъ: *defens. II anath. c. Theod.* LXXVI, 401. По отношенію къ человѣку *μία φύσις ἀνθρώπου καὶ ὑπόστασις*: *epist.* Ε (ol. XLIV) *ad Valer.* LXXVII, 260). И вотъ, въ то время, какъ первый терминъ оказался непригоднымъ, второй долженъ быть разсматриваемъ, какъ драгоцѣнный вкладъ Кирилла въ христологическую терминологію: со времени Кирилла и до настоящаго времени „ипостасное соединеніе“ есть единственный терминъ для обозначенія истиннаго единства богочеловѣческой жизни.

дрійскаго святителя. Кирскій пастырь исходитъ изъ того положенія, что воплощеніе Сына Божія было откровеніемъ божественной сущности, или божественной жизни, въ человѣческой видимости. Вотъ какъ онъ разсуждаетъ въ діалогахъ „Эранистъ"—въ сочиненіи, направленномъ противъ монофизитовъ, которыхъ самъ Ѳеодоритъ могъ представлять себѣ прямыми преемниками Кирилла. Онъ принимаетъ [1] положеніе своего собесѣдника „эраниста", что въ воплощеніи Сынъ Божій „явился на землѣ и обращался между людьми" (Вар. III, 38) [2], и сообразно съ этимъ объясняетъ „Слово стало плотію" (Іоан. I, 14) въ томъ смыслѣ, что „Богъ", говоря словами апостола Павла (1 Тим. III, 16), „явился во плоти". Божественное естество невидимо, а плоть видима; посредствомъ видимой плоти открылось невидимое божественное естество, совершая чрезъ нее чудеса и являя свое могущество [3]. Такъ (Богъ во Христѣ) рукою произвелъ чувство зрѣнія и исцѣлилъ слѣпого отъ рожденія, потомъ возвратилъ слухъ глухому и разрѣшилъ связанный языкъ, употребляя пальцы руки какъ орудіе и приложивъ плюновеніе въ качествѣ спасительнаго лекарства. Подобно этому, ходя по водамъ морскимъ, Христосъ открылъ всемогущество Своего божества. Поэтому прилично сказалъ апостолъ: „Богъ явился во плоти", т. е. посредствомъ плоти сдѣлалось видимымъ невидимое божественное естество [4]. И прежде Богъ открывался людямъ, такъ „Господь явился" Аврааму „у дубравы Мамре" (Быт. XVIII, 1); такъ Исаія пишетъ о себѣ: „видѣлъ я Господа, сидящаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ" (VI, 1), также Исх. XXX, 11; Чис. XII, 8. Но до воплощенія Сына Божія человѣколюби-

[1]) *Eran.* dial. 1, Migne, s. gr. t. LXXXIII, 45.

[2]) Правда, по мнѣнію „эраниста", пророкъ (Вар. III, 38) не говоритъ ни о плоти, ни о человѣческомъ естествѣ. Но 1) несомнѣнно, что Кириллъ въ смыслѣ Вар. III, 38 объясняетъ наименованіе Эммануилъ, указывающее на воплощеніе (*Sch. de inc. Unig.* c. II, VII: ср. стр. 98 пр. 1); 2) самъ Ѳеодоритъ примѣняетъ приведенный „эранистомъ" текстъ къ воплощенію; 3) Ѳеодоритъ въ другомъ мѣстѣ (*Synodic.* c. XL: Migne, LXXXVI, 646) въ Вар. III, 38 видитъ указаніе на человѣческое естество, cfr. его *Comm.* in h. l.

[3]) Col. 48, cfr. 57.

[4]) Сдѣлалось видимымъ чрезъ посредство плоти какъ людямъ, такъ и ангеламъ. Col. 48.

вый Господь откровеніе Свое соразмѣрялъ со способностями взирающихъ на Него. Самъ Богъ не сказалъ о Себѣ: *ὤφθην*, но *ὡμοιώθην*; а *ὁμοίωσις* не то же, что естество видимаго [1]). Поэтому ветхозавѣтные люди видѣли не естество Божіе, но нѣкоторыя явленія, приспособленныя къ ихъ воспріемлемости [2]). Даже сами ангелы не видѣли божественной сущности, но нѣкоторую славу, доступную ихъ естеству [3]). По воплощеніи же само существо Божіе явилось не въ подобіи славы, но подъ истиннымъ и живымъ покровомъ плоти, которая имѣла значеніе завѣсы [4]). Въ отвѣтъ на возраженіе „эраниста“ Ѳеодоритъ настаиваетъ [5]) на мысли, что плоть—покрывало, или завѣса, божества, ссылаясь на Евр. X, 19—22; Быт. XLIX, 11. Сказавъ: „Слово стало плотію“, продолжаетъ Кирскій епископъ [6]), евангелистъ присоединилъ: „и обитало съ нами“ (Іоан. I, 14), т. е. подъ словами „стало плотію“ онъ разумѣетъ то, что Сынъ Божій устроилъ въ насъ скинію и носилъ воспринятую отъ насъ плоть какъ бы храмъ. Затѣмъ, научая, что Онъ пребылъ неизмѣняемымъ, евангелистъ присоединилъ: „и мы видѣли славу Его, славу, какъ единороднаго отъ Отца“ (Іоан. I, 14). И облекшись въ плоть, Онъ показалъ сродство съ Отцомъ (*τὴν πατρῴαν εὐγένειαν*), сіяя лучами божества и блескомъ божественнаго могущества, обнаруживая посредствомъ чудесъ утаенное подъ покровомъ плоти божественное естество Свое. Подобное этому и божественный апостолъ написалъ въ посл. къ Фил. II, 5—8. Оба говорятъ согласно: евангелистъ—„Слово стало плотію и обитало съ нами“, апостолъ—„принявъ образъ раба“. Оба они учатъ, что Іисусъ Христосъ, будучи Богомъ и Сыномъ Божіимъ и облеченный славою Отца, принялъ въ воплощеніи образъ раба. Повидимому, Онъ былъ тѣмъ, что подлежало зрѣнію; на самомъ же дѣлѣ Онъ былъ Богъ, облеченный въ человѣческое естество. Согласно съ этимъ въ сочин. de incarnatione Domini [7]) Ѳеодоритъ на-

---

[1]) 49.
[2]) 52 cfr. dial. II, 164 и др.
[3]) 52.
[4]) 52.
[5]) 52 cfr. *haer. fab. comp.* lib. V, c. XII: 497; *demonst. per syllog.* 320. 321.
[6]) 72 sequ.
[7]) Это сочиненіе помѣщено у Migne'я среди твореній Кирилла (t. LXXV)

зываетъ человѣческое естество Христа видимымъ, являемымъ (*τὸ ὁρώμενον, τὸ φαινόμενον*), божеское—сокрытымъ (*τὸ κρυπτόμενον*) подъ завѣсою человѣчества, обитающимъ въ немъ какъ въ храмѣ и открывающимся чрезъ его посредство (*φανερωθεὶς θεὸς ἐν αὐτῷ*) [1]). „Открывая Свое божество, пишетъ Ѳеодоритъ съ указаніемъ на Лук. II, 49, Господь Христосъ показываетъ симъ, что Онъ есть не только то, чѣмъ кажется, но и Богъ, скрывающійся въ этомъ видимомъ, превышевременный и превѣчно отъ Отца происшедшій“ [2]). Это откровеніе божественнаго естества въ человѣческой видимости, по ученію епископа Кирскаго, сообразовалось съ мѣрою человѣческаго естества, было постепеннымъ по условіямъ человѣческаго развитія. Евангелистъ Лука пишетъ: „Іисусъ преуспѣвалъ въ премудрости и возрастѣ, и въ любви у Бога и человѣковъ“ (II, 52). Возрастомъ преуспѣваетъ тѣло, премудростію—душа; божество не пріемлетъ ни того ни другого приращенія, потому что Слово Божіе совершенно. Но евангелистъ справедливо съ возрастаніемъ тѣла соединилъ и приращеніе премудрости, потому что, по мѣрѣ тѣлеснаго возраста, естество Божіе открывало премудрость свою [3]). Опредѣляемое, съ одной стороны, условіями человѣческаго развитія, постепенное откровеніе опредѣлялось, съ другой стороны, свободною волею Сына Божія: именно сообразованіе откровенія съ условностью человѣческаго развитія и было дѣломъ свободной воли Его. Тѣлесныя потребности, конечно, возбуждались нуждою, но не потому, что соединенное съ тѣломъ божество не могло содѣлать его ни въ чемъ не имѣющимъ нужды. Воплотившемуся Сыну Бо-

---

и въ *Хр. Чт.* 1847, ч. III переведено также съ именемъ Кирилла. Но основательно полагаютъ, что *de inc. Domini* (какъ и *de sancta et vivifica Trinitate*, тамъ же у Migne'я помѣщенное и тамъ же въ *Хр. Чт.* переведенное) принадлежитъ не Кириллу, а Ѳеодориту. Н. Н. Глубоковскаго *Блаж. Ѳеодоритъ, еп. Кирскій* т. 2, М. 1890, 87 слѣд.

[1]) *De inc. Dom.* с. XIV, XVIII, XXI, XXIII, XXIV, XXVIII, XXIX, XXX. Такія же мысли и выраженія встрѣчаются у Ѳеодорита и въ другихъ сочиненіяхъ. Равнымъ образомъ и Несторій настойчиво примѣнялъ къ человѣчеству Іисуса Христа выраженія: храмъ, завѣса, одежда, орудіе и под.

[2]) *De inc Domini* с. XXIV: Migne, LXXV, 1461,—стр. 219.

[3]) *Haeret. fab. comp.* lib. V, с. XIII: Migne, LXXXIII, 497,—*Твор.* ч. VI, стр. 53.

жію не трудно было бы собственное Свое тѣло содѣлать превысшимъ всякой нужды (κρεῖττον ἐνδείας); но Онъ попускалъ тѣлу выказывать свое естество, — попускалъ ему алкать, жаждать, утруждаться, спать [1]) и под. Христосъ провелъ въ пустынѣ безъ пищи сорокъ дней и столько же ночей: Онъ могъ бы жить безъ пищи и болѣе продолжительное время, но Онъ не хотѣлъ превзойти мѣру древнихъ постниковъ, чтобы искуситель не уклонился отъ борьбы съ Нимъ и, узнавъ, кто въ Немъ скрывается, не убѣжалъ отъ брани съ тѣмъ, что видѣлъ въ Немъ. Для этого, по истеченіи указаннаго срока, Іисусъ обнаруживаетъ въ Себѣ немощь человѣческаго естества и уступаетъ голоду, Своимъ алканіемъ подавая врагу случай къ нападенію [2]). Затѣмъ, воспринятое человѣчество Іисуса Христа убоялось смерти и молилось, потому что обитающее въ Немъ божество допустило дѣйствовать страху, чтобы чрезъ страданія обнаружилась природа воспринятаго [3]). Наконецъ, обитавшій въ тѣлѣ Сынъ Божій попустилъ ему и пострадать и умереть, чтобы исполнить тайну домостроительства, хотя Онъ могъ содѣлать Свое тѣло побѣдителемъ смерти (что и совершилъ Онъ по истеченіи трехъ дней) [4]). Въ сочиненіяхъ Кирскаго епископа нерѣдко встрѣчаются выраженія: Христосъ скрываетъ Свое божество (Мѳ, IV, 4), открываетъ божество (Лук. II, 49) [5]) и под.

Въ постепенности и условности откровенія божества въ человѣческой видимости и состояло, по ученію Ѳеодорита, самоуничиженіе Іисуса Христа.

b) Пониманіемъ воплощенія, какъ дѣла снисхожденія божественной любви, какъ самоуничиженія Сына Божія, необходимо требуется представлять отношеніе божества Іисуса Христа къ Его человѣчеству столь тѣснымъ, чтобы можно было именовать св. Дѣву Богородицею. Епископъ Кирскій допускалъ это наименованіе и именно въ связи съ истиною самоуничиженія Іисуса Христа. Въ посланіи къ Несторію

---

1) *Haer. fab. com.* lib. V, c. XII: Migne, LXXXIII, 496,—*Твор.* VI, 51.

2) *De inc. Dom.* c. XIII: Migne, LXXV, 1437—1440,—стр. 189.

3) *De inc. Dom.* XXI: Migne, LXXV, 1457,—стр. 214; *repreh. IV anath.* M. LXXVI, 412,—*Д.* II, 151.

4) *Haeret. fab. comp.* lib. V, c. XII: Migne, LXXXIII, 496,—*Твор.* VI, 51.

5) *De inc. Dom.* c. XIV, XXIV и др.

отъ Іоанна Антіохійскаго, стоявшаго во главѣ „восточныхъ“ епископовъ, собиравшихся въ Антіохіи въ 430 году, среди которыхъ былъ и Ѳеодоритъ, мы читаемъ: „если мы не будемъ принимать наименованіе Богородица съ тѣмъ значеніемъ, какое въ немъ заключается, то мы лишимъ себя спасенія, доставляемаго неизреченнымъ строительствомъ единороднаго Сына Божія: какъ скоро отвергнется это слово, а слѣдовательно и тотъ смыслъ, какой въ немъ заключается, то будетъ слѣдовать мысль, что Тотъ, Кто для нашего спасенія неизреченно являлся на землѣ, не былъ Богъ, что Богъ Слово, истощившій Себя до принятія образа раба (Фил. II, 7), не показалъ намъ неизреченнаго человѣколюбія, тогда какъ свящ. Писаніе болѣе всего утверждаетъ Божіе человѣколюбіе къ намъ (явленное въ воплощеніи Сына Божія“) [1]). Но принимаемое „съ тѣмъ значеніемъ, какое въ немъ заключается“ именованіе Богородица неизбѣжно вызываетъ вопросы о свободѣ самоуничиженія Сына Божія и свободѣ естественнаго развитія Его человѣческой природы. Мы видѣли, что въ христологической системѣ Кирилла свобода Сына Божія и свобода человѣческаго естества, Имъ воспринятаго, гармонически объединялись въ томъ положеніи, что Сынъ Божій свободно подчинялся законамъ человѣческой жизни, и потому интересъ утвержденія той и другой свободы для Кирилла совпадалъ съ интересомъ истины полнаго единства естествъ во Христѣ. Иначе относился къ этимъ вопросамъ Ѳеодоритъ. Для него свобода самоуничиженія Сына Божія и свобода человѣческаго естества, Имъ воспринятаго, не совпадали въ одно и потому интересъ утвержденія той и другой свободы не совпадалъ съ интересомъ истины наивозможно тѣснаго соединенія естествъ,—для него эти интересы расходились и притомъ такъ, что первый былъ для него преобладающимъ. Ради утвержденія свободы Сына Божія и Его человѣческой природы Ѳеодоритъ значительно ослаблялъ выраженіе единства природъ во Христѣ; въ его христологіи отношеніе боже-

---

[1]) Mansi, IV, 1065,—*Дѣян.* I, 434—435. Безспорно, что Ѳеодоритъ употреблялъ наименованіе Богородица по отношенію къ св. Дѣвѣ: *reprch. I an* Migne, LXXVI, 393,—*Дѣян.* II, 129. 130; *de inc. Dom.* XXXV: LXXV, 1477,—*Хр. Чт.* 1847, III, 237.

ства къ человѣчеству какъ невидимаго къ видимому, въ которомъ открывалось божественное естество, свобода условнаго или постепеннаго откровенія и даже именованіе Богородица имѣютъ оттѣнокъ, очевидно отличающій его христологію отъ христологіи Кирилла. Ѳеодоритъ даже продолжительно полемизировалъ съ Кирилломъ: стимулъ этой полемики—преобладающее вниманіе Ѳеодорита къ свободѣ самоуничиженія Сына Божія и свободѣ естественнаго развитія Его человѣческой природы. Какъ только одинаковый путь христологической конструкціи дошелъ до того пункта, на которомъ возникаютъ вопросы объ этой свободѣ, Ѳеодоритъ расходится съ Кирилломъ. Противъ ученія Кирилла о „естественномъ соединеніи" Ѳеодоритъ поставляетъ на видъ, что природа есть нѣчто движимое необходимостью и лишенное свободы. Напр. къ чувству голода мы возбуждаемся природою,—не намѣреніемъ, а необходимостью; по природѣ мы чувствуемъ жажду, спимъ, дышемъ воздухомъ. Все это бываетъ не по волѣ нашей. Поэтому признать во Христѣ „естественное соединеніе образа Бога и образа раба" для Ѳеодорита было равносильно мысли, что „Богъ Слово былъ вынужденъ необходимостью, а не человѣколюбіемъ соединиться съ образомъ раба и законодатель всего находится въ необходимости слѣдовать законамъ". Но самоуничиженіе Сына Божія было свободнымъ. Говоря о Немъ „уничижилъ Себя Самого" (Фил. II, 7), апостолъ „представляетъ Его не вынужденнымъ" [1]). Чтобы отстоять эту свободу самоуничиженія Сына Божія, Ѳеодоритъ находилъ необходимымъ принимать единство по отношенію къ раздѣленному, такъ чтобы „раздѣленіе предшествовало единству", и познавать особенности природы воспринимающаго Бога и воспринимаемой человѣческой природы [2]). Къ тому же приводила его защита свободы естественнаго развитія человѣческой природы Христа. Отстаивая дѣйствительность человѣческихъ немощей и страданій Іисуса Христа, Ѳеодоритъ находилъ необходимымъ относить ихъ къ

---

[1]) *Repreh. III anath.* Migne, LXXVI, 401—404,—*Дъян.* II, 140; cfr. возраженіе „восточныхъ" на это же анаѳематство: Migne, LXXVI, 325,—*Дъян.* II, 58.

[2]) *Repreh. III anath.* Migne, id. 404,—*Дъян.* II, 141.

„образу раба“, „воспринятому“, „видимому“, а не къ единому Сыну Божію, какъ это дѣлалъ Кириллъ; иначе онъ считалъ неизбѣжною дилемму или по-аріански „усвоять Богу Слову то, что смиренно и прилично сказано объ образѣ раба“, или (докетически) отрицать дѣйствительность немощей и страданій Христа. Если Сынъ Божій есть Богъ, то кому припишемъ Мѳ. XXVII, 46; XXVI, 39; Іоан. XII, 27; Мр. XIII, 32? „Кому припишемъ голодъ и жажду? кому бодрствованіе и сонъ, невѣдѣніе и страхъ? кто нуждался въ помощи ангеловъ?“ Въ частности Ѳеодоритъ останавливается на „невѣдѣніи“ (Мѳ. XXIV, 36) и здѣсь показываетъ неизбѣжность указанной дилеммы. Если невѣдѣніе относить къ единому Богу Слову, то необходимо признать, что „мудрость обнаруживаетъ невѣдѣніе“, что Онъ напрасно „называется мудростію, коль скоро подверженъ немощи невѣдѣнія, что Онъ не все имѣетъ, что имѣетъ Отецъ“. А если, признавая за Словомъ Божіимъ премудрость и вѣдѣніе Отца, всетаки къ единому Слову Божію относить невѣдѣніе, то немощь невѣдѣнія была призрачною и, мало того, намѣренно обманчивою: „если, зная день, говорилъ, что не знаетъ, то смотри, къ какому богохульству должно привести соединеніе, какъ обманываетъ истина, незаслуженно называемая истиною, если заключаетъ въ себѣ что-нибудь противное истинѣ?“ Но истинно было невѣдѣніе и „большое невѣдѣніе“: Іисусъ Христосъ не знаетъ даже, возможно ли, или невозможно, чтобы миновала чаша (Мѳ. XXVI, 39). Истинна была боязнь смерти, такъ что воспринятый Сыномъ Божіимъ образъ раба не былъ мечтой или фантазіей [1]). Епископъ Кирскій нерѣдко съ этой точки зрѣнія говоритъ о человѣческихъ немощахъ Іисуса Христа, особенно о предсмертныхъ страданіяхъ, страхѣ, моленіи къ Отцу и смерти, о постепенномъ развитіи, нравственномъ совершенствованіи, о борьбѣ съ искушеніями [2]). Изъ истины чело-

---

[1]) *Repreh. IV anath.* Migne, id. 409. 412,—*Дъян.* II, 148—151.

[2]) *Repreh. X anath.* Migne, id. 436. 437,—*Дъян.* II, 177. 178: „кто это, который совершенъ подвигами добродѣтели, а не по естеству? кто это обнаружилъ повиновеніе, не зная его, пока не испыталъ? кто это жилъ въ благоговѣніи, съ воплемъ крѣпкимъ и со слезами приносилъ моленіе, не имѣя силы спасти себя, но молился могущему его спасти и просилъ

вѣческихъ немощей Іисуса Христа Ѳеодоритъ приходитъ къ слѣдующему выводу: „такимъ образомъ, невѣдѣніе принадлежитъ не Богу Слову, но образу раба, который лишь на столько имѣлъ знанія, сколько открывало обитающее въ немъ божество. Это же должно сказать и о прочемъ подобномъ тому“ [1]),—о страданіяхъ, нравственномъ развитіи, искушеніяхъ: кратко сказать, „что̀ сказано и произошло прилично Богу, то слѣдуетъ приписывать Богу Слову, что̀ же сказано и совершилось смиренно, то слѣдуетъ усвоять образу раба“ [2]).

c) О дѣйствительности человѣческихъ немощей Іисуса Христа, условности и постепенности Его человѣческаго развитія трудно сказать лучше, чѣмъ это дѣлаетъ Ѳеодоритъ. Не только говорить иное объ этомъ предметѣ, но даже взять на одинъ тонъ ниже убѣжденной рѣчи Кирскаго епископа будетъ уже измѣной истинѣ. Но тѣ выводы, къ которымъ приходитъ Ѳеодоритъ, не могутъ быть названы логически вѣрными съ точки зрѣнія христологіи Кирилла. Пусть Александрійскій пастырь говоритъ о „естественномъ соединеніи“, но всетаки свобода самоуничиженія Іисуса Христа имѣетъ въ его христологической системѣ столь твердое положеніе, что можно даже ставить вопросъ объ отношеніи этой системы къ докетизму; пусть онъ иногда какъ будто дѣлаетъ нѣкоторую уступку докетизму, но всетаки онъ говоритъ о свободномъ подчиненіи Сына Божія законамъ человѣческой жизни, всетаки онъ усиленно и высокимъ тономъ говоритъ о дѣйствительности человѣческихъ немощей Іисуса Христа, — христологическіе принципы Кирилла давали самое широкое мѣсто и твердое обоснованіе человѣческимъ немощамъ Іисуса Христа. Исходя изъ христологическихъ принциповъ Кирилла, повторяющихся и у Ѳеодорита (разумѣемъ отношеніе во Христѣ божества къ

освобожденія отъ смерти? Не Богъ Слово... Но это то, что Онъ воспринялъ отъ сѣмени Давида, что смертно, подлежитъ страданію и трепещетъ смерти. (Это) естество, взятое отъ насъ“ и проч. Также *de inc. Dom.* c. XI. XIV. XV. XX. XXI. XXIX: Migne, LXXV, 1433. 1443. 1444. 1453. 1457. 1469; *haer. fab. comp.* V, XIII: LXXXIII, 497,—*Твор.* VI, 93.

[1]) *Repreh. IV anath.* LXXVI, 412,—*Дѣян.* II, 149. 151; *de inc. Dom.* XXI: LXXV, 1456. 1460.

[2]) *Repreh. IV anath.* Migne, LXXVI, 413,—*Дѣян.* II, 151 и мн. др.

человѣчеству какъ невидимаго къ видимому, въ которомъ открывался Богъ), нѣтъ логическихъ основаній, во имя свободы самоуничиженія Сына Божія и свободы естественнаго развитія Его человѣчества, раздѣлять славу Іисуса Христа и Его уничиженіе между Логосомъ и образомъ раба. До какой степени у Ѳеодорита рѣзко это раздѣленіе, видно уже изъ того, что въ *Eran.* dial. Ш, гдѣ рѣчь идетъ о субъектѣ страданій Іисуса Христа и этотъ субъектъ указывается въ человѣчествѣ Іисуса Христа [1]), самъ авторъ поднимаетъ вопросъ о спасительности этихъ поистинѣ человѣческихъ страданій, объ отношеніи ихъ къ Богу Слову. Правда, даваемый имъ отвѣтъ на этотъ вопросъ имѣетъ несомнѣнное преимущество предъ „монофизитствомъ": онъ ставитъ человѣческія страданія къ Логосу въ отношеніе усвоенія по единству лица [2]), ученіемъ объ усвоеніи напоминая Кирилла. Но основаніе этого усвоенія—единое лицо, или единство въ лицахъ (*ἓν πρόσωπον ἀδιαίρετον,—τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος ὑπάρχει δηλωτικὰ, τῶν προσώπων τῷ ἑνὶ προσαρμόττομεν*) [3]), слишкомъ слабо по сравненію съ ученіемъ Кирилла объ ипостасномъ единствѣ. Очевидно, что у Ѳеодорита къ христологическимъ принципамъ, общимъ у него съ Кирилломъ, приходитъ иной принципъ, къ которому приводилъ преобладающій интересъ къ свободѣ самоуничиженія Сына Божія и свободѣ естественнаго развитія человѣческой природы. Вотъ этотъ иной принципъ: уничиженіе добровольно понесла природа раба, которая происходитъ отъ сѣмени Давида, — оно принадлежало образу раба, а не Богу Слову [4]), Которое усвоило, или приняло въ единствѣ лица, уничиженную природу [5]). Уничиженіе, по этому принципу, состояло въ ограниченно-

1) *Eran.* dial. Ш: Migne, LXXXIII, 221. 233: *ὡς ἄνθρωπος τὸ πάθος ὑπέμεινεν· ὡς Θεὸς, κρείττων πάθους μεμένηκε;* cfr. col. 261; *repreh XII anath.* Migne, LXXVI, 449,—Д. II, 191.

2) *Eran.* dial. Ш: Migne, LXXXIII, 237 sequ. 249 sequ. 277—280 sequ. *demonstr. per syll.—quod impatibilis sit divinitas Salvatoris,* c. XVI: LXXXIII, 336; *repreh. XII anath.* LXXVI, 449,—Д. II, 191.

3) *Eran.* dial. Ш: LXXXIII, 252.

4) *Defens. IV anath. c. Theod.* Migne, LXXVI, 417,—*Дѣян.* II, 156.

5) И только въ этомъ смыслѣ уничиженіе относилось къ Сыну Божію, что однако, при отличіи отъ Кирилла, значительно отличало Ѳеодорита и отъ крайности Павла Самосатскаго и Несторія.

сти откровенія (*ἀποκάλυψις μεμετρημένη*), а ограниченность откровенія была дѣломъ воли Логоса, предшествовавшимъ откровенію (что должно разумѣть о каждомъ моментѣ откровенія): открываемое заранѣе ограничивалось и въ такомъ ограниченномъ видѣ (при возможности неограниченнаго и при томъ безъ посредства человѣческой природы Іисуса) [1]) сообщалось человѣческой природѣ [2]). Такой образъ откровенія оставляетъ единственную возможность соединенія природъ въ единствѣ лица или лицъ, а естественное или ипостасное соединеніе необходимо приравниваетъ къ смѣшенію [3]). Здѣсь мы подошли къ самому основному различію въ христологическихъ системахъ Ѳеодорита и Кирилла [4])... Это было

---

1) *Haer. fab. comp.* lib. V, XI: LXXXШ, 489—492, *ῥᾴδιον ἦν αὐτῷ καὶ δίχα σώματος ὀφθῆναι.*

2) *Defens. IV anath. c. Theod.* Migne, LXXVI, 416,—Дѣян. П, 155. Необходимо предположить, что Ѳеодоритъ считалъ образы Бога и человѣка сходными (cfr. *repreh. Ш anath.* Migne, LXXVI, 404); впрочемъ въ *Eran.* dial. П: LXXXШ, 156 Ѳеодоритъ отношеніе между божествомъ и человѣчествомъ противополагаетъ отношенію между сродными естествами и признаетъ между божествомъ и человѣчествомъ разность безконечную (*τὸ διάφορον ἄπειρον*).

3) *Defens. I anath. c. Theod.* Migne, LXXVI, 396,—Дѣян. Ц, 132; *repreh. Ш anath.* 404, стр. 141. Въ виду этой разницы между Ѳеодоритомъ и Кирилломъ, при общемъ положеніи о *личномъ* соединеніи естествъ, мы хотѣли бы поставить на видъ, что личное (или ипостасное въ этомъ же смыслѣ) соединеніе естествъ есть выраженіе весьма неопредѣленное и можетъ имѣть уловимый смыслъ только въ связи съ другими, опредѣляющими его или въ духѣ христологіи Кирилла, или же—Ѳеодорита: что нибудь одно опредѣленное!

4) Вотъ какъ это различіе варіировалось въ частныхъ выраженіяхъ, которыми обмѣнялись Кириллъ и Ѳеодоритъ въ анаѳематствахъ Кирилла, въ опроверженіяхъ на нихъ Ѳеодорита и въ защищеніяхъ ихъ Кирилломъ. Кириллъ (анаѳ. 6) вполнѣ принималъ изреченіе евангелиста *λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Іоан. I, 14), хотя и соединялъ его гармонически съ Фил. П, 7; напротивъ, по Ѳеодориту, „воспріятіе предшествуетъ единенію“ (Migne, LXXVI, 421. Выраженіе *λόγος σὰρξ ἐγένετο* Ѳеодоритъ, можетъ быть, отвергалъ и во всякомъ случаѣ приравнивалъ его къ Фил. П, 7: *Eran.* dial. I: М. LXXXШ, 73). Кириллъ (анаѳ. 1) рѣшительно именовалъ св. Дѣву Богородицею, потому что она по плоти родила Слово, сущее отъ Бога Отца, ставшее плотію; а Ѳеодоритъ называлъ св. Дѣву Богородицею потому, что она родила человѣка, соединеннаго съ Богомъ, Который образовалъ его, т. е. онъ ее называлъ и Богородицею, по соединенію, и человѣкородицею, считая только это послѣднее приличнымъ прилагать къ образованію и зачатію (Migne, LXXVI, 393,—Д. П, 129. 130). Кириллъ

различіе въ точкѣ зрѣнія на предметъ, въ путяхъ его изслѣдованія, въ направленіи, по которому подходили къ

(анае. 2) исповѣдывалъ, что Слово ипостасно соединилось съ плотью и что Христосъ едино съ Своею плотію, т. е. одинъ и тотъ же Богъ и вмѣстѣ человѣкъ (=одинъ и тотъ же и царскій сынъ, по рожденію, и рабъ, по добровольному положенію: царскій сынъ принялъ на себя рабскій видъ), а Θеодоритъ называлъ Его Богомъ *и* человѣкомъ (= государство изъ двухъ частей подъ единою главою, нѣсколько слабѣе, чѣмъ Θеодора Мопс. мужъ и жена=одна плоть). Кириллъ (ан. 3) говорилъ о естественномъ соединеніи, а Θеодоритъ училъ о сочетаніи (*συνάφεια*) какъ совокупленіи различаемаго, о соединеніи двухъ ипостасей и настаивалъ на свободѣ самоуничиженія Сына Божія. Кириллъ (анае. 4) богоприличныя и уничижительныя изреченія относилъ къ единому Христу, а Θеодоритъ богоприличное относилъ къ Богу Слову, сказанное же и совершившееся смиренно усвоялъ образу раба. Кириллъ (анае. 5) называлъ Христа Богомъ истиннымъ воплотившимся, а Θеодоритъ находилъ возможнымъ называть Его человѣкомъ богоноснымъ (LXXVI, 420,—*Дъян.* V, 158. Ссылка на Василія Великаго не имѣетъ въ данномъ случаѣ никакого значенія: дѣло не въ терминологіи, а въ системѣ). Тотъ (анае. 7) признавалъ человѣческую природу Христа служебнымъ органомъ божества, подобно какъ плоть есть органъ духа (или слово органъ мысли), такъ что и богоприличныя дѣйствія, совершенныя чрезъ тѣло, относилъ къ единому Христу, и вмѣстѣ съ тѣмъ отвергалъ мысль, что Іисусъ какъ человѣкъ былъ орудіемъ дѣйствій Бога Слова, а Θеодоритъ признавалъ, что образъ раба прославленъ чрезъ образъ Божій, получилъ то, чего не имѣлъ, и слѣд. прославленъ тѣмъ, отъ кого получилъ (LXXVI, 425,—Д. II, 165. При одинаковомъ терминѣ у Кирилла, Θеодорита и Несторія большое различіе въ смыслѣ: какъ предъ Θеодоритомъ стоялъ призракъ аріанства: *haer. fab. comp.* lib. V, c. XI: LXXXIII, 489. 492,—*Твор.* VI, 46. 47; такъ и Кириллъ подозрѣвалъ у „восточныхъ“ въ ὄργανον θεοῦ=ἄνθρωπος θεοφόρος: *epist. ad mon. aeg.* c. XIX, XX, XXI, XXII, XXIII: Migne, LXXVII, 29—36). Одинъ (анае. 8) говорилъ, что Христосъ, въ божествѣ и плоти, есть единый поклоняемый, а другой—что должно поклоняться Господу вмѣстѣ съ плотью. Александрійскій епископъ (анае. 9) утверждалъ, что Христосъ совершалъ чудеса собственнымъ Духомъ и вообще принималъ по человѣчеству отъ собственнаго Духа; напротивъ Кирскій пастырь училъ, что образъ раба принималъ отъ Духа Свят. (Migne, LXXVI, 432,—Д. V, 170. Подобное и во многихъ другихъ мѣстахъ; такъ „помазаніе“ Θеодоритъ относилъ къ тому, что воспринято отъ Давида: *de inc. Dom.* c. XX: LXXV, 1456, стр. 211). Кириллъ (анае. 10) писалъ, что самъ Богъ Слово, воплотившись, сталъ первосвященникомъ и ходатаемъ нашего исповѣданія, а Θеодоритъ страданіе и совершеніе подвигами добродѣтели относилъ къ образу раба, который не имѣлъ силы спасти себя и молился могущему его спасти (LXXVI, 436. 437,—*Дъян.* II, 177). Одинъ (анае. 11) исповѣдывалъ плоть Господа животворящею, какъ принадлежащую Слову Бога Отца, а другой не от-

нему,—это были различныя направленія, почему Кириллъ и Ѳеодоритъ встрѣчались у цѣли своихъ стремленій, какъ враги, лицомъ къ лицу, а не какъ друзья, рука объ руку. Какъ же объективно смотрѣть на это различіе? Оно было такого рода, что лежало внѣ области, обнимаемой церковными вѣроопредѣленіями,—это неогражденная область подробнаго раскрытія христіанскихъ истинъ. Для оцѣнки построеній въ этой области, предполагая ихъ не отступающими отъ буквы соборнаго вѣроопредѣленія, нѣтъ объективнаго критерія, — по крайней мѣрѣ по отношенію къ такимъ одинаково крупнымъ и даже исключительнымъ богословамъ, какъ Кириллъ и Ѳеодоритъ. Можетъ быть, здѣсь мѣсто свободному выбору между христологіями Кирилла и Ѳеодорита, какъ между двумя равноправными способами понять тайну воплощенія [1])... Впрочемъ, если придать объ-

---

казывался такъ называть ее потому, что она была соединена (въ единствѣ лица) съ божественнымъ животворящимъ естествомъ. Кириллъ (анаѳ. 12) исповѣдывалъ Бога Слова пострадавшимъ плотью, а Ѳеодоритъ относилъ страданія къ тому образу раба, который имѣетъ природу смертную...

[1]) Проф. В. В. Болотовъ, *Хр. Чт.* 1885, I, 64—65, пишетъ: „центръ тяжести недоразумѣнія (между Кирилломъ и Ѳеодоритомъ) лежалъ не въ спеціально-богословской области, а въ психологической, не въ особенныхъ воззрѣніяхъ Ѳеодорита на лицо Христово, а въ его манерѣ выражаться о фактѣ вполнѣ эмпирическомъ: между тѣмъ, какъ по Кириллу нельзя „раздѣлять естествъ“ одного человѣка, по Ѳеодориту нельзя не „раздѣлять“ ихъ...

Во всякомъ случаѣ „недоразумѣніе“ оставляло мѣсто для многихъ совпаденій христологіи Кирилла съ христологіей Ѳеодорита (помимо указанныхъ выше). Замѣчательно, что Кириллъ и Ѳеодоритъ одинаково усиленно утверждали истину единства богосыновства, хотя у Кирилла единый Сынъ Божій=Іисусъ Христосъ, а у Ѳеодорита единый Сынъ Божій (если не всегда, то въ большинствѣ случаевъ)=единородный и предвѣчный Сынъ Божій (одинъ Отецъ, одинъ Сынъ, одинъ Духъ Святый: *Epist.* CXLV: Migne, LXXXIII, 1377; *epist.* CXLVI: 1388). Это безразлично предъ судомъ „православія“, но весьма характеристично для направленій христологіи, какъ ученія о кенозисѣ. Еще болѣе замѣчательно, что и Кириллъ и Ѳеодоритъ одинаково настойчиво пользуются аналогіей человѣка, который, состоя изъ души и тѣла, есть одно живое существо (для Кирилла см. выше, для Ѳеодорита *epist.* XXI: Migne, LXXXIII, 1201; *epist.* CXXX: 1345; *repreh. III anath.* Migne, LXXVI, 404,—*Дъян.* II, 141; *de inc. Dom.* XXXII: LXXV, 1473,—*Хр. Чт.* 1847, III, 233),—пользуются и тотъ и другой какъ для показанія истины единства при двухъ частяхъ, такъ несліянности частей при единствѣ. Но нѣтъ ли здѣсь различія между Кирилломъ и

ективное значеніе идеѣ самоуничиженія, которая лежитъ въ основѣ этихъ христологическихъ построеній, то въ ней

Θеодоритомъ? Вѣдь отношеніе въ человѣкѣ души и тѣла даже для современной науки не есть что-либо само собою понятное, но, при конкретномъ единствѣ человѣка и двойствѣ явленій душевныхъ и тѣлесныхъ, различно опредѣляется дуалистами и монистами: не было ли подобныхъ различій во взглядѣ на природу человѣка и въ древности? Нельзя ли думать, что Кириллъ понималъ это отношеніе души и тѣла такъ, что весь человѣкъ есть тѣло и весь онъ—духъ, что все тѣлесное въ немъ духовно и все духовное тѣлесно, что тѣло и душа въ человѣкѣ суть видимая и невидимая стороны одной ипостаси—природы—сущности животной, что душа и тѣло, различаясь въ явленіи,—одно въ сущности, что есть одна духовно-тѣлесная сущность человѣка, какъ есть своя сущность у ангеловъ, у животныхъ, у растеній (своего рода трансцендентальный монизмъ)? а Θеодоритъ дуалистически смотрѣлъ на природу человѣка, считая духовныя и тѣлесныя явленія реально различными природами (не выступая, слѣд., за предѣлы феноменальной реальности), соединенными въ единствѣ эмпирически-составного лица? Вотъ Кириллъ: „каждый человѣкъ, составленный изъ души и тѣла, мыслится какъ одинъ (такъ тѣмъ болѣе слѣдуетъ исповѣдывать, что Христосъ есть одинъ и Сынъ и Господь). Одна природа человѣка и одна ипостась, хотя и составляется изъ предметовъ отличныхъ и инородныхъ. Ясно, что тѣло есть нѣчто отличное отъ души, однако есть *ея собственное тѣло* (тѣло души, а не человѣка) и вмѣстѣ съ нею составляетъ ипостась одного человѣка,—одно животное-человѣка. Сообразно съ этимъ Слово Божіе не чрезъ пріятіе человѣка явило Себя человѣкомъ, но сдѣлалось человѣкомъ“ (Migne, LXXVII, 260,—*Д.* II, 417); а вотъ что читаемъ у Θеодорита: „ежели въ одномъ человѣкѣ раздѣляемъ природы, говоримъ—смертное тѣло и безсмертный духъ и оба суть одно—человѣкъ: то тѣмъ болѣе сообразно съ здравымъ разумомъ познавать особенности природы воспринимающаго Бога и воспринятаго человѣка. И блаж. Павелъ раздѣлялъ человѣка на два человѣка: если внѣшній нашъ человѣкъ и тлѣетъ, то внутренній со дня на день обновляется“ (2 Кор. IV, 16; также Рим. VII, 22; Еф. III, 17; *repreh. III anath.* Migne, LXXVI, 404,—*Дѣян.* II, 141. 142): уже одно пониманіе 2 Кор. IV, 16 и др. о естествѣ человѣка говоритъ слишкомъ много! Указаніе на Θеодоритово *διαιρεῖν τὰς φύσεις=γνωρίζειν τὰ ἴδια* съ ссылкою на Кирилла, который законность раздѣленія чисто теоретическаго, какъ отвлеченнаго мыслительнаго процесса (въ отличіе отъ физическаго дѣйствія разсѣченія), признавалъ какъ въ примѣненіи къ живому человѣку, такъ и къ Богочеловѣку (Migne, LXXVII, 192. 232. 245. 260: *Хр. Чт.* 1885, I, 64. 65; для *διαίρεσις=διαφορὰ*=distinctio: *Хр. Чт.* 1892, II, 119. 120), въ данномъ случаѣ не можетъ служить возраженіемъ, потому что у насъ рѣчь идетъ о дуализмѣ въ виду эмпирическаго единства человѣка: какъ послѣднее, оставаясь собою, допускаетъ монизмъ и дуализмъ въ пониманіи, такъ и *γνωρίζειν*, достаточное для оправданія Θеодорита отъ несторіанскаго *обитанія*=соединенію мужа съ женой, не исключаетъ такого дуализма. Говоря язы-

можно видѣть и искомый критерій. Но съ точки зрѣнія этой идеи христологія Кирилла стоитъ выше христологіи Θеодо-

---

комъ В. В. Болотова, этотъ дуализмъ относится „не къ спеціально-богословской области, а къ (философско) психологической". Равнымъ образомъ и Кириллово: „самъ Θеодоритъ, когда беретъ въ примѣръ человѣка, конечно, не думаетъ о разсѣченіи его на двое, хотя представленіе о немъ и допускаетъ извѣстное дѣленіе и какъ бы разсѣченіе, сводящееся, разумѣется, къ познанію, что иное по природѣ душа и иное плоть" (Migne, LXXVI, 408) не даетъ основанія думать, что и Θеодоритъ смотрѣлъ на природу человѣка глазами александрійскаго епископа, что Θеодоритъ не только признавалъ за человѣкомъ эмпирическое единство, но и метафизически признавалъ „единую природу" человѣка. Развѣ „раздѣленіе въ разумѣ" не возможно, предполагая эмпирическое единство, даже при дуалистическомъ воззрѣніи на природу человѣка и соотвѣтствующемъ на природу Богочеловѣка? Самъ Кириллъ писалъ къ еп. Валеріану (*epist.* L ol. XLIV) о своихъ противникахъ: „если бы сказали, что Богъ и человѣкъ, соединившись вмѣстѣ, составили одного и ипостась того и другого сохранилась несліянною, которую однако раздѣляетъ разумъ, то легко можешь видѣть, что они не мыслятъ и не говорятъ по этому дѣлу ничего истиннаго и достовѣрнаго" (Migne, LXXVII, 260,—*Дѣян.* II, 416) и т. д. (Можетъ быть и на то слѣдуетъ обратить вниманіе, что у Θеодорита не только *γνωρίζειν τὰς ἰδιότητας τῶν φύσεων* Migne, LXXVI, 404, но и *εἷς ἐξ ἀμφοῖν ὁ Χριστὸς θεορεῖται* Migne, LXXXIII, 160, *τὸν αὐτὸν εἰδέναι Υἱὸν Θεοῦ καὶ Υἱὸν ἀνθρώπου*, M. LXXXIII, 1345 и мн. др.). Правда, Θеодоритъ достаточно свой взглядъ на природу человѣка, какъ будто общій со взглядомъ Кирилла, выражаетъ въ названіи связи души и тѣла именемъ *φυσικὴ ἡ ἕνωσις* (*Eran.* dial. II: 112. 145; dial. III: 237); но называя такъ связь души и тѣла (и здѣсь впрочемъ, вѣроятно, есть отличіе отъ Кирилла: Θеодоритъ, можетъ быть, разумѣетъ здѣсь не что иное, какъ связь „движимую необходимостію, а не свободою" (cfr. *repreh. III anath.*) въ противоположность связи свободной, по благоволенію и любви: Migne, LXXXIII, 145), Θеодоритъ не уподобляетъ ей союзъ Божества и человѣчества во Христѣ (*Хр. Чт.* 1892, II, 119), а отличаетъ отъ нея,—отличаетъ отъ естественнаго соединенія тварныхъ, одинаково рабскихъ и одновременно созданныхъ частей соединеніе во Христѣ божества и человѣчества по благоволенію, человѣколюбію и любви (Migne, LXXXIII, 145). Что касается уподобленія союза божества и человѣчества во Христѣ отношенію огня къ желѣзу или золоту (у Кирилла LXXVII, 785; cfr. LXXVI, 61—64; у Θеодорита LXXXIII, 156, также: свѣта и воздуха, сухого или влажнаго), то нужно имѣть въ виду, что эта аналогія обща у Θеодорита не только съ Кирилломъ, у котораго она однако не принадлежитъ къ числу употребительныхъ (*Хр. Чт.* 1885, I, 69), но и съ Аполлинаріемъ (Migne, LXXXIII, 216. 220), что уже одно выставляетъ это уподобленіе какъ аналогію съ весьма эластичнымъ смысломъ.—Такимъ образомъ, и о названныхъ теперь совпаденіяхъ въ христологіяхъ Кирилла и Θеодорита слѣдуетъ сказать то же, что сказано объ общихъ у нихъ именованіи Богородица,

рита: именно первая есть вполнѣ послѣдовательное, величественное и гармонически-стройное раскрытіе этой идеи, тогда какъ во второй самоуничиженіе Сына Божія, замѣтно, съ теченіемъ системы, уступаетъ мѣсто внѣшнему прославленію образа раба, воспринятаго Логосомъ,—богоноснаго человѣка. „Слово стало плотію“ (Іоан. I, 14)—вотъ христологія Кирилла; „Іисуса Назорея, мужа, засвидѣтельствованнаго отъ Бога силами, и чудесами и знаменіями, которыя Богъ сотворилъ чрезъ Него,—сего вы убили, но Богъ воскресилъ Его“ (Дѣян. II, 22—24)—вотъ христологія Ѳеодорита [1])...

d) Различіе между Кирилломъ и Ѳеодоритомъ по христологическимъ вопросамъ именно потому, что оно относилось къ направленію въ православномъ рѣшеніи христологической проблемы, имѣло всѣ преимущества такого спорнаго предмета, изслѣдованіе котораго спорящими сторонами должно бы выяснить самую сущность дѣла, который вводилъ ихъ in medias res. Но къ сожалѣнію, этотъ „споръ, говоря словами проф. В. В. Болотова, имѣлъ всѣ неудобства полемики дотерминологической“ [2]). Невыработанность терминологіи, относящейся къ спору, заставляла полемизирующія стороны обращать преимущественное вниманіе не на то

отношеніи божества къ человѣчеству какъ невидимаго къ видимому и под. Эти совпаденія достаточно свидѣтельствуютъ, что и Кириллъ и Ѳеодоритъ одинаково православны, но они оказываются съ оттѣнкомъ различія—того тонкаго различія, которое говоритъ о двухъ направленіяхъ въ *объясненіи* тайны богочеловѣчества. Все это утверждаетъ ту мысль, что „недоразумѣніе“ лежало не въ спеціально-богословской, а въ психологической области и ничто предъ судомъ православія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не очевидно ли, что съ точки зрѣнія „философіи“ догмата это далеко не ничтожное различіе?.. Мы вполнѣ принимаемъ оцѣнку „недоразумѣнія“, данную у проф. В. В. Болотова, но мы смотримъ на христологическія конструкціи съ иной точки зрѣнія, судимъ о нихъ по критерію идеи кенозиса. Во всякомъ случаѣ эту точку зрѣнія на отношеніе христологій Кирилла и Ѳеодорита мы предпочитаемъ мнѣнію, что будто весь споръ между ними держался на томъ, что Кириллъ и Ѳеодоритъ „заблуждались“ относительно другъ друга.

[1]) Mansi, IX, 292,—*Дѣян.* V, 233.

[2]) В. В. Болотовъ: „въ страстномъ увлеченіи восточные богословы пишутъ опроверженіе „главъ“, игнорируя тождественные элементы въ нихъ,—не думаютъ свести споръ на частности“... Но эти частности, съ точки зрѣнія идеи кенозиса, имѣютъ существенное значеніе.

тонкое и существенное для полнаго разъясненія вопроса различіе, которое дѣйствительно было между ними при сходствѣ въ основныхъ догматическихъ истинахъ, хотя послѣднія выражались богословами той и другой стороны въ различныхъ терминахъ, но на эти термины, причемъ каждая сторона въ терминологической неточности другой подозрѣвала опасную для вѣры ересь и своею устойчивостью въ собственной терминологіи думала поражать именно такую скрытую ересь. Кириллъ противъ несторіанства, подозрѣвая въ немъ Θеодорита и всѣхъ „восточныхъ", выставлялъ *μία φύσις=μία ὑπόστασις=ἓν πρόσωπον;* а Θеодоритъ, уличая Кирилла въ мнимомъ аріанствѣ и аполлинаризмѣ=монофизитствѣ, утверждалъ *δύο φύσεις=δύο ὑποστάσεις=ἓν πρόσωπον* [1]).

---

[1]) Но эти-то термины и были крайне неопредѣленны. Древняя философія не различала *οὐσία* и *ὑπόστασις: ἥ τε γὰρ οὐσία τὸ ὂν σημαίνει, καὶ τὸ ὑφεστὸς ἡ ὑπόστασις.* По ученію же отцовъ *οὐσία* отъ *ὑπόστασις* отличается какъ общее *τὸ κοινὸν* отъ частнаго *τὸ ἴδιον*, или родъ *τὸ γένος* отъ вида *τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον* (*Eran.* dial. I: Migne, LXXXIII, 33). А *ὑπόστασις* Θеодоритъ приравниваетъ къ *φύσις*, считая возможнымъ говорить о Христѣ, что въ Немъ соединились двѣ ипостаси, или природы (*δύο τὰς ἑνωθείσας ὑποστάσεις εἴτουν φύσεις λέγειν οὐκ ἄτοπον:* Migne, LXXVI, 404,—*Дѣян.* II, 141), и отвергая выраженія Кирилла какъ *μία φύσις=ἕνωσις φυσικὴ*, такъ и *μία ὑπόστασις=ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν: repreh. III anath.* Migne, LXXVI, 404,—*Дѣян.* II, 140; *repreh. II anath.* 400, стр. 136: „единства ипостаснаго, какъ страннаго и чуждаго Ему (Христу), не знаемъ никоимъ образомъ ни изъ божественнаго писанія, ни изъ отцовъ, изъяснявшихъ писанія". Мы знаемъ, что и Кириллъ употреблялъ *φύσις* въ томъ же смыслѣ, какъ и *ὑπόστασις*, именно *μία φύσις=μία ὑπόστασις.* Но у него къ коренному значенію слова *φύσις* присоединилось областное употребленіе его въ смыслѣ завѣрительномъ: *τὸ φύσει, ἀντὶ τοῦ, ἀληθῶς* (Ефес. II, 3; *explic. III anath.* LXXVI, 300,—*Дѣян.* II, 34; В. В. Болотовъ *Хр. Чт.* 1892, II, 94 слѣд.). Впрочемъ, въ виду того, что значеніе „истинное соединеніе" у Кирилла придается не только выраженію *ἕνωσις φυσικὴ*, но и *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*, что выраженіемъ *ἕνωσις φυσικὴ* у него обозначается и связь души съ тѣломъ, обозначаемая такъ и у Θеодорита, можно, кажется, признать областное значеніе слова *φύσις* въ терминологіи александрійскаго епископа только въ той степени, чтобы не было противорѣчія между ученіемъ Кирилла о *μία φύσις* съ вѣроопредѣленіемъ IV вселенскаго собора о *δύο φύσεις* (впрочемъ кромѣ посланія „да возрадуется" ср. *def. III anath.* Migne, LXXVI, 329,—*Дѣян.* II, 63), а это противорѣчіе неизбѣжно, если тамъ и здѣсь *φύσις* имѣетъ одинаковый смыслъ,—не исчерпывая однако всего смысла *φύσις—ὑπόστασις* этимъ значеніемъ. Дѣйствительный смыслъ этихъ терминовъ, можетъ быть, достаточно выясняется контекстуальными комбинаціями слова (см. выше). Во всякомъ

Въ существенныхъ догматическихъ (христологическихъ) истинахъ Кириллъ и Θеодоритъ были согласны, но *φύσις* Кирилла не то же, что *φύσις* Θеодорита, *ὑπόστασις* перваго не то же, что *ὑπόστασις* второго, и *πρόσωπον* у одного не то же, что *πρόσωπον* у другого. Между тѣмъ желали согласія именно въ области этой терминологіи. При взаимныхъ уступкахъ унія между восточными и Кирилломъ дѣйствительно состоялась. Іоаннъ Антіохійскій въ посланіи къ Кириллу, написанномъ въ примирительномъ тонѣ, выразительно именуетъ св. Дѣву Богородицею и исповѣдуетъ одного Христа, одного Сына, одного Господа [1]). Кириллъ, въ отвѣтномъ посланіи, переписываетъ вѣроисповѣданіе восточныхъ, исповѣдуетъ во Христѣ два естества [2]). Хотя и послѣ этой уніи Кириллъ снова употребляетъ выраженіе *μία φύσις* [3]), а

случаѣ *φύσις*=*ὑπόστασις* Кирилла не то же, что̀ *φύσις* и *ὑπόστασις* Θеодорита.—Приравнивая *φύσις* къ *ὑπόστασις*, Кириллъ приравниваетъ далѣе *ὑπόστασις* къ *πρόσωπον*: такъ *anath.* IV cfr. *epist. ad Acac.* LXXVII, 192. 193. Но, вѣроятно, это уравненіе имѣло у него не тотъ смыслъ, что *πρόσωπον*=*ὑπόστασις* во всемъ объемѣ, а тотъ, что *πρόσωπον* есть необходимый признакъ каждой разумной *ὑπόστασις*, посему *μία ὑπόστασις* необходимо ведетъ къ *ἓν πρόσωπον*, а *ἓν πρόσωπον* необходимо предполагаетъ *μία ὑπόστασις*. У Кирилла сначала выдвигается единство, затѣмъ, какъ признакъ этого единства, *ἓν πρόσωπον*: „если единъ есть Господь нашъ Іисусъ Христосъ, то одно должно быть и лицо у Него, какъ у одного“ (*defen. anath. IV c. Theod.* Migne, LXXVI, 413,—*Дъян.* II, 152). Вотъ почему Кириллъ чаще говоритъ о единомъ Христѣ, о единомъ воплотившемся Словѣ, Господѣ и Сынѣ, чѣмъ о единомъ лицѣ. *Πρόσωπον* у Кирилла слабѣе, чѣмъ *ὑπόστασις*. Θеодоритъ также училъ объ *ἓν πρόσωπον*, но у него *δύο ὑποστάσεις*=*ἓν πρόσωπον*. Очевидно, что его *πρόσωπον* не то же, что *πρόσωπον* у Кирилла. У Θеодорита *πρόσωπον*, можетъ быть, есть результатъ соединенія души и тѣла въ человѣкѣ, божества и человѣчества во Христѣ,—есть нѣчто сложное. Что такое понятіе о *πρόσωπον* возможно и было нечуждо антіохійской школѣ, показываетъ христологія Θеодора Мопсуестскаго: *ex lib. de inc.* VIII: Migne, LXVI, 981. И Θеодоритъ говоритъ: *τῶν προσώπων τῷ ἑνὶ* (*Eran.* dial. III: Migne, LXXXIII, 252), *ἕνωσις προσώπου* (*De inc. Dom.* XXII: LXXV, 1460), тогда какъ Кириллъ объявлялъ такія выраженія не сообразными съ ученіемъ Слова Божія (*ep. I ad reg.* XII: LXXVI, 1220). Далѣе Θеодоритъ выражается *ἓν πρόσωπον ἀδιαίρετον* (съ отвлеченною возможностью *διαιρεῖν*: *Eran.* dial. III: LXXXIII, 252) потому, конечно, что *ἕνωσις*=*ἓν πρόσωπον* предполагаетъ раздѣленіе (какъ прежде данное: *repreh. III anath.* Migne, LXXVI, 404)...

1) Migne, LXXVII, 169—173.

2) Migne, LXXVII, 173—181.

3) Epist. XL (XXXV) ad Acac. Migne, LXXVII, 192. 193 cfr. epist. XLV (XXXVIII) ad Succens. Migne, LXXVII, 232.

Θеодоритъ снова пишетъ противъ Кирилла [1]), однако *δύο φύσεις* и *ἓν πρόσωπον*, причемъ *φύσις*=естество въ современномъ смыслѣ слова, вошли во всеобщее употребленіе. Во всякомъ случаѣ, съ этого времени *μία φύσις*, употребляемое не въ смыслѣ Кирилла, а въ смыслѣ, установившемся со времени уніи, оказывается еретическимъ монофизитствомъ. Противникъ такого монофизитства Левъ, папа Римскій, стоитъ вполнѣ на почвѣ антіохійской терминологіи...

Данныя для ученія о кенозисѣ въ догматическомъ посланіи Льва, папы Римскаго.

Объ ученіи монофизитовъ въ опредѣленіи IV вселенскаго собора сказано, что они „вводили сліяніе и смѣшеніе (естествъ божескаго и человѣческаго) и безумно вымышляли, что (во Христѣ по воплощеніи было) одно естество плоти и божества, и странно утверждали, что божественное естество Единороднаго по сліянію страдательно“ [2]).

Главная тема догматическаго посланія Льва—полнота божества и человѣчества во Христѣ: Онъ былъ, по сильному выраженію посланія, всецѣлъ въ Своемъ (божествѣ), всецѣлъ въ нашемъ (человѣчествѣ) [3]). Естества, соединившись, не утратили своихъ особенностей: Слово не отпало отъ равенства въ славѣ съ Отцомъ и плоть не утратила естества нашего рода [4]). Во Христѣ сочетались, такимъ образомъ, свойства, по которымъ эти естества противоположны одно другому: величіемъ божества воспринято уничиженіе человѣчества, могуществомъ немощь, вѣчностью смертность [5]). Какъ же могли соединиться въ одномъ лицѣ такія противоположныя свойства, божескія и человѣческія? Почему воспріятіе образа раба со стороны Сына Божія, т. е. то истощаніе, по которому невидимый содѣлался видимымъ, возве-

---

[1]) Migne, s. gr. t. LXXXIII. 1489—1492,—Дѣян. V, 227—230 и др. Впрочемъ письмо Θеодорита къ Іоанну Ант. (Домну) признается многими за неподлинное.

[2]) Mansi, VII, 113.

[3]) Mansi, V, 1374 (c. III): totus in suis, totus in nostris,—*Дѣян.* III, 521.

[4]) Mansi, V, 1378 (c. IV),—стр. 523.

[5]) Mansi, V, 1371—1374 (c. III),—520 слѣд.

личило человѣческое и не уменьшило божественнаго [1])? По отвѣту Льва, воспріятіе образа раба со стороны Сына Божія потому не умалило Бога, что Его истощаніе было снисхожденіемъ Его милосердія, а не недостаткомъ могущества (exinanitio illa inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis) [2]). Затѣмъ Левъ указываетъ на сродство человѣка съ Богомъ по самому творенію перваго Богомъ: Тотъ, Который, пребывая въ образѣ Божіемъ, сотворилъ человѣка, Онъ же Самый содѣлался человѣкомъ, принявъ образъ раба [3]).

Отношеніе божественнаго естества къ человѣческому, какъ невидимаго къ видимому, авторъ понимаетъ подобно Кириллу. Кенозисъ состоялъ въ сокрытіи божественной славы подъ уничиженіемъ человѣческаго образа. Существо Сына Божія не потерпѣло измѣненій, Онъ не разлучился отъ божественной славы, но, ставъ человѣкомъ, Онъ не обнаруживалъ ея, „сокрывъ безмѣрность Своего величія“ [4]). Но Левъ признаетъ въ жизни Христа два ряда явленій, божески-славныхъ и человѣчески-уничиженныхъ. „Каждое изъ двухъ естествъ въ соединеніи съ другимъ дѣйствуетъ такъ, какъ ему свойственно: Слово дѣлаетъ свойственное Слову, а плоть исполняетъ свойственное плоти. Одно изъ нихъ сіяетъ чудесами, другое подлежитъ страданію“ [5]). Левъ представляетъ длинную параллель явленій двоякаго рода, изъ которыхъ одни служили обнаруженіемъ человѣческаго естества, а другія — естества божескаго. „Рожденіе плоти есть обнаруженіе человѣческаго естества; а что Дѣва рождаетъ, это есть знаменіе божественной силы“ [6]) и т. д. Какимъ же образомъ объединялись эти два рода явленій? Левъ въ немногихъ словахъ, но ясно выражаетъ свой взглядъ: естества во Христѣ сочетались въ одно лицо [7])...

---

[1]) Mansi, V, 1374 (c. Ш). „Возвеличило человѣческое“: такимъ образомъ, Левъ воплощеніе Сына Божія разсматриваетъ не только какъ уничиженіе Сына Божія, но и какъ прославленіе человѣчества.

[2]) Ibid. cfr. 1374—1375 (c. Ш); 1375 (c. IV).

[3]) Mansi, V, 1374 (c. Ш),—стр. 521.

[4]) Mansi, V, 1375 (c. IV), стр. 522.

[5]) Mansi, V, 1375 (c. IV), стр. 523.

[6]) Mansi, V, 1378—1379 (c. IV), стр. 523—525.

[7]) Mansi, V, 1371 (c. Ш), стр. 520.

Согласное съ посланіемъ Льва вѣроопредѣленіе IV всел. собора, въ

Легко видѣть, что посланіе по глубинѣ мысли значительно уступаетъ христологическимъ системамъ Кирилла и Ѳеодорита.

Ученіе о самоуничиженіи Іисуса Христа въ догматическомъ посланіи Софронія Іерусалимскаго.

Въ догматическомъ посланіи Льва и въ согласномъ съ нимъ вѣроопредѣленіи IV всел. собора была утверждена истина полноты двухъ естествъ во Христѣ, божескаго и человѣческаго: единство двухъ-естественной жизни Христа составило задачу дальнѣйшаго развитія христологіи. Моноѳелиты, признавая волю принадлежностью лица, рѣшали эту задачу указаніемъ на единую волю Христа [1]).

Самыми видными представителями церкви въ борьбѣ съ моноѳелитствомъ были Софроній Іерусалимскій и Агаѳонъ, папа Римскій.

Софроній [2]) смотритъ на человѣколюбивое воплощеніе Сына Божія прежде всего, какъ на Его величайшее уничиженіе и снисхожденіе къ намъ земнымъ [3]). Воплощеніе Софроній опредѣляетъ такъ, что Тотъ, Кто имѣетъ существо неограниченное и естество непостижимое, принялъ на Себя нашъ видъ [4]) для помощи видящимъ [5]). Это явленіе Сына

своей отрицательной части, направлено противъ Несторіанъ и Евтихіанъ, а въ положительной части даетъ три тезиса: a) полнота естествъ во Христѣ; b) ихъ соединеніе неслитное, неизмѣнное, нераздѣльное, неразлучное; c) ихъ соединеніе въ одну ипостась.

[1]) Макарій Антіохійскій: „одно лицо во Христѣ Спасителѣ и у Него, какъ одного, одно хотѣніе“ (Mansi, XI, 516,—*Дѣян.* VI, 352); „исповѣдуемъ въ Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ одно ипостасное хотѣніе и богомужное Его дѣйствіе, потому что вочеловѣчившійся Богъ Слово совершалъ и божественное не какъ Богъ, и человѣческое не какъ человѣкъ, но совершалъ нѣкоторое новое богомужное дѣйствіе“ (Mansi, XI, 349, стр. 177); также Анеимъ (Mansi, XI, 516,—стр. 353).

[2]) Во многихъ пунктахъ посланіе Софронія представляетъ механическое соединеніе христологическихъ воззрѣній Кирилла и Льва, повторяя буквально ихъ выраженія о единомъ естествѣ Бога Слова воплотившемся, о сложной ипостаси и под.

[3]) Mansi, XI, 473,—*Дѣян.* VI, стр. 308.

[4]) Mansi, XI, 473, стр. 309.

[5]) Mansi, XI, 485, стр. 322.

Божія въ ограниченной формѣ нашего существованія было вмѣстѣ отреченіемъ Его отъ отеческой и собственной воли (*ὅλον ἑαυτὸν κενώσας πατρικῷ καὶ οἰκείῳ θελήματι*) [1]. Уничиженіе вполнѣ совпадало съ воплощеніемъ: не было воплощенія безъ уничиженія, не было и уничиженія безъ воплощенія. Плоть и душа Воплотившагося до истиннаго снисхожденія къ намъ Слова никогда не существовали, но имѣютъ существованіе, совпадающее съ естественнымъ снисхожденіемъ Слова [2]. Утверждая далѣе полноту божества и человѣчества во Христѣ [3], Софроній точно повторяетъ ученіе Льва о соединеніи во Христѣ противоположностей естества божескаго и естества человѣческаго, объ особенномъ дѣйствіи каждаго естества [4] и пр. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Софроній выдвигаетъ на видъ, что во Христѣ „было два по отношенію къ естествамъ, а по ипостаси и по лицу было одно“ [5], и повторяетъ ученіе Кирилла, что одинъ и тотъ же Христосъ и Сынъ совершалъ и божеское и человѣческое, что съ каждымъ естествомъ, при особенныхъ дѣйствіяхъ того и другого, находится въ общеніи именно Слово [6]. Одинъ и тотъ же Христосъ естественнымъ образомъ совершаетъ высокое и уничиженное, согласно естественному и существенному качеству каждаго изъ двухъ естествъ Своихъ [7]. При этомъ особенность посланія Софронія составляетъ то, что онъ примиреніе противоположныхъ свойствъ естествъ божескаго и человѣческаго относилъ къ свободѣ самоуничиженія Сына, распространяя подвигъ самоуничиженія, какъ причину согласнаго дѣйствія естествъ, на всю земную жизнь Іисуса Христа. Въ частности Софроній разъясняетъ 1) дѣйствительность человѣческихъ немощей и страданій Іисуса Христа при свободѣ ихъ перенесенія, 2) полноту божескаго естества при ограниченности законами тѣлесной жизни и 3) единство богосыновства, которымъ приводились въ согласіе дѣйствія естествъ.

---

1) Mansi, XI, 473, стр. 309.
2) Mansi, XI, 473, стр. 310.
3) Mansi, XI, 476. 477, стр. 311—314.
4) Mansi, XI, 477,—стр. 314—315.
5) Mansi, XI, 480, стр. 316.
6) Mansi, XI, 480, стр. 316.
7) Mansi, XI, 481, стр. 317.

Дѣйствія человѣческаго естества, совершеннаго по полнотѣ и послѣ воплощенія, Софроній, подобно Льву, усматриваетъ въ рожденіи отъ Дѣвы, въ питаніи молокомъ, въ постепенномъ возрастаніи, въ тѣлесныхъ немощахъ, въ пространственной ограниченности, въ описуемости вида, въ чувствительности къ боли, въ способности страдать. Но все это Христосъ, по ученію Софронія, переносилъ не по (одной только естественной) необходимости, но и по свободѣ: Онъ далъ, какъ и хотѣлъ, человѣческому естеству время (*καιρὸν*) дѣлать и терпѣть то, что ему свойственно. Не по принужденію и не по необходимости Онъ принималъ это, хотя и терпѣлъ все это естественнымъ образомъ и по-человѣчески и совершалъ по человѣческимъ побужденіямъ. Какъ Богъ, Онъ могъ не страдать. Но Онъ Самъ благоволилъ страдать и дѣйствовать собственною природою тѣла. Очевидно, Софроній выражаетъ мысль Кирилла, что добровольное уничиженіе Христа простиралось до Его подчиненія естественному закону. Во Христѣ было высшее сочетаніе свободы съ естественнымъ закономъ. Онъ добровольно и вмѣстѣ естественнымъ образомъ обнаруживалъ уничиженное и человѣческое. Онъ Самъ былъ виновникомъ Своихъ человѣческихъ страданій; но то, что было въ Немъ человѣческаго, было потому, что Онъ былъ человѣкъ [1]).

Ученіе о полнотѣ божества воплотившагося Сына Божія не нарушаетъ въ устахъ іерусалимскаго святителя истины человѣчества Христа: полнота человѣческой природы была дѣломъ Его свободнаго подвига. Легко понять, что этотъ подвигъ состоялъ въ ограниченіи божескаго естества законами тѣла. Божеское естество дѣйствовало, какъ ему свойственно, но, по смыслу воплощенія, оно обнаруживалось вовнѣ и обнаруживалось по законамъ тѣла. Уясненіе этой истины составляетъ великую заслугу Софронія. Подъ дѣйствіемъ божества во Христѣ онъ, подобно Льву, разумѣетъ чудеса и знаменія; но онъ сверхъ того разъясняетъ, что, хотя все это было совершаемо Богомъ Словомъ внѣ предѣловъ ума и природы человѣческой и потому служило доказательствомъ естества божескаго, однако было совершаемо посредствомъ плоти. Поэтому нельзя считать Бога Слова

[1]) Mansi. XI, 484. 485,—стр. 320—322.

безплотнымъ и дѣйствующимъ внѣ тѣла, хотя Онъ и совершалъ то, что превышаетъ границы тѣла [1]).

Полнота человѣчества при ограниченности божества въ его внѣшнемъ явленіи по законамъ тѣла—это и есть единство богочеловѣческой жизни. Поскольку подчиненіе законамъ человѣческаго естества было свободнымъ подвигомъ Христа, постольку и единство богочеловѣческой жизни было дѣломъ того же личнаго подвига Христа, Его единаго богосыновства, Его личной воли. Эта мысль выражена въ посланіи Софронія устойчиво. Свойства самого дѣйствія, пишетъ онъ, опредѣляютъ, какому естеству оно принадлежитъ, но никто да не отчуждаетъ никакого дѣйствія отъ единаго сыновства. Одинъ Эммануилъ совершаетъ и высокое и низкое. И то и другое принадлежало одному Сыну. Той же силѣ принадлежитъ такъ называемое общее и богомужное дѣйствіе [2]).

Разъясненія къ ученію о самоуничиженіи Іисуса Христа въ догматическомъ посланіи Агаѳона, папы Римскаго.

Основное положеніе посланія Агаѳона, принятаго шестымъ вселенскимъ соборомъ съ распростертыми объятіями (*ὑπτίαις χερσὶν ἀσπασαμένη*), состоитъ въ томъ, что хотѣніе естественно; поэтому у трехъ лицъ Св. Троицы какъ одно естество, такъ и одно хотѣніе, во Христѣ же все двоякое: какъ два естества, такъ и два естественныя дѣйствія [3]). Указаніе на божественную волю посланіе усматриваетъ въ пс. CXXXIV, 6 (Господь творитъ все, что̀ хочетъ); Іоан. V, 21 (Сынъ, какъ и Отецъ, оживляетъ, кого хочетъ); Мѳ. XI, 27 (Сынъ, кому хочетъ, открываетъ Отца); на человѣческую волю Христа евангеліе указываетъ, когда говоритъ, что Онъ, ходя по морю, имѣлъ желаніе, какъ истинный человѣкъ, догнать Своихъ учениковъ (Мѳ. XIV, 25; Іоан. VI, 19), что, идя съ учениками чрезъ Галилею, Онъ не хотѣлъ, чтобы кто-нибудь узналъ Его, но не могъ утаиться (Мр.

---

[1]) Mansi, XI, 485. 488,—стр. 323—324.

[2]) Mansi, XI, 488, стр. 325.

[3]) Mansi, XI, 238, 239. 243,—*Дѣян.* VI, стр. 65. 66. 72—73.

VII, 24), также Іоан. IV, 34; VII, 1. Ужели признать, продолжаетъ Агаѳонъ, ссылаясь на эти свидѣтельства свящ. Писанія, что Онъ, Творецъ и Искупитель всѣхъ, для Котораго хотѣть есть то же, что мочь (Пс. CXXXIV, 6), мановенію Котораго со страхомъ повинуются небесныя власти, восхотѣвши сокрыться въ земномъ домѣ, не имѣлъ силы— Онъ, Который отъ вѣчности въ божественномъ величіи владычествуетъ съ Отцомъ надъ тайнами неба и въ рукахъ Котораго концы земли? Ужели... единою и тою же волею Господь все можетъ совершить, что восхочетъ, на небѣ и на землѣ, и въ то же время, при всемъ желаніи, не можетъ сокрыться въ ничтожномъ домѣ, какъ свидѣтельствуетъ евангеліе? Но если принять во вниманіе домостроительство Его человѣчества, въ которомъ Онъ воспринялъ нашу слабость, то все, что недостойно Его божественнаго величія, оказывается относящимся къ Его человѣчеству... Имъ воспринята и спасена и человѣческая воля вмѣстѣ съ человѣческимъ естествомъ [1]).

Итакъ, когда говорятъ, что во Христѣ было двѣ воли, то разумѣется подъ этимъ именемъ не личная воля, но воля какъ напряженіе естества, самая его жизнь или „движеніе безъ всякаго принужденія“ [2]). По такому опредѣленію воли, она, говоря вообще, можетъ проявляться прежде самосознанія и во всякомъ случаѣ безъ участія и вліянія со стороны сознанія или личной воли. Хотѣніе проистекаетъ отъ того существа, которому принадлежитъ хотѣніе, т. е. отъ ангела хотѣніе ангельское, отъ человѣка—человѣческое, отъ Бога божеское [3]). Но какъ естество человѣческое не противно божественному, потому что „Творецъ ничего не создалъ противнаго Себѣ“, то Сынъ Божій „не воспринялъ ничего такого (т. е. противнаго) въ таинствѣ воплощенія“ [4]), и двѣ естественныя воли не могли быть противны и враждебны другъ другу, какъ бы раздѣленныя на два лица или ипостаси [5]). Сынъ Божій поэтому не могъ имѣть, вопло-

1) Mansi, XI, 250,—стр. 77—79.
2) Mansi, XI, 251,—стр. 81.
3) Mansi, XI, 251,—стр. 81.
4) Mansi, XI, 247,—стр. 77. Общее святоотеческое ученіе, что человѣчество было воспринято Іисусомъ Христомъ безгрѣшное.
5) Mansi, XI, 239,—стр. 66—67.

тившись, Своею задачею (нравственнаго) подчиненія Своей человѣческой воли Своей же божественной волѣ [1]). Но человѣческая естественная воля отличается отъ божественной своимъ отношеніемъ къ личной волѣ: въ человѣкѣ естественная воля не совпадаетъ съ личною, но воздѣйствуетъ на нее. И Христосъ, когда воспринялъ на Себя человѣческое естество, подлежалъ воздѣйствію человѣческой естественной воли. Человѣческое естество порождало въ Немъ чувствованія и желанія отличныя отъ божественныхъ: какъ человѣкъ Онъ могъ желать иного, чѣмъ желаетъ Отецъ. Одну волю Сынъ имѣлъ отъ вѣчности соестественною съ Отцомъ и Св. Духомъ, а другую Онъ же самый въ пріятіи человѣчества *воспринялъ* во времени *въ Свое лицо* [2]). Вотъ эта Его человѣческая воля, какъ Своя для Него, могла противополагаться волѣ Отца, съ Которымъ по божеству Онъ желалъ одного; вотъ эту Свою волю Ему надлежало подчинять волѣ Отца, это составляло Его нравственную задачу. Проявленіе этой человѣческой воли Христа Агаѳонъ видитъ въ молитвѣ Христа, въ которой Онъ противополагалъ Свою волю волѣ Отца: „Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія; впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты“ (Мѳ. XXVI, 39; Мр. XIV, 36; Лук, XXII, 42) [3]). Воля, которую Христосъ назвалъ Своею, это, по словамъ Амвросія [4]), наша человѣческая скорбь; слова Христа: „не чего Я хочу, а чего Ты“ (Мр. XIV, 36) относятся къ Его человѣчеству, чрезъ которое Онъ былъ послушнымъ (т. е. Отцу) даже до смерти [5]). Неизмѣнное Его естество ни-

---

1) По отношенію къ естествамъ задачею Іисуса Христа было согласованіе божественной неограниченности съ человѣческими немощами.

2) Mansi, XI, 247,—стр. 77.

3) Mansi, XI, 246,—стр. 73.

4) *De fide ad Grat.* lib. II, c. VII § 53: Migne, s. lat. XVI, 570; Mansi, XI, 246,—стр. 73.

5) Mansi, XI, 246,—стр. 74. Для Амвросія еще cfr. *De fide ad Grat.* lib. II, c. VII, § 52: Migne, s. lat. XVI, 570; § 56: 571; Григорій Нисскій *adv. Apoll.* c. XLI: Migne, s. gr. XLV, 1217; Mansi, XI, 258,—стр. 86. 87: „иная есть воля божественная и иная человѣческая: воспріявшій наши страданія говоритъ (Мѳ. XXVI, 41) по человѣчеству то, что сообразно съ немощью плоти, выполняетъ же вторую половину своего изреченія, изъявляя желаніе исполнить для спасенія людей лучше хотѣніе божественное, чѣмъ человѣческое“; Іоаннъ Златоустый *homil.* εἰς τὸ, *Πάτερ*, εἰ

когда не могло бы хотѣть иного, чѣмъ хочетъ Отецъ. Онъ подчиняетъ Отцу Свою волю, т. е. нашу человѣческую [1]).

Эти разъясненія Агаѳона имѣютъ весьма важное значеніе: его воззрѣніе на воли во Христѣ, какъ на естественныя, составляетъ необходимое предположеніе святоотеческой христологіи. Оно рѣшаетъ вопросъ о нравственныхъ отношеніяхъ Христа по человѣчеству къ Богу Отцу [2]).

Іоаннъ Дамаскинъ по вопросу о самоуничиженіи Іисуса Христа.

Іоаннъ Дамаскинъ объединяетъ вообще догматическія и, въ частности, христологическія воззрѣнія предшествовавшихъ ему отцовъ и учителей церкви. Языкомъ Кирилла онъ пишетъ, что Слово Божіе для плоти сдѣлалось ипостасью, что во Христѣ не человѣкъ обоготворенъ, а Богъ вочеловѣчился [3]), что свойственное плоти Слово усвоило Себѣ [4]), что во Христѣ со всѣмъ человѣческимъ естествомъ соединилась вся сущность божества [5]),—онъ говоритъ даже о единомъ естествѣ Бога Слова воплотившемся [6]). Объ откровеніи божества въ человѣчествѣ Іисуса Христа Іоаннъ раз-

---

δυνατόν ἐστι: Migne, s. gr. t. LI, col. 36 sequ. пишетъ: „въ словахъ Христа (Мѳ. XXVI, 39) буквально мы находимъ два противоположныхъ одно другому желанія,—Отецъ желаетъ, чтобы Онъ былъ распятъ, а Самъ Онъ не желаетъ“ и т. д. Аѳанасій *de inc. V. D. et c. ar.* c. 2: Migne, s. gr. XXVI, 1021; Mansi, XI, 246,—стр. 74, также Migne, XXVI, 1241: „Сынъ называетъ Своею волю плоти, поелику плоть стала собственною Ему, а божественная воля Сына нераздѣльна отъ воли Отца“. Cfr. ex tractatu in illud: nunc anima etc. M. XXVI, 1241.

[1]) Mansi, XI, 247,—стр. 76—77.

[2]) Опредѣленіе VI всел. собора состоялось въ строгомъ согласіи съ посланіемъ Агаѳона и понятно только при сопоставленіи съ нимъ.

[3]) *De fide orthodoxa*, lib. III, c. II: Migne, s. gr. t. XCIV, 985—988,—р. пер. Бронзова, стр. 122. 123.

[4]) *De f. orth.* lib. III, c. III: Migne, XCIV, 996,—стр. 127.

[5]) *De f. orth.* lib. III, c. VI: Migne, XCIV, 1004,—стр. 134.

[6]) *De f. orth.* lib. III, c. VII: Migne, XCIV, 1012,—стр. 138. Впрочемъ Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ и о сложной ипостаси и сложномъ естествѣ Христа и говоритъ объ общеніи естествъ не самихъ по себѣ, а только по единству ипостаси: c. III: 988. 993; c. IV: 997 (*de f. orth.* lib. III).

суждаетъ также подобно Кириллу [1]). О полнотѣ человѣчества Іоаннъ говоритъ выразительно. „Христосъ воспринялъ всѣ естественныя и безпорочныя страсти человѣка: Онъ воспринялъ всего человѣка и все, что принадлежитъ человѣку, кромѣ грѣха... Естественныя и безпорочныя страсти суть не находящіяся въ нашей власти, которыя вошли въ человѣческую жизнь вслѣдствіе осужденія, происшедшаго отъ преступленія, каковы голодъ, жажда, утомленіе, трудъ, слеза, тлѣніе, уклоненіе отъ смерти, боязнь, предсмертная мука, отъ которой происходятъ потъ, капли крови и пр.“ [2]). „Христосъ воспринялъ естество, не обладавшее вѣдѣніемъ и рабское“ [3]). Немощи человѣческія Іоаннъ, подобно Кириллу, ставитъ въ зависимость отъ свободной воли Христа, позволявшаго человѣчеству терпѣть то, что ему свойственно [4]). О двухъ воляхъ во Христѣ Іоаннъ Дамаскинъ разсуждаетъ подобно Софронію и Агаѳону: двѣ воли во Христѣ суть двѣ естественныя воли; а такъ какъ ипостась была одна, то одинъ и тотъ же есть Тотъ, Который естественнымъ образомъ желаетъ и дѣйствуетъ соотвѣтственно обоимъ естествамъ... Не одно и то же желать и какимъ образомъ желать: желать вообще есть принадлежность естества, а какимъ образомъ желать есть свойство ипостаси... Христосъ воспринялъ на Себя вмѣстѣ съ человѣческимъ естествомъ и желательную способность человѣческой природы... Въ Себѣ Самомъ и чрезъ Себя Самого Онъ подчинилъ то, что было въ Немъ человѣческаго, Богу Отцу [5])...

Примѣчаніе. Въ первомъ изданіи книги „Уничиженіе Христа“ за патристическимъ ученіемъ о кенозисѣ слѣдовало изложеніе позднѣйшихъ и именно протестантскихъ воззрѣній по этому вопросу. Въ этомъ обозрѣніи болѣе или менѣе полно излагались типическія ученія Бодемейера Die

---

[1]) *De f. orth.* lib. III, c. XV: Migne, XCIV, 1049—1057,—стр. 164—170; c. XXII: 1088,—стр. 188.

[2]) *De f. orth.* lib. III, c. XX: Migne, XCIV, 1081,—стр. 185.

[3]) *De f. orth.* lib. III, c. XXI: Migne, XCIV, 1084,—стр. 186.

[4]) *De f. orth.* lib. III, c. XV: Migne, XCIV, 1060—1061,—стр. 171. 173; c. XVIII: 1073. 1076; c. XX: 1084.

[5]) *De f. orth.* lib. III, c. XIII. XIV: Migne, XCIV, 1033—1045,—стр. 152—161; c. XVIII: 1076,—стр. 181.

Lehre von der Kenosis, Gött. 1860, Томазія Christi Person und Werk Th. 2, Erlang. 1857, Эбрарда Christliche Dogmatik 2 B. Königsb. 1852, Гесса Das Dogma von Christi Person und Werk etc. Basel 1887, Дорнера Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi nach dem Reformationszeitalter 1856, System der chr. Glaubenslehre 2 B. 2 H. Berl. 1880 и Франка System d. chr. Wahrheit 2 H. Erlang. 1880. Вмѣстѣ съ тѣмъ указывалась также съ большею или меньшею полнотою вся новѣйшая литература по вопросу о кенозисѣ. Все это имѣло смыслъ въ монографическомъ изслѣдованіи, но не имѣетъ смысла въ настоящемъ изданіи, поскольку здѣсь патристическая христологія имѣетъ исключительное значеніе возвратнаго пути къ евангельскому ученію.

Къ какимъ же результатамъ приводитъ изслѣдованіе церковнаго ученія объ уничиженіи Христа?

Мы вынуждены поставить на видъ, что церковное ученіе о кенозисѣ невозможно привести въ одну систему, обнимающую всѣ типы церковнаго ученія, изъ которыхъ каждый носитъ своеобразныя черты и представляетъ болѣе или менѣе замкнутый кругъ. Общаго въ нихъ лишь то, что дано въ церковныхъ формулахъ, а все, что въ этомъ ученіи выходитъ за общія формулы, принимаетъ у каждаго церковнаго отца своеобразную окраску. Можно сказать болѣе того: церковное ученіе о кенозисѣ не даетъ даже никакихъ *прямыхъ*, т. е. единственно возможныхъ выводовъ, такъ какъ всѣ типы его размѣщаются по двумъ уклонамъ—по уклону идеи воплощеннаго Логоса и по уклону идеи превознесеннаго человѣка. Поэтому, если мы хотимъ достигнуть опредѣленныхъ выводовъ, то мы должны поставить независимую мысль и затѣмъ спросить, оправдывается ли она церковнымъ ученіемъ,—всякій же мнимо-прямой выводъ намъ представляется грубо-замаскированной тенденціей. Въ качествѣ такой мысли мы ставимъ евангельскій, религіозно-историческій образъ Христа, какъ образъ человѣка съ природнымъ богосыновнимъ самосознаніемъ и съ богодарованною чудотворною силою: и этотъ образъ намъ кажется имѣющимъ для себя достаточное оправданіе въ церковномъ ученіи о самоуничиженіи Христа. Церковныя формулы, наполненныя идеею кенозиса, вполнѣ умѣщаются въ рамки этого образа. Далѣе.

Если мы остановимся болѣе или менѣе рѣшительно на этомъ образѣ, то мы въ болѣе послѣдовательныхъ типахъ церковнаго ученія, каково ученіе Кирилла Александрійскаго, почерпнемъ для себя право перенести подвигъ уничиженія внутрь богосыновняго самосознанія Христа, понять идеологію кенозиса въ качествѣ чувствованій и внутренняго переживанія историческаго Христа.

Въ этихъ результатахъ мы считаемъ ученіе объ уничиженіи Христа введеніемъ въ философію евангельской исторіи.

Философія евангельской исторіи.

Предисловіе.

Собственную задачу научныхъ трудовъ по евангельской исторіи составляетъ *объясненіе* жизни Іисуса Христа. Сочиненія повѣствовательныя, ничего не объясняющія въ евангельской исторіи, но только излагающія ее съ большею или меньшею внѣшнею живописностью и психологическою изобразительностью, принадлежатъ не къ научной области, а къ художественной и подлежатъ вполнѣ иной оцѣнкѣ: ихъ достоинство въ воздѣйствіи на сердце, въ трогательности евангельскаго образа Христа, а въ случаѣ отсутствія въ нихъ художественнаго элемента они теряютъ всякое право на существованіе. Въ этомъ послѣднемъ родѣ мы могли бы назвать нѣсколько сочиненій, подъ которыми подписаны громкія имена авторовъ, не спасающія ихъ произведеній отъ самаго строгаго приговора критики.

Въ *объясненіи* евангельской исторіи извѣстны и употребительны три пріема. Во-первыхъ, подъ объясненіемъ жизни Христа разумѣютъ научно-историческую, въ спеціальномъ смыслѣ этого слова, обработку ея, внѣшнюю конструкцію евангельской исторіи, какъ части всемірной исторіи. Въ этомъ случаѣ вниманіе ученаго сосредоточивается на рѣшеніи научно-историческихъ вопросовъ въ примѣненіи къ жизни Іисуса Христа,—вопросовъ о годѣ рожденія Его, о продолжительности Его дѣятельности, послѣдовательности событій Его жизни и объективномъ обликѣ каждаго изъ событій, съ устраненіемъ субъективнаго освѣщенія ихъ у евангелистовъ. При этомъ прилагаются громадныя усилія къ внѣшнему согласованію, видимо разногласящихъ свидѣ-

тельствъ четырехъ евангелій, которыя почти единственный источникъ евангельской исторіи.

Чтобы оцѣнить этотъ пріемъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что въ исторической основѣ евангельскихъ повѣствованій лежитъ схема реальной человѣческой жизни Христа, въ предѣлахъ отъ рожденія до смерти, но вмѣстѣ съ тѣмъ евангелія, въ томъ содержаніи, которымъ они наполняютъ эту скудную схему, не представляютъ собою ни исторіи, въ строго научномъ смыслѣ этого слова, ни матеріала для нея: они не могутъ быть разсматриваемы ни въ качествѣ научной исторіи, ни въ смыслѣ лѣтописныхъ повѣствованій. Евангелія, столь важныя въ качествѣ источника для исторіи жизни Христа, имѣютъ идейно-практическую цѣль, различно освѣщенную у каждаго евангелиста, но въ существенномъ совпадающую для всѣхъ четырехъ евангелій и выраженную въ извѣстныхъ словахъ евангелиста Іоанна: „сіе написано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и, вѣруя, имѣли жизнь во имя Его“ (XX, 31). Поэтому научно-историческіе вопросы въ примѣненіи къ жизни Іисуса Христа едва-ли рѣшимы, и наука доселѣ слишкомъ мало прибавила по этимъ вопросамъ къ тѣмъ свѣдѣніямъ, которыя сообщаются въ евангеліяхъ. Она достаточно сильна, чтобы доказать неправильность принятаго нами лѣтосчисленія, но она совершенно безсильна для точнаго рѣшенія вопроса о годѣ рожденія Христа и вообще для установленія евангельской хронологіи. Въ то время какъ для собственно евангельскихъ цѣлей вполнѣ достаточны тѣ хронологическія даты, которыя указываются въ евангеліяхъ, историческая наука не можетъ сдѣлать почти никакого, соотвѣтственно своимъ спеціальнымъ задачамъ, употребленія изъ евангельской хронологіи. Также вопросъ о внѣшненаучной, объективной послѣдовательности событій евангельской исторіи долженъ быть признанъ неразрѣшимымъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно взять въ руки десядка два позднѣйшихъ ученыхъ трудовъ по евангельской исторіи и сравнить ихъ между собою въ этомъ отношеніи: въ каждомъ изъ нихъ событія евангельской исторіи излагаются въ различной послѣдовательности. Напр. повѣствованіе о хулѣ іудеевъ на Христа, что Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою веельзевула, съ предшествующими событіями — срываніемъ

въ субботу колосьевъ апостолами, исцѣленіемъ сухорукаго и бѣсноватаго слѣпого и нѣмого, это повѣствованіе въ однихъ изслѣдованіяхъ помѣщается раньше посольства двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь, начала ученія притчами и насыщенія пяти тысячъ пятью хлѣбами, а въ другихъ—позднѣе. Покушеніе на Христа въ Назаретѣ, исцѣленіе гадаринскаго бѣсноватаго, воскрешеніе наинскаго юноши, событія, сообщенныя въ евангеліи Іоанна—исцѣленіе разслабленнаго при Виѳездѣ, пребываніе въ Іерусалимѣ на праздникѣ кущей, исцѣленіе слѣпорожденнаго,—всѣ эти событія передаются обычно въ разнообразной связи съ остальными событіями жизни Христа. Повидимому, евангеліе Луки, въ отличіе отъ прочихъ, можетъ быть принято за „повѣствованіе по порядку, по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала“ (I, 3); но не трудно убѣдиться, что многое и въ немъ излагается въ порядкѣ не хронологическомъ, а логическомъ. Напр. общественная дѣятельность Христа въ Галилеѣ начинается, по евангелію Луки, посѣщеніемъ Назарета, когда жители этого города готовы были сказать Христу: „сдѣлай и здѣсь, въ Твоемъ отечествѣ, то, что, мы слышали, было въ Капернаумѣ“ (IV, 23), между тѣмъ о посѣщеніи Капернаума передается лишь ниже. Посему хронологическимъ нужно признать въ данномъ случаѣ повѣствованіе Матѳея и Марка, помѣщающихъ разсказъ о посѣщеніи Назарета послѣ дня, въ который Іисусъ училъ народъ притчами (Мѳ. XIII, 53. 54; Мр. VI, 1 сл., ср. IV, 1 сл.), если только всѣ евангелисты говорятъ объ одномъ и томъ же посѣщеніи Назарета. Кромѣ того, слѣдуетъ имѣть въ виду, что въ евангеліи Луки содержится большой отдѣлъ, именно съ IX, 51 по XVIII, 15, въ которомъ передаются событія и рѣчи, не встрѣчающіяся, за немногими исключеніями, въ евангеліяхъ Матѳея и Марка, не говоря уже о евангеліи Іоанна. Въ евангеліи Луки дѣло представляется такъ, что въ этомъ отдѣлѣ описывается одно путешествіе Христа изъ Галилеи въ Іерусалимъ (IX, 51; X, 38; XIII, 22; XVII, 11). Но если мы признаемъ за этимъ отдѣломъ хронологическій распорядокъ, то мы будемъ не въ состояніи найти для него мѣсто въ связи событій по другимъ евангеліямъ. Посему необходимо видѣть въ этомъ отдѣлѣ логическую группировку событій, совершившихся въ разное время, вѣроятно

въ разновременныя путешествія по направленію къ Іерусалиму, чѣмъ дается историку жизни Христа возможность разрывать связь этого отдѣла по своему усмотрѣнію. Въ самомъ евангеліи Луки даются основанія не признавать за этимъ отдѣломъ хронологическаго расположенія: IX, 52. 53 (Іисуса Христа не принимаютъ въ самарянскомъ селеніи); X, 38—42 (Его принимаютъ въ своемъ домѣ Марѳа и Марія); XIII, 31 (Ему предлагаютъ удалиться изъ области Ирода); XVII, 11—19 (Онъ между Самаріею и Галилеею исцѣляетъ десять прокаженныхъ). Нѣкоторыя изъ немногихъ мѣстъ разсматриваемаго отдѣла евангелія Луки, совпадающихъ съ евангеліями Матѳея и Марка, у послѣднихъ передаются въ связи, имѣющей за себя всѣ основанія, напр. XI, 14—26 (объ исцѣленіи бѣсноватаго нѣмого и о хулѣ на Іисуса Христа) ср. Мѳ. IX, 32—38 въ связи съ X и XI, также XII, 24 сл. въ связи съ XIII. Въ какомъ отношеніи указанный отдѣлъ евангелія Луки находится къ евангеліямъ Матѳея и Марка, въ такомъ же отношеніи къ первымъ тремъ евангеліямъ находится по своей значительной части евангеліе Іоанна, которымъ дополняются евангелія синоптическія: послѣднія описываютъ преимущественно дѣятельность Христа въ Галилеѣ, а евангеліе Іоанна главнымъ образомъ изображаетъ Его іудейскую дѣятельность. И снова нѣтъ основаній для несомнѣннаго хронологическаго распредѣленія повѣствованій синоптическихъ евангелій среди событій евангелія Іоанна. Помимо этого затрудненія для научной исторіи жизни Іисуса Христа, проистекающаго отъ различія въ общемъ планѣ каждаго изъ четырехъ евангелій, также во многихъ частностяхъ нѣтъ никакой возможности возстановить хронологическую послѣдовательность евангельской исторіи и объективный, внѣшне-историческій обликъ каждаго изъ ея событій. Такъ, напр., не разрѣшимы вопросы: слѣдовали ли второе и третье искушенія Христа по евангелію Матѳея (IV, 5. 8), или по евангелію Луки (IV, 5. 9)? Какъ относятся между собою повѣствованія евангелистовъ о женѣ, помазавшей Христа миромъ? У Мѳ. XXVI, 1—2; 6—13 и Мр. XIV, 1—9 жена не называется грѣшницею, помазаніе было въ домѣ Симона прокаженнаго въ Виѳаніи, за два дня до послѣдней пасхи; у Луки (VII, 36—50) жена называется грѣшницей, Симонъ—фарисеемъ, помазаніе происходило въ

одномъ изъ галилейскихъ городовъ много раньше пасхи страданій Христовыхъ; по Іоанну (XII, 1—8) событіе имѣло мѣсто за шесть дней до пасхи въ Виѳаніи, въ домѣ, гдѣ служила Христу Марѳа, а помазаніе совершено ея сестрою Маріею. Въ какой изъ послѣднихъ дней жизни Христа совершено Имъ очищеніе храма по синоптикамъ: въ день ли торжественнаго входа въ Іерусалимъ (Мѳ. XXI, 1. 12. 17 и Лук. XIX, 37. 45), или на другой день (Мр. XI, 11. 12)? Какую пасху совершилъ Христосъ съ учениками предъ Своими страданіями: прежде ли іудейской (Іоан. XIII; XVIII, 28), или вмѣстѣ съ іудеями (Мѳ. XXVI, 17; Мр. XIV, 12; Лук. XXII, 7)? Какая была надпись на крестѣ Христа (Мѳ. XXVII, 37; Мр. XV, 26; Лук. XXIII, 38; Іоан. XIX, 19)?...

Число этихъ неразрѣшимыхъ для науки вопросовъ евангельской исторіи можно было бы значительно увеличить другими примѣрами. Конечно, совершенно ложно то слѣдствіе, которое выводитъ изъ ихъ обилія односторонне-отрицательная критика, не признающая за нашими евангеліями значенія достовѣрныхъ повѣствованій. Полная и незыблемая достовѣрность нашихъ евангелій утверждается ихъ внутреннимъ характеромъ. Они изображаютъ въ лицѣ Христа совершенную въ нравственномъ отношеніи личность, излагаютъ Его нравоученіе, представляютъ въ Его жизни судьбу Сына Божія—изображаютъ, излагаютъ и представляютъ въ чертахъ, вполнѣ противоположныхъ взглядамъ и ожиданіямъ человѣческимъ. Эта противоположность между евангельскою дѣйствительностью и человѣческими надеждами свидѣтельствуется и самою евангельскою исторіею, при чемъ, что особенно замѣчательно, апостолы, которые изобразили жизнь Іисуса или передали о ней своимъ ученикамъ, описавшимъ ее, сами были въ числѣ мыслившихъ по-человѣчески и соблазнявшихся судьбою Христа до того времени, пока не переродились духовно. Въ этомъ дается удостовѣреніе, что апостолы не могли выдумать евангельской исторіи. Четвероевангеліе по содержимому въ немъ изображенію жизни Христа и Его нравоученія представляетъ собою исключительное явленіе въ человѣческой исторіи и не можетъ быть признано выдуманнымъ произведеніемъ.

Но если внѣшнее несогласіе евангелистовъ не можетъ служить основаніемъ для отрицанія достовѣрности ихъ по-

вѣствованій, то оно выразительно свидѣтельствуетъ о направленіи и пріемахъ ихъ разсказовъ. Евангелисты подъ каждымъ событіемъ евангельской исторіи и въ послѣдовательности жизни Христа видятъ внутренній смыслъ, который управлялъ евангельскою исторіею, и этотъ именно смыслъ, а не внѣшне-историческую правду, они передаютъ въ своихъ евангеліяхъ. Для ихъ цѣлей нужно было описать внутреннюю истину жизни Христа, ея смыслъ, ея законы, а не внѣшній фотографическій обликъ ея событій. Несогласные между собою въ нѣкоторыхъ внѣшнихъ подробностяхъ, они совершенно согласны между собою въ изображеніи смысла жизни Христа. Какъ у каждаго евангелиста жизнь Іисуса Христа изображается строго послѣдовательно во всѣхъ частностяхъ, и образъ Его выступаетъ предъ нами живымъ, такъ и свидѣтельства всѣхъ четырехъ евангелій строго гармоничны и внутренно связаны единымъ смысломъ евангельской исторіи. Въ этомъ изображеніи *живой* истины между евангеліями нѣтъ несогласія ни на одну іоту. Напр. въ буквальномъ изображеніи надписи на крестѣ Христа всѣ евангелисты несогласны между собою (Матѳей XXVII, 37: „И поставили надъ головою Его надпись, означающую вину Его: сей есть Іисусъ, царь іудейскій“; Маркъ XV, 26: „И была надпись вины Его: царь іудейскій“; Лука XXIII, 38: „И была надъ Нимъ надпись, написанная словами греческими, римскими и еврейскими: сей есть царь іудейскій“; Іоаннъ XIX, 19: „Написано было: Іисусъ Назорей, царь іудейскій“), но въ передачѣ смысла надписи, именно, что іудеи сознательно распяли своего истиннаго царя, всѣ евангелисты согласны. Различіе евангелистовъ во внѣшнихъ фактахъ и ихъ согласіе въ идейно-религіозной сущности выясняетъ истинный характеръ евангельскихъ повѣствованій: они даютъ религіозно-творческое воспроизведеніе основного духа въ жизни и дѣлѣ Христа, субъективно-измѣняющееся по различному характеру евангелистовъ и строго-согласное по единству воспроизводимаго лица, но евангелія не представляютъ собою ни ученой исторіи, ни лѣтописныхъ записей, и пользоваться ими, какъ таковыми, значитъ не стоять на точкѣ зрѣнія, на которой стояли евангелисты. Можно пользоваться евангеліями только какъ историческими памятниками, и нельзя отрицать пользы такого отношенія

къ евангеліямъ собственно въ научныхъ цѣляхъ; но эти цѣли не тѣ, для которыхъ написаны евангелія, и это пользованіе ими не есть то объясненіе евангельской исторіи, которое соотвѣтствуетъ внутреннему характеру евангелій и которое можетъ быть названо въ собственномъ смыслѣ объясненіемъ евангельской исторіи. Не того мы желаемъ, чтобы не писались и не читались ученые труды по евангельской исторіи, но мы хотимъ, чтобы такіе труды не считались за дѣйствительное объясненіе евангельской исторіи и не скрывали отъ насъ того смысла, который въ ней содержится.

Другой пріемъ въ объясненіи евангельской исторіи можно назвать археологическимъ. Исходя изъ того положенія, что „Іисусъ Назарянинъ былъ іудей, говорилъ іудеямъ, вращался среди нихъ въ Палестинѣ и въ опредѣленный періодъ ея исторіи", ученые историки жизни Іисуса Христа находятъ „совершенно необходимымъ разсматривать Его жизнь и ученіе въ связи съ окружающими обстоятельствами мѣста, общества, народной жизни и умственнаго или религіознаго развитія" и въ этомъ видятъ „не только рамку, въ которую можно поставить образъ Іисуса Христа, но и фонъ самой картины". Идеаломъ здѣсь поставляется „полное изображеніе іудейской жизни и общества" временъ Іисуса Христа. Въ такихъ сочиненіяхъ мы встрѣчаемъ подробныя свѣдѣнія объ іерусалимскомъ храмѣ, ветхозавѣтномъ богослуженіи и еврейскомъ священствѣ по поводу явленія ангела Захаріи, о свадебныхъ іудейскихъ обрядахъ въ разсказѣ о чудѣ на бракѣ, объ іудейскихъ сектахъ въ повѣствованіи о депутаціи къ Іоанну изъ Іерусалима...

Нужно признать совершенно вѣрною мысль о рамкѣ и фонѣ евангельской картины; по отношенію къ евангельскому ученію объ исторической основѣ слѣдуетъ говорить еще настойчивѣе, чѣмъ по отношенію къ евангельской исторіи. Но возможны и злоупотребленія этимъ пріемомъ какъ при изслѣдованіи евангельскаго ученія, такъ, и даже особенно, при изложеніи евангельской исторіи. Дѣло въ томъ, что исторически-бытовая обстановка не исчерпываетъ индивидуальнаго содержанія жизни,—и тѣмъ менѣе исчерпываетъ, чѣмъ оригинальнѣе личная жизнь. Между тѣмъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что личность Христа

самая оригинальная во всемірной исторіи, самая богатая своимъ внутреннимъ содержаніемъ, наиболѣе активно реагировавшая на общественную среду: жизнь Его рѣшительно опредѣлялась Его собственнымъ самосознаніемъ, Его сознательнымъ призваніемъ. Невѣрующіе могутъ смотрѣть на Него какъ на одержимаго одной религіозной идеей, какъ на самаго упорнаго гипнотика Своего дѣла. Мы, вѣрующіе, говоримъ: исключительное преимущество богосыновняго самосознанія Христа и Его совершенной непричастности земнымъ пристрастіямъ, состояло въ томъ, что всѣ отношенія къ Нему людей были отношеніями по существу Его призванія. Обычный человѣкъ за свои, хотя бы пережитыя въ прошломъ, земныя привязанности платитъ тѣмъ, что, даже въ дни религіознаго подъема его духа и святого служенія людямъ, послѣдніе поступаютъ съ нимъ по своимъ случайнымъ настроеніямъ и по внѣшнимъ побужденіямъ: самоотверженное рубище объяснятъ лѣностью, религіозный восторгъ назовутъ опьянѣніемъ... Вотъ такихъ-то случайностей и не было въ жизни Христа. Онъ будилъ въ людяхъ глубочайшіе корни ихъ совѣсти, доходилъ до самыхъ сокровенныхъ ихъ мыслей,—всѣ сознательныя отношенія къ Нему людей, записанныя въ евангеліяхъ, опредѣлялись Его религіознымъ призваніемъ, Его богосыновнимъ самооткровеніемъ. Внѣшнія событія сокрушили Его жизнь, но Своею внутреннею силою Онъ своеобразно освѣтилъ эти событія, такъ что они явились для Него не слѣпымъ сцѣпленіемъ обстоятельствъ, а планомѣрнымъ откровеніемъ Его духа. Вся жизнь Христа представляется намъ сплошнымъ символомъ, всѣ ея событія возводятся на ступень образнаго одѣянія Его мыслей и чувствъ, отмѣчаютъ путь откровенія Его внутренняго свѣта. Поэтому историко-бытовая основа евангельской картины не должна выступать на первый планъ, она должна играть второстепенную роль оттѣненія самобытной личности Христа, Его самобытнаго реагированія на среду.

Третій изъ употребительныхъ пріемовъ въ объясненіи евангельской исторіи долженъ быть названъ раціоналистическимъ. Это объясненіе примѣняется къ чудесамъ Іисуса Христа, а такъ какъ чудесамъ принадлежитъ чрезвычайно важное значеніе въ евангельской исторіи, то объясненіе это

заслуживаетъ особеннаго вниманія. Въ его основѣ лежитъ то обстоятельство, что „чудесное въ Новомъ Завѣтѣ составляетъ для нашей современной мысли не сильную, но слабую сторону; оно служитъ не внушающей убѣжденіе очевидностію, но пунктомъ, на который направляются нападенія, и источникомъ затрудненій". Раціоналистическое объясненіе ставитъ своею задачею свести всѣ евангельскія чудеса къ естественнымъ явленіямъ и такимъ образомъ сдѣлать ихъ понятными для разума. Такъ, исцѣленія больныхъ раціоналистическая наука объясняетъ дѣйствіемъ животнаго магнетизма, внушеніемъ, психологическою силою вѣры. Повѣствованіе евангелій о чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ пятью хлѣбами объясняется въ томъ смыслѣ, что Христосъ роздалъ народу бывшіе у апостоловъ хлѣбы, а это послужило примѣромъ, по которому и всѣ имѣвшіе стали дѣлиться съ неимѣвшими, такъ что всѣ насытились. То же и въ примѣненіи къ другимъ чудесамъ.

Объ этомъ научномъ пріемѣ въ отношеніи къ евангельской исторіи должно замѣтить, что имъ дается дѣйствительное объясненіе: событія евангельскія въ раціоналистической передачѣ становятся вполнѣ понятными для разума. Но бѣда въ томъ, что это объясненіе слишкомъ грубо. Слишкомъ оно обнажаетъ силы природы, спѣшитъ отождествить ограниченное человѣческое знаніе, ограниченныя понятія съ бездонною глубиною дѣйствительности. Если стать на путь приравниванія евангельскаго чуда къ естественному ходу природы и исторіи, то вмѣсто того, чтобы раціонализировать евангельскую исторію, было бы лучше религіозно взглянуть на всю природу и на всю исторію,—было бы лучше признать тайну въ основѣ всей природно-исторической жизни. Что чудеса нельзя понять нашимъ разумомъ, что представлять ихъ слѣдствіемъ всемогущества и воли Христа значило бы спуститься до дѣтскихъ понятій и народныхъ суевѣрій, это еще не служитъ оправданіемъ раціонализма,—напротивъ, въ раціоналистическомъ отрицаніи чудесъ столько же грубости, сколько и въ раціональномъ пониманіи ихъ. Кромѣ того, раціоналистическое объясненіе евангельской исторіи недостаточно. Понятна для разума раціоналистическая передача евангельскихъ событій, но происхожденіе евангельскаго повѣствованія этимъ пріемомъ не выясняется.

Раціоналистическое объясненіе евангельской исторіи покоится на искаженіи текстовъ и фактовъ, такъ что въ сущности объясняется не то, что требуетъ объясненія, а то, что подтасовывается подъ тексты и факты. При этомъ,—что обычно не замѣчается, а между тѣмъ заслуживаетъ самаго глубокаго вниманія,—представляя дѣло такъ, что евангельскія повѣствованія имѣютъ источникомъ наивную вѣру, на дѣлѣ сами раціоналисты оказываются крайне наивными въ пониманіи евангельской исторіи. Наивно именно раціоналистическое представленіе, что чудо есть лишь „внушающая убѣжденіе очевидность", что въ евангельскомъ чудѣ самое важное есть его чудесность. Между тѣмъ евангелія представляютъ чудеса Христа въ такомъ освѣщеніи, что ихъ „чудесность" отступаетъ на второй планъ и они органически входятъ въ теченіе жизни Христа съ завершившею ее смертью. Евангелія не останавливаются на чудесности дѣяній Христа, а главное вниманіе обращаютъ на связь чудесъ съ Его призваніемъ и съ Его исходомъ. Эта связь и открываетъ глубочайшій смыслъ евангельской исторіи, предъ которымъ человѣческое раціонализированіе, разумничанье, оказывается дѣтскимъ лепетомъ. Поставляя посильное раскрытіе этой связи, этого смысла жизни Христа главною темою своего изслѣдованія и предваряя его выводы, мы смѣло заявляемъ, что раціоналистическая передача евангельской исторіи не только вслѣдствіе искаженія ея фактовъ, но и по своей наивности въ ея пониманіи, стоитъ неизмѣримо ниже ея разума. Мы надѣемся показать неразумность и легкомысліе раціоналистическаго пониманія цѣлей евангельскихъ чудесъ, по которому такою цѣлью служитъ вѣра людей въ посланника Божія (einen göttlichen Gesandten bei den Menschen zu beglaubigen).

Конечно, взглядъ на чудо, какъ на основу вѣры, усматривающей въ чудѣ прежде всего его чудесность, сначала появился не въ раціоналистической наукѣ и вообще не въ наукѣ, а въ жизни. Многіе изъ слушателей Христа, видя чудеса, которыя творилъ Онъ, вѣровали во имя Его, — вѣровали только ради чудесъ, почему Самъ Іисусъ не ввѣрялъ Себя имъ, потому что предъ Нимъ были открыты ихъ сердца (Іоан. II, 23—25). Исторія христіанской церкви свидѣтельствуетъ, что и среди христіанскаго общества всегда

было не мало мнимыхъ, а можетъ быть немощныхъ, христіанъ, вѣровавшихъ во Христа только ради Его чудесъ. По причинамъ понятнымъ подобный же взглядъ на евангельское чудо проникъ, во время средневѣковой схоластики, и въ богословіе. Но богословская наука до появленія раціонализма не была критическою; въ ней многое говорилось по сердечной простотѣ. Появленіе раціонализма важно было въ томъ отношеніи, что онъ, приступивъ къ критическому объясненію евангельской исторіи, этотъ наивный взглядъ на чудеса, какъ на средство возбужденія вѣры, сознательно присвоилъ самому благовѣстію Іисуса Христа, увидалъ въ немъ мотивы составителей евангельской исторіи и потому принялъ его за исходный пунктъ для объясненія ея, т.-е. для отрицанія евангельскихъ чудесъ. Какъ же послѣ этого вѣрующее богословіе, вступивъ въ борьбу съ раціонализмомъ, отнеслось, уже вполнѣ сознательно, къ евангельскимъ чудесамъ? Къ сожалѣнію, христіанская апологетика, выступивъ на борьбу съ раціонализмомъ, согласилась съ нимъ, какъ бы имъ очарованная, въ основномъ взглядѣ на евангельское чудо, и, опровергая очень основательно и убѣдительно искаженіе раціоналистами евангельской исторіи, положительною своею задачею ставитъ не что иное, какъ доказать дѣйствительность каждаго изъ чудесъ Іисуса Христа и божественность ихъ. Такимъ образомъ наивный взглядъ на чудеса сталъ достояніемъ науки, и для нея оказался потерянымъ разумъ евангельской исторіи. „Въ Основателѣ христіанства“, говоритъ апологетика, „какъ въ виновникѣ всего необычайнаго и сверхъестественнаго въ христіанствѣ, мы должны мыслить чудесность (въ отличіе отъ иныхъ носителей ея) не въ какомъ-нибудь посредствующемъ видѣ, при которомъ Онъ являлся бы не болѣе, какъ посредствующимъ подателемъ высшей божественной помощи, ниспосылаемой на людей по Его молитвамъ, подобно позднѣйшимъ христіанскимъ чудотворцамъ, но въ самостоятельномъ и самодѣятельномъ проявленіи ея, при которомъ Онъ былъ совершенно свободнымъ и полновластнымъ ея совершителемъ. Только такое представленіе о Его чудесности вполнѣ соотвѣтствуетъ величію Его нравственнаго характера, не низводитъ Его въ рядъ обыкновенныхъ чудотворцевъ этого времени и вслѣдствіе этого не ставитъ въ фальшивое от-

ношеніе къ современникамъ; во имя только такой чудесности Онъ возвышался надъ древними ветхозавѣтными великими пророками и дѣятелями, съ которыми сравнивая Себя, Онъ говорилъ, что если бы у нихъ были такія силы, какими Онъ располагалъ и дѣйствовалъ, то современники ихъ принесли бы болѣе достойные плоды покаянія, чѣмъ Его слушатели; ею отдѣляясь и отличаясь отъ обыкновенныхъ и ложныхъ пророковъ и чудотворцевъ Своего времени, не рѣдко прикрывавшихся мнимою чудотворностію, и возвышаясь надъ древними великими пророками, Онъ воспиталъ вѣру въ Себя, какъ истиннаго Мессію, въ кругу избранныхъ и преданнѣйшихъ послѣдователей. Благовѣстіе Іисуса Христа при всемъ величіи, при всей высотѣ открываемыхъ Имъ истинъ, могло бы не привлечь къ себѣ множества послѣдователей, если бы не сопровождалось чудодѣйственною силою, возбуждавшею и внушавшею вѣру въ Проповѣдника его, какъ божественнаго посланника; чудотворенія составляли въ Немъ то реальное основаніе, которое въ глазахъ современниковъ придавало Ему божественное значеніе и привлекало къ Нему вниманіе многихъ". Такъ апологетика, утверждая незыблемую истину, что Христосъ есть Сынъ Божій, однако забываетъ другую истину самоуничиженія Христа,—забываетъ, что Онъ не отъ Себя, а *отъ Бога* засвидѣтельствованъ былъ силами, знаменіями и чудесами, которыя *Богъ* сотворилъ чрезъ Него (Дѣян. II, 22), что дѣла, которыя творилъ Онъ, и вѣрующій въ Него, по Его обѣтованію, сотворитъ, и больше сихъ сотворитъ (Іоан. XIV, 12), что Онъ творилъ чудеса по вѣрѣ, порицалъ вѣровавшихъ только ради чудесъ и ублажалъ не видѣвшихъ и вѣровавшихъ, что въ дѣйствительности Его чудесъ не сомнѣвались и враги Его, возненавидѣвшіе Его именно ради чудесъ (Іоан. XV, 24), — все это забываетъ апологетика, иначе она не стала бы утверждать, что Онъ только во имя чудесности возвышался надъ пророками, что только чудесами Онъ воспиталъ вѣру въ Себя какъ Мессію. Легко видѣть, что утвердить дѣйствительность чудесъ Іисуса Христа — это значитъ только подойти къ чертѣ, за которою лежитъ объясненіе евангельской исторіи. Если евангелисты сообщаютъ о массовыхъ исцѣленіяхъ, совершенныхъ Христомъ (Мѳ. IV, 23; VIII, 16; IX, 35; XI, 5; XII, 15; XIV, 14. 35. 36; XV, 30; XIX,

1. 2; XXI, 14; Мр. I, 34; III, 10; VI, 55. 56; Лук. IV, 40. 41; VI, 17. 18), если, по ихъ изображенію, даже враги не сомнѣвались въ дѣйствительности Его чудесъ, то очевидно, что о нѣкоторыхъ чудесахъ въ отдѣльности они повѣствуютъ не ради ихъ чудесности, а ради того смысла, который открывается въ связи этихъ чудесъ съ призваніемъ, служеніемъ и исходомъ Іисуса Христа.

Нужно принять во вниманіе и самое содержаніе евангельской идеи, раскрывающееся предъ нами въ результатѣ изслѣдованія евангельской исторіи. Основная идея евангельской исторіи, которую мы теперь лишь предуказываемъ, это—идея божественной духовной жизни, независимой отъ страданій и смерти, не ограниченной по своей универсальности предѣлами индивидуальныхъ и національныхъ благъ, реализующейся въ богосыновнемъ настроеніи и въ дѣятельной любви. Носителемъ этой божественной жизни и былъ Христосъ, открывшій ее въ Своемъ ученіи и въ Своемъ самоотреченіи даже до смерти—по любви къ человѣку. Что особенно важно, такъ это то, что это идейное значеніе евангельской исторіи не обусловлено не только фактическою обстановкою и хронологическою послѣдовательностью событій евангельской исторіи, составляющими предметъ научной критики, но и раціональною достовѣрностью чудесъ, такъ какъ евангельскій смыслъ чудесъ не въ томъ, что будто они служили внѣшнимъ удостовѣреніемъ божественной жизни Христа, а въ томъ, что они возводили взоры вѣрующихъ отъ видимаго къ невидимому. Несомнѣнно, что чудеса въ евангельской исторіи занимаютъ чрезвычайно важное мѣсто,—безъ чудесъ не было бы евангельской исторіи. Въ этомъ случаѣ евангельская исторія подобна начальнымъ страницамъ каждой религіи: колыбель каждой религіи окружена сіяніемъ чудесъ. Но также несомнѣнно, что только евангельскія чудеса образуютъ собственно *исторію*, самымъ дѣломъ входятъ въ теченіе человѣческой жизни,—что только евангельская исторія дѣлаетъ чудеса *символами*, возводитъ отъ нихъ вниманіе человѣка къ невидимой духовной жизни, ставитъ его выше чудесъ. Въ этомъ центральная идея исторіи евангельскихъ чудесъ. Евангелія представляютъ намъ чудотворца распятымъ страдальцемъ и грознымъ судіей человѣчества, а спасителя благовѣствуютъ въ Сынѣ Божіемъ,

полагающемъ душу Свою за людей и призывающемъ ихъ стать сынами воскресенія. Посему, какъ истинная духовная вѣра независима отъ видѣнія знаменій и чудесъ (Іоан. IV, 48; XX, 19), такъ и идейное содержаніе евангельской исторіи находится внѣ той области, съ которою имѣетъ дѣло раціоналистическая критика. Конечно, чудотворныя благодѣянія Христа—основной фактъ евангельской исторіи, но евангельскимъ смысломъ этого факта предполагается лишь его *историческая* достовѣрность, а не раціоналистическое обоснованіе: съ евангельской точки зрѣнія достаточно знать, что слушатели Христа дѣйствительно видѣли Его чудеса, вѣрили въ нихъ, и Самъ Христосъ положительно относился къ этой наличности чудесъ,—и нѣтъ нужды изслѣдовать метафизическую сущность чуда, обосновывать его раціоналистически. Эта нужда ощущалась бы въ томъ случаѣ, если бы евангельскія чудеса доказывали божественность Христа и были средствомъ приведенія къ вѣрѣ въ Него,—но именно апологетически-раціоналистическое отношеніе къ чудесамъ рѣшительно чуждо евангельскому взгляду на чудо.

Итакъ, исходя изъ того, что евангелія—не исторически-лѣтописный матеріалъ, а религіозно-творческое изображеніе Христа, что—далѣе—жизнь Христа свидѣтельствуетъ объ Его исключительной оригинальности и представляетъ собою полный символизмъ, придающій Его чудесамъ идейную конструкцію, я полагаю, что невозможно написать, на основаніи евангельскихъ повѣствованій, исторической *жизни* Христа [1]), что Его жизнь скрыта отъ насъ за субъективно-идейнымъ характеромъ евангельскихъ передачъ и за символизмомъ Его дѣлъ,—что, однако, намъ дана возможность

[1]) Чтобы быть вполнѣ точнымъ, я соглашаюсь, что жизнь Христа можно написать, какъ можно написать библейскую зоологію, библейскую ботанику, но только это будетъ „жизнь“ въ двухъ словахъ: родился въ Галилеѣ, былъ плотникомъ, подъ вліяніемъ Іоанна Крестителя сталъ проповѣдникомъ и Христомъ и былъ распятъ по настоянію священниковъ. Но это, очевидно, схема безъ внутренняго содержанія, безъ евангельскаго содержанія. Эту схему до размѣровъ въ тысячи страницъ можно расширить рисовкой исторически-бытового фона евангельской картины, научнымъ рѣшеніемъ историческихъ вопросовъ и раціоналистическимъ объясненіемъ евангельскихъ чудесъ. Но весь этотъ матеріалъ такъ же не затрогиваетъ собственно евангельскаго содержанія, какъ нѣтъ духа библіи въ библейской зоологіи, въ библейской медицинѣ.

понять „чувствованія“ Христа, Его душу. Евангелія вводятъ насъ въ реальнѣйшую глубину наиболѣе самобытной человѣческой души, не имѣя своею цѣлью дать исторически-объективный очеркъ ея жизни. Евангельскій Христосъ это—единственный Человѣкъ, жившій всецѣло для дѣла Божія, небесный человѣкъ, это—душа, исполненная одною религіозною идеею, это—только Сынъ Божій, почти не касающійся земли, почти безъ исторически-бытовой окраски, безъ малѣйшей земной пыли. Евангельская исторія—откровеніе Христа, символическое облаченіе евангельской идеи. Поэтому мы выдвигаемъ новый пріемъ объясненія евангельской исторіи—раскрытіе ея внутренней послѣдовательности, ея разума, ея законовъ, ея духа. Этотъ пріемъ съ полнымъ правомъ можно назвать философіей евангельской исторіи. Цѣль евангельскихъ повѣствованій указана евангелистомъ въ томъ, чтобы читатели увѣровали въ богосыновство Христа (Іоан. XX, 31),—въ раскрытіи евангельской идеи. Но евангелисты этой цѣли достигаютъ не собственнымъ обсужденіемъ евангельской исторіи, а передачей и группировкой ея событій, такъ что смыслъ евангельской исторіи въ ихъ повѣствованіяхъ оказывается ея духомъ, а не буквой. Уловить этотъ духъ, этотъ логосъ евангельской исторіи и выразить его въ разсужденіяхъ, въ логическихъ формулахъ—такова задача философіи евангельской исторіи. Такую именно задачу имѣетъ предлагаемое изслѣдованіе.

Въ чемъ же самый общій смыслъ евангельской исторіи и ея основной планъ? Жизнь Христа есть божественная, духовная, вѣчная жизнь, Онъ открылъ міру Отца Небеснаго: въ Немъ жизнь явилась, вѣчная жизнь, которая была у Отца (1 Іоан. I, 2). Самъ Христосъ сознавалъ Свою жизнь въ качествѣ откровенія Отца. Это самосознаніе Христа не было Его самообманомъ или отвлеченною мыслью, выдумкой. Въ Немъ это самосознаніе было непосредственно, природно, и оно было настолько реально, что опредѣлило всю Его жизнь. Затѣмъ—оно не прошло безслѣдно для исторіи: чувствованія Христа, форма Его отношенія къ Богу привиты Имъ человѣчеству,—Онъ сталъ „начальникомъ и совершителемъ“ духовной жизни христіанъ. Это мы утверждаемъ не въ качествѣ догматической истины, а въ качествѣ истины исторической. Даже мыслители, настроенные враждебно

Христу, позорящіе христіанскія чувствованія именемъ болѣзни, соглашаются, что это болѣзненное, „слишкомъ духовное“ міровоззрѣніе передалось отъ Христа христіанамъ. Въ сущности и каждый человѣкъ, творящій въ своей жизни что-нибудь новое, вноситъ свою лепту въ сокровищницу человѣчества,—Христосъ же создалъ дѣло исключительной оригинальности и универсальной значимости: Онъ создалъ новое отношеніе людей къ Богу. Посему откровеніе духовной божественной жизни въ условіяхъ земного существованія и составляетъ главный смыслъ земной жизни Христа какъ въ существѣ Его личности, такъ и въ Его историческомъ значеніи.

Истинная, божественная жизнь въ словѣ Божіемъ называется славою божественною. Открывшій міру духовную жизнь, Христосъ прославилъ среди людей Своего Небеснаго Отца, далъ имъ славу, которую Онъ имѣлъ у Отца Своего, Его жизнь была проявленіемъ божественной славы. Наименованіе божественной жизни Христа славою вводитъ насъ въ пониманіе того способа, какимъ въ Немъ совершилось откровеніе божественной жизни. Этотъ способъ—уничиженіе. Чтобы прославить Отца на землѣ, открыть Его имя людямъ, Христосъ уничижилъ Себя, отрекся отъ внѣшняго проявленія божественной славы: въ Немъ божественная жизнь явилась не въ свойствахъ неограниченнаго всемогущества, безпредѣльнаго величія, котораго не могутъ вынести условія человѣческаго существованія, а въ свойствахъ духовной жизни, которая вмѣщается въ ограниченности человѣческаго бытія, терпитъ его ничтожество, переноситъ его страданія. Такимъ образомъ Онъ сталъ родоначальникомъ универсальнаго откровенія имени Божія, сдѣлалъ всѣхъ людей участниками божественной славы, причастниками божескаго естества.

Уничиженіе и смиреніе составляютъ несомнѣнныя чувствованія Христа, будемъ ли мы ихъ представлять себѣ въ системѣ догматическаго ученія о quomodo воплощенія, или же ограничимся историческимъ характеромъ Христа, предѣлами Его самосознанія. Во всякомъ случаѣ въ преддверіи евангельской исторіи мы можемъ говорить объ уничиженіи и смиреніи Христа какъ о Его внутреннемъ подвигѣ.

Но помимо той славы, которую Христосъ имѣлъ у Отца

и отъ внѣшняго проявленія которой Онъ отрекся въ подвигѣ уничиженія, и того внутренняго прославленія человѣческой жизни, которое было плодомъ Его уничиженія и смиренія, въ жизни Христа мы видимъ внѣшнюю славу— Его чудеса. О Его первомъ чудѣ евангелистъ замѣчаетъ: „такъ положилъ Іисусъ начало чудесамъ въ Канѣ Галилейской и явилъ славу Свою“ (Іоан. II, 11). На горѣ преображенія апостолы также видѣли славу Его (Лук. IX, 32). Іисусъ Христосъ былъ великій чудотворецъ. Повѣствованіе о Его общественной дѣятельности, до послѣднихъ дней Его жизни, въ которые Онъ пострадалъ, исполнено Его чудесами и есть собственно благовѣстіе о Его чудесахъ. Многіе изъ народа, увѣровавшіе въ Него ради чудесъ, говорили невѣровавшимъ: „когда придетъ Христосъ, неужели сотворитъ больше знаменій, нежели сколько сей сотворилъ“ (Іоан. VII, 31)? Съ внѣшней стороны, всѣ отношенія народа къ Іисусу Христу, и вѣровавшихъ и невѣровавшихъ, были главнымъ образомъ отношеніями къ Его чудесамъ, къ Нему, какъ чудотворцу. Онъ Самъ въ чудесахъ видѣлъ то средство, которымъ Онъ, вмѣстѣ съ ученіемъ, дѣйствовалъ на народъ и опредѣлялъ его отношенія къ Себѣ. И вотъ возникаетъ, необычайной важности для богословія и для христіанскаго міровоззрѣнія, вопросъ объ отношеніи чудесъ Іисуса Христа къ Его уничиженію и внутреннему прославленію человѣческой жизни, какъ плоду Его дѣятельности. Это и есть главный вопросъ философіи евангельской исторіи.

Въ отличіе отъ апологетическаго и раціоналистическаго воззрѣнія на евангельскія чудеса, какъ на доказательство божественности Христа, философія евангельской исторіи отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что чудеса Христа, прикрывая символически евангельскую идею, были переходомъ отъ Его внутренняго уничиженія къ внѣшнимъ страданіямъ: символизируя для вѣрующихъ духовныя блага, они вызвали враговъ Его, предавшихъ Его смерти.

Рождество Христа: откровеніе въ Немъ божественной жизни.

Въ Немъ жизнь явилась,—вѣчная жизнь,
которая была у Отца и явилась намъ.
(I Іоан. I, 2).

На порогѣ евангельской исторіи лежатъ два факта. Одинъ внѣшній: Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ во всей полнотѣ душевно-тѣлесной жизни. Но вмѣстѣ съ этимъ мы не можемъ не признать другого, внутренняго, факта: по Своей духовной оригинальности, по Своей религіозной глубинѣ это былъ единственный человѣкъ. Онъ сознавалъ Себя Сыномъ Божіимъ,—Онъ *былъ* Сыномъ Божіимъ, поскольку Его богосыновнее самосознаніе открывалось въ Немъ непосредственно, отъ природы.

Съ этими первичными фактами евангельской исторіи вполнѣ совпадаетъ церковная христологія въ своемъ ученіи о самоуничиженіи Христа, — въ ученіи о томъ, что истинно-человѣческая жизнь Христа обнимала божественное содержаніе. Различіе между церковно-догматическимъ и религіозно-историческимъ воззрѣніями на жизнь Христа въ томъ, что по христологическому методу мысли мы сначала представляемъ себѣ небеснаго Логоса, премірнаго Сына Божія и затѣмъ переходимъ къ Его земному воплощенію, начинаемъ христологическими *понятіями*, которыя потомъ прилагаемъ къ *историческому факту,* относимся къ внѣшнему явленію гностически; тогда какъ религіозно-исторически, по-евангельски, мы начинаемъ съ факта дѣйствительной человѣческой жизни и прозрѣваемъ *за нимъ* религіозную основу, созерцаемъ *въ немъ* мистическую тайну.

Съ христологической точки зрѣнія, понятой по идеѣ кеноэиса, нѣтъ основаній возражать противъ религіозно-историческаго воззрѣнія на лицо Христа. Такъ же устойчиво это воззрѣніе и со стороны научной. Признавая, что Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ, мы вполнѣ удовлетворяемъ научнымъ требованіямъ, и наука уже не имѣетъ ни мотивовъ, ни средствъ устранить нашу религіозную оцѣнку исторической личности, мистическаго воззрѣнія на нее.

Въ религіозно-историческомъ познаніи Іисуса Христа, мы

имѣемъ опору для предварительнаго устраненія ложныхъ предвзятыхъ взглядовъ на лицо Христа. Это два крайнихъ взгляда. По одному, имѣющему видимость благочестія, божественная жизнь открывалась въ лицѣ Христа по своимъ внѣшневеличественнымъ свойствамъ, всемогуществу, всевѣдѣнію, вездѣприсутствію, такъ что Іисусъ Христосъ, по этому взгляду, былъ всемогущимъ, всевѣдущимъ человѣкомъ. Это есть то мнимое благочестіе, во имя котораго человѣкъ прекословилъ Христу въ Его намѣреніи понести страданія: „будь милостивъ къ Себѣ, Господи, да не будетъ этого съ Тобою". По этому взгляду, божественное можетъ проявиться въ человѣческой жизни лишь въ той мѣрѣ, въ какой человѣческая жизнь теряетъ свою ограниченность и перестаетъ быть человѣческою жизнью. Желая возвеличить Христа, ревнуя о Его славѣ, но не по разуму, этотъ взглядъ не обнимаетъ дѣла Христа, за которое Онъ положилъ Свою душу, — дѣла прославленія имени Отца на землѣ, дарованія Его вѣчной жизни людямъ, пріобрѣтенія для божественной славы дѣйствительной человѣческой жизни. Откровеніе божественной жизни во Христѣ нужно такъ понимать, что полнота откровенія стояла въ зависимости отъ полноты человѣческой жизни. Въ этомъ смыслъ того, что въ Немъ полнота божества явилась тѣлесно. Конечно, въ этомъ мы видимъ соединеніе противоположностей, но вся жизнь Іисуса Христа представляетъ собою разрѣшеніе подобныхъ противоположностей, для отвлеченной логики не примиримыхъ. Здѣсь дается соотвѣтствующій предмету методъ изслѣдованія евангельской исторіи. Въ частности, въ отношеніи къ разсматриваемому вопросу, мы должны видѣть въ дѣйствительности человѣческой жизни Христа, въ полнотѣ ея ограниченности и немощей, не препятствіе въ Его дѣлѣ, а условіе откровенія божественной славы. Что именно дѣйствительная человѣческая жизнь Христа была обнаруженіемъ божественной славы, переживаніемъ божественной жизни, эта мысль образуетъ порогъ евангельской исторіи, за которымъ открывается ея разумъ: не переступить этого порога, не усвоить этой мысли во всей ея глубинѣ, это значитъ отказаться отъ пониманія евангельской исторіи. Только такимъ путемъ мы надлежаще оцѣниваемъ евангельское свидѣтельство, что Сыномъ Божіимъ наречено рожденное Ма-

ріею (Лук. I, 31. 32. 35), а родила Марія немощнаго младенца и „спеленала Его... младенецъ же возрасталъ, и укрѣплялся духомъ, и благодать Божія была на Немъ,—преуспѣвалъ въ премудрости и возрастѣ, и въ любви у Бога и человѣковъ“ (Лук. II, 7. 40. 52). Насколько отлично отъ этихъ евангельскихъ свидѣтельствъ о естественномъ развитіи рожденнаго Маріею сына мутное изображеніе младенчества Іисуса Христа въ апокрифическихъ евангеліяхъ, въ которыхъ исторія Его дѣтства наполняется вымышленными чудесами съ цѣлью представить Его всемогущимъ!..

Рожденный Маріею Іисусъ, Сынъ Божій (ср. Дѣян. III, 13; IV, 27 и др.), былъ дѣйствительнымъ человѣкомъ, но не былъ ли Онъ простымъ человѣкомъ? Таковъ другой предвзятый взглядъ на лицо Христа, составляющій противоположную изложенному крайность. Этотъ взглядъ извѣстенъ съ глубокой древности, а нынѣ онъ имѣетъ громадное число защитниковъ. Іисусъ Христосъ, говорятъ, былъ *простой* человѣкъ или *только* человѣкъ.

Чтобы правильно судить объ этомъ взглядѣ на лицо Христа, слѣдуетъ имѣть въ виду, что отвергаемыя имъ церковное ученіе и евангельская исторія нисколько не умаляютъ полной дѣйствительности человѣческой природы Христа. Достаточно указать на то, что евангельская исторія представляетъ Христа почти въ непрерывномъ молитвенномъ подвигѣ, а „молиться, — скажемъ словами Іоанна Златоустаго,—несвойственно Богу“. Также церковное ученіе отцы VI вселенскаго собора выражаютъ такъ: „мы, не обращая въ шутку таинства домостроительства, вѣруемъ, что всесвятая душа Спасителя не только была съ разумомъ и съ волею, но и дѣйствительно волновалась всѣми естественными силами и произвольно обуревалась подобными нашимъ, но безгрѣшными страстями“. Посему разсматриваемый нами взглядъ противопоставляется церковному ученію, которымъ не отрицается дѣйствительность человѣческой природы Христа, и его сущность не въ томъ, что Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ, а въ томъ, что Онъ былъ только человѣкъ, тогда какъ, по церковному ученію и евангельскому изображенію, Онъ былъ больше, чѣмъ человѣкъ,— Онъ былъ не только сыномъ Давида, но и его Господомъ. Что же значитъ это ограниченіе въ примѣненіи къ лицу

Іисуса Христа и имѣетъ ли оно для себя основаніе? Повидимому, заключеніе отъ дѣйствительности человѣческой природы Христа къ тому, что Онъ былъ простымъ человѣкомъ, есть утвержденіе простого тождества, ибо каждый дѣйствительный человѣкъ есть простой человѣкъ. Но на самомъ дѣлѣ это ограниченіе въ примѣненіи ко Христу заключаетъ въ себѣ софистическую подтасовку понятій. Говоря, что всякій дѣйствительный человѣкъ есть простой человѣкъ и что Христосъ есть простой человѣкъ, разумѣютъ различное въ томъ и другомъ случаѣ подъ словами „простой человѣкъ". Въ первомъ случаѣ подъ простою человѣческою природою разумѣютъ то, что свойственно человѣку, исключая изъ понятія все ему несвойственное, но не опредѣляя предѣловъ человѣческаго существа; во второмъ же случаѣ подъ именемъ простого человѣка разумѣютъ лишь то, что въ человѣческомъ существованіи ограничивается предѣлами сознанія и историческими условіями индивидуальной человѣческой жизни. Въ томъ и дѣло, что примѣняя къ Іисусу Христу указанное ограниченіе, не то хотятъ сказать, что Онъ былъ тѣмъ, что есть каждый человѣкъ въ дѣйствительности, а то, что Онъ былъ только тѣмъ, что каждый человѣкъ есть въ своемъ сознаніи и въ качествѣ продукта историческихъ условій. Но вѣдь существо человѣка не исчерпывается предѣлами его сознанія и не объясняется всецѣло историческою причинностью и зависимостью отъ среды. Такъ утверждаетъ современная серіозная наука, основываясь на крушеніи легкомысленныхъ попытокъ объяснить человѣческую личность въ качествѣ продукта историческаго процесса и воздѣйствій среды. Отрицать историческую причинность и зависимость человѣческой личности отъ среды невозможно, но человѣкъ не есть только продуктъ такой причинности: его личность есть центръ самобытнаго существованія и своеобразнаго реагированія на внѣшнія воздѣйствія, хотя по степени этой самобытности и своеобразности можетъ быть большое различіе между отдѣльными личностями. Не ограничивается существо человѣка и предѣлами его собственнаго сознанія. Для нашего сознанія природа дана, какъ нѣчто постепенно познаваемое, но недоступное для познанія во всей своей глубинѣ. Конечно, самобытность человѣка сказывается и въ

свободномъ его воздѣйствіи на свою природу, до нѣкоторой степени, такъ что сознательной волѣ отчасти присущъ творческій характеръ, но только отчасти. Всѣмъ своимъ существомъ человѣкъ не можетъ овладѣть ни въ познаніи, ни въ волѣ. Говоря просто, человѣкъ не можетъ съ полною увѣренностью сказать, какъ онъ поступитъ въ такомъ-то случаѣ, устоитъ ли въ предстоящемъ искушеніи, окажется ли способнымъ на самоотверженный поступокъ, или нѣтъ. Его желаніе и сознаніе въ данный моментъ не слѣдуетъ слишкомъ цѣнить: вопреки желанію быть самоотверженнымъ онъ можетъ оказаться трусомъ въ силу своей природы, и, несмотря на скромность и боязливость его мнѣнія о себѣ, природа въ нужную минуту можетъ дать ему неожиданно громадныя духовныя силы, которыя, по этой своей неожиданности, называются вдохновеніемъ. Эта сила природы надъ сознаніемъ извѣстна и обсуждается въ литературѣ и наукѣ, но извѣстна она болѣе въ дурную сторону, чѣмъ въ хорошую. Однако не только въ зломъ, а и въ добромъ отношеніи наша природа не покрывается нашимъ сознаніемъ, причемъ злая природа человѣка, въ виду ограниченности злыхъ стремленій и ихъ связанности наличными интересами и матеріальными условіями, всецѣло объясняется наслѣдственностью, а его добрая природа, съ его идеалами, выступающими за границы земной жизни и условій міра, не можетъ объясняться наслѣдственностью, а предполагаетъ для себя основу внѣміровую. Какъ бы то ни было, нѣтъ основаній сводить все существо человѣка къ границамъ его сознанія и историческихъ условій, и потому названіе Іисуса Христа простымъ человѣкомъ въ указанномъ смыслѣ не выдерживаетъ чисто научной критики: природа каждаго человѣка выступаетъ за границы его сознанія и предполагаетъ своими абсолютными стремленіями внѣисторическую основу. Мало того. Въ этой неограниченности человѣческаго существа предѣлами сознанія и историческими условіями лежитъ предѣлъ науки о человѣкѣ. Наука можетъ познавать человѣка въ предѣлахъ его сознанія и въ качествѣ продукта біологическаго и историческаго процесса, но для нея не доступенъ человѣкъ внѣ этихъ предѣловъ, для нея не рѣшимъ вопросъ о происхожденіи человѣка, его сознанія, его воли. Но если такъ, если наука должна остановиться предъ границами

естественнаго познанія человѣческой природы, то что же она можетъ возразить противъ религіозныхъ представленій, объясняющихъ недоступную для науки область человѣческаго существа? А по религіозному представленію христіанской истины, человѣкъ—каждый простой человѣкъ есть образъ Божій, т.-е. въ Богѣ имѣетъ основу какъ своего физическаго существованія, такъ и своей нравственной природы. Если наглядно изобразить религіозный взглядъ на человѣка, то душу человѣческую нужно представлять въ видѣ луча, исходящаго отъ Бога и снова къ Нему возвращающагося и только на нѣкоторомъ протяженіи отграниченнаго сознаніемъ. Конечно, этотъ образъ имѣетъ недостатки, но недостатки объясняются самою невозможностью образнаго представленія столь возвышенныхъ понятій; во всякомъ случаѣ образъ имѣетъ основанія въ словѣ Божіемъ (Быт. II, 7; Еккл. XII, 7) и хорошо выясняетъ лежащую за предѣлами сознанія божественную основу человѣческаго существованія. А въ такомъ случаѣ, какой же смыслъ имѣетъ стремленіе позитивной науки приравнять Христа къ простому человѣку съ цѣлью устранить Его божественность? Вѣдь каждый человѣкъ живетъ, движется и существуетъ на божественной основѣ. Безпристрастное сопоставленіе Христа съ простымъ человѣкомъ должно вести не къ умаленію божественнаго достоинства Христа, а къ возвышенію Его человѣческаго достоинства. „Іудеи сказали Іисусу: не за доброе дѣло хотимъ побить Тебя камнями, но за богохульство, за то, что Ты, будучи человѣкъ, дѣлаешь Себя Богомъ. Іисусъ отвѣчалъ имъ: не написано ли въ законѣ вашемъ: Я сказалъ: вы боги? Если Онъ назвалъ богами тѣхъ, къ которымъ было слово Божіе, и не можетъ нарушиться писаніе; Тому ли, Котораго Отецъ освятилъ и послалъ въ міръ, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказалъ: Я Сынъ Божій“ (Іоан. X, 33—36)?

Однако сопоставленіемъ личности Іисуса Христа съ природою каждаго человѣка, какъ образа Божія, только указывается способность человѣческой природы къ богосыновнему достоинству, только намѣчается путь къ пониманію естественнаго богосыновства Іисуса Христа, но не объясняется вполнѣ Его богосыновнее достоинство. Понятіемъ о человѣкѣ, какъ объ образѣ Божіемъ, какъ объ откровеніи

божественной жизни, предполагается постепенность богооткровенія. Сотворенный Богомъ физическій міръ съ жизнью растительною и животною—вотъ первая ступень внѣшняго, мірового, богооткровенія. Человѣкъ, созданный по образу Божію, представляетъ слѣдующую ступень богооткровенія: одною стороною своего существа онъ всецѣло принадлежитъ къ внѣшней природѣ, къ физическому міру, но по своей душѣ онъ есть новое твореніе Божіе. Въ Его лицѣ въ физическій организмъ вложено новое божественное содержаніе, вдохнута новая свободно-разумная жизнь. Земная жизнь Іисуса Христа составляетъ высшую, совершенную ступень богооткровенія. Онъ—вполнѣ человѣкъ, но въ Его лицѣ человѣческая жизнь послужила новому откровенію, наполнилась новымъ содержаніемъ: это новое содержаніе—духовная, вѣчная, божественная жизнь. Въ созданномъ по образу Божію человѣкѣ божественная жизнь открылась со стороны формальной—свободно-разумной; въ лицѣ Христа свободно-разумная человѣческая жизнь исполнилась существеннымъ содержаніемъ — жизнью дѣйствительною, духовною, божественною. Поучительно въ этомъ отношеніи сопоставить богооткровеніе во Христѣ съ прежде бывшимъ откровеніемъ въ пророкахъ. „Богъ, многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ, въ послѣдніе дни говорилъ намъ въ Сынѣ". Пророческое откровеніе было обращено исключительно къ человѣческому разуму, тогда какъ во Христѣ самая Его человѣческая жизнь была богооткровеніемъ, такъ что люди въ Немъ слышали, видѣли своими очами, разсматривали и осязали руками своими вѣчную жизнь, которая была у Отца, и чрезъ Него получили жизненное общеніе съ Отцомъ. Видѣвшіе Его видѣли Отца.

Только во свѣтѣ этихъ разсужденій и религіозныхъ вѣрованій можно вполнѣ оцѣнить евангельское свидѣтельство о рожденіи Маріею „человѣка Іисуса" отъ Св. Духа. Отвлеченный раціонализмъ въ евангельскомъ повѣствованіи видитъ исключительно физіологическій трактатъ и обсуждаетъ его исключительно съ точки зрѣнія физіологическихъ представленій и познаній, а обсуждая такъ, конечно, отвергаетъ. Его не удерживаетъ отъ такой точки зрѣнія даже то простое соображеніе, что повѣствуемое событіе по существу не допускаетъ физіологическаго обсужденія. Смыслъ еван-

гельскаго повѣствованія совсѣмъ не въ физіологіи, а въ томъ, что духовная жизнь Іисуса Христа есть жизнь божественная. Въ такомъ случаѣ интересъ евангельскаго повѣствованія не теоретическій, а практическій,—интересъ вѣры. Мы, христіане, живемъ духовною жизнью и ради нея всѣ блага міра вмѣняемъ въ ничто, все терпимъ. Что же? Есть ли наша духовная жизнь призракъ, который разсѣется, или это вѣчная божественная жизнь? Есть ли жизнь Іисуса Христа, отъ которой истекаетъ наша духовная жизнь, призрачная земная, или вѣчная небесная жизнь? Вотъ въ чемъ интересъ этого евангельскаго повѣствованія, вотъ на какіе вопросы оно отвѣчаетъ. Напрасно возражаютъ, что оно передается лишь у Матѳея и Луки, что его нѣтъ ни у Іоанна, ни въ посланіяхъ Павла. Рожденіе Христа отъ Св. Духа предполагается каждою строкою четвертаго евангелія, которое свидѣтельствуетъ, что во Христѣ Слово Божіе стало плотью (I, 14), что Онъ есть хлѣбъ вѣчной жизни (VI) и пришелъ для того, чтобы люди имѣли жизнь (X, 10), что Онъ и Отецъ Его одно (X, 30), что въ Немъ пребывалъ Отецъ (XIV, 11), что Онъ исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ, и опять оставилъ міръ и отошелъ къ Отцу (XVI, 28)... Апостолъ Павелъ не только даетъ свидѣтельство, равносильное евангельскому повѣствованію о рожденіи Христа отъ Св. Духа, но и надлежаще изъясняетъ это повѣствованіе, когда пишетъ, что Христосъ родился отъ сѣмени Давидова по плоти и открылся Сыномъ Божіимъ въ силѣ, по духу святыни (Римл. I, 3. 4), что Христосъ—Божій, какъ мы—Христовы (1 Кор. III, 23). Если же евангельское повѣствованіе имѣетъ интересъ не теоретическій, а практическій, — интересъ вѣры, то и достовѣрность этого повѣствованія утверждается не на нашихъ физіологическихъ представленіяхъ, а на нашей вѣрѣ, — не на богословской вѣрѣ, которую можно имѣть и не имѣть, а на той живой вѣрѣ, безъ которой не можетъ существовать ни одинъ человѣкъ. Каждый вѣруетъ или во внѣшній міръ, или въ жизнь духовную, каждый живетъ своею вѣрою. Для однихъ внѣшній міръ болѣе реаленъ, чѣмъ міръ духовный, а для другихъ духовная жизнь болѣе реальна, чѣмъ внѣшній міръ. Въ этомъ и дѣло. Если мы вѣруемъ въ свою духовную жизнь и живемъ этою вѣрою, если для насъ духовная жизнь

есть вѣчная божественная жизнь, то мы не иначе можемъ представлять себѣ жизнь Христа, какъ жизнью, исшедшею отъ Духа Отца Небеснаго.

Такъ въ „рожденномъ отъ жены“ „человѣкѣ Іисусѣ“ открылся Сынъ Божій, открылась божественная жизнь не въ тѣняхъ ветхозавѣтныхъ прообразовъ, а въ полной дѣйствительности. Это не только историческій фактъ, но въ немъ мы видимъ исполненіе божественнаго обѣтованія,—исполненіе законовъ божественнаго откровенія въ человѣческой исторіи. Первые люди пожелали быть „какъ боги“,—пожелали личнаго обладанія внѣшне-божественнымъ совершенствомъ, и вслѣдствіе этого подпали власти смерти. Но Богъ, снисходя къ нимъ, далъ имъ обѣтованіе о томъ, что смерть будетъ побѣждена „сѣменемъ жены“, сыномъ жены, сыномъ человѣческимъ. Сѣмя жены, или сынъ человѣческій — это человѣкъ, сознающій свое природное ничтожество и въ мѣру этого сознанія полагающій все свое упованіе на Бога. Въ такомъ сознаніи природной немощи и надеждѣ на Бога человѣкъ служитъ орудіемъ откровенія славы Божіей, такъ какъ единственное основаніе для откровенія Бога въ природѣ и исторіи—Его снисхожденіе и любовь. Образъ сына жены проходитъ чрезъ все ветхозавѣтное откровеніе, выражая собою основной законъ богочеловѣчества. Сынъ человѣческій въ VIII псалмѣ изображается, какъ умаленный немного предъ ангелами, но увѣнчанный отъ Бога славою и честію. Изведенный изъ чрева матери—сынъ жены представляется въ XXI псалмѣ въ крайнемъ уничиженіи и страданіяхъ отъ самодовольныхъ и гордыхъ противниковъ Божіихъ, но въ полномъ упованіи на Бога отъ дня рожденія; и Богъ не пренебрегаетъ скорби страждущаго, не скрываетъ отъ него лица Своего. Въ VII главѣ книги пр. Даніила сынъ человѣческій сопоставляется съ страшными звѣрями, символами высокомѣрія, олицетвореніемъ человѣческихъ царствъ,—и вотъ ему, сыну человѣческому, дается отъ Ветхаго днями власть, слава и царство вѣчное. Ветхозавѣтный символическій образъ сына человѣческаго исполнился въ Сынѣ Маріи, въ Которомъ открылась во всей полнотѣ вѣчная божественная жизнь и Который, поэтому, былъ единственнымъ Сыномъ человѣческимъ, какъ именовалъ Себя Христосъ, давая разумѣть откровеніе славы Божіей въ Своемъ уничиженіи.

Въ данной связи мыслей пріобрѣтаетъ особенную поучительность евангельское повѣствованіе о рожденіи Христа въ Виѳлеемѣ. Въ тѣ дни,—повѣствуетъ евангелистъ Лука,—вышло отъ кесаря Августа повелѣніе сдѣлать перепись по всей землѣ. Эта перепись была первая въ правленіе Квиринія Сиріею. И пошли всѣ записываться каждый въ свой городъ. Пошелъ также и Іосифъ изъ Галилеи, изъ города Назарета, въ Іудею въ городъ Давидовъ, называемый Виѳлеемъ, потому что онъ былъ изъ дома и рода Давидова, записаться съ Маріею, обрученною ему женою, которая была беременна. Когда же они были тамъ, наступило время родить ей. И родила Сына своего первенца, и спеленала Его, и положила Его въ ясли, потому что не было имъ мѣста въ гостинницѣ... Этотъ разсказъ отрицательная критика считаетъ вымышленнымъ, а мотивомъ вымысла называетъ желаніе представить Іисуса Христа потомкомъ Давида, наслѣдникомъ его царства. Но какое въ такомъ случаѣ несоотвѣтствіе между мотивомъ вымысла и его содержаніемъ! Если бы людямъ было предоставлено измыслить мѣсто и обстоятельства рожденія Мессіи, Сына Божія, то, конечно, они могли бы остановиться только на царскомъ дворцѣ и великолѣпной обстановкѣ. Между тѣмъ, что̀ мы видимъ въ евангельскомъ повѣствованіи? Для народившагося Спасителя міра не нашлось мѣста въ гостинницѣ, сама мать спеленала Его и положила въ ясли. Здѣсь мы имѣемъ не вымыселъ, но ту божественную правду, которою управляется вся міровая исторія; здѣсь мы встрѣчаемъ наиболѣе яркое примѣненіе того закона богочеловѣчества, по которому божественная слава соединяется не съ славою человѣческою, а съ человѣческимъ уничиженіемъ.

Самосознаніе Іисуса Христа.

Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ.
(*Іоан.* XIV, 10).

Изъ исторіи дѣтства Іисуса Христа евангелія передаютъ о поклоненіи пастуховъ, обрѣзаніи Его, принесеніи во храмъ, поклоненіи волхвовъ и бѣгствѣ Его родителей съ Нимъ въ Египетъ. Всѣ эти событія, представляющія глубокій интересъ во многихъ отношеніяхъ, не имѣютъ значенія для филосо-

фіи евангельской исторіи, потому что, во-первыхъ, ниоткуда не видно, чтобы эти событія имѣли вліяніе на характеръ общественнаго служенія Іисуса Христа, и, во-вторыхъ, что̀ еще болѣе важно, участіе младенца Іисуса въ этихъ событіяхъ не было дѣломъ Его сознанія и воли: они были съ Нимъ, но Его воли не было въ нихъ.

Иное нужно сказать о томъ единственномъ событіи, которое сообщается въ евангеліи Луки изъ исторіи отрочества Іисуса Христа. Послѣ указанныхъ событій дѣтства Христа, родители Его возвратились съ Нимъ въ Галилею, въ городъ свой Назаретъ. Отсюда каждый годъ они ходили въ Іерусалимъ на праздникъ пасхи. Когда Ему было двѣнадцать лѣтъ, пришли они, по обычаю, въ Іерусалимъ на праздникъ съ Нимъ. Когда же, по окончаніи праздника, они возвращались, отрокъ Іисусъ незамѣтно для нихъ остался въ Іерусалимѣ. Проискавъ Его тщетно въ пути, среди родственниковъ, и возвратившись въ Іерусалимъ, они чрезъ три дня нашли Его въ храмѣ среди учителей, бесѣдовавшихъ съ Нимъ и дивившихся разуму Его и отвѣтамъ. „Чадо, что̀ Ты сдѣлалъ съ нами? Вотъ, отецъ Твой и я съ великою скорбью искали Тебя“, сказала Ему мать Его. Онъ же отвѣтилъ имъ: „Зачѣмъ вамъ было искать Меня? или вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему?“ Они, заканчиваетъ евангелистъ свое повѣствованіе, не поняли сказанныхъ Имъ словъ, а по возвращеніи въ Назаретъ Онъ былъ въ повиновеніи у нихъ.

Это событіе съ отрокомъ Іисусомъ въ Іерусалимѣ въ высшей степени значительно потому, что въ немъ впервые обнаружилось самосознаніе Его, которымъ опредѣлялась вся общественная дѣятельность Его. Такъ какъ самосознаніе Христа лежитъ въ основѣ Его призванія и необходимо предполагается, какъ вполнѣ сложившееся, уже началомъ Его общественнаго служенія, то изслѣдователю евангельской исторіи должно остановить на немъ свое вниманіе прежде, чѣмъ приступить къ объясненію дѣла Христа, хотя вполнѣ обнаружилась внутренняя жизнь Его только въ Его дѣлахъ и рѣчахъ въ теченіе общественнаго служенія. Къ указанному же событію, въ которомъ впервые проявилось самосознаніе Христа, слѣдуетъ пріурочить изученіе Его самосознанія потому, что изъ позднѣйшей жизни Христа, до на-

чала Его общественнаго служенія, въ евангеліяхъ ничего не передается.

Самый общій характеръ, а вмѣстѣ и главная особенность человѣческаго самосознанія Іисуса Христа въ томъ, что оно соединялось съ богосознаніемъ. По этому своему характеру человѣческое самосознаніе Іисуса Христа есть фактъ во всемірной исторіи единственный, не повторяющійся во всей своей полнотѣ.

Чтобы понять всю исключительность самосознанія Христа и глубочайшее значеніе этого факта въ исторіи человѣчества, нужно исходить изъ той мысли, что Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ. Но будучи дѣйствительнымъ человѣкомъ, Онъ былъ чужимъ міру. Подобно какъ всякій человѣкъ, принадлежа къ физическому міру своимъ тѣломъ, по своей разумно-свободной душѣ не относится къ внѣшней природѣ и не свой ей,—такъ и Христосъ, будучи по Своей душевно-тѣлесной жизни однимъ изъ людей, по Своему божественному духу былъ чужимъ міру людей. Онъ былъ „не отъ міра“ (Іоан. XVII, 16). Правда, въ самой природѣ человѣка еще нѣтъ основанія для того противоборства, которое встрѣтилъ отъ людей Христосъ: причина этого противоборства въ грѣхѣ человѣческомъ, который удалилъ людей отъ Бога и приготовилъ въ нихъ вражду къ божественной жизни, явившейся во Христѣ, хотя участіе въ божественной жизни было цѣлью творенія міра. „Въ мірѣ былъ, и міръ чрезъ Него началъ быть, и міръ Его не позналъ“ (Іоан. I, 10). Но какъ бы то ни было, міръ, въ который Христосъ пришелъ, былъ чуждымъ Ему. Люди больше любятъ славу человѣческую, нежели славу Божію, принимаютъ славу другъ отъ друга и не ищутъ славы, которая отъ единаго Бога (Іоан. XII, 43; V, 44), а Христосъ не принималъ славы отъ человѣковъ, не искалъ Своей собственной славы (V, 41; VIII, 50), но искалъ только славы Божіей. Люди—„отъ нижнихъ“, а Онъ былъ „отъ вышнихъ“ (VIII, 23). Въ этомъ отношеніи и іудеи, которые были для Христа Своими по смыслу ветхозавѣтной исторіи, въ дѣйствительности вполнѣ принадлежали міру. „Пришелъ къ Своимъ, и Свои Его не приняли“ (I, 11). Во всякомъ случаѣ вотъ историческій фактъ: Христосъ сознавалъ Себя въ мірѣ одинокимъ (VIII, 16. 29 ср. XVI, 32), подобно тому

какъ первый человѣкъ чувствовалъ себя одинокимъ въ природѣ. Онъ обобщалъ Себя только съ тѣми людьми, которые были посланниками Божіими, обобщалъ именно въ этомъ отношеніи къ посланничеству отъ Бога, говоря въ этомъ случаѣ: „мы“ (Ш, 11) [1]). Но внѣ этого внѣшняго отношенія и именно по особенностямъ Своего внутренняго исключительнаго отношенія къ Отцу Небесному Онъ неизмѣнно сознавалъ Себя отдѣльнымъ отъ общества людей, даже отъ лучшей его части, Онъ не говорилъ имъ: „Отецъ нашъ, Богъ нашъ“, но: „Отецъ Мой и Отецъ вашъ, Богъ Мой и Богъ вашъ“ (XX, 17; Мѳ. X, 20; Іоан. П, 16 и др.). Что эта особенность сознанія Іисуса Христа была реальною, а не призрачною, не самообманомъ, это свидѣтельствуется исторіею—тою ненавистью, которую питалъ къ Нему міръ и не могъ не питать, и единственная причина которой была въ томъ, что Онъ былъ не отъ міра сего и міръ не могъ вмѣстить Его слова (Іоан. VП, 7; XV, 18. 19; XVП, 14 и др.).

То, по чему Христосъ сознавалъ Себя чужимъ міру, была божественная жизнь, которую Онъ имѣлъ въ Себѣ. Понять лицо Іисуса Христа — это значитъ научиться видѣть въ Немъ, въ Его человѣческой жизни, Отца Небеснаго [2]): Его дѣломъ было то, что Онъ въ Себѣ показалъ намъ Отца (Іоан. XIV, 7—9). Это Онъ *могъ* сдѣлать потому, что Онъ Самъ переживалъ божественную жизнь, что Онъ, будучи по виду человѣкомъ, жилъ Отцомъ Небеснымъ (*κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα*—VI, 57): божественную жизнь Онъ сознавалъ Своею жизнью. Между Его человѣческою жизнью и жизнью Отца Небеснаго не было никакого посредства: жизнь Отца, истинную вѣчную жизнь Онъ имѣлъ въ Самомъ Себѣ (V, 26). Поэтому Онъ имѣлъ такое опытное познаніе божественной жизни, познаніе Отца Небеснаго, какого никто изъ людей не имѣлъ и не могъ имѣть: это не было внѣшнее „со стороны“, или умственное, воспріятіе божественной истины, но Его богопознаніе совпадало съ самопознаніемъ.

---

[1]) Въ этомъ отношеніи Іисусъ Христосъ обобщалъ Себя даже съ іудеями, какъ богоизбраннымъ народомъ, въ противоположность неіудеямъ (Іоан. IV, 22, хотя здѣсь можно видѣть и простое соотвѣтствіе „вы“ ст. 20).

[2]) Таково именно и было впечатлѣніе Его на іудеевъ, которые говорили Ему: „Ты, будучи человѣкъ, дѣлаешь Себя Богомъ“ (Іоан. X, 33).

„Все предано Мнѣ Отцомъ Моимъ, и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца; и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть“ (Мѳ. XI, 27). „Я знаю Его, потому что Я отъ Него, и Онъ послалъ Меня“ (Іоан. VII, 29). Онъ зналъ Своего Отца, какъ каждый знаетъ себя, и даже не могъ не знать Его, какъ не можетъ каждый не знать себя. „Если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вамъ лжецъ“ (VIII, 55). Онъ одинъ только изъ всѣхъ людей могъ сказать о Себѣ: „никто не восходилъ на небо, какъ только сшедшій съ небесъ Сынъ человѣческій, сущій на небесахъ“ (III, 13): небо Онъ носилъ въ Себѣ Самомъ. Подобное знаніе Духа истины имѣли Его ученики, когда приняли Его Духа въ себя и Онъ пребывалъ въ нихъ (XIV, 17). Поэтому, далѣе, Его слова были не Его словами, и Его дѣла были не Его дѣлами, но были словами и дѣлами Его Отца. Онъ говорилъ не Самъ отъ Себя. „Мое ученіе не Мое, но Пославшаго Меня. Кто хочетъ творить волю Его, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“ (Іоан. VII, 16. 17); „Я ничего не дѣлаю отъ Себя; но какъ научилъ Меня Отецъ Мой, такъ и говорю“ (VIII, 28); „Я говорю не отъ Себя; но пославшій Меня Отецъ, Онъ далъ Мнѣ заповѣдь, что̀ сказать и что̀ говорить. Что̀ Я говорю, говорю, какъ сказалъ Мнѣ Отецъ“ (XII, 49. 50); „Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ. Слова, которыя Я говорю вамъ, говорю не отъ Себя; Отецъ, пребывающій во Мнѣ, Онъ творитъ дѣла. Слово, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшаго Меня Отца“ (XIV, 10. 24). И, собственно, дѣла Его были дѣлами Божіими (*τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ*—IX, 3), дѣлами Отца Небеснаго (*τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου*—X, 37), въ Своей дѣятельности Онъ показывалъ дѣла отъ Своего Отца (X, 32). Какъ Онъ не могъ не знать Своего Отца, такъ Онъ не могъ не творить дѣлъ Отца Своего, ничего не могъ творить Самъ отъ Себя (V, 30). Не въ смыслѣ только послушанія волѣ Отца, но въ собственномъ смыслѣ единства Его жизни съ жизнью Отца Небеснаго Онъ говорилъ о Себѣ: „Я и Отецъ одно“, „Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ“ (X, 30; XIV, 10 и др.).

Такъ какъ Христосъ жилъ божественною жизнью, то Его жизнь, которую люди могли видѣть, слышать и осязать, была откровеніемъ жизни Отца Небеснаго. Въ Немъ и чрезъ

Него люди могли познать Отца Небеснаго. „Видящій Меня видитъ Пославшаго Меня. Я свѣтъ пришелъ въ міръ, чтобы всякій вѣрующій въ Меня не оставался во тьмѣ“ (XII, 45. 46; IX, 5; XII, 35; ср. VIII, 19; XIV, 7). Въ Немъ была жизнь, и жизнь эта была свѣтъ человѣковъ (I, 4); это былъ истинный свѣтъ (I, 9), потому что это былъ свѣтъ жизни (VIII, 12). Онъ открылъ имя Божіе людямъ, Онъ даровалъ имъ истину (XVII, 6; VIII, 31. 40 и мн. др.). Итакъ, чрезъ Него люди могли стать сынами свѣта *(υἱοὶ φωτὸς*—XII, 36). Но люди не только могли познать чрезъ Него истину и принять свѣтъ жизни, но въ Немъ и чрезъ Него дана имъ самая божественная жизнь, точнѣе сказать—познаніе истины, открытой Имъ, не могло быть отвлеченнымъ, но давалось вмѣстѣ съ усвоеніемъ Его жизни. Въ Немъ и чрезъ Него дѣйствительная божественная жизнь была дана міру: стоило только каждому человѣку прійти къ Нему и увѣровать въ Него, чтобы получить себѣ вѣчную жизнь (Іоан. III, 14. 15. 36 и мн. др.). Онъ былъ для міра хлѣбомъ жизни, источникомъ воды живой, текущей въ жизнь вѣчную (IV, 14; VI, 27 и мн. др.).

Можно ли вполнѣ представить себѣ самосознаніе Христа, Который столь великое благо для міра носилъ въ Себѣ и предлагалъ каждому?.. Онъ имѣлъ въ Себѣ жизнь, безъ которой весь міръ есть царство смерти, въ которой единственно спасеніе каждаго человѣка. Какое реальное значеніе въ Его устахъ имѣло слово *благая вѣсть*, которую Онъ принесъ міру!... И мы должны въ возможной степени представить себѣ это, чтобы понять силу словъ Христовыхъ, въ которыхъ Онъ выражалъ Свое значеніе для міра. Онъ говорилъ, что единственно только чрезъ Него люди могутъ прійти къ Отцу Небесному (XIV, 6) и что все спасеніе человѣка, все дѣло Божіе въ томъ, чтобы вѣровать въ Него, знать Его, а чрезъ Него Отца (VI, 29; XVII, 3 ср. VIII, 19; XIV, 7). Онъ говорилъ, что отношенія къ Нему суть отношенія къ божественной жизни, къ Отцу Небесному: принять Его, любить Его значитъ принять и любить Отца Небеснаго, ненависть къ Нему есть ненависть къ Отцу Небесному (Мѳ. X, 40; Лук. X, 16; Іоан. XIII, 20; XIV, 21. 23; XV, 23). Онъ требовалъ отъ людей по отношенію къ Себѣ такого самоотреченія, какого можно требовать

только во имя божественной жизни (Мѳ. X, 37. 38; Лук. XIV, 26. 27).

Но сознавая въ Себѣ божественную жизнь Своего Небеснаго Отца, Христосъ отличалъ Себя отъ Отца Небеснаго, Которому молился, отличалъ Себя отъ Него, какъ лицо отъ лица. Въ какой же формѣ сознанія Іисуса Христа выразилась эта отдѣльность Его лица отъ лица Отца Небеснаго при общности Его жизни съ жизнью Отца? Въ формѣ богосыновняго сознанія: Онъ былъ Сынъ Божій (Мѳ. XI, 27 и мн. др.). Истинность Своего богосыновняго самосознанія Христосъ запечатлѣлъ Своею смертью (Іоан. XIX, 7), чѣмъ засвидѣтельствовалъ его значительность. Это сознаніе въ Немъ было не субъективнымъ, т. е. не выражало только Его настроеніе безъ соотвѣтствующей дѣйствительности, но было объективнымъ и варажало взаимное отношеніе Его къ Отцу и Отца къ Нему (Мѳ. III, 17 пар.; XVII, 5 пар.). При свѣтѣ этого сознанія Христосъ видѣлъ въ Своемъ дѣлѣ дѣло Божіе, въ Своемъ уничиженіи любовь Отца Небеснаго къ человѣку (Іоан. III, 16). Затѣмъ, этимъ именно сознаніемъ Христа выражалось то Его отношеніе къ Отцу Небесному, которое можетъ быть усвоено людьми чрезъ вѣру въ Него и можетъ сдѣлать ихъ сынами Божіими. Спасительная вѣра человѣка во Христа есть именно вѣра въ Него, какъ въ Сына Божія: именно Сынъ Божій—Спаситель міра (Іоан. III, 17. 18. 36 и мн. др.). Наконецъ, въ формѣ этого сознанія воля Божія опредѣляла собственную свободную жизнь Іисуса Христа: Онъ исполнялъ ее, какъ Сынъ Божій, и потому исполнилъ ее соотвѣтственно цѣлямъ, для которыхъ созданъ Богомъ человѣкъ, и спасительно для людей. Въ Сынѣ прославился Отецъ. Посему возлюбленъ Христосъ для Отца Небеснаго, какъ Сынъ (Мѳ. III, 17 пар.; XVII, 5 пар.; Іоан. V, 22. 23; VIII, 35. 36; XIV, 13; XVII, 1).

Въ связи съ послѣднимъ значеніемъ богосыновняго самосознанія Христа стоитъ вопросъ о Его безгрѣшности, т.-е. вопросъ о томъ, какъ Онъ исполнилъ волю Отца Небеснаго. Хотя Онъ имѣлъ въ Себѣ божественную жизнь, однако, будучи лично отдѣльнымъ отъ Отца, Онъ, какъ человѣкъ, имѣлъ естественно-человѣческую волю, которую Ему надлежало подчинить волѣ Отца. И Онъ исполнилъ волю Отца

такъ, какъ это единственно возможно для Сына Божія,— безгрѣшно. Вопросъ о безгрѣшности Христа ставятъ схоластически и на спорную почву, если прилагаютъ къ Нему опредѣленную моральную оцѣнку. Безусловно общепризнаннаго и несомнѣннаго моральнаго кодекса не существуетъ, и каждый человѣческій поступокъ въ отдѣльности можно различно оцѣнивать съ разныхъ этическихъ точекъ зрѣнія. Не мало такихъ спорныхъ поступковъ и въ жизни Христа. Свидѣтельство о безгрѣшности Христа со стороны Его друзей-учениковъ (1 П. I, 19; II, 22; 1 Іоан. III, 5) и Его враговъ (Іоан. VIII, 46; Мѳ. XXII, 16; XXVI, 59. 60; XXVII, 4) имѣетъ важное значеніе; однако, какъ съ той, такъ и съ другой стороны, оно ограничивается законническою, религіозно-юридическою поверхностью и не исчерпываетъ той моральной глубины, какую представляетъ самый историческій образъ Христа, начертанный въ евангеліяхъ. Нужно принять во вниманіе, что совершеннѣйшее нравственное ученіе есть ученіе Самого Христа и что Онъ, давъ міру совершеннѣйшее ученіе о любви, кротости, состраданіи, Самъ первый и въ полнотѣ исполнилъ Свои требованія (Іоан. XIII, 34; XV, 12). Но если мы въ евангельскомъ нравственномъ законѣ увидимъ лишь внѣшнюю мѣрку для оцѣнки нравственной дѣятельности законодателя, то мы все-же не дойдемъ до послѣдней глубины вопроса, такъ какъ евангельское нравоученіе всецѣло опирается на собственномъ религіозномъ опытѣ Новозавѣтнаго Учителя и потому скорѣе открываетъ Его нравственную энергію въ субъективномъ отношеніи, какъ выраженіе Его религіознаго самосознанія, чѣмъ въ смыслѣ объективнаго критерія для оцѣнки Его поступковъ. То, что Онъ далъ возвышенный нравственный законъ по „Своему образу“, несравненно важнѣе, чѣмъ то, что Онъ исполнилъ Свое ученіе. Можно было бы сказать, что Христосъ былъ безгрѣшнымъ, потому что сознавалъ Себя безгрѣшнымъ, если бы сознаніе безгрѣшности не говорило въ одномъ случаѣ о дѣйствительной безгрѣшности такъ же, какъ въ другихъ случаяхъ оно говоритъ о нравственномъ отупѣніи. Поэтому мы должны сказать, что жизнь Христа, выдерживая всякое объективно-моральное испытаніе, главнымъ образомъ замѣчательна, во-первыхъ, непрерывною и неослабною энергіею сознанія

воли Божіей и, во-вторыхъ, сознаніемъ полнаго исполненія воли Божіей. Въ отношеніи совѣсти Христа къ волѣ Божіей прежде всего примѣчательно то, что Онъ непрерывно и неослабно хотѣлъ исполнять волю Божію. „Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему“ (Лук. II, 49), говорилъ Онъ еще въ двѣнадцатилѣтнемъ возрастѣ Своимъ родителямъ. „Намъ надлежитъ исполнить всякую правду“ (Мѳ. III, 15), отвѣтилъ Онъ Іоанну Крестителю. „Моя пища есть творить волю Пославшаго Меня и совершить дѣло Его“ (Іоан. IV, 34), говорилъ Онъ ученикамъ Своимъ. „Я сошелъ съ небесъ не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшаго Меня Отца“ (VI, 38), училъ Онъ іудеевъ. Вся Его жизнь опредѣлялась сознаніемъ должнаго: „Мнѣ должно“, „должно Сыну человѣческому“ (Лук. IV, 43; Іоан. III, 14 и др.). Даже во время геѳсиманскаго боренія, когда наиболѣе обнаружилась немощь Его человѣческой природы, въ Немъ не прерывалось и не ослабѣвало желаніе исполнять не Свою волю, но волю Отца (Мѳ. XXVI, 39. 42 пар.). И Онъ дѣйствительно исполнилъ всю волю Божію о Себѣ. „Я всегда дѣлаю то, что угодно Отцу“ (Іоан. VIII, 29): таково было Его непрерывное и безусловное сознаніе. Научая Своихъ учениковъ всегда молиться Богу объ оставленіи грѣховъ, Онъ Самъ, часто молясь, никогда не обращался къ Отцу съ молитвою объ оставленіи грѣховъ: князь міра сего не имѣлъ въ Немъ ничего (XIV, 30). Въ послѣднемъ итогѣ, вопросъ о безгрѣшности Христа съ религіозно-исторической точки зрѣнія есть вопросъ объ энергіи и непосредственности Его богосыновняго самосознанія. Во Христѣ это самосознаніе было природнымъ и всецѣло опредѣляющимъ началомъ, а не логическимъ выводомъ, не отвлеченною мыслью, не внѣшнимъ призваніемъ. Въ степени ясности и содержательности оно усиливалось въ Немъ по мѣрѣ Его духовнаго возрастанія, но было въ Немъ всегда непосредственнымъ и всецѣлымъ основаніемъ сознательной дѣятельности [1]).

[1]) Если мы не захотимъ сойти съ евангельской почвы, то мы въ вопросѣ о безгрѣшности Христа должны ограничиться историческими фактами непрерывности и всепобѣждающей энергіи богосыновняго самосознанія Христа, мы не найдемъ повода говорить объ отношеніи Христа къ похоти, отсутствіе которой считается въ богословіи однимъ изъ усло-

Какова же была воля Божія о Христѣ? Въ чемъ состояло для Него отчее „должно“? Общее содержаніе воли Отца о Сынѣ было то, чтобы Онъ далъ міру жизнь вѣчную, которую имѣлъ въ Себѣ (Іоан. Ш, 16. 17 и мн. др.). Въ этомъ своемъ содержаніи воля Отца вполнѣ совпадала съ самосознаніемъ Христа и даже съ Его самочувствіемъ. Какъ естественно для физической жизни человѣка стремленіе къ питанію и продолженію рода, какъ естественно для свободно-разумной душевной жизни человѣка желаніе развитія и общенія съ подобными себѣ, такъ для божественно-духовной жизни Христа было естественно желаніе духовнаго рожденія чадъ Божіихъ, дарованія людямъ общенія съ ней (ср. Мѳ. ХХШ, 37 пар.). Это было для Него въ сущности желаніе собственнаго блага, ибо законъ духовной жизни тотъ, что для нея блаженнѣе давать, нежели принимать (Дѣян. XX, 35). Въ частности же воля Отца, которою опредѣлялась жизнь Христа, была для Него выражена въ законѣ и пророкахъ Ветхаго Завѣта. Пришедшій исполнить волю Отца, Христосъ долженъ былъ исполнить законъ и пророковъ. „Не думайте,—говоритъ Онъ,—что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить“ (Мѳ. V, 17). Отношеніе Христа къ ветхозавѣтному закону и пророкамъ было таково, каково оно единственно могло быть: въ законѣ и пророчествахъ Онъ видѣлъ волю Своего Отца и потому придавалъ имъ непреложное значеніе. Умѣя различать въ законѣ то, что поста-

---

вій и признаковъ безгрѣшности Христа. О всемъ, что имѣетъ отношеніе къ похоти, въ евангельскомъ образѣ Христа просто не упоминается, потому что это—образъ безъ малѣйшей земной пыли, безъ исторически-бытовой окраски, почти не касающійся земли. Однако богословское ученіе объ отсутствіи во Христѣ похоти можно назвать вполнѣ соотвѣтствующимъ евангельскому представленію Христа, поскольку все содержаніе Его жизни и дѣла опредѣлялось Его богосыновнимъ самосознаніемъ. Если въ жизни простого человѣка возможно такое, хотя бы временное, увлеченіе какимъ-нибудь дѣломъ или идеей, которое заставляетъ умолкнуть всякое движеніе похотливыхъ влеченій, то нужно сказать, что весь историческій образъ Христа есть воплощеніе одного религіознаго порыва, одной религіозной идеи. Помимо всякой богословской тенденціи евангельскій Христосъ представляется въ высшей степени „духовнымъ“. У безпристрастнаго изслѣдователя евангельскихъ фактовъ не исчезнетъ ощущеніе какого-то „чуда исторіи“.

новлялъ Моисей по жестокосердію іудеевъ, отъ того, что выражало подлинную волю Божію, Онъ о послѣднемъ говорилъ такъ: „Истинно говорю вамъ: доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна іота или ни одна черта не прейдетъ изъ закона, пока не исполнится все“ (ст. 18). Но слѣдуетъ при этомъ обратить преимущественное вниманіе на то, что Христосъ считалъ Своимъ долгомъ *не только исполнять*, или даже—не *исполнять* законъ, его предписанія, но *исполнить* законъ и пророковъ. Поэтому и ограничено непреложное значеніе закона предѣломъ: „пока не исполнится все“. Говоря иначе, въ отношеніи Своемъ къ закону и пророкамъ Христосъ считалъ важнымъ не только субъективно-нравственную сторону дѣла, но и объективно-религіозную, не только то, чтобы Онъ исполнилъ законъ, но и то, чтобы „исполнилось все, написанное о Немъ въ законѣ Моисеевомъ, и въ пророкахъ, и въ псалмахъ“ (Лук. XXIV, 44). Въ этомъ смыслѣ „все написанное“ въ законѣ и пророкахъ получало полную опредѣленность, составляло опредѣленную задачу, при чемъ это было „должное“ не для кого другого, а именно для Христа. Вся сущность „сказаннаго во всемъ Писаніи“ (Лук. XXIV, 27) сводилась къ тому, что̀ должно было исполниться и именно должно было быть исполнено Христомъ: все Писаніе оказывается свидѣтельствующимъ о Немъ (Іоан. V, 39). Чтобы понять это значеніе закона для Христа, нужно имѣть въ виду, что, по объясненію Христа, не только пророки пророчествовали, но и законъ пророчествовалъ (*οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος προεφήτευσαν*—Мѳ. XI, 13): законъ символизировалъ и символически подготовлялъ то же, что ясно предрекали пророки. Предреченное закономъ и пророками Христосъ и пришелъ исполнить, и дѣйствительно исполнилъ. Въ Его жизни было дано міру то высшее благо, т.-е. вѣчная жизнь, которое было обѣтовано людямъ Богомъ и предречено закономъ и пророками [1]). Въ бого-

1) Но въ этомъ характерѣ исполненія Христомъ закона и пророковъ,—именно въ томъ, что Онъ исполнилъ ихъ, — лежитъ основаніе того, что Христосъ—конецъ закона (*τέλος νόμου*—Римл. X, 4), что Онъ вмѣстѣ съ исполненіемъ отмѣнилъ ихъ, что послѣ этого законъ уже пересталъ имѣть силу въ качествѣ ветхозавѣтнаго закона, и пророчества перестали имѣть значеніе въ смыслѣ пророчествъ: пророки и законъ пророкли до Іоанна, а послѣ Іоанна настало само царствіе Божіе. Въ этомъ же далѣе

сыновнемъ же достоинствѣ Христа было дано основаніе какъ для того, что Онъ одинъ только могъ и дѣйствительно могъ исполнить обѣтованія Своего Отца, такъ и для того, *какъ* Онъ исполнилъ законъ и пророковъ. Онъ исполнялъ ихъ не какъ рабъ, а какъ сынъ, наслѣдникъ, хозяинъ. Въ высшей степени примѣчательно именно то, что Ему не было нужды учиться закону и пророкамъ, чтобы знать ихъ (Іоан. VII, 15): Онъ въ Себѣ Самомъ носилъ исполненіе ихъ. И это нужно принимать не въ одномъ догматическомъ смыслѣ, но также въ психологическомъ. Для Него исполненіе было дано въ собственной жизни непосредственно, и уже чрезъ это субъективное освѣщеніе выступали предъ Нимъ законъ и пророки. Посему смыслъ Писанія давался Ему въ одновременномъ всестороннемъ освѣщеніи, а не въ постепенномъ изученіи; Онъ непосредственно могъ опредѣлить важнѣйшее въ законѣ, чувствовать, что̀ въ немъ тяжелѣе вѣситъ (*τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου* — Мѳ. XXIII, 23), Онъ зналъ не только букву Писанія, но и силу Божію (Мѳ. XXII, 29; Мр. XII, 24), Онъ одинъ, не только въ противоположность книжникамъ, фарисеямъ и лицемѣрамъ (Мѳ. V, 20), но даже въ отличіе отъ тѣхъ лучшихъ изъ евреевъ, которыхъ Онъ избралъ Своими учениками, Онъ только одинъ зналъ истинный смыслъ пророчествъ и могъ открыть умъ людей къ уразумѣнію Писанія (Лук. XXIV, 45). Посему истинное пророчество только то, которое исполнилось во Христѣ, и это не въ фактическомъ лишь смыслѣ, но и въ гносеологическомъ. Іисусъ Христосъ исполнялъ законъ и пророковъ съ совершенною свободою, какъ Сынъ Божій. Чтобы пояснить эту свободу Христа, возьмемъ въ примѣръ частное пророчество о предтечѣ Христа, Иліи. „Спросили Его ученики Его: какъ же книжники говорятъ, что Иліи надлежитъ прійти прежде? Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: правда, Илія долженъ прійти прежде и устроить все. Но говорю вамъ, что Илія уже пришелъ, и не узнали его, а поступили съ нимъ, какъ хотѣли; такъ и Сынъ человѣческій пострадаетъ отъ нихъ. Тогда ученики поняли, что Онъ говорилъ имъ объ Іоаннѣ Крестителѣ“ (Мѳ. XVII, 10—13). Въ ближайшемъ примѣненіи про-

---

лежитъ основаніе того, что исполненіе закона могло быть вмѣстѣ нарушеніемъ его, о чемъ рѣчь ниже.

рочествъ къ Самому Себѣ Христосъ обыкновенно имѣлъ въ виду смыслъ и силу всего Писанія, а не отдѣльные его тексты, и нѣкоторыя Его цитаты изъ Ветхаго Завѣта нельзя буквально найти въ Писаніи [1]). Въ частности имя Сынъ человѣческій, которымъ Онъ обыкновенно Себя называлъ и къ которому Онъ главнымъ образомъ относилъ пророчества о Немъ, не связано съ какимъ-нибудь опредѣленнымъ мѣстомъ священнаго Писанія, но выражаетъ сокрытый во всемъ Писаніи общій законъ откровенія божественной славы въ человѣческомъ уничиженіи, — законъ, единственно только Имъ выраженный во всей ясности и совершенной свободѣ отъ представленій о внѣшней славѣ откровенія божественной жизни.

Если мы желаемъ надлежаще понять это богосыновнее достоинство Христа въ Его отношеніи къ ветхозавѣтнымъ пророчествамъ, мы не должны остановиться на сказанномъ Являясь исполненіемъ обѣтованій Своего Отца, Христосъ сознавалъ Себя Сыномъ Его и наслѣдникомъ не только Его слова, но и Его отношеній къ человѣку. Ветхій завѣтъ Іеговы съ еврейскимъ народомъ не былъ лишь словеснымъ договоромъ, но онъ былъ системой живыхъ отношеній Іеговы къ Своему народу, избранному Имъ для Себя изъ всѣхъ народовъ, чтобы являть чрезъ него славу Свою. Этимъ избраніемъ дѣло откровенія славы Божіей въ мірѣ было связано съ судьбою еврейскаго народа. Этотъ живой и дѣятельный союзъ Іеговы съ еврейскимъ народомъ выражался въ системѣ живыхъ отношеній Его къ народу еврейскому: Онъ былъ для еврейскаго народа отцомъ [2]), царемъ [3]), за-

---

[1]) Напр. Іоан. VII, 37—39.

[2]) Такъ Втор. XXXII, 6 Моисей говоритъ народу Израильскому о Господѣ: „не Онъ ли отецъ твой, который усвоилъ тебя, создалъ тебя и устроилъ тебя?“ Посему, отступая отъ Бога и поклоняясь другимъ богамъ, еврейскій народъ становился родомъ строптивымъ и развращеннымъ (ст. 5).

[3]) Посему евреи, просившіе Самуила поставить надъ ними царя, какъ у прочихъ народовъ, тѣмъ самымъ отвергли Господа, чтобы Онъ не царствовалъ надъ ними (1 Цар. VIII, 5. 7). Впрочемъ, со времени Давида, угоднаго Богу, видимое царство стало символомъ и органомъ теократіи (2 Цар. VII) Также Ис XXXIII, 22

конодателемъ и судіей [1]), мужемъ [2]), врачомъ [3]), пастыремъ [4]), хозяиномъ виноградника [5]) и спасителемъ [6]). Впрочемъ, въ исторической дѣйствительности ветхозавѣтныхъ временъ это попеченіе Іеговы о Своемъ народѣ не доставляло ему всей полноты тѣхъ благъ, которыя были обѣтованы Богомъ человѣку; эти отношенія Бога къ евреямъ, выражавшіяся подъ образомъ царя, мужа, пастыря, не были полною дѣйствительностью. Если подлинное благо состоитъ въ томъ, чтобы „приближаться къ Богу“ (Пс. LXXII, 28), то полное благо возможно съ перемѣною сердца въ человѣкѣ, съ вселеніемъ въ него новаго духа — духа Божія (Іез. XXXVI, 26—27). Пока этого не было, евреи не имѣли полноты блага и даже страдали подъ властію языческихъ народовъ, были въ разсѣяніи, исполнены язвъ и беззаконій, какъ овцы безъ пастыря, какъ жена, отпущенная мужемъ, какъ больной, не знающій врачеванія. Полное благо, подлинное царство Божіе, совершенное спасеніе составляло предметъ обѣтованія. Эти обѣтованія исполнились во *Христѣ* Іисусѣ [7]), Который, какъ Сынъ Божій, былъ наслѣдникомъ отношеній Бога къ еврейскому народу, сдѣлавшій эти отношенія полною дѣйствительностью. Не присвоивая Себѣ имени Отца, Христосъ, какъ Сынъ Божій, былъ царемъ (Мѳ. XXVII, 11; Мр. XV, 2; Лук. XXIII, 3; Іоан. XVIII, 37), и съ Его первымъ явленіемъ, съ первымъ словомъ Его проповѣди, приблизилось къ человѣку дѣйствительно царствіе

[1]) Исх. XX, дал. и др.

[2]) Посему служеніе Израильскаго народа богамъ инымъ было блудодѣйствомъ по отношенію къ Іеговѣ (Іер. II сл.; Іезек. XVI; Ос. I—III).

[3]) Такъ уже въ Меррѣ Богъ усладилъ воды для Израиля и сказалъ ему: „если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и дѣлать угодное предъ очами Его, и внимать заповѣдямъ Его, и соблюдать всѣ уставы Его, то не наведу на тебя ни одной изъ болѣзней, которыя навелъ Я на Египетъ; ибо Я Господь, цѣлитель твой“ (Исх. XV, 25. 26).

[4]) Пс. XXII и др.

[5]) Ис. XXVII; Іер. II, 21 и др.

[6]) Объ этомъ свидѣтельствовали постоянныя избавленія евреевъ отъ враговъ.

[7]) Какъ исполнитель обѣтованій, Іисусъ и есть Христосъ (Лук. IV, 18—22), котораго ожидали евреи. Но именованіе Христосъ не указываетъ ни на существо Христа (Мѳ. XXII, 41—45 пар.), ни на образъ исполненія обѣтованій. Съ этимъ именованіемъ были связаны ложныя ожиданія іудеевъ.

Божіе, и самая Его проповѣдь была евангеліемъ царствія Божія (Мр. I, 14—15 пар. и др.). Онъ былъ законодатель съ божественнымъ авторитетомъ и съ богосыновнею свободою по отношенію къ ветхозавѣтному закону, которому Онъ придалъ совершенное выраженіе, сдѣлавъ его совершеннымъ духовнымъ закономъ: „Вы слышали, что сказано древнимъ, а Я говорю вамъ“ (Мѳ. V, 21 и др.). Онъ былъ судія. „Отецъ не судитъ никого, но весь судъ отдалъ Сыну; дабы всѣ чтили Сына, какъ чтутъ Отца. Кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца, пославшаго Его“ (Іоан. V, 22—23 и мн. др.). Посему Его время было временемъ суда. Онъ имѣлъ власть прощать грѣхи (Мѳ. IX, 6 пар.). Какъ законодатель и судья, Онъ былъ единственнымъ наставникомъ, подобно какъ одинъ Отецъ, Который на небесахъ (Мѳ. XXIII, 9—10; Іоан. XIII, 13); Онъ училъ, какъ власть имѣющій, а не какъ книжники и фарисеи (Мѳ. VII, 29; Мр. I, 22; Лук. IV, 32); Онъ былъ Господь и Учитель (Іоан. XIII, 14). Онъ былъ женихъ, и время Его, будучи для однихъ временемъ грознаго суда, для другихъ, именно для брачныхъ гостей, было радостнымъ временемъ, въ которое они не могли поститься (Мѳ. IX, 15; Мр. II, 19; Лук. V, 34); Онъ былъ сыномъ хозяина виноградника (Мѳ. XXI, 33—41; Мр. XII, 1 — 9; Лук. XX, 9—16) и царскимъ сыномъ, для котораго царь сдѣлалъ брачный пиръ (Мѳ. XXII, ср. XXV; Лук. XIV), при чемъ ученики Его были сынами брачнаго чертога, а Іоаннъ Креститель — другомъ жениха (Іоан. III, 28—29). Онъ явился истиннымъ врачомъ душъ и тѣлесъ, цѣлителемъ всякихъ болѣзней (Лук. XIII, 32 и мн. др., ср. IV, 23), пастыремъ добрымъ (Іоан. X, ср. Мѳ. XXVI, 31 пар.), спасителемъ (Іоан. III, 17 и мн. др.).

Какое значеніе для самосознанія Іисуса Христа имѣло Его наслѣдованіе ветхозавѣтнымъ отношеніямъ Своего Отца къ народу еврейскому, Его призваніе установить новый завѣтъ Бога съ людьми? Вникнемъ въ смыслъ ветхозавѣтныхъ отношеній Іеговы къ народу еврейскому. Эти отношенія были дѣломъ Его снисхожденія къ людямъ. Отношенія отца, царя, пастыря евреевъ не доставляли имени Іеговы внѣшней славы, но внѣшне уничижали его. Самое избраніе народа еврейскаго предполагаетъ снисхожденіе Божіе: носителемъ славы Божіей былъ избранъ народъ ма-

лочисленный (Втор. VII, 6—8). Но мало того, что это былъ народъ малочисленный; евреи были жестоковыйны, они измѣняли своему Богу и за это предавались язычникамъ, такъ что имя ихъ Бога безславилось среди язычниковъ (Ис. LII, 5). Это снисхожденіе Божіе къ Израилю особенно ярко выражалось подъ образомъ отношеній мужа къ женѣ. Въ XVI гл. книги пр. Іезекіиля въ яркихъ краскахъ изображается заброшенность и неприглядность „дочери Іерусалима", съ которою „вступилъ въ союзъ" Господь: она была выброшена въ поле и находилась въ презрѣніи. Господь вырастилъ и украсилъ ее, и она достигла царственнаго величія и совершенной красоты. Но тогда она „стала блудить, и расточала блудодѣйство свое на всякаго мимоходящаго, отдаваясь ему", и позорила имя „своего мужа". Такъ Господь, какъ мужъ, принималъ на Себя позоръ Израиля. Еще болѣе Онъ бралъ на Себя тяжесть его грѣховъ, какъ его врачъ и спаситель; Онъ говорилъ Израилю: „ты грѣхами твоими затруднялъ Меня, беззаконіями твоими отягощалъ Меня" (Ис. XLIII, 24)... Но это безславіе и затрудненіе для Іеговы были только внѣшнимъ безславіемъ Его имени; безславіе не простиралось на собственное существо Божіе и не доставляло Ему дѣйствительныхъ страданій; оно было символомъ грядущихъ страданій Сына Божія. Іисусъ Христосъ, унаслѣдовавъ, какъ Сынъ Божій, ветхозавѣтныя отношенія Отца Своего къ Израилю, понесъ на Себѣ, и притомъ въ полной дѣйствительности страданій, то снисхожденіе и уничиженіе, которыя заключались въ образахъ царя, судіи, мужа, врача, пастыря, спасителя. Такъ Онъ былъ тѣмъ „рабомъ Божіимъ", о которомъ пророчествовалъ Исаія (LII, LIII). Вотъ какое значеніе для Его самосознанія и для Его дѣла имѣло наслѣдство Ветхаго Завѣта. Необходимость страданій и уничиженія была дана для Него вмѣстѣ съ Его самосознаніемъ. На это изслѣдователь евангельской исторіи долженъ обратить особенное вниманіе. Во Христѣ, Сынѣ Божіемъ, становилась полною дѣйствительностью любовь Бога къ человѣку,—любовь кроткая, уничиженная, страдающая: „такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную" (Іоан. III, 16). Христосъ былъ носителемъ этой божественной любви: Онъ

пребывалъ въ любви Отца (Іоан. XV, 10). Поэтому Его любовь, во имя которой Онъ положилъ душу Свою за друзей (ст. 13), не была только нравственною силою, но она имѣла религіозно-объективное значеніе, она была откровеніемъ любви Отца, откровеніемъ Его существа (1 Іоан. IV). Явить божественную жизнь, открыть существо Божіе для Христа значило проявить ту любовь, больше которой никто не имѣетъ, проявить ее въ уничиженіи, страданіяхъ, въ полномъ самоотреченіи. Наслѣдованіе отношеній Отца къ Израилю, отношеній царя, судіи, врача, говорило Христу съ полною опредѣленностью о Его страданіяхъ и уничиженіи. Спасая, Онъ отдаетъ душу Свою (Мѳ. XX, 28 пар.); исцѣляя, Онъ беретъ на Себя наши немощи и болѣзни (VIII, 17); какъ пастырь, Онъ полагаетъ жизнь Свою за овецъ (Іоан. X, 11). Вотъ почему наслѣдникомъ ветхозавѣтныхъ отношеній Отца Онъ является въ качествѣ Сына человѣческаго, уничиженнаго и страдающаго, всѣ божественныя полномочія были дарованы Ему, Сыну Божію, именно какъ Сыну человѣческому: Сынъ человѣческій имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи (Мѳ. IX, 6 пар.), Сынъ человѣческій есть господинъ субботы (XII, 8 пар.), Сынъ человѣческій есть сѣющій доброе сѣмя (XIII, 37), Сынъ человѣческій грядетъ въ царствіи (XVI, 28), Сынъ человѣческій пришелъ спасти погибшее (XVIII, 11 пар.; XX, 28 пар.)... Имя Сынъ человѣческій Христосъ чаще всего прилагалъ къ Себѣ, съ нимъ Онъ связывалъ всѣ Свои страданія, съ нимъ Онъ соединялъ откровеніе божественной славы въ Своемъ уничиженіи. Значеніе этого имени вводитъ насъ въ глубину самосознанія Христа.

Подводя итогъ всему сказанному о самосознаніи Іисуса Христа, мы на вопросъ: „что вы думаете о Христѣ?“ кратко можемъ отвѣтить такъ: Онъ есть Сынъ человѣческій—Сынъ Божій (Мѳ. XVI, 13—16). Именемъ Сынъ человѣческій открывается сокровеннѣйшее дѣло Его личнаго уничиженія. Вотъ почему именемъ Сынъ человѣческій только Онъ Самъ Себя именовалъ (за единственнымъ кажущимся исключеніемъ Дѣян. VII, 56); ученики же прославляли Его, какъ Христа, Сына Бога живаго. Вѣрить во Христа значитъ видѣть въ Сынѣ человѣческомъ Сына Божія (Мѳ. XVI, 13—16), какъ увѣровалъ сотникъ, стоявшій при крестѣ Іисуса

и воскликнувшій по смерти Его: „Истинно человѣкъ сей былъ Сынъ Божій“ (Мр. XV, 39; ср. Дѣян. VIII, 37).

Крещеніе Іоанново.

Крещеніемъ долженъ Я креститься; и какъ Я томлюсь, пока сіе совершится.
(Лук. XII, 50).

Общественное служеніе Христа было предварено проповѣдью Іоанна Крестителя. Онъ проповѣдывалъ крещеніе покаянія для прощенія грѣховъ. Онъ говорилъ: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное“. Онъ дѣйствовалъ, какъ предтеча Мессіи, и называлъ Его своимъ *πρῶτος* омъ (Іоан. I, 30). Его задачею было приготовить народъ къ принятію Мессіи и Его царства. Онъ проповѣдывалъ крещеніе покаянія именно потому, что „приблизилось царство небесное“. Наступленіе царства небеснаго и дѣятельность Мессіи представлялись Іоанну Крестителю вмѣстѣ и временемъ сообщенія народу высшихъ духовныхъ даровъ, и временемъ грознаго суда. „Я крещу васъ въ водѣ въ покаяніе,—говорилъ онъ народу,—но идущій за мною сильнѣе меня; я не достоинъ понести обувь Его; Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ“ (Мѳ. III, 11; Лук. III, 16), т.-е. Его даръ будетъ животворнымъ духомъ для однихъ и огнемъ поядающимъ для другихъ. Іоаннъ предвидѣлъ Мессію съ лопатою въ рукахъ, которою вывѣваютъ хлѣбъ: „лопата Его въ рукѣ Его, и Онъ очиститъ гумно Свое, и соберетъ пшеницу въ житницу Свою, а солому сожжетъ огнемъ неугасимымъ“ (Мѳ. III, 12; Лук. III, 17). Это сознаніе близости наступающаго гнѣва Божія и народной слѣпоты, закрывающей смыслъ времени, придавали Іоанну необычайную суровость. „Вся рѣчь его вселяетъ ужасъ“. Онъ видѣлъ уже сѣкиру при корнѣ дерева, не приносящаго плода; онъ уже чувствовалъ дыханіе неугасимаго пламени, въ которомъ сгораетъ солома. Значеніе своей дѣятельности онъ полагалъ въ томъ, чтобы спасти отъ этого пламени то, что еще способно къ жизни. Единственное средство къ спасенію отъ грядущаго суда онъ указывалъ въ покаяніи, въ смиренномъ сознаніи человѣческаго недостоинства; онъ преимущественно вооружался противъ самодовольства, самоправедности и

національной гордости іудеевъ; онъ называлъ порожденіями ехидниными тѣхъ, которые думали избѣжать будущаго гнѣва въ надеждѣ на свое происхожденіе отъ Авраама.

Пророческія представленія Іоанна о царствѣ Мессіи вполнѣ соотвѣтствовали дѣйствительной дѣятельности Іисуса Христа и Его самосознанію. Іисусъ Христосъ началъ Свою проповѣдь, подобно Іоанну, призывомъ къ покаянію: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное“ (Мѳ. IV, 17; Мр. I, 15). По Его сознанію, время Его, будучи для однихъ временемъ участія въ брачномъ торжествѣ, было для другихъ временемъ суда; Онъ говорилъ: „на судъ пришелъ Я въ міръ сей“ (Іоан. IX, 39); „нынѣ судъ міру сему“ (XII, 31).

Почему же наступленіе царства небеснаго было вмѣстѣ временемъ суда? Какое основаніе въ самосознаніи Христа имѣла неизбѣжность суда міру? Основаніе для неразрывной связи наступленія царства Божія съ дѣйствительностью суда міру дано въ святости Божіей. „Богъ святъ“—вотъ мысль, которая проникаетъ весь Ветхій Завѣтъ. Святость Бога прежде всего выражаетъ то свойство Его существа, по которому оно отдѣльно отъ міра, прежде міра, выше міра и противоположно мірской ограниченности и ничтожности; она выражаетъ славу Бога, Его величіе. Святъ только Богъ и то, что Ему принадлежитъ, что Ему посвящено, что выдѣлено изъ ряда обыденныхъ предметовъ на служеніе Ему [1]). Принадлежать Богу можетъ только выдѣленное изъ обыденной жизни; Богъ въ ней не вмѣщается. Посему явленіе Бога человѣку угрожаетъ ему смертью (напр. Суд. VI, 22 и др.). При этомъ слава Божія столь велика, что даже ангелы оказываются предъ Нимъ съ недостатками, тѣмъ болѣе—„обитающіе въ храминахъ изъ бренія, которыхъ основаніе прахъ, которые истребляются скорѣе моли“ (Іов. IV, 19). Но Богъ свободно обладаетъ Своимъ естествомъ; въ Немъ снисхожденіе къ твари преобладаетъ надъ Его грознымъ величіемъ: Онъ святъ, но Онъ, святый, снисходитъ къ человѣку. „Ибо такъ говоритъ Высокій и Превоз-

---

[1]) Напр. Іезек. XLVIII, 14. 15. Святой (kadosch)—понятіе религіозное, а не нравственное, ему противоположнымъ является не понятіе безнравственнаго, а понятіе общеупотребительнаго, обыденнаго, общедоступнаго—греч. *κοινόν*, *βέβηλον* (Ам. II, 7 ср. Евр. IX, 13).

несенный, вѣчно живущій, Святый имя Его: Я живу на высотѣ (небесъ) и во святилищѣ, и также съ сокрушенными и смиренными духомъ, чтобы оживлять духъ смиренныхъ и оживлять сердца сокрушенныхъ" (Ис. LVII, 15). Это соединеніе въ Богѣ Его грознаго естества съ свободнымъ снисхожденіемъ составляетъ тайну, открывшуюся въ ветхозавѣтныхъ отношеніяхъ Бога къ человѣку. Однако снисхожденіе Божіе можетъ покрывать только естественную немощь человѣка, но не покрываетъ его грѣха. Въ той самой степени, въ какой открывается человѣку истина преобладанія въ Богѣ Его снисхожденія надъ Его грознымъ естествомъ, въ какой человѣкъ освобождается отъ страха предъ естественнымъ величіемъ Божіимъ, въ той же самой степени ему уясняется несовмѣстимость съ присутствіемъ Божіимъ его грѣха. Посему приближеніе Божіе къ человѣку, по естественному снисхожденію, несетъ судъ его грѣхамъ. Посему Господь говорилъ сынамъ Израилевымъ: „только васъ призналъ Я изъ всѣхъ племенъ земли; потому и взыщу съ васъ за всѣ беззаконія ваши" (Ам. III, 2). Впрочемъ, нельзя сказать, что никакой грѣхъ не покрывается снисхожденіемъ Божіимъ: нравственная нечистота, грѣхи противъ закона не составляютъ непреодолимаго препятствія къ союзу человѣка съ Богомъ, если они приводятъ его къ сознанію своего нравственнаго безсилія. Но грѣхъ въ собственномъ смыслѣ, желаніе человѣка въ себѣ самомъ найти самоудовлетвореніе (Быт. III, 5), грѣхъ самодовольства, самоправедности безусловно исключаетъ возможность общенія человѣка съ Богомъ. Поэтому призрѣніе Божіе на смиренныхъ и сокрушенныхъ духомъ и Его противленіе гордымъ составляютъ существенную черту въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Это вполнѣ соотвѣтствуетъ тому, что Іоаннъ Креститель обличалъ іудейскую національную гордость и самоправедность. Какъ бы то ни было, въ понятіи божественной святости дано основаніе того, что приближеніе Бога къ человѣку необходимо несетъ ему судъ. Приближеніе царства Божія неизбѣжно было временемъ суда для тѣхъ, къ кому оно приближалось; дарованіе Духа Святаго было вмѣстѣ огненнымъ крещеніемъ. Поскольку Христосъ сознавалъ въ Себѣ истинную божественную жизнь, видѣлъ въ Своей жизни откровеніе Божіе людямъ, постольку Онъ непосредственно

сознавалъ наступленіе суда міру одновременно съ Его явленіемъ на общественное служеніе.

На проповѣдь Іоанна Крестителя, Іерусалимъ, и вся Іудея, и вся окрестность іорданская выходили къ нему, и крестились отъ него въ Іорданѣ, исповѣдуя грѣхи свои.

Когда же крестился весь народъ (Лук. Ш, 21), тогда приходитъ Іисусъ изъ Галилеи на Іорданъ къ Іоанну, креститься отъ него. Іоаннъ же удерживалъ Его и говорилъ: мнѣ надобно креститься отъ Тебя, и Ты ли приходишь ко мнѣ? Но Іисусъ сказалъ ему: оставь теперь, ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду. Тогда Іоаннъ допускаетъ Его (Мѳ. Ш, 13—15). Крестившись, Іисусъ тотчасъ вышелъ изъ воды и молился; въ это время отверзлись Ему небеса, и Духъ Святый сошелъ на Него и былъ Ему гласъ съ небесъ, глаголющій: Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Мое благоволеніе.

По какимъ побужденіямъ Христосъ пришелъ креститься отъ Іоанна? Трудность вопроса создается тѣмъ, что крещеніе Іоанново было крещеніемъ покаянія для оставленія грѣховъ, а Христосъ былъ безгрѣшенъ. Іоаннъ крещеніемъ приготовлялъ народъ къ принятію царства Мессіи, а Іисусъ и былъ и сознавалъ Себя Мессіей.

Легко видѣть, что извѣстныя объясненія крещенія Христова не даютъ отвѣта на поставленный вопросъ. Обычно говорятъ, что Христосъ Своимъ примѣромъ хотѣлъ освятить крещеніе Іоанново. Но этого слѣдовало бы ожидать прежде, чѣмъ „крестился весь народъ“. Обращаются также за разъясненіемъ къ слову „правда“ въ отвѣтѣ Христа: Онъ крестился, чтобы исполнить правду. Но правда въ общемъ смыслѣ означаетъ то, что̀ должно быть по волѣ Божіей; въ этомъ случаѣ правда является понятіемъ слишкомъ широкимъ, чтобы въ словахъ Христа можно было видѣть опредѣленный отвѣтъ на нашъ вопросъ. Въ болѣе тѣсномъ и опредѣленномъ смыслѣ правда *(δικαιοσύνη)* означаетъ ветхозавѣтный законъ, и въ этомъ случаѣ значеніе крещенія Христа указываютъ въ томъ, что Онъ „подчинился закону“. Но, какъ извѣстно, крещеніе Іоанново не было установленіемъ ветхозавѣтнаго закона. Оно употреблялось Іоанномъ въ качествѣ символа покаянія по особому указанію свыше (Іоан. I, 33), хотя въ согласіи съ древними

пророчествами (напр. Іез. XXXVI, 25) и съ обычаями времени.

Отвѣта на поставленный вопросъ нужно искать въ связи разсматриваемаго событія. Іоаннъ проповѣдывалъ крещеніе покаянія. „И крестились отъ него всѣ въ рѣкѣ Іорданѣ, исповѣдуя грѣхи свои". Символически, поскольку крещеніе Іоанново было символомъ покаянія, омовенія грѣховъ, вода Іордана была загрязнена омытыми въ ней грѣхами. „Тогда приходитъ Іисусъ на Іорданъ къ Іоанну креститься отъ него", будучи безгрѣшнымъ. Если грѣшные люди омывали свои грѣхи въ рѣкѣ, то безгрѣшный послѣ нихъ крестился въ той же рѣкѣ, очевидно, для того, чтобы, тоже символически, осквернриться этою водою, т.-е. принять на себя омытые въ ней грѣхи [1]). Такъ и понялъ Іоаннъ крещеніе Іисуса Христа. Увидѣвъ, послѣ крещенія, идущаго къ нему Іисуса, Іоаннъ сказалъ: вотъ, агнецъ Божій, Который беретъ (на Себя) грѣхъ міра (Іоан. I, 29). Дѣло Іисуса Христа состояло, согласно пророчеству Исаіи (LШ, 4), въ томъ, что „Онъ взялъ на Себя наши немощи и понесъ наши болѣзни". Эти слова пророка ев. Матѳей вспоминаетъ вслѣдъ за сообщеніемъ, что однажды ко Христу „привели многихъ бѣсноватыхъ, и Онъ изгналъ духовъ словомъ, и исцѣлилъ всѣхъ больныхъ" (VШ, 16—17). Пророкъ и евангелистъ говорятъ и о томъ, что Іисусъ Христосъ снималъ съ людей грѣховныя немощи и болѣзни, и о томъ, что Онъ тяжесть этихъ немощей бралъ на Себя. То и другое Христосъ совершилъ дѣйствительно. Но прежде чѣмъ выступить на такую дѣятельность, Христосъ символически принялъ на Себя въ водахъ Іордана тяжесть людскихъ грѣховъ, изъявилъ предъ Отцомъ Свое желаніе выступить на такое служеніе. Это

---

1) Хотя отсюда не слѣдуетъ, что послѣ крещенія Іисуса Христа Іоаннъ не долженъ былъ продолжать своей дѣятельности. Какъ вообще Христосъ совершилъ спасеніе людей не только жившихъ до Него и въ Его время, но и послѣ Него; такъ въ частности символически (и тѣмъ болѣе, что символически) Онъ принялъ въ крещеніи на Себя грѣхи не только успѣвшихъ омыться до Него въ водахъ Іордана, но и дѣлавшихъ это послѣ. Конечно, поэтому и Своимъ ученикамъ Христосъ позволялъ крестить, разумѣется, крещеніемъ Іоанна, тѣмъ болѣе, что это имѣло значеніе для самихъ крещаемыхъ. Но Самъ Христосъ, по смыслу Своего отношенія къ крещенію Іоанна, *не могъ* крестить (Іоан. IV, 2).

такимъ образомъ было началомъ Его общественнаго служенія, какъ это и замѣчаетъ ев. Лука (Ш, 23). И въ отвѣтѣ Іисуса Христа Іоанну Крестителю удареніе стоитъ не на словѣ „правду“, а на словѣ „такъ“. Что Іисусу Христу, равно какъ Іоанну, надлежало дѣлать правду въ широкомъ смыслѣ этого слова, это едва ли нужно было разъяснять Іоанну. Смыслъ словъ Христа тотъ, что Онъ могъ, что Ему было особенно удобно—исполнить всякую правду, всю божественную волю, только крестясь отъ Іоанна, т.-е. изъявивъ готовность принять на Себя грѣхъ міра, *именно такъ*. И самъ Іоаннъ свое призваніе, явить Іисуса Израилю, могъ исполнить лишь крещеніемъ Его, лишь *такъ*.

Такъ надлежало Христу исполнить всю правду. Онъ несъ въ Себѣ судъ міру, страшный судъ, котораго никто не могъ избѣжать своими силами. Но Онъ также зналъ, что воля Отца не была та, чтобы Онъ судилъ міръ и погубилъ его, но была та, чтобы міръ былъ спасенъ чрезъ Него, чтобы изъ даннаго Ему Отцомъ Онъ ничего не погубилъ, но всему тому далъ вѣчную жизнь (Іоан. Ш, 17; VI, 39. 40). Видимое противорѣчіе могло быть примирено только однимъ способомъ: надлежало, чтобы Христосъ не міръ осудилъ, а князя міра сего; чтобы Онъ побѣдилъ міръ,—побѣдилъ его князя въ Своей собственной жизни; чтобы Онъ далъ вѣчную жизнь всякому вѣрующему въ Него; чтобы былъ осужденъ только невѣрующій въ Него. Способъ состоялъ въ томъ, чтобы Христосъ взялъ на Себя грѣхъ міра. Но каждый грѣхъ одного человѣка дѣйствуетъ на другого, этому грѣху не причастнаго, чрезъ зло—страданія и смерть. Принять грѣхъ людей, чтобы осудить его и спасти людей, значитъ принять отъ грѣшныхъ людей страданія и смерть; чтобы сдѣлать людей причастниками той божественной жизни, которую Христосъ носилъ въ Себѣ, чтобы даровать имъ эту жизнь, Ему надлежало „положить душу Свою“; чтобы прославить человѣческую жизнь божественною славою, Ему надлежало взять на Себя ея уничиженіе, ея зло. Таковъ законъ духовнаго рожденія; такова тайна „прославленія Сына человѣческаго“. „Если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ много плода“ (Іоан. ХП, 24).

Немедленно послѣ того, какъ Христосъ крещеніемъ въ

водѣ выразилъ предъ Отцомъ Небеснымъ Свое желаніе принять крещеніе смерти [1]), Онъ былъ нареченъ отъ Отца возлюбленнымъ Сыномъ (ср. Іоан. X, 17), и Духъ Святый нисшелъ на Него. Какое значеніе имѣетъ это нисшествіе Духа на рожденнаго отъ Духа? Если внутренно-божественная, духовно-вѣчная жизнь Іисуса Христа была въ Немъ отъ самаго рожденія, то, конечно, нисшествіе на Него Духа въ крещеніи не было началомъ Его внутренно-божественнаго достоинства, какъ думали нѣкоторые изъ древнихъ еретиковъ, и не относилось собственно къ Его духовно-вѣчной жизни, но было началомъ Его видимой временной славы, ея внѣшне-тѣлеснаго обнаруженія, было началомъ Его вдохновенности, тѣлесной прославленности и, преимущественно, чудотворной силы. Въ крещеніи, по словамъ апостола, „Богъ Духомъ Святымъ помазалъ Іисуса изъ Назарета, и Онъ ходилъ, благотворя и исцѣляя всѣхъ, обладаемыхъ діаволомъ; потому что Богъ былъ съ Нимъ“ (Дѣян. X, 37. 38). Въ частности, сила духа, полученная Христомъ въ крещеніи (Лук. IV, 1. 14), обнаруживалась въ Его вдохновенности: Онъ громко возглашаетъ къ народу и іудеямъ (Іоан. VII, 28. 37; XII, 44; Лук. VIII, 8. 15), къ умершимъ—отроковицѣ (Лук. VIII, 54), Лазарю (Іоан. XI, 43); Онъ вдохновенно радуется (Лук. X, 21) или негодуетъ (Мар. X, 14), смотритъ съ гнѣвомъ (III, 5 ср. 34; X, 23. 27; Мѳ. XIX, 26; Лук. XX, 17); Онъ учитъ съ силою и властію (Мѳ. VII, 29; Мр. I, 22; Лук. IV, 32), съ властію и силою повелѣваетъ духамъ нечистымъ (Мр. I, 27; Лук. IV, 36); снѣдаемый ревностію по домѣ Божіемъ очищаетъ іерусалимскій храмъ; о Немъ думаютъ, что Онъ выходитъ изъ Себя (Мр. III, 21) и безумствуетъ (Іоан. X, 20). Затѣмъ сила духа обнаруживается въ Его тѣлесной славѣ, которая ощутимо наполняетъ Его тѣло: изъ Него исходила сила, исцѣлявшая всѣхъ, такъ что народъ искалъ прикасаться къ Нему (Лук. VI, 19; Мѳ. XIV, 36), Онъ Самъ въ Себѣ чувствовалъ исходившую изъ Него силу (Мр. V, 30; Лук. VIII, 46); Онъ обладалъ необычайною силою духа надъ тѣломъ, какъ это показалъ Его сорокадневный постъ; сила духа придавала Его тѣлу особыя свойства, какъ это видно изъ событій хожденія по водѣ (Мѳ. XIV, 25 пар.), на горѣ преображенія (Мѳ.

[1]) Лук. XII, 49. 50; Мѳ. XX, 22; Мр. X, 38.

XVII, 2 пар.), событій въ Назаретѣ и описанныхъ у ев. Іоанна VII—X [1]). Особенно же сила Христа обнаруживалась въ исцѣленіяхъ Христа, которыя были многочисленны (ср. Лук. V, 17).

Какое значеніе сила Духа, дарованная Христу въ крещеніи и обнаруживавшаяся въ Его тѣлесной славѣ и преимущественно въ Его чудотвореніяхъ, имѣла въ дѣлѣ Христа и въ какой связи она была съ событіемъ крещенія Христа? Общій отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ апостолъ Петръ, который всю жизнь Іисуса Христа представляетъ въ такой послѣдовательности: крещеніе, помазаніе силою Духа, благотвореніе исцѣленій и смерть (Дѣян. X, 37—39). Когда Христосъ крещеніемъ въ водѣ выразилъ готовность принять крещеніе смерти, Ему была дарована сила Духа, чтобы чрезъ чудотворенія привести Его къ смерти.

Вникая же въ дѣло ближе, мы видимъ, что внѣшняя слава Христа прежде всего была побѣдою царства Божія надъ міромъ, его воплощеніемъ въ мірѣ. Если царствіе Божіе дѣйствительно пришло въ міръ, то оно должно проявиться

---

[1]) Именно назаретяне свергли Христа съ вершины горы, но Онъ, прошедши посреди ихъ, удалился (Лук. IV, 29, 30) невредимо. Такъ понимаетъ указанное мѣсто Ефремъ Сиринъ. (Ср. Богосл. Вѣстн. 1897 г., апр. стр. 92—105). Равнымъ образомъ и у ев. Іоанна VII — X Христосъ неоднократно становится невидимымъ для слушателей, какъ это рѣшительно утверждаетъ Іоаннъ Златоустый, говоря, что Христосъ „могъ присутствовать и не быть видимымъ“. Въ вопросѣ объ этихъ событіяхъ трудно достигнуть яснаго и опредѣленнаго пониманія. Именно трудно рѣшить вопросъ, что въ этихъ событіяхъ можетъ быть названо объективными свойствами и дѣйствіями Христа и что объясняется субъективными переживаніями зрителей и слушателей, трудно провести границу между объективною стороною этихъ явленій и субъективностью впечатлѣній. Впрочемъ нѣтъ нужды становиться въ этомъ вопросѣ на почву философски-гносеологическую, такъ какъ общій символическій характеръ этихъ явленій дѣлаетъ совершенно безразличнымъ ихъ объективный или субъективный характеръ. Однако можно рѣшительно утверждать, что въ основѣ этихъ событій, какъ и чудотворно-цѣлительной силы Христа, лежитъ вдохновенность Христа, хотя мы не можемъ представить себѣ предѣловъ этой вдохновенности. Мы не желаемъ сходить съ религіозно-исторической точки зрѣнія,—и было бы странно требовать философской ясности въ такихъ вопросахъ. Съ религіозно-исторической точки зрѣнія нужно признать несомнѣннымъ, что Христосъ былъ пневматикомъ и что Его пневматическая воодушевленность началась съ событія Его крещенія на Іорданѣ.

въ дѣйствительной власти духа надъ природою, въ преображеніи тѣла, въ освобожденіи души отъ всякихъ духовъ злобы, въ уничтоженіи болѣзней, въ побѣдѣ надъ смертью. Иначе царство Божіе было бы пустымъ призракомъ. Такъ и смотрѣлъ Христосъ на силу Духа. „Если Я Духомъ Божіимъ изгоняю бѣсовъ, то, конечно, достигло до васъ царствіе Божіе. Или какъ можетъ кто войти въ домъ сильнаго и расхитить вещи его, если прежде не свяжетъ сильнаго и тогда расхититъ домъ его“ (Мѳ. XII, 28. 29 пар.)? Но вмѣстѣ съ тѣмъ царство Божіе по существу своему есть царство не отъ міра сего (Іоан. XVIII, 36), оно не приходитъ примѣтнымъ образомъ, оно внутри человѣка (Лук. XVII, 20. 21). Но въ такомъ случаѣ дѣйствительная побѣда царства Божія надъ міромъ не состоитъ собственно во внѣшней славѣ. Конечно, царство Божіе, становясь дѣйствительнымъ на землѣ, должно дать духу силу надъ природою, уничтожить злостраданія и побѣдить смерть; но побѣда надъ смертью дается не въ безсмертіи человѣка, а въ его воскресеніи по смерти; свобода духа отъ оковъ плоти и злостраданій дается неотъемлемо сынамъ воскресенія. „Сподобившіеся достигнуть того вѣка и воскресенія изъ мертвыхъ ни женятся, ни замужъ не выходятъ, и умереть уже не могутъ; ибо они равны ангеламъ, и суть сыны Божіи, будучи сынами воскресенія“ (Лук. XX, 35. 36 пар.). Посему волю Отца Христосъ видѣлъ въ томъ, чтобы изъ всего даннаго Ему Отцомъ ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день (Іоан. VI, 39), при чемъ предполагается, что къ воскресенію въ послѣдній день способенъ лишь тотъ, кто, видя Сына и вѣруя въ Него, имѣетъ жизнь вѣчную (ст. 40). Посему ближайшимъ дѣломъ Христа и было дать людямъ, вѣрующимъ въ Него, жизнь вѣчную, которую человѣкъ дѣйствительно можетъ имѣть въ этой временной жизни, при наличности ея злостраданій, и которая, составляя внутреннее достояніе вѣрующаго во Христа, невидимо пріуготовляетъ его тѣло и душу къ всецѣло духовной жизни по воскресеніи. Посему, далѣе, свидѣтельствомъ дѣйствительнаго наступленія царства Христова служила не сама по себѣ Его духовная сила, а вѣра человѣка въ Него, признаніе со стороны людей въ Его силѣ именно Духа Божія. Онъ не сказалъ: „если Я изгоняю бѣсовъ“, но: „если Я Духомъ Бо-

жіимъ изгоняю бѣсовъ, то, конечно, достигло до васъ царствіе Божіе", тогда какъ іудеи въ Его духовной силѣ, въ Его чудесахъ, видѣли силу злого духа. А если такъ, то внѣшняя слава Христа была временною, Его духовная сила и Его чудотворенія имѣли значеніе символа духовныхъ благъ, были не чѣмъ инымъ, какъ знаменіями (Іоан. II, 11; IV, 54 и мн. др.). Онъ съ прискорбіемъ говорилъ: „вы ищете Меня не потому, что видѣли чудеса (знаменія), но потому, что ѣли хлѣбъ и насытились" (VI, 26) и далѣе. Такъ смотрятъ на чудеса Іисуса Христа св. отцы. „Христосъ, по словамъ Ефрема Сирина, питалъ іудеевъ наслажденіемъ преходящаго хлѣба и вина, дабы привести ихъ къ усладѣ животворящаго Своего тѣла и крови". И вотъ въ этомъ-то значеніи знаменій чудеса Христа приготовили Ему смерть со стороны тѣхъ, которые видѣли въ нихъ самодовлѣющую дѣйствительность, которые хотѣли „малое время порадоваться при свѣтѣ" Іоанна и Христа, старались о пищѣ тлѣнной, а не о пищѣ, пребывающей въ жизнь вѣчную....

Искушенія въ пустынѣ.

Я посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева.
(Мѳ. XV, 24).

Немедленно послѣ крещенія Іисусъ Христосъ былъ отведенъ духомъ [1]) въ пустыню для искушенія отъ діавола. Въ пустынѣ Онъ провелъ сорокъ дней въ полномъ уединеніи и постѣ. Когда онъ напослѣдокъ взалкалъ, къ Нему приступилъ искуситель.

Искушенія Іисуса Христа относились къ той чудотворной силѣ, которую Онъ получилъ при крещеніи, и были вопросомъ о способѣ употребленія ея. Въ первомъ искушеніи Ему, какъ Сыну Божію, предлагалось обратить камни въ хлѣбы для утоленія Своего голода. Во второмъ, по ев. Матѳею, искушеніи Ему предлагалось броситься съ крыла (крыши) храма въ надеждѣ, что Его, какъ Сына Божія, со-

1) Т. е. въ пневматическомъ восхищеніи (*ἀνήχθη ὑπο τοῦ πνεύματος*— Мѳ. IV, 1 пар.), въ полнотѣ той вдохновенности, въ которую Онъ вошелъ на берегахъ Іордана.

хранятъ по повелѣнію Божію ангелы, на рукахъ понесутъ Его, такъ что Онъ не преткнется о камень ногою. Наконецъ, въ третьемъ искушеніи Іисусу Христу была показана съ высоты горы слава мірскихъ царствъ, и Ему предлагалось поклониться діаволу, чтобы получить отъ него власть надъ этими царствами, ихъ славу.

Чтобы понять смыслъ искушеній Христа, нужно имѣть въ виду національныя особенности еврейскаго народа. Евреи отъ самой колыбели своей были избраннымъ народомъ Божіимъ для того, чтобы возвѣщать славу имени Господа другимъ народамъ. Они были хранителемъ божественнаго откровенія, съ ними былъ заключенъ Богомъ завѣтъ, имъ были дарованы обѣтованія о Мессіи. Въ соотвѣтствіе съ такимъ призваніемъ евреи были народомъ въ высшей степени религіознымъ. Ихъ религіозность особенно выражалась въ мессіанскихъ ожиданіяхъ. Надежда на грядущаго Спасителя составляла для еврейскаго народа во всѣ періоды его исторической жизни основу его духовнаго существованія: ею онъ собственно жилъ, къ ней обращался въ горѣ, въ ней онъ полагалъ свою радость. Пророки воспитывали въ Израилѣ ожиданіе Мессіи и не давали ему успокоиться на однихъ внѣшнихъ благахъ; великія бѣдствія сначала вавилонскаго плѣна, затѣмъ порабощенія персидскаго, македонскаго, египетскаго, особенно сирійскаго, сопровождавшагося тяжелыми гоненіями Антіоха Епифана, и, наконецъ, ненавистнаго римскаго—непрерывно обращали взоры іудеевъ къ грядущему Спасителю, „тому пророку, которому должно прійти въ міръ“. Время римскаго владычества сопровождалось частыми возмущеніями, которыя особенно замѣчательны тѣмъ, что зачинщиками обыкновенно выступали самозванцы, выдававшіе себя за посланниковъ Божіихъ и всегда находившіе себѣ довѣріе отъ народа. Это и показываетъ, какъ напряженны были мессіанскія ожиданія іудеевъ ко времени Іисуса Христа. Конечно, они шли за самозванцами не въ надеждѣ на свою силу, а въ надеждѣ на помощь свыше. Каждый необыкновенный дѣятель вызывалъ въ нихъ вопросъ, не Мессія ли онъ. Этотъ вопросъ вызывалъ въ іудеяхъ Іоаннъ Креститель (Лук. III, 15; Іоан. I, 19—20). Самарянка въ бесѣдѣ съ Іисусомъ Христомъ выражаетъ надежду на близкое пришествіе Мессіи (IV, 25) и высказываетъ

жителямъ города предположеніе, не Онъ ли Христосъ (29). Такой же вопросъ вызываетъ Онъ во всемъ народѣ, удивленномъ Его дѣлами (Мѳ. XII, 23). Въ то время вся атмосфера Палестины и странъ разсѣянія іудейскаго народа была проникнута предчувствіемъ близкаго исполненія мессіанскихъ ожиданій.

Но при такой напряженности религіозныхъ ожиданій іудеи отличались нѣкоторыми національными чертами, глубоко вліявшими на ихъ религіозное чувство. И прежде всего они были, какъ и до настоящаго времени остаются, слишкомъ привязаны къ внѣшнимъ, матеріальнымъ благамъ. Завѣтъ съ Богомъ они понимали въ смыслѣ юридическаго договора, взаимнаго обязательства, въ силу котораго евреи должны были исполнять данный Богомъ законъ и имѣли право за это получать отъ Бога внѣшнія, временныя, блага. Самое исполненіе закона носило характеръ внѣшней законности, или праведности. Заботою іудея было соблюденіе внѣшней чистоты, соблюденіе такихъ законническихъ дѣлъ, которыя можно было подсчитывать, внѣшне оцѣнивать. Такой же чувственный характеръ имѣли и мессіанскія ожиданія. Отъ царства Мессіи іудеи ожидали богатыхъ вечерей, чудеснаго питанія, необычайнаго плодородія земли. „Блаженъ,— воскликнулъ одинъ изъ возлежавшихъ со Христомъ въ домѣ фарисея, услышавъ Его проповѣдь о воздаяніи въ воскресеніе праведныхъ,—блаженъ, кто вкуситъ хлѣба въ царствіи Божіемъ“ (Лук. XIV, 15)! Іудеи временъ Христа помнили, что ихъ отцы при Моисеѣ ѣли манну, небесный хлѣбъ, и они говорили Іисусу Христу: „какое же Ты дашь знаменіе, чтобы мы увидѣли, и повѣрили Тебѣ? что Ты дѣлаешь?“ Когда Онъ отвѣтилъ имъ, что хлѣбъ Божій есть тотъ, который сходитъ съ небесъ и даетъ жизнь міру, они воскликнули: „Господи! подавай намъ всегда такой хлѣбъ“ (Іоан. VI, 30—34). Благосостояніе іудейскаго народа во времена мессіанскія составляетъ излюбленную тему іудейской апокрифической литературы, особенно останавливающейся на картинахъ необычайнаго плодородія земли. Въ Апокалипсисѣ Варуха и въ книгѣ Эноха плодородіе земли въ царствѣ Мессіи изображается необычайнымъ: каждый плодъ принесетъ десять тысячъ плодовъ, каждая виноградная лоза— тысячу вѣтвей, каждая вѣтвь дастъ тысячу кистей, и одна

кисть принесетъ тысячу ягодъ, а изъ каждой ягоды получится кора вина.

Затѣмъ іудеи отличались чрезвычайною привязанностью къ внѣшнимъ, символическимъ, формамъ ветхозавѣтной теократіи. Съ этими формами было связано ихъ особое призваніе, отъ исполненія ветхозавѣтнаго закона о внѣшней чистотѣ и обрядовъ они поставляли въ зависимость достиженіе временнаго благосостоянія, и потому они столь же дорого цѣнили эти формы и обряды, сколь были привязаны къ внѣшнему благополучію. Со времени вавилонскаго плѣна они были ревностными исполнителями обрядового закона и не только до мелочности соблюдали всѣ его предписанія, но еще измыслили цѣлый рядъ дополнительныхъ внѣшнихъ правилъ, которыя были извѣстны у нихъ подъ именемъ преданія старцевъ. Такъ, держась преданія старцевъ, фарисеи и всѣ іудеи не ѣли, не умывъ тщательно рукъ; пришедши съ торга, не ѣли, не омывшись. Было и много другого, чего они приняли держаться: наблюдать омовеніе чашъ, кружекъ, котловъ и скамей (Мр. VII, 3—4). Точное соблюденіе закона и преданія старцевъ служило основаніемъ для фарисейской самоправедности и пренебрежительнаго отношенія къ тѣмъ, кого они считали грѣшниками. Легко понять, что при такой обрядовой мелочности іудеи оставались равнодушными къ важнѣйшему въ законѣ—правосудію, милости и вѣрѣ, небрегли правдою и любовью Божіею (Мѳ. IX, 13; XII, 7; XXIII, 23; Лук. XI, 42). Для соблюденія своего преданія они даже нарушали заповѣди Божіи (Мѳ. XV, 3—6; Мр. VII, 9—13). Такъ они устами чтили Господа, а сердцемъ были далеки отъ Него (Мѳ. XV, 7—9; Мр. VII, 6—7). Отъ Мессіи въ разсматриваемомъ отношеніи они ждали, что Онъ придастъ теократическому символизму универсальное и непреходящее значеніе, наложивъ иго закона на всѣ народы и на вѣчныя времена, и сдѣлаетъ его мистическимъ орудіемъ ниспосланія съ неба іудейскому народу всяческихъ земныхъ благъ, видимаго и непрерывнаго покровительства Божія.

Наконецъ, евреи страдали собственно національною гордостью. Ветхозавѣтный законъ данъ былъ не отдѣльнымъ лицамъ, а цѣлому народу; ему же были даны ветхозавѣтныя обѣтованія. Спасеніе каждаго іудея заключалось въ при-

надлежности къ своему народу, которая закрѣплялась происхожденіемъ отъ Авраама и исполненіемъ обрядового закона. Посему іудей въ той самой степени, въ какой былъ привязанъ къ теократическому символизму, какъ средству достиженія матеріальнаго благополучія, былъ заинтересованъ въ существованіи и благоденствіи своего народа. Какъ для преданія старцевъ іудеи нарушали заповѣди Божіи, такъ и для политическаго благосостоянія своего народа они готовы были жертвовать жизнью человѣка, нарушая ту заповѣдь, къ которой сводились весь законъ и пророки: „лучше намъ,—говорилъ первосвященникъ Каіафа, религіозный представитель іудейскаго народа,—лучше намъ, чтобы одинъ человѣкъ умеръ за людей, нежели, чтобы весь народъ погибъ“ (Іоан. XI, 50). Іудеи гордились своимъ происхожденіемъ отъ Авраама, гордились знаніемъ и исполненіемъ закона Моисеева (Мѳ. III, 8—9; Лук. III, 8; Іоан. VIII, 33; IX, 28; Римл. II, 17—23). Крайнее самомнѣніе іудейскаго народа ярко выражается въ слѣдующихъ словахъ автора 3-й книги Ездры: „о, Владыка Господи! Ты изъ всѣхъ лѣсовъ на землѣ и изъ всѣхъ деревъ на ней избралъ только одну виноградную лозу, изъ всѣхъ построенныхъ городовъ освятилъ для Себя одинъ Сіонъ, изъ всѣхъ многочисленныхъ народовъ Ты пріобрѣлъ Себѣ одинъ народъ, и возлюбилъ его, далъ ему законъ совершенный. Для насъ создалъ Ты вѣкъ сей. О прочихъ же народахъ, происшедшихъ отъ Адама, Ты сказалъ, что они ничто, но подобны слюнѣ, и все множество ихъ Ты уподобилъ каплямъ, каплющимъ изъ сосуда“ (V, 23. 25. 27; VI, 55. 56). Грядущее спасеніе іудеи склонны были ограничивать однимъ своимъ народомъ: они ждали отъ Бога Израилева посѣщенія Его народа и избавленія только ему (ср. Лук. I, 68. 69). Іудеи являлись наслѣдниками царства Мессіи уже въ силу своего происхожденія отъ Авраама, поэтому блага этого царства ждали всѣхъ іудеевъ безъ исключенія: для участія въ царствѣ Мессіи іудеи будутъ собраны изъ всѣхъ странъ разсѣянія ихъ, и даже, можетъ быть, воскреснутъ мертвые (книга Эноха, псалмы Соломона, Сивиллины книги). Въ царствѣ Мессіи іудеи надѣялись занять первыя мѣста и получить владычество надъ всѣми языческими народами. А такъ какъ ко времени Іисуса Христа іудеи находились въ политической за-

висимости отъ римлянъ, то ближайшимъ образомъ свободы отъ этой зависимости—вотъ чего ждали они отъ Мессіи: они надѣялись въ Немъ видѣть своего національнаго царя (Іоан. VI, 15). Съ пришествіемъ Мессіи они соединяли грозный судъ надъ всѣми своими врагами, надъ всѣми тѣми народами, которые въ теченіе временъ порабощали іудейскій народъ и причиняли ему страданія (ср. Лук. I, 71). Знаменательно, что язычники знали о мессіанскихъ чаяніяхъ іудеевъ, прежде всего, какъ объ ихъ надеждѣ овладѣть міромъ (Suet. Vespas. IV; Tac. Hist. V, 13).

Іудеи возбужденно и упорно ждали царства Мессіи, но вѣру въ Него они поставляли въ зависимость отъ нѣкоторыхъ условій сообразно съ особенностями своей національной жизни. Въ Мессіи они ждали человѣка, находящагося подъ особымъ покровительствомъ неба, отдѣленнаго отъ Бога чрезвычайными силами, которыхъ было бы достаточно для исполненія надеждъ Израиля, всемогущаго чудотворца (Мѳ. XII, 38; XVI, 1; Іоан. VI, 14; VII, 31). Представленіямъ іудеевъ о Мессіи болѣе всего чужда была мысль о Его страданіяхъ (Іоан. XII, 34; Мѳ. XVI, 21. 22; Лук. XXIV, 19—21. 45. 46). Не отрекаясь отъ себя, іудеи не могли принять Мессію, не покровительствуемаго знаменіями, подверженнаго общечеловѣческимъ условіямъ жизни и даже страданіямъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ необходимо угрожала смерть или національной гордости іудеевъ, или Мессіи [1]).

---

[1]) По указаннымъ своимъ особенностямъ, въ качествѣ враговъ Христа, еврейскій народъ (Израиль) называется въ евангеліи Іоанна іудеями. Въ этомъ же смыслѣ употребляется имя іудеевъ и въ нашемъ изслѣдованіи. Іудеями прежде всего были начальники еврейскіе (въ этомъ случаѣ въ отличіе отъ простого народа), затѣмъ—іерусалимляне и, можетъ быть, іудеи въ этнографическомъ и географическомъ смыслѣ (въ отличіе отъ простецовъ галилеянъ), наконецъ—весь еврейскій народъ, распявшій Христа. Во всѣхъ этихъ границахъ іудеи отличались крайнимъ презрѣніемъ къ тѣмъ, которые не были іудеями.

Іудеи въ евангельской исторіи представляются преимущественно начальниками, во главѣ которыхъ стоитъ первосвященникъ, книжниками, фарисеями и саддукеями.

Книжникъ, или законникъ, раввинъ, учитель закона — это человѣкъ, свѣдущій въ законѣ, охранитель его и учитель народа. Настоящая атмосфера книжниковъ—преданія, которыя объясняютъ смыслъ закона, дополняютъ его и примѣняютъ къ разнымъ случаямъ жизни, образуютъ ограду около закона. Послѣ вавилонскаго плѣна іудеи особенно рев-

Этимъ и объясняется смыслъ искушеній Іисуса Христа въ пустынѣ. Согласно ожиданіямъ іудеевъ, Мессія долженъ былъ явиться чудеснымъ питателемъ ихъ и, конечно, лично стоять, какъ чудотворецъ, выше матеріальной зависимости. Это было смысломъ перваго искушенія. Затѣмъ іудеи ожидали въ Мессіи человѣка, пользующагося особымъ покровительствомъ Бога во имя святыни храма и вообще ветхозавѣтнаго символизма, а въ Его царствѣ надѣялись видѣть торжество ревнителей ветхозавѣтнаго закона. Это составило содержаніе второго искушенія. Наконецъ, іудеи надѣя-

---

ностно стали соблюдать законъ, его обрядовыя постановленія; отсюда изученіе закона и толкованіе его стали для нихъ величайшею потребностью, а учители закона стали самыми почетными и вліятельными лицами. „Великая синагога", прототипъ синедріона, была собраніемъ преимущественно книжниковъ. Поскольку главною сферою ихъ дѣятельности были преданія, среди нихъ цѣнилось „старѣйшинство", имѣвшее при Маккавеяхъ правительственное значеніе и затѣмъ перешедшее въ синедріонъ, во главѣ котораго стоялъ первосвященникъ и который былъ высшимъ религіознымъ учрежденіемъ, главнымъ образомъ съ судебною властью. Главный характеръ книжника—любовь къ почету, горделивое презрѣніе къ невѣжественному народу и лицемѣрное исполненіе закона (Мр. XII. 38—40; Лук. XX, 46—47). Въ объясненіи закона книжники были рабами буквы и преданія, существеннаго въ законѣ они не могли отличать отъ мелочныхъ требованій преданія, поэтому для нихъ былъ труднѣйшимъ вопросъ о наибольшей заповѣди закона. Законническій режимъ придавалъ жизни еврейскаго народа крайнюю мелочность.

Книжникъ обычно выступаетъ на ряду съ фарисеемъ, часто онъ фарисей, но не всегда. Фарисеи представляли изъ себя братство, или союзъ, въ который новые члены принимались съ соблюденіемъ извѣстныхъ обрядовъ. Фарисеи ставили для себя главною задачею самое строгое соблюденіе постановленій закона и преданія о внѣшней чистотѣ и исполненіе религіозныхъ повинностей—десятины и пр. (Мр. VII; Мѳ. XXIII пар.). Фарисеи отличались крайнимъ пренебреженіемъ къ „деревенскому народу" и удалялись общества грѣшниковъ. Будучи крайними ревнителями внѣшней чистоты, они небрегли важнѣйшимъ въ законѣ, были сребролюбивы, исполняли законъ напоказъ, такъ что самою главною особенностью ихъ было лицемѣріе.

Саддукеи отдавали предпочтеніе писанію предъ преданіемъ, при чемъ держались буквальнаго его пониманія. Они искали главнымъ образомъ свободы отъ крайностей фарисейства. Они отрицали воскресеніе мертвыхъ и бытіе духовъ (Мѳ. XXII, 23 пар.; Дѣян. IV, 1—2; XXIII, 8). Это были раціоналисты. Во времена Христа саддукеями являются преимущественно высшіе, правительственные, зажиточные классы; вели эпикурейскій образъ жизни. Между собою фарисеи и саддукеи враждовали.

лись видѣть въ Мессіи своего національнаго царя, который доставилъ бы господство еврейскому народу, съ его теократическимъ символизмомъ, надъ всѣми языческими народами. Въ этомъ былъ смыслъ третьяго искушенія. Іисусъ Христосъ отклонилъ и не могъ не отклонить предложенія искусителя. Уступить надеждамъ іудеевъ значило увѣковѣчить іудейскій символизмъ, наложить на всѣхъ людей ярмо ветхозавѣтнаго обрядового закона, отказаться отъ основанія духовнаго царства, вмѣсто согласнаго съ волею Божіею спасенія рода человѣческаго послужить національнымъ страстямъ іудейскаго народа, поклониться злому духу. На первое искушеніе Іисусъ Христосъ отвѣтилъ смиренною покорностью естественнымъ законамъ человѣческой жизни, ея природной ограниченности; на второе предложеніе Онъ отвѣтилъ отказомъ искушать Господа требованіемъ чрезвычайнаго видимаго покровительства; третьему искушенію Онъ противопоставилъ отказъ отъ служенія злому духу національной гордости. Онъ не выдѣлилъ Себя изъ общества людей, по отношенію къ условіямъ жизни, для того, чтобы Его богосыновнее достоинство сдѣлалось достояніемъ всѣхъ людей. Границы національнаго символизма должны быть разрушены для основанія универсальнаго духовнаго царства. Побѣда надъ искушеніями [1]) не была со стороны Іисуса Христа полнымъ уклоненіемъ отъ употребленія чудотворной силы, по волѣ Божіей; но это было отреченіемъ Его отъ пользованія ею для Своего личнаго благосостоянія, для личной свободы отъ условій человѣческаго существованія, какъ постоянной нормы жизни, и для служенія національнымъ страстямъ іудеевъ. Онъ призывалъ Своихъ послѣдователей къ духовной жизни, къ побѣдѣ надъ привязанностью къ міру. Этимъ отреченіемъ Іисуса Христа не исключалось, а даже предполагалось временное проявленіе чудо-

[1]) Невѣрующій можетъ сказать, что самосознаніе Христа оказалось бы Его самообманомъ, если бы Онъ согласился на искусительныя предложенія,—камни пустыни остались бы камнями и ангелы не поддержали бы Его своими крыльями. Но въ наличной дѣйствительности стоитъ выше всякихъ воображеній какъ реальность искушеній, искусительность мыслей, опиравшихся и на самосознаніе Христа и на Его пневматическую воодушевленность, такъ и реальность Его побѣды, нравственная сила Его духа, всеодолѣвающая мощь Его религіознаго отношенія къ жизни.

творной силы въ смыслѣ, соотвѣтствующемъ ожиданіямъ іудеевъ, но цѣль такихъ чудотвореній та же, что и постояннаго смиренія и постоянной борьбы съ требованіями іудеевъ— возвести взоры людей отъ чувственнаго къ духовному. Но если, такимъ образомъ, побѣда Христа надъ искушеніями въ пустынѣ была отверженіемъ національныхъ чаяній іудеевъ, то она вмѣстѣ съ тѣмъ готовила Ему смерть отъ озлобленной іудейской гордости. Побѣда Христа была Его высшимъ самоотреченіемъ, Его готовностью принять смерть отъ злобы іудеевъ.

Чтобы даровать духовную божественную жизнь каждому человѣку и, потому, всему человѣческому роду, Христу надлежало претерпѣть страданія и смерть отъ народа іудейскаго. Универсальныя цѣли сталкивались съ частнымъ противодѣйствіемъ іудейскаго народа; достиженіе ихъ обусловливалось борьбою съ предразсудками небольшого общества, населявшаго небольшую землю. Здѣсь мы встрѣчаемъ одно изъ тѣхъ сочетаній противоположностей, которыми была исполнена жизнь Іисуса Христа. Имѣя универсальныя задачи, Онъ былъ посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева (Мѳ. XV, 24). Въ чемъ же было исключительное значеніе іудейскаго народа въ отношеніи къ призванію Іисуса Христа? Обыкновенно отвѣчаютъ на этотъ вопросъ, указывая на подготовленность еврейскаго народа къ царству Божію: ветхозавѣтное время было подготовленіемъ къ принятію Мессіи всего рода человѣческаго, преимущественно же евреевъ. И въ этомъ отвѣтѣ есть несомнѣнная доля правды: первое общество послѣдователей Іисуса Христа, Его апостолы были избраны Имъ изъ среды іудеевъ. Но нужно помнить, что апостолы были взяты Учителемъ не вполнѣ готовыми къ своему служенію, но съ предразсудками своего народа, отъ которыхъ они были освобождены лишь Его наученіемъ и воспитаніемъ, при чемъ это освобожденіе ихъ сопровождалось отпаденіемъ одного изъ нихъ, „сына погибели"; во всякомъ случаѣ, это общество учениковъ Христовыхъ было малочисленно среди іудеевъ, это было „малое стадо"; весь же народъ іудейскій, въ цѣломъ, именно какъ народъ, во главѣ съ своими начальниками, сознательно отказался отъ Мессіи и распялъ Его. Несомнѣнно, Іисусъ Христосъ былъ посланъ къ іудеямъ потому, что это былъ един-

ственный народъ, съ яснымъ сознаніемъ ожидавшій Мессію, но эти ожиданія іудейскаго народа были неразрывно связаны съ національными предразсудками и привязанностями: конечно, Христосъ несъ іудеямъ прежде всего спасеніе, но этотъ народъ во имя предразсудковъ и земныхъ привязанностей не могъ принять духовнаго царя. Въ своемъ благовѣстіи міру Христосъ не могъ миновать еврейскаго народа, потому что его мессіанскія ожиданія были земными и чувственными, потому что онъ таилъ въ своемъ сердцѣ ненависть къ духовному царству. Чтобы основать среди людей духовное универсальное царство, нужно было разрушить тѣ оковы, которыя ему готовила національная гордость іудейскаго народа, нужно было осудить сепаратизмъ и самолюбіе носителей ветхозавѣтнаго символизма, а для сего нужно было вынаружить это самолюбіе во всей его глубинѣ, вызвать его сознательную ненависть къ духовному царству, для сего требовалось Мессіи претерпѣть смерть отъ этой озлобленной національной гордости іудеевъ. Чтобы не только научить людей царству Божію, но и основать это царство въ ихъ сердцахъ, нужно было побѣдить не только равнодушіе незнанія языческаго міра, но и сознательную ненависть гордившихся знаніемъ закона и пророковъ іудеевъ. Неся спасеніе Израилю, Іисусъ Христосъ несъ ему и судъ; но, съ другой стороны, многострадальный іудейскій народъ, не признавшій своего Мессіи, осудившій Его и Имъ осужденный, самымъ этимъ паденіемъ своимъ послужилъ спасенію язычниковъ (Рим. XI, 11): на основѣ его отверженія,—на основѣ осужденія его матеріальныхъ мессіанскихъ надеждъ возникло истинное духовное царство Мессіи.

Іудейскій народъ былъ надлежащею средою для ученія и дѣлъ Мессіи потому, что его мессіанскія ожиданія были окрашены національною гордостью и привязанностью къ земнымъ благамъ. Но рѣзко отличаясь въ этомъ, послѣднемъ, отношеніи отъ другихъ народовъ, іудейскій народъ по своимъ національнымъ чертамъ является представителемъ общихъ свойствъ человѣка, и его исторія служитъ символомъ каждаго человѣка. Особенностью евреевъ собственно было то, что у нихъ разсматриваемыя общечеловѣческія свойства были возведены на степень національныхъ,

сдѣлались свойствами народа; помимо же этой особенности въ настроеніи іудейскаго народа каждый человѣкъ, безотносительно къ своей національности, можетъ узнать свое собственное настроеніе. Посему побѣда Христа въ пустынѣ имѣетъ общечеловѣческое значеніе; Его искушенія, какъ и вызвавшее ихъ іудейское настроеніе, понятны для насъ, близки намъ. Въ виду этого представляетъ большой интересъ вникнуть въ сущность историческаго грѣха іудеевъ—убійства Сына Божія. Грѣхомъ іудеевъ было то, что они ждали *своего* Мессію, хотѣли откровеніе Бога въ лицѣ Сына Божія обратить на служеніе себѣ, вмѣсто того, чтобы себя представить орудіемъ всемірнаго откровенія Божія. Ожидая во Христѣ простого человѣка, они откровеніе Бога въ Немъ полагали въ обнаруженіи внѣшняго божественнаго всемогущества, въ личномъ обладаніи божественными силами, при которомъ человѣческая жизнь становится призрачною. Напротивъ того, во Христѣ было дѣйствительное откровеніе истинной божественной, вѣчной и духовной, жизни въ полнотѣ человѣческаго существованія, Онъ былъ истинный человѣкъ—Сынъ Божій (Мр. XV, 39). Это было духовное откровеніе божественной жизни, полнота котораго стояла въ прямой зависимости отъ полноты человѣческой жизни,—потому это было универсальное откровеніе Бога въ человѣческой исторіи.

Въ связи съ этимъ интересно наблюсти, какое значеніе имѣло въ жизни іудеевъ ветхозавѣтное пророчество. Извѣстно, что пророки предначертали образъ Христа съ величайшею живостью. Извѣстно также, что іудеи въ теченіе вѣковъ изучали пророчества о Мессіи съ необычайнымъ вниманіемъ. И что же? *По признакамъ*, взятымъ изъ пророчествъ, они не узнали во Христѣ своего Спасителя. Въ своихъ мессіанскихъ ожиданіяхъ они примыкали къ истиннымъ пророчествамъ (напр. Ис. IX, 6. 7—о царскомъ достоинствѣ Мессіи; Іоил. III; Захар. XIV—о судѣ надъ язычниками; Ис. XLIX, 22; LX, 4—9—о собраніи Израиля изъ разсѣянія), и однако ихъ ожиданія были извращеніемъ дѣйствительнаго смысла ветхозавѣтныхъ пророчествъ,—такъ они не хотѣли знать о страданіяхъ Мессіи (Ис. LIII; Пс. XXI). Даже лучшіе люди изъ іудеевъ не понимали истиннаго смысла ветхозавѣтныхъ пророчествъ, были несмысленны и медлительны сердцемъ,

чтобы вѣровать всему, предсказанному пророками о страданіяхъ Христа (Лук. XXIV, 25. 26 ср. XVIII, 31—34; Мѳ. XVI, 21—23 и др.). Только Самъ Христосъ открылъ Своимъ ученикамъ умъ къ уразумѣнію писаній (Лук. XXIV, 45). Такимъ образомъ ветхозавѣтное пророчество своей прямой цѣли—предуказать Мессію не достигло, что̀ у апостола возведено даже въ принципъ: „никакого пророчества въ Писаніи нельзя разрѣшить самому собою“ (2 Пет. I, 20). Въ дѣлѣ религіи внѣшность не имѣетъ прямого значенія: не можетъ быть внѣшнихъ признаковъ духовной жизни и внѣшняго ручательства за вѣрность религіознаго вѣрованія и ожиданій. Ветхозавѣтное пророчество, кромѣ своего воспитательнаго значенія по отношенію къ „небольшому остатку“, имѣло для іудеевъ смыслъ испытанія ихъ нравственнаго настроенія: отношеніемъ къ пророчеству вынаруживается то, что сокрыто въ сердцѣ человѣка. Іудеи выбрали изъ пророчествъ о Мессіи то, что соотвѣтствовало ихъ страстямъ, переработали ихъ по своимъ земнымъ привязанностямъ. Ожидая своего Мессію и не нося Его истиннаго образа въ своемъ сердцѣ, они преимущественное вниманіе обратили на внѣшніе признаки Его пришествія (Іоан. VII, 27. 41. 42. 52), и эти признаки, несмотря на исполненіе во Христѣ пророчествъ, обманули ихъ.

Ученіе и дѣла Христа.

> Если бы Я не пришелъ и не говорилъ имъ, — если бы Я не сотворилъ между ними дѣлъ, какихъ никто другой не дѣлалъ, то не имѣли бы грѣха; а теперь и видѣли, и возненавидѣли и Меня, и Отца Моего. *(Іоан. XV, 22—24).*

Возвратившись въ силѣ Духа (Лук. IV, 14) изъ пустыни, Іисусъ Христосъ началъ учить и дѣлать: Онъ ходилъ по всей Галилеѣ, уча въ синагогахъ, и проповѣдуя евангеліе царствія, и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ (Матѳ. IV, 23; IX, 35 ср. Дѣян. I, 1).

Собственно призваніемъ Христа было даровать вѣрующимъ вѣчную жизнь, которую Онъ имѣлъ въ Себѣ. Его ученіе и дѣла не были явленіями, отдѣльными отъ этого

Его призванія, отъ этого единственнаго дѣла Его жизни. По существу Его ученіе и дѣла были не чѣмъ инымъ, какъ откровеніемъ божественной жизни, а по историческому значенію они были средствомъ, пріемомъ, путемъ исполненія Его призванія.

Въ частности ученіе Іисуса Христа по существу было разумомъ той духовной жизни, которую Онъ даровалъ людямъ. Духовная жизнь въ человѣкѣ не можетъ быть безсознательною, неразумною: въ отличіе отъ темной стихійной жизни, она есть жизнь-свѣтъ. Содержаніе этого-то человѣческаго сознанія духовной жизни, ея разумъ, и дается въ ученіи Іисуса Христа. Онъ былъ учителемъ, но Его задачею не было отвѣтить на религіозные запросы нашего ума, передать намъ тайны надзвѣзднаго міра, преподать систему религіозной философіи, или богословія, — нѣтъ, единственный предметъ Его ученія составляла духовная божественная жизнь въ человѣкѣ: оно было исключительно разумомъ ея. Ничему другому Онъ не училъ. Духовная божественная жизнь въ человѣкѣ есть царствіе Божіе, или небесное, на землѣ: Христосъ проповѣдывалъ евангеліе царствія.

Такъ какъ ученіе Іисуса Христа было разумомъ дарованной Имъ человѣку божественной духовной жизни, то свойства божественной духовной жизни вмѣстѣ съ тѣмъ характеризуютъ Его ученіе. Оно было духовнымъ, истиннымъ и универсальнымъ.

Какъ духовное, ученіе Христа требовало отъ человѣка полнаго отреченія отъ матеріальныхъ благъ, отъ пристрастія къ земному и временному, требовало отъ него ненависти къ самой жизни своей; оно предрекало послѣдователю Христа гоненіе отъ міра (Мѳ. V, 2—12; VI, 19—34; X, 22. 38. 39; XVI, 24—25 и пар.; Лук. XIV, 26; Іоан. XV, 19; XVI, 33 и мн. др.).

Какъ духовное, ученіе Христа требовало, далѣе, отъ человѣка истиннаго служенія Богу вмѣсто ветхозавѣтнаго символическаго: ветхозавѣтное поклоненіе Богу было видимымъ, оно давало человѣку чистоту тѣлесную, но не душевную, а такъ какъ „видимое временно“, призрачно, то ветхозавѣтное тѣлесное богослуженіе было символическимъ; напротивъ, служеніе Богу духомъ, такъ какъ духъ есть подлинная, вѣчная дѣйствительность,—служеніе Богу духомъ истин-

но, оно дѣйствительно даетъ человѣку участіе въ божественной жизни, оно подлинно прославляетъ Бога (Іоан. IV, 23. 24). По ученію Христа, служеніе Богу не составляется изъ совокупности особыхъ дѣйствій, но имъ должна быть вся жизнь человѣка, оно совпадаетъ съ тѣмъ, что составляетъ внутреннюю основу духовной жизни: сущность духовной жизни есть любовь и, поскольку это есть жизнь любви, она представляетъ собою непрерывное служеніе Богу. Относительно внѣшней чистоты Христосъ училъ, что оскверняетъ человѣка не входящее въ уста, а исходящее изъ сердца, что милостыня дѣлаетъ все чистымъ, что она важнѣе жертвы, что милость, любовь и вѣра составляютъ важнѣйшее въ законѣ, что, въ частности, и субботній покой можно и должно нарушать ради добраго дѣла, что, наконецъ, одно словесное призываніе Господа, безъ добрыхъ дѣлъ, не даетъ человѣку участія въ царствѣ Божіемъ (Мѳ. VII, 16—27; XII, 6. 12; XV, 11. 17—20; XXII, 37—40; XXIII, 23—28 пар.; Лук. XI, 41; XII, 33 и др.).

Какъ духовное и истинное, ученіе Христа по своему предмету универсально: Онъ проповѣдывалъ царство Божіе, которое не отъ міра сего, которое не приходитъ примѣтнымъ образомъ, не связано ни съ какими мірскими, внѣшними, національными формами, но находится внутри человѣка и доступно для каждаго человѣка и для всѣхъ людей, которое управляется законами, противоположными законамъ мірскихъ царствъ, такъ что желающій въ царствѣ Божіемъ быть бо̀льшимъ долженъ быть всѣмъ слугою (Лук. XVII, 20—21; Мѳ. XX, 26; XXIII, 11 пар. Іоан. XVIII, 36).

Такимъ образомъ ученіе Іисуса Христа по существу противорѣчило религіознымъ ожиданіямъ іудеевъ, ихъ привязанности къ матеріальнымъ благамъ и къ теократическому символизму и ихъ надеждамъ на мірское владычество.

Будучи духовнымъ по своему существу, ученіе Христа несло судъ міру—испытаніе каждому человѣку и осужденіе іудеямъ съ ихъ національными страстями. Какъ духовное, истинное и универсальное, оно было таково, что принять его могъ лишь тотъ, кто хотѣлъ творить волю Отца (Іоан. VII, 17; VI, 37. 44), а не принять его значило не хотѣть имѣть истинную жизнь, не любить Бога, не искать славы

отъ Бога, дорожа славою человѣческою (V, 40. 42. 44). Ученіе Христа было таково, что одно его слушаніе (Іоан. XII, 47—48) необходимо обнаруживало истинный смыслъ религіозной жизни каждаго человѣка, дѣйствительно ли онъ, поклоняясь видимо Богу, любитъ Бога, или онъ любитъ только себя; слушая ученіе Христа, каждому человѣку необходимо было со всею ясностью сознанія и опредѣленностью или возлюбить Бога или возненавидѣть Его. По отношенію къ іудеямъ судъ Христова ученія обнаружилъ, что въ основѣ ихъ религіозныхъ ожиданій лежало самолюбіе, чувственность и славолюбіе. „Если бы вы", говорилъ Христосъ іудеямъ, „вѣрили Моисею, то повѣрили бы и Мнѣ, потому что онъ писалъ о Мнѣ (V, 46). Если бы Богъ былъ отецъ вашъ, то вы любили бы Меня, потому что Я отъ Бога исшелъ, и пришелъ; ибо Я не Самъ отъ Себя пришелъ, но Онъ послалъ Меня. Почему вы не понимаете рѣчи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Вашъ отецъ діаволъ" (VIII, 42—44). Историческое значеніе Своего ученія, какъ суда міру, Самъ Христосъ выяснилъ такъ: „судъ состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы. Ибо всякій, дѣлающій злое, ненавидитъ свѣтъ и не идетъ къ свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому что они злы. А поступающій по правдѣ идетъ къ свѣту, дабы явны были дѣла его, потому что они въ Богѣ содѣланы" (III, 19—21). А въ силу того, что іудеи были хранителями ветхозавѣтнаго закона, хвалились знаніемъ его и считали себя путеводителями слѣпыхъ (ср. Рим. II, 17 сл.), будучи самообольщенными, между тѣмъ какъ ученіе Христа, противное человѣческой самоправедности и самоувѣренности, требовало для своего воспріятія духовной простоты и, утаенное отъ считавшихъ себя мудрыми и разумными, было открыто для младенцевъ (Мѳ. XI, 25 пар.),—въ силу этого судъ, который совершался ученіемъ Христа, ближе опредѣленъ Самимъ Христомъ такъ: „на судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы. Если бы вы,—добавилъ Онъ фарисеямъ,—если бы вы были слѣпы (считали себя слѣпыми), то не имѣли бы (на себѣ) грѣха; но какъ вы говорите, что видите, то грѣхъ остается на васъ" (Іоан. IX, 39—41).

Вцрочемъ, если бы божественная жизнь Христа обнаружилась въ одномъ ученіи и не открылась въ дѣлахъ, то іудеи, не принявъ Его ученія, погрѣшили бы только невѣріемъ, погрѣшили бы только противъ Сына человѣческаго, и потому они, самое большее, не имѣли бы извиненія во грѣхѣ своемъ, но не безъ надежды на прощеніе (Іоан. XV, 22; Мѳ. XII, 32). Судъ Христа не былъ бы для іудеевъ страшнымъ отверженіемъ. Но іудеи не только не вѣровали во Христа, а и возненавидѣли Его; возненавидѣвъ же Его, возненавидѣли и Отца Его (Іоан. XV, 23), и потому были отвержены Христомъ: это сдѣлано Его ученіемъ въ связи съ Его дѣлами. „Если бы,—говорилъ Онъ о Своемъ ученіи,—Я не пришелъ, и не говорилъ имъ, то не имѣли бы грѣха; а теперь не имѣютъ извиненія во грѣхѣ своемъ. Если бы,—добавилъ Онъ о дѣлахъ Своихъ,—Я не сотворилъ между ними дѣлъ, какихъ никто другой не дѣлалъ, то не имѣли бы грѣха; а теперь и видѣли, и возненавидѣли и Меня, и Отца Моего“ (Іоан. XV, 24). Не повѣривъ дѣламъ Христа, которыя Онъ творилъ Духомъ, іудеи согрѣшили непростительнымъ грѣхомъ противъ Духа Святаго. Такова связь дѣлъ Іисуса Христа съ Его ученіемъ по ихъ историческому значенію [1]).

Подъ дѣлами Іисуса Христа разумѣются, частью, внѣшній образъ Его жизни и нѣкоторыя внѣшнія дѣйствія, которыя сопровождали Его ученіе, въ которыхъ Его ученіе обнаруживалось непреднамѣренно по отношенію къ каждому частному дѣйствію, только въ общемъ ихъ согласіи съ ученіемъ, какъ принципомъ, а главнымъ образомъ дѣлами называются Его чудеса. Скажемъ сначала о первыхъ.

Внѣшнее уничиженіе Христа не отвѣчало тѣмъ представленіямъ, которыя іудеи имѣли о лицѣ и жизни Мессіи. Онъ былъ великій чудотворецъ, но Его собственная жизнь нимало не облегчалась Его чудотворною силою. Правда, въ нѣкоторыхъ случаяхъ эта сила обнаруживалась въ Его личной жизни: такъ Онъ чудесно удалился отъ назаретянъ, неоднократно скрывался отъ іудеевъ (напр. Іоан. VIII, 59),

---

[1]) Такъ какъ Христосъ не училъ безъ дѣлъ, то въ евангеліяхъ, даже когда говорится только объ Его ученіи, обычно разумѣются и дѣла Его.

чудесно преобразился предъ апостолами. Но эти явленія въ Его жизни или дѣйствительно избавляли Его отъ смерти, но только „потому, что еще не приходилъ часъ Его", который въ свое время, предопредѣленное Отцомъ, не миновалъ Его, или же имѣли символическое значеніе; они въ томъ и другомъ случаѣ не освобождали обычнаго теченія Его жизни отъ общечеловѣческой слабости и ограниченности и отъ добровольной уничиженности.

Въ началѣ Своего общественнаго служенія Христосъ избралъ изъ Своихъ слушателей учениковъ для постояннаго сопровожденія Его, изъ которыхъ съ теченіемъ времени выдѣлились двѣнадцать ближайшихъ учениковъ. Они были Его довѣренными сотрудниками и апостолами, имъ Онъ все изъяснялъ наединѣ, ихъ удостоилъ имени друзей Своихъ. Кто же были эти ученики? Это были, почти всѣ, галилеяне, происхожденіе которыхъ выдавалъ уже ихъ презрѣнный выговоръ, по занятію преимущественно рыболовы, вообще люди простые, неученые, незнатные; среди нихъ былъ одинъ, Матѳей, изъ мытарей, которые у іудеевъ считались презрѣнными и отверженными, на ряду съ грѣшниками; одинъ изъ двѣнадцати даже предалъ своего Учителя іудеямъ.

По смыслу ученія Христа, ни Онъ Самъ, ни Его ученики не могли соблюдать іудейскихъ правилъ о внѣшнемъ очищеніи, относительно поста, относительно субботняго покоя. Это давало поводъ іудеямъ роптать на Него, укорять Его учениковъ. Такъ было, когда однажды фарисеи и нѣкоторые изъ книжниковъ увидѣли нѣкоторыхъ изъ учениковъ Его, ѣвшихъ хлѣбъ нечистыми, т. е. неумытыми руками (Мѳ. XV, 1—20 пар.); роптали они на несоблюденіе Имъ и Его учениками правилъ о постѣ (Мѳ. IX, 14—17 пар.; XI, 16—19); роптали они, когда ученики Его, проходя съ Нимъ засѣянными полями, взалкавъ, срывали колосья и ѣли, нарушая, по іудейскимъ понятіямъ, субботній покой (Мѳ. XII, 1—8 пар.). Нарушеніе субботняго покоя у іудеевъ считалось величайшимъ грѣхомъ.

Большое негодованіе іудеевъ противъ Іисуса Христа вызывалось тѣмъ, что Онъ, имѣя среди Своихъ учениковъ одного бывшаго мытаря, вообще не чуждался и даже искалъ общества мытарей и грѣшниковъ, такъ какъ пришелъ ихъ

призвать къ покаянію, ѣлъ съ ними и пилъ, они всѣ приближались къ Нему какъ къ другу (Мѳ. IX, 10—13; XI, 19 пар. Лук. XV, 1 сл.). Симонъ фарисей, пригласившій къ себѣ Іисуса вкусить пищи, соблазнился, увидѣвъ, какъ Онъ позволилъ прикоснуться къ Себѣ женѣ грѣшницѣ, цѣловавшей Его ноги и мазавшей ихъ миромъ (Лук. VII, 37 сл.).

Всѣми этими дѣйствіями, хотя они не были преднамѣренными въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, въ общемъ Іисусъ Христосъ вызывалъ негодованіе іудеевъ преднамѣренно. Привязанность къ мелочнымъ преданіямъ старцевъ относительно субботняго покоя, поста, внѣшнихъ очищеній, презрительное отношеніе къ мытарямъ и грѣшникамъ—во всемъ этомъ выражалось нравственное отупѣніе іудеевъ, и нужно было вынаружить лежавшія въ основѣ этихъ преданій и обычаевъ ихъ самоправедность и гордость. Для исторической точки зрѣнія совершенно не важно, что эти преданія и обычаи были искаженіемъ ветхозавѣтнаго закона и что Христосъ, нарушая первыя, не нарушалъ уже тѣмъ самымъ второго [1]); важно было то, что въ сознаніи іудеевъ преданія и обычаи сливались съ закономъ, и потому борьба съ ними Христа имѣла болѣе глубокое значеніе, чѣмъ борьба съ простымъ заблужденіемъ,—это была борьба съ законническою самоправедностью, съ законническимъ рабствомъ (Мр. II, 27). Впрочемъ, Самъ Христосъ, когда Его обвиняли въ нарушеніи субботняго покоя, защищался не отрицаніемъ того, что Онъ нарушалъ субботу, а указаніемъ на то, что должно дѣлать въ субботу добро (Мѳ. XII, 12), и что сами іудеи нарушаютъ субботу ради необходимости физической и законнической. Такъ каждый іудей въ субботу водитъ вола и осла поить (Лук. XIII, 15), вытаскиваетъ упавшую въ яму овцу (Мѳ. XII, 11; Лук. XIV, 5); такъ даже Давидъ, взалкавъ самъ и бывшіе съ нимъ, вошелъ въ домъ Божій и ѣлъ хлѣбы предложенія, которые можно было ѣсть только однимъ священникамъ (Мѳ. XII, 3—4; Мр. II, 25—26); такъ священники въ храмѣ нарушаютъ субботу, не будучи виновными (Мѳ. XII, 5); такъ всѣ іудеи въ субботу обрѣзываютъ человѣка (Іоан. VII, 22). Христосъ, обвиняемый въ

[1]) Собственно о нарушеніи закона ниже.

нарушеніи субботы, защищался указаніемъ на нарушеніе субботы іудеями ради необходимости и на необходимость нарушать субботу ради добрыхъ дѣлъ. Какъ бы то ни было, Іисусъ Христосъ, по мнѣнію іудеевъ, нарушалъ законъ и въ частности законъ о субботѣ. Насколько это было важно въ дѣлѣ и жизни Христа, видно изъ того, что, съ одной стороны, въ вѣрности іудеевъ преданіямъ старцевъ, въ ихъ обрядовомъ коснѣніи выражалась сущность ихъ религіознаго символизма и лежали корни ихъ самоправедности, въ частности суббота, по удачному выраженію одного ученаго, „была и знаменемъ ихъ исключительныхъ преимуществъ, и центромъ ихъ бездушнаго формализма“, и что, съ другой стороны, вражда и ненависть, возбужденныя Іисусомъ Христомъ въ іудеяхъ, главнымъ образомъ направлялись на эту сторону Его дѣятельности: „не отъ Бога этотъ человѣкъ,—говорили о Немъ іудеи,—потому что не хранитъ субботы“ (Іоан. IX, 16).

Связь этихъ дѣлъ Христа съ Его ученіемъ по ихъ историческому значенію состояла въ томъ, что они приковывали вниманіе іудеевъ къ Его ученію. Іудеи могли бы не слушать Его ученія; но когда Онъ творилъ такія дѣла, они не могли не слушать Его, они необходимо должны были ради этихъ дѣлъ опредѣлить свое отношеніе къ Нему.

Но въ этомъ своемъ значеніи названныя дѣла Христа были только переходною ступенью къ Его чудесамъ. Если эти дѣла, и особенно нарушеніе субботы, приковывали вниманіе іудеевъ и опредѣляли ихъ отношеніе къ Его ученію, то сами эти дѣла привлекали полное вниманіе іудеевъ и окончательно опредѣляли ихъ отношеніе ко Христу въ соединеніи съ чудесами: въ этомъ соединеніи центромъ дѣлъ Христа было чудо, нарушавшее субботній покой. Это замѣчено Іоанномъ Златоустымъ. По случаю срыванія колосьевъ апостолами, пишетъ онъ, фарисеи были „не очень жестоки, хотя и можно (было) имъ быть таковыми, но они не сильно раздражаются, а обвиняютъ просто. Когда же Господь велѣлъ протянуть сухую руку и оную исцѣлилъ, тогда они такъ разсвирѣпѣли, что положили намѣреніе заклать и умертвить Его“. Это разсужденіе примѣнимо и къ другимъ дѣламъ и отношеніямъ Іисуса Христа.

Такъ мы переходимъ къ чудесамъ Христа.

О „духовной“ религіозно-исторической основѣ чудесъ Іисуса Христа было уже сказано. Входить въ гностическое изслѣдованіе ихъ сущности и особенно объяснять ихъ со стороны возможности мы считаемъ излишнимъ для своихъ задачъ. Наша задача—объяснить чудеса Іисуса Христа въ ихъ взаимной связи и въ отношеніи къ служенію Христа, раскрыть смыслъ ихъ исторіи. Это и составитъ предметъ слѣдующихъ главъ. Теперь же мы желали бы сказать нѣсколько словъ относительно общаго историческаго облика чудесъ Христа, представленіе котораго необходимо для пониманія ихъ исторіи.

Чѣмъ были чудеса Христа въ ихъ исторической дѣйствительности? Чѣмъ они были для тѣхъ, кто ихъ видѣлъ? Для іудеевъ чудеса Христа не были „знаменіями съ неба“ (*σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*), но были только „знаменіями на землѣ внизу“. Подъ знаменіемъ съ неба іудеи, по всей вѣроятности, разумѣли непосредственное дѣйствіе Божіе въ мірѣ и именно на пользу человѣка, въ данномъ случаѣ, Мессіи, для Его благоденствія и славы. Вотъ дѣло Божіе по человѣческому разуму: „воздвигнуть изъ камней дѣтей Аврааму“. Знаменіемъ съ неба для Мессіи было бы „сдѣлать камни хлѣбами“, быть носиму на рукахъ ангеловъ, имѣть ихъ отъ Отца до двѣнадцати легіоновъ. Такихъ чудесъ Христосъ не творилъ. Когда іудеи спрашивали отъ Него знаменія съ неба, Онъ, отвергая преимущественно ту ихъ надежду, что чудо должно служить видимымъ знакомъ матеріальнаго покровительства Божія Мессіи и еврейскому народу, отказалъ имъ въ знаменіи, кромѣ знаменія Іоны пророка, который проповѣдью о покаяніи спасъ раскаявшихся ниневитянъ (Мѳ. XII, 38—41; XVI, 1—4 пар.). Для іудеевъ чудеса Христа не были знаменіемъ съ неба; въ чудесахъ же, которыя не были знаменіемъ съ неба, они видѣли дѣйствіе Божіе чрезъ скрытыя силы природы. Такія чудеса могли творить пророки, и въ чудотворцѣ изъ Назарета іудеи видѣли не больше, какъ пророка. Видя чудеса Іисуса Христа, народъ дивился и прославлялъ „Бога, давшаго такую власть человѣкамъ“ (Мѳ. IX, 8), и говорилъ: „великій пророкъ возсталъ между нами“ (Лук. VII, 16; Іоан. VI, 14). Чтобы понять душу іудеевъ, достаточно припомнить, что они, послѣ чудеснаго насыщенія пяти тысячъ пятью хлѣбами, говорили Іисусу Христу: „какое

Гы дашь знаменіе, чтобы мы увидѣли и повѣрили Тебѣ? Что Ты дѣлаешь? Отцы наши ѣли манну въ пустынѣ“ (Іоан. VI, 30—31). Чудо Христа, само по себѣ, для іудеевъ не было бо́льшимъ, чѣмъ дѣло Моисея. Особенно они могли такъ разсуждать относительно изгнанія нечистыхъ духовъ, которое совершалось даже нѣкоторыми изъ нихъ, и вообще исцѣленій, въ которыхъ главнымъ образомъ и состояли чудеса Христа. Это не значитъ, что іудеи относились къ чудесамъ чисто раціоналистически; нѣтъ, они вѣровали въ чудеса, но вѣра ихъ была иною, чѣмъ та вѣра, которую разумѣетъ обычный догматическій взглядъ на чудеса Христа и ихъ значеніе. На чудеса они смотрѣли, какъ на средство божественнаго промышленія о человѣкѣ, и именно объ іудеяхъ, какъ на орудіе особеннаго благоволенія Божія къ нимъ. Ихъ вѣра въ чудеса Мессіи состояла въ томъ, что они ожидали отъ времени Мессіи необычайныхъ чудесныхъ благодѣяній Божіихъ къ ихъ народу. Ихъ вниманіе по отношенію къ чудесамъ Христа было обращено не на догматическое значеніе каждаго изъ нихъ, а на то, были ли они благодѣяніями для народа іудейскаго (Мр. VII, 37) и были ли они многочисленны (Іоан. VII, 31). Ихъ вѣра въ чудеса Мессіи была не вѣрою въ Его „духовное“ существо, а вѣрою въ „Его время“; отъ чудесъ Христа они заключали не къ тому, кто такое этотъ чудотворецъ, а къ тому, что это тотъ, „которому должно прійти въ міръ“ (Іоан. VI, 14); по чудесамъ они гадали исключительно о томъ, „когда придетъ Христосъ“ (VII, 31). А чтобы увѣриться въ лицѣ Мессіи, для нихъ требовались знаменія съ неба. Имъ знаменія съ неба Христосъ не давалъ, но чудеса Его были дѣйствительно благодѣяніями для нихъ и благодѣяніями поразительными по многочисленности. Такъ удивительнымъ образомъ существенное значеніе чудесъ Іисуса Христа, какъ дѣйствительной побѣды царства Божія надъ міромъ, совпадало съ національными ожиданіями іудеевъ, но еще болѣе удивительнымъ образомъ чудеса Христа оттолкнули отъ Него іудеевъ: въ этомъ тайна исторіи евангельскихъ чудесъ.

Указанная историческая особенность чудесъ Іисуса Христа окажется еще болѣе характеристичною, если мы сопоставимъ ее съ тѣмъ обстоятельствомъ, что Христосъ творилъ чудеса не для возбужденія вѣры, а по вѣрѣ. „Вѣруете ли, что Я

могу это сдѣлать?" — съ такимъ вопросомъ Онъ обычно обращался къ просившимъ Его объ исцѣленіи; „по вѣрѣ вашей да будетъ вамъ"—съ такими обычно словами Онъ совершалъ исцѣленія;—„если сколько-нибудь можешь вѣровать, все возможно вѣрующему"; „какъ ты вѣровалъ, да будетъ тебѣ"; „вѣра твоя спасла тебя". Значеніе вѣры въ чудесахъ Іисуса Христа было столь велико, что исцѣленія совершались надъ больными отъ одного прикосновенія ихъ къ Нему (Мр. V, 24—34 пар. ср. III, 10) „безъ Его свѣдѣнія и соизволенія". Напротивъ того, безъ вѣры Онъ не могъ творить чудесъ. Такъ, въ Назаретѣ Онъ не могъ по невѣрію жителей совершить никакого чуда, только на немногихъ больныхъ возложивъ руки, исцѣлилъ ихъ (Мѳ. XIII, 58; Мр. VI, 5—6). Конечно, и чудеса Іисуса Христа вызывали въ іудеяхъ вѣру. Но требуя вѣры для совершенія чудесъ, Христосъ не придавалъ значенія вѣрѣ въ Него іудеевъ ради чудесъ. Видя чудеса, которыя Онъ творилъ, многіе вѣровали во имя Его, но Самъ Онъ не ввѣрялъ Себя имъ, потому что зналъ, что̀ въ человѣкѣ (Іоан. II, 23—25 ср. IV, 48). Только въ связи съ этимъ можно объяснить ту въ высшей степени знаменательную черту евангельской исторіи, что Христосъ запрещалъ исцѣленнымъ и вообще свидѣтелямъ чудесъ разглашать о нихъ. Такъ, исцѣливъ прокаженнаго, Христосъ, посмотрѣвъ на него строго, тотчасъ отослалъ его, и сказалъ ему: „смотри, никому ничего не говори" (Мр. I, 43—44). Видѣвшимъ воскрешеніе дочери Іаира Онъ строго приказалъ, чтобы никто объ этомъ не зналъ (Мр. V, 43; также VII, 36; VIII, 26). Равнымъ образомъ и бѣсноватымъ Онъ строго запрещалъ, чтобы не дѣлали Его извѣстнымъ (Мр. I, 23—25. 34; III, 11—12). Только гадаринскому бѣсноватому Онъ сказалъ: „иди домой къ своимъ и разскажи имъ, что̀ сотворилъ съ тобою Господь и какъ помиловалъ тебя" (V, 19), что̀ стояло въ связи съ тѣмъ, что гадаринцы просили Христа удалиться изъ предѣловъ ихъ. Къ объясненію указанной черты исторіи евангельскихъ чудесъ мы вернемся ниже; теперь же замѣтимъ только что на сколько запрещеніе Христа соотвѣтствовало Его нежеланію, чтобы распространялась іудейская вѣра въ Него ради чудесъ, на столько же было характеристично для іудеевъ непослушаніе ихъ запрещенію Христа. Такъ, исцѣлен-

ный Имъ прокаженный, вопреки запрещенію, вышедъ, началъ провозглашать и разсказывать о происшедшемъ съ нимъ (Мр. I, 45); вообще, сколько Онъ ни запрещалъ исцѣленнымъ, они еще болѣе разглашали (VII, 36), такъ что Онъ не могъ уже явно войти въ городъ, но уходилъ въ пустынныя мѣста и молился (Мр. I, 45; Лук. V, 16). Въ этомъ непослушаніи выражалась крайняя привязанность іудеевъ къ чудесамъ.

Впрочемъ, чудеса Іисуса Христа, согласно божественной волѣ о нихъ, должны были и, какъ показываетъ исторія, могли порождать истинную вѣру въ Него. Такъ вѣра въ чудеса Его могла быть двоякою. Это вполнѣ соотвѣтствуетъ тому, что всякая разумная истина, всякая психологическая дѣйствительность имѣетъ двѣ стороны [1]). Полная достовѣрность евангельской исторіи тѣмъ особенно свидѣтельствуется, что она, въ отличіе отъ вымысла, неизбѣжно односторонняго, позволяетъ во всякомъ отношеніи ея видѣть двѣ стороны. Истинно объяснить ее значитъ указать въ каждомъ отношеніи два полюса въ полномъ примиреніи. Вѣровали въ чудеса Христа іудеи, вѣровали и ученики. Такъ, когда положилъ Іисусъ начало чудесамъ въ Канѣ Галилейской и явилъ славу Свою, ученики Его увѣровали въ Него (Іоан. II, 11). Самъ Христосъ іудеямъ, искавшимъ Его послѣ чуда насыщенія пяти тысячъ пятью хлѣбами, съ укоромъ говорилъ: „вы ищете Меня не потому, что видѣли чудеса“ (VI, 26). Евангелистъ съ прискорбіемъ говоритъ о нихъ: столько чудесъ сотворилъ Христосъ предъ ними, и они не вѣровали въ Него (XII, 37). Истинная вѣра въ чудеса Іисуса Христа Его учениковъ въ нѣкоторой части совпадала съ іудейскою вѣрою въ чудеса, но отличалась отъ нея своимъ направленіемъ, подобно какъ совпадаютъ въ одной точкѣ и различаются направленіемъ двѣ пересѣкающіяся прямыя линіи. Истинная вѣра во Христа Его учениковъ имѣла два исходныхъ пункта: Его чудеса и Его ученіе о духовной жизни, сопровождавшееся Его личнымъ самоуничиженіемъ и требовавшее отъ учениковъ полнаго самоотреченія. Исходя изъ двухъ пунктовъ, два теченія вѣры въ ученикахъ сливались въ одно, образуя единую вѣру въ Сына человѣческа-

[1]) Напр. Мѳ. V, 16 и VI, 1 сл.; также Лук. IX, 50 и XI, 23.

го—Сына Божія, имѣющаго „глаголы вѣчной жизни“, для которой они готовы были на полное самоотреченіе. При этомъ сліяніи вѣра собственно въ чудеса преобразовывалась такъ, что ученики Христовы видѣли въ нихъ символъ духовныхъ благъ. Между тѣмъ іудеи видѣли въ чудесахъ Христа непреходящую дѣйствительность (Іоан. VI, 34) и не искали ихъ духовнаго смысла въ ученіи Христа. Ихъ вѣра въ чудеса Христовы направлялась къ жаждѣ знаменій съ неба, и требованіе ихъ отъ Христа такихъ знаменій изобличало ихъ невѣріе, заставляя Его глубоко вздыхать (Мр. VIII, 12). Ихъ заблужденіе состояло въ томъ, что они, требуя знаменій съ неба, не умѣли различать „знаменій временъ“ (Мѳ. XVI, 3), которыя давались имъ въ чудесахъ Христа. Истинная вѣра во Христа могла быть безъ чудесъ, а іудеи вѣровали только ради знаменій и чудесъ. Въ ученикахъ Христа Его чудеса порождали надежду на Бога, которая давала имъ силы къ полному самоотреченію, а въ іудеяхъ чудеса Христа только подогрѣвали надежду на земное благоденствіе.

Первый періодъ служенія Христова: лѣто Господне благопріятное.

> И ходилъ Іисусъ по всей Галилеѣ, уча въ синагогахъ ихъ, и проповѣдуя евангеліе царствія, и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ. И прошелъ о Немъ слухъ по всей Сиріи.
>
> *(Мѳ. IV, 23—24).*

Пройденный нами путь открылъ намъ всѣ элементы, изъ которыхъ составлялась жизнь Христа за время Его общественнаго служенія. Теперь остается показать, какъ эти элементы соединялись между собою, образуя въ соединеніи и послѣдовательности исторію Его служенія, закончившуюся Его крестною смертью.

Разсмотримъ первый періодъ служенія Іисуса Христа (по Мѳ. IV, 12—IX, 31).

За это время, по словамъ евангелиста, „ходилъ Іисусъ по всей Галилеѣ, уча въ синагогахъ ихъ, и проповѣдуя евангеліе царствія, и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ“ (Мѳ. IV, 23).

Ученіе Христа за это время характеризуется преимущественно съ своей существенной стороны, оно почти еще не вошло въ водоворотъ исторіи, оно проявляется въ формѣ, наиболѣе соотвѣтствующей его существенному содержанію, а не отношенію къ нему народа. Онъ учитъ о томъ, въ чемъ состоитъ духовная жизнь, какъ „войти въ жизнь“, каковы ея законы. Его ученіе теперь является собственно евангеліемъ царствія Божія, благовѣстіемъ, радостною вѣстью. Онъ ублажаетъ нищихъ духомъ, плачущихъ, кроткихъ; Онъ призываетъ къ себѣ труждающихся и обремененныхъ, чтобы успокоить ихъ, обѣщая имъ иго благое и бремя легкое. Этого общаго тона нисколько не нарушаетъ то, что Онъ указывалъ на гоненіе за правду царства Божія, — не нарушаетъ потому, что это путь, ведущій къ жизни, доставляющій радость и веселіе гонимымъ. Это было истинное благовѣстіе свободы духа не только отъ тѣхъ узъ, которыми опутываютъ его грѣхъ, нечистые помыслы, тяготѣніе къ землѣ, привязанность къ ея благамъ, но и отъ тѣхъ оковъ, которыми тяготѣлъ на немъ законъ, которыми стѣсняли его книжники и фарисеи, которыми удручали его преданія старцевъ. Онъ проповѣдывалъ блаженное для духа царство Божіе, въ которомъ ему свѣтло и радостно; Онъ принесъ на землю свободу и свѣтъ; Онъ распространялъ вокругъ Себя атмосферу, свободную отъ мученій братскаго гнѣва, отъ нечистотъ разврата, отъ стѣсненій клятвы предъ людьми, отъ терзаній мести и внѣшняго противленія злу; Онъ проповѣдывалъ блаженство любви, неосужденія и прощенія, свѣтлую радость благословенія враговъ и молитвы за гонителей, радость сыновняго богоподобія; Онъ призывалъ людей къ радостному служенію Богу въ глубинѣ духа, къ тому служенію, которое совершается не для того, чтобы видѣли люди, но которое дѣйствительно освобождаетъ человѣка отъ рабскаго и мучительнаго служенія маммонѣ и отъ мірскихъ заботъ; Онъ призывалъ людей къ всецѣлой сыновней преданности Богу, упованію на Него. Но, конечно, для тѣхъ, которые пристрастны къ мірскимъ благамъ, ученіе Христа заключало въ себѣ много „скорбнаго“. Ублажая нищихъ и кроткихъ, онъ возвѣщалъ горе богатымъ, пресыщеннымъ, смѣющимся, почтеннымъ у людей. Много „скорбнаго“ содержало въ себѣ ученіе Его для обрядовой самоправедности книжниковъ и

фарисеевъ. Онъ говорилъ, что сыны царствія должны превосходить своею праведностью праведность книжниковъ и фарисеевъ.

Раскрывая въ Своемъ ученіи сущность и законы вѣчной духовной жизни, Христосъ за первый періодъ Своего служенія менѣе останавливалъ вниманіе Своихъ слушателей на Своемъ лицѣ. Конечно, нельзя сказать, что въ это время Христосъ совсѣмъ не училъ о Своемъ мессіанскомъ достоинствѣ. Достаточно указать на то, *какъ* Онъ училъ, чтобы было видно, что Онъ училъ всегда какъ Сынъ Божій. Онъ училъ, какъ власть имѣющій, а не какъ книжники, такъ что всѣ дивились Его ученію. Съ такою именно властью Онъ въ противоположность праведности книжниковъ и фарисеевъ, устанавливалъ новые законы духовной жизни. Онъ говорилъ: „вы слышали, что̀ сказано древнимъ: не убивай, не прелюбодѣйствуй и пр., а Я говорю вамъ“... И Онъ давалъ новое ученіе о негнѣвливости, душевномъ цѣломудріи и пр. Но, при всемъ томъ, Онъ не спрашивалъ тогда слушателей: „за кого вы почитаете Меня? что вы думаете о Христѣ?“ Онъ не училъ настойчиво, что Онъ есть тотъ, о комъ „свидѣтельствуютъ писанія“. Онъ училъ о царствѣ Божіемъ, какъ объективномъ благѣ, а не о Мессіи, какъ его основателѣ. Это находится въ связи съ тѣмъ, что Онъ запрещалъ исцѣленнымъ свидѣтельствовать о Себѣ.

Изъ дѣйствій Христа, въ которыхъ Его ученіе обнаруживалось со стороны своего существеннаго содержанія и которыя были „жестоки“ для іудейскаго славолюбія и обрядовѣрія, къ этому времени относятся немногія: призваніе нѣкоторыхъ учениковъ, общеніе Его съ мытарями и грѣшниками и несоблюденіе Его учениками поста. По евангелію Іоанна первыми учениками Христа были двое изъ учениковъ Іоанна Крестителя, Андрей и, вѣроятно, самъ евангелистъ Іоаннъ. Андрей привелъ къ Іисусу своего брата Симона, котораго Онъ назвалъ Петромъ (т. е. камнемъ). Затѣмъ былъ призванъ Филиппъ, изъ Виѳсаиды, изъ которой были Андрей и Петръ, а Филиппъ привелъ къ Іисусу Наѳанаила. Евангелисты Маркъ и Матѳей передаютъ, что призваніе Петра съ братомъ и братьевъ Іакова и Іоанна Зеведеевыхъ, которымъ дано имя „сыны громовы“, было первымъ дѣйствіемъ Христа въ Галилеѣ, куда Онъ пришелъ „послѣ того,

какъ преданъ былъ Іоаннъ", а евангелистъ Лука повѣствуетъ, что при этомъ призваніи Петръ, по слову Христа, бывшаго въ его лодкѣ, закинулъ сѣти, при чемъ поймалось необычайное множество рыбы, чему Христосъ придалъ символическое значеніе, сказавъ Петру: „отнынѣ будешь ловить человѣковъ". Какъ бы то ни было, ученики Христа были изъ простыхъ галилеянъ. Намъ не сообщается прямо, чтобы это обстоятельство ставилось Ему въ упрекъ книжниками и фарисеями, особенно въ первое время Его служенія; однако, принимая во вниманіе все извѣстное о самомнѣніи книжниковъ и фарисеевъ и особенно іерусалимскихъ іудеевъ, мы должны предположить, что галилейское происхожденіе Его собственное и Его учениковъ имѣло немаловажное значеніе въ исторіи отношеній къ Нему іудеевъ. По крайней мѣрѣ, іудеи говорили относительно Іисуса: „изъ Галилеи не приходитъ пророкъ" (Іоан. VII, 52), едва ли не разумѣя вмѣстѣ съ Учителемъ и Его учениковъ. Но прямо сообщается въ евангеліи, что призваніе одного ученика, Матѳея, изъ мытарей и вообще общеніе Христа съ мытарями и грѣшниками, а также несоблюденіе учениками іудейскихъ постовъ вызывало ропотъ книжниковъ и фарисеевъ.

Начало чудесамъ (знаменіямъ) Христосъ положилъ въ Канѣ Галилейской на бракѣ, на которомъ присутствовали Его мать и Онъ съ Своими учениками. Когда во время пиршества оказался угрожавшій новобрачнымъ позоромъ недостатокъ вина, „то мать Іисуса говоритъ Ему: вина нѣтъ у нихъ. Іисусъ говоритъ ей: что̀ Мнѣ и тебѣ, женщина? Еще не пришелъ часъ Мой. Мать Его сказала служителямъ: что̀ скажетъ Онъ вамъ, то сдѣлайте". Послѣ этихъ словъ матери Онъ повелѣлъ служителямъ наполнить шесть водоносовъ водою, которая сдѣлалась хорошимъ виномъ. Таково было первое знаменіе Іисуса.

Извѣстно, какъ трудно объяснить отвѣтъ Христа матери, и едва ли мы найдемъ у какого комментатора удовлетворительное объясненіе, а для насъ объясненіе обстоятельствъ перваго чуда имѣетъ особенный интересъ, какъ проба высказаннаго выше общаго взгляда на значеніе чудесъ Христа.

Христосъ творилъ чудеса по вѣрѣ людей. Уже Его первое чудо породило вѣру въ Него (Іоан. II, 11), она вызы-

вала новыя чудеса [1]), которыя умножали вѣру, и такъ умножалось число чудесъ (ср. Мѳ. IV, 23—25). Но чья же вѣра предшествовала Его чудесамъ? По чьей вѣрѣ сотворилъ Онъ первое чудо? По вѣрѣ матери: таково ея значеніе въ исторіи общественнаго служенія ея Сына. Что она, „сохранявшая въ сердцѣ своемъ“ все, что знала о дѣтствѣ Сына (Лук. II, 19. 51), возымѣла, послѣ свидѣтельства Іоаннова, вѣру въ Сына, это легко понять. Но была ли эта вѣра ея тою совершенною вѣрою, съ которою она стояла при крестѣ Сына, когда „оружіе прошло ея душу“? Нужно полагать, что нѣтъ. До крестныхъ страданій Сына, она иногда, по выраженію Іоанна Златоустаго, „неблаговременно безпокоила Его“. Такъ было въ томъ случаѣ, когда она вмѣстѣ съ Его братьями искала Его и когда Онъ сказалъ: кто мать Моя? и кто братья Мои? и добавилъ, указавъ рукою на учениковъ: вотъ мать Моя и братья Мои (Мѳ. XII, 46—50; Мр. III, 31; Лук. VIII, 19; ср. Мр. III, 21) [2]). Такъ и на бракѣ въ Канѣ „Марія думала,—по словамъ Ефрема Сирина,—что причиною Его чудесъ служитъ то, чтобы стяжать Себѣ славу и честь у толпы іудейской“. Этотъ ея „расчетъ“ и „помыслъ“ не соотвѣтствовали дѣйствительному теченію жизни Христовой. Однако она вѣровала, и по вѣрѣ ея Онъ не могъ не сотворить чуда. Знаменательно, что отвѣтъ Христа: „еще не пришелъ часъ Мой“ не поощрялъ желанія матери; все-же она, послѣ такого отвѣта, повелѣла служителямъ дѣлать, что Онъ скажетъ. Это показываетъ постоянство и силу ея вѣры. Итакъ, Ему надлежало, по

---

1) Знаменательно, что въ Галилеѣ слѣдующее чудо было сотворено Іисусомъ въ Канѣ Галилейской, „гдѣ Онъ претворилъ воду въ вино“ (Іоан. IV, 46).

2) Этотъ случай, по словамъ того же Іоанна Златоустаго, показываетъ, что „безъ добродѣтели нѣтъ никакой пользы и Христа носить во чревѣ, и родить этотъ дивный плодъ, что особенно видно изъ словъ Христа: кто мать Моя? Это говорилъ Онъ не потому, чтобы стыдился матери Своей, или отвергалъ, что она родила Его; но этимъ желалъ Онъ показать, что отъ сего нѣтъ ей пользы, если она не исполнитъ всего должнаго. Въ самомъ дѣлѣ поступокъ ея происходилъ отъ излишней ревности къ правамъ своимъ. Ей хотѣлось показать народу свою власть надъ Сыномъ, о которомъ она еще не думала высоко, а потому и пришла не-во-время. Итакъ, смотри, какая неосмотрительность со стороны ея и братьевъ!“ и пр.

силѣ ея вѣры, положить начало чудесамъ. Но начало вело къ концу, чудеса приготовляли чудотворцу крестную смерть, первое чудо напоминало о смертномъ „часѣ“ [1]). Впослѣдствіи, съ приближеніемъ этого часа, душа Его возмущалась (Іоан. XII, 27); предъ наступленіемъ его Онъ испыталъ тяжелое геѳсиманское бореніе. Но уже и теперь, въ Канѣ Галилейской, желаніе матери, чтобы Онъ положилъ начало чудесамъ, представило Ему этотъ часъ, такъ какъ первое чудо было началомъ пути, который привелъ Его къ крестной смерти. Не зная этой тайны служенія своего Сына, мать, желая отъ Него чуда, не сознательно желала Ему того же, что приготовили Ему враги. „Что Мнѣ и тебѣ, женщина? Еще не пришелъ часъ Мой“, отвѣтилъ ей Христосъ. Выраженіе „что Мнѣ и Тебѣ“ *(τί ἐμοὶ καὶ σοὶ)* употребительное въ библейскомъ языкѣ: это обычное обращеніе того, на кого нападаютъ, къ своему врагу,—обращеніе, въ которомъ выражается просьба о помилованіи [2]). „Ты Мнѣ, сама того не зная, желаешь смерти, а часъ Моей смерти еще не пришелъ“, такъ отвѣтилъ Христосъ матери. Прежде, словъ двѣнадцатилѣтняго отрока Іисуса Іосифъ и мать Его „не поняли“ (Лук. II, 50). Очевидно, то же было и теперь. И Христосъ сотворилъ первое чудо.

Черезъ нѣсколько дней послѣ этого Іисусъ пришелъ въ Іерусалимъ на праздникъ пасхи. Хотя Онъ и началъ уже Свое служеніе чудомъ въ Канѣ Галилейской [3]), хотя первый періодъ Его служенія былъ пріуроченъ Имъ къ Галилеѣ, однако Ему надлежало торжественно открыть Свое служеніе въ Іерусалимѣ, какъ центрѣ іудейства, потому что тамъ Ему нужно было и смерть принять, такъ какъ „невозможно пророку погибнуть внѣ Іерусалима“ (Лук. XIII, 33). Открывъ здѣсь торжественно Свое служеніе, Онъ по-

1) О „часѣ“ Христа, „часѣ“ Его см. Іоан. VII, 30; VIII, 20; XII, 23—27; XVII, 1.

2) Не приводя примѣровъ изъ Ветхаго Завѣта, укажемъ на новозавѣтные примѣры. Нечистые духи, изгоняемые Христомъ, обращались къ Нему съ этими словами: „что намъ и Тебѣ (*τί ἡμῖν καὶ σοί*), Іисусъ Назарянинъ? Ты пришелъ погубить насъ“ (Мр. I, 24; Лук. IV, 34; также Мѳ. VIII, 29; Мр. V, 7; Лук. VIII, 28). Когда Пилатъ судилъ Христа, жена его послала ему сказать: *μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ*—ничтоже тебѣ и праведнику тому, т.-е. не дѣлай ничего праведнику тому“ (Мѳ. XXVII, 19).

3) Въ тѣсномъ кругу родственниковъ и немногихъ учениковъ.

томъ совершалъ его первый періодъ въ Галилеѣ, но уже и галилейская Его дѣятельность протекала на глазахъ возбужденнаго Іерусалима, который зорко слѣдилъ за Нимъ, постепенно усиливая свою бдительность.

Какими же дѣйствіями открылъ Христосъ Свое служеніе въ Іерусалимѣ? Онъ здѣсь совершилъ очищеніе храма пророчески-вдохновеннымъ изгнаніемъ изъ него торговцевъ жертвенными животными и мѣновщиковъ денегъ, дѣлавшихъ домъ Божій домомъ торговли, и творилъ чудеса. Изгнаніе торговцевъ изъ храма имѣло символическое значеніе. Это было обращенное къ іудеямъ требованіе нравственнаго очищенія, духовнаго возрожденія, въ виду приближенія царства Божія, о наступленіи котораго свидѣтельствовали чудеса, вызвавшія въ іудеяхъ вѣру (Іоан. II, 23). Это требованіе, выраженное символическимъ очищеніемъ храма, должно было сопровождаться сильнымъ дѣйствіемъ на Іерусалимъ, въ которомъ утверждались корни теократическаго обрядовѣрія и самоправедности іудеевъ. Насколько вниманіе ихъ было привлечено чудесами, настолько же была возбуждена ихъ пытливость значеніемъ символа. Собственно заключавшееся въ немъ требованіе они, нужно полагать, понимали [1]); но для нихъ, вслѣдствіе ихъ національной гордости и обрядовой самоправедности, было не ясно, къ чему приведетъ это обращенное къ нимъ требованіе. И они спрашивали Христа: *τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς* [2])— какое знаменіе показываешь Ты намъ тѣмъ, что это дѣлаешь? что это значитъ? къ чему это клонится? Въ отвѣтъ имъ Іисусъ сказалъ о храмѣ тѣла Своего: „разрушьте храмъ сей“... Соединеніе чудесъ, которыя творилъ Христосъ, съ требованіемъ отъ іудеевъ духовнаго возрожденія,—вотъ что привело Его на крестъ [3]). Это символическое значеніе

---

[1]) Символъ былъ слишкомъ нагляденъ и краснорѣчивъ.

[2]) Выраженіе, вполнѣ отличное отъ Іоан. VI, 30: *τί ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι*—что Ты дѣлаешь знаменіемъ, чтобы мы увидѣли и повѣрили Тебѣ?

[3]) Вопросъ о томъ, въ какой связи поставить очищеніе храма, по евангелію ли Іоанна или по синоптикамъ, принадлежитъ къ числу многихъ неразрѣшимыхъ вопросовъ евангельской исторіи. Мы руководимся слѣдующими соображеніями. Если бы очищеніе храма было точнѣе соединено съ отверженіемъ іудеевъ, оно болѣе соотвѣтствовало бы харак-

очищенія храма изъяснено Христомъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ.

Хотя іудеи не поняли отвѣта Христа, однако дѣйствія Его возбудили въ іудеяхъ чрезвычайно тревожное вниманіе къ Нему: обращала на себя ихъ вниманіе прежде всего Его чудотворная сила, тогда какъ Іоаннъ не сотворилъ никакого чуда (Іоан. X, 41). Въ виду ожиданій времени, возбужденныхъ до послѣдней степени проповѣдью Іоанна, у нихъ невольно возникалъ вопросъ: не это ли Мессія? Вопросъ былъ тревожный, потому что Іисусъ при первомъ появленіи въ Іерусалимѣ дѣйствовалъ по отношенію къ іудейскому обрядовѣрію вызывающимъ образомъ, не подтверждая привилегій іудейскаго народа. Нужно было тщательно изслѣдовать намѣренія этого лица,—и вотъ начальники іудейскіе, боясь итти къ свѣту открыто, посылаютъ къ Нему тайно, ночью, Никодима, одного изъ своей среды [1]).

Придя ко Христу, Никодимъ сказалъ Ему: „Равви! мы знаемъ, что Ты учитель, пришедшій отъ Бога, ибо такихъ чудесъ, какія Ты творишь, никто не можетъ творить, если не будетъ съ нимъ Богъ“. Вотъ каково было непосредственное впечатлѣніе на іудеевъ отъ дѣлъ Христа, вотъ какое они сдѣлали Ему признаніе! Отнынѣ это сознаніе не можетъ угаснуть въ ихъ душѣ; какія бы другія, противныя этому сознанію, мысли и чувства ни овладѣвали впослѣдствіи ихъ душою,—всѣ ихъ позднѣйшія враждебныя дѣйствія противъ Христа должны быть разсматриваемы въ отношеніи къ этому сознанію, такъ что они сознательно возненавидѣли Его, „по доброй волѣ поступили съ Нимъ злонамѣренно“.

теру послѣднихъ дней. Но на самомъ дѣлѣ оно, свидѣтельствуя о ревности Христа ко храму, не было направлено рѣшительно противъ іудейскихъ церковныхъ властей, которыя по существу дѣла не могли возмущаться этою ревностію. Къ нимъ было лишь обращено символическое значеніе этого дѣйствія,—требованіе нравственнаго очищенія. Также и то, что отвѣтъ Христа о разрушеніи храма не былъ понятъ іудеями, показываетъ, что онъ былъ произнесенъ не въ послѣдніе дни.

1) У Іоан. XIX, 38—39 объ Іосифѣ изъ Аримаѳеи сказано, что онъ былъ тайный ученикъ Іисуса изъ страха отъ іудеевъ, а о Никодимѣ, приходившемъ къ Іисусу ночью, этого не сказано: очевидно, онъ приходилъ ночью не изъ страха предъ іудеями, и Іоан. Ш, 20 относится ко всѣмъ начальникамъ.

Въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Христосъ раскрылъ этому посланному іудеевъ планъ Своихъ отношеній къ іудеямъ. Онъ требуетъ отъ нихъ духовнаго возрожденія, предсказываетъ въ связи съ этимъ о Своей смерти и уясняетъ истину суда надъ іудеями, обличая ихъ въ ненависти къ свѣту. Это, если можно такъ выразиться, программа служенія Христа, и эта программа, нужно думать, въ точности была передана Никодимомъ начальникамъ іудейскимъ.

Открывъ такимъ образомъ Свое служеніе въ Іерусалимѣ, Христосъ пошелъ въ Галилею, потому что характеру перваго періода Его служенія болѣе соотвѣтствовала Галилея, чѣмъ Іудея.

Надлежало же Ему проходить чрезъ Самарію. Здѣсь, близъ города Сихаря, у колодезя Іаковлева, Христосъ имѣлъ бесѣду съ самарянской женщиной, пришедшей почерпнуть воды. Онъ спросилъ у нея пить, а когда она выразила удивленіе, что Онъ, будучи іудеемъ, вступаетъ вопреки обычаю въ общеніе съ самарянкою, Онъ обѣщаетъ ей дать такую живую (родниковую) воду, которая навсегда утоляетъ жажду и становится въ принявшемъ ее источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную. Женщина поняла это чувственно и просила у Него дать ей чудесную воду. Но Христосъ, открывая ея порочную семейную жизнь, пробуждаетъ въ ней совѣсть, возводитъ ея вниманіе къ предметамъ религіознымъ, затѣмъ раскрываетъ ей возвышенное ученіе о поклоненіи Богу духомъ и истиною и, наконецъ, возвѣщаетъ ей, что Онъ—ожидаемый самарянами, какъ и іудеями, Мессія. Женщина увѣровала (Іоан. IV, 29—39) въ Него, идетъ въ городъ и призываетъ жителей: тѣ пришли, просили Христа побыть у нихъ, и многіе изъ нихъ увѣровали въ Него по Его слову.

Это пребываніе Христа въ Самаріи въ высшей степени замѣчательно тѣмъ, что женщина не потребовала настойчиво отъ Него чуда, повѣрила въ Него ради той истины, которую Онъ ей открылъ, и многіе самаряне увѣровали въ Него только по слову Его. Это была истинная и спасительная вѣра; здѣсь была готовая жатва, и мы знаемъ, какіе плоды пожали здѣсь впослѣдствіи апостолы (Дѣян. VIII). Этотъ случай вѣры самарянъ опровергаетъ самымъ наглядным образомъ мнѣніе, что будто безъ чудесъ люди не повѣрили бы во Христа. Безъ чудесъ не хотѣли вѣровать во

Христа іудеи. И особенно вѣра самарянъ замѣчательна по сравненію съ невѣріемъ іудеевъ. По словамъ Іоанна Златоуста, іудеи „и послѣ чудесъ остаются неисправимы, а самаряне и безъ чудесъ показали великую вѣру въ Него; и то именно составляетъ ихъ честь, что безъ чудесъ увѣровали". Такую вѣру Самъ Христосъ оцѣнилъ высоко,—она доставила Ему большое утѣшеніе. Когда Онъ бесѣдовалъ съ самарянкою, апостолы отлучались за покупкой пищи и, возвратившись, предлагали Ему ѣсть; но Онъ отвѣтилъ имъ: „у Меня есть пища, которой вы не знаете,—творить волю Пославшаго Меня и совершить дѣло Его" (ст. 32—33). Сказавъ это, Онъ восторженно указалъ ученикамъ на толпы самарянъ, шедшихъ къ Нему по слову женщины,—на эти „побѣлѣвшія нивы".

Самаряне представляли собою плодоносную почву для проповѣди. Но если такъ, то почему Онъ не остался въ Самаріи больше двухъ дней? Почему Онъ не основалъ здѣсь церкви,—перваго общества Своихъ учениковъ, но предоставилъ апостоламъ впослѣдствіи пожать здѣсь то, надъ чѣмъ они не трудились? На этотъ вопросъ евангелистъ отвѣчаетъ такъ: „По прошествіи двухъ дней, Онъ вышелъ оттуда, и пошелъ въ Галилею, ибо Самъ Онъ свидѣтельствовалъ, что пророкъ не имѣетъ чести въ своемъ отечествѣ" (ст. 43—44). Когда было сказано, что Христосъ изъ Іудеи пошелъ въ Галилею (ст. 3), то здѣсь Галилея противопоставляется Іудеѣ; но когда объясняется, почему Онъ изъ Самаріи пошелъ въ Галилею, то въ этомъ случаѣ Галилея разумѣется хотя прежде Іудеи, но не въ отличіе отъ Іудеи, а въ ихъ общей противоположности Самаріи. Итакъ, Христосъ пошелъ изъ Самаріи къ іудеямъ, и именно сначала въ Галилею, для того, чтобы испытать ихъ противодѣйствіе и пострадать отъ нихъ. Какой смыслъ имѣла Его борьба съ ихъ противодѣйствіемъ, объ этомъ сказано выше. Съ мнѣніемъ тѣхъ толковниковъ, которые отечествомъ Христа называютъ Іудею, а не Галилею, и которые въ приведенныхъ словахъ евангелиста видятъ объясненіе того, почему Онъ вышелъ изъ Іудеи въ Галилею, т. е. относятъ „неимѣніе чести въ отечествѣ" къ бывшему пребыванію Іисуса Христа въ Іудеѣ, а не къ ожидавшему Его пріему у галилеянъ,—съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться, потому что еванге-

листъ объясняетъ не то, почему Христосъ изъ Іудеи пошелъ въ Галилею (ст. 3), а то, почему Онъ не остался въ Самаріи (ст. 43). Кромѣ того, стоитъ внѣ сомнѣнія, что отечествомъ Іисуса Христа была не Іудея, а Галилея и ближайшимъ образомъ Назаретъ, такъ что слова евангелиста Іоанна отсылаютъ къ событію сверженія Христа съ горы назаретянами, разсказанному у евангелиста Луки (IV, особ. ср. ст. 24: „никакой пророкъ ни принимается въ своемъ отечествѣ"). Но слѣдующія слова евангелиста Іоанна какъ-будто подтверждаютъ приведенное мнѣніе: „Когда пришелъ Онъ въ Галилею, то галилеяне приняли Его, видѣвъ все, что Онъ сдѣлалъ въ Іерусалимѣ въ праздникъ; ибо и они ходили на праздникъ" (IV, 45). Однако въ этихъ словахъ не то одно останавливаетъ на себѣ всецѣлое вниманіе, что галилеяне приняли Его, а то, что они приняли Его только ради чудесъ, въ отличіе отъ самарянъ, принявшихъ Его безъ чудесъ. „Самаряне оказываются лучшими галилеянъ. Ибо самаряне приняли Его по одному свидѣтельству жены, а галилеяне тогда уже, когда увидѣли сотворенныя Имъ чудеса". Вслѣдъ за приведенными словами евангелистъ повѣствуетъ о новомъ пребываніи Христа въ Канѣ Галилейской, когда Онъ сказалъ царедворцу скорбныя слова: „вы не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ" (ст. 48). Такое отношеніе къ чудесамъ Христа въ Галилеѣ и Іудеѣ и было причиною гоненій на Него. Впрочемъ, это гоненіе на Христа открылось не сразу по пришествіи Его въ Галилею, а только впослѣдствіи, и въ частности сверженіе Христа назаретянами было позднѣе. Теперь же галилеяне приняли Его ради чудесъ. Принятіе ради чудесъ было необходимо въ исторіи отношеній Христа къ іудеямъ, чтобы потомъ перейти въ ихъ ненависть къ Нему. Вотъ для такого-то радостнаго ради чудесъ пріема Іисуса Христа болѣе была способна жизнерадостная, населенная простецами, Галилея, чѣмъ Іудея книжниковъ и фарисеевъ, гдѣ развязка послѣдовала бы скорѣе, безъ полнаго раскрытія отношеній Христа къ іудеямъ.

Совершеніемъ второго чуда въ Канѣ Галилейской—исцѣленіемъ сына царедворца, пришедшаго ко Христу изъ Капернаума, начинается рядъ многочисленныхъ чудесъ, совершенныхъ Іисусомъ Христомъ въ это пребываніе въ Гали-

лѣ. Онъ переселился въ Капернаумъ, вѣроятно, въ домъ Петра; отсюда Онъ посѣщалъ „другіе города". Изъ чудесъ за это время упоминаются у евангелистовъ [1]): исцѣленіе тещи Петра въ его домѣ; исцѣленіе множества больныхъ и бѣсноватыхъ въ этотъ же день; исцѣленіе въ одномъ городѣ прокаженнаго [2]); при возвращеніи въ Капернаумъ исцѣленіе слуги сотника [3]); затѣмъ воскрешеніе сына наинской вдовы [4]); при новомъ возвращеніи въ Капернаумъ исцѣленіе разслабленнаго; затѣмъ, послѣ призванія Матѳея, исцѣленіе женщины, страдавшей кровотеченіемъ; воскрешеніе дочери Іаира; исцѣленіе двухъ слѣпыхъ [5]), и множество другихъ, не указанныхъ поименно, исцѣленій.

Какой характеръ имѣли чудеса Іисуса Христа за это время? Это были, собственно, благодѣянія, впечатлѣніе отъ которыхъ на народъ ничѣмъ не ослаблялось. Видя чудеса Іисуса Христа, народъ долженъ былъ говорить: „все хорошо дѣлаетъ, и глухихъ дѣлаетъ слышащими и нѣмыхъ говорящими". Когда Онъ уходилъ откуда, жители удерживали Его, а когда возвращался, народъ принималъ Его, потому что всѣ ожидали Его (Лук. IV, 42; VIII, 40). Согласно словамъ пророка, Онъ благовѣствовалъ нищимъ, исцѣлялъ сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывалъ плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпускалъ измученныхъ на свободу, проповѣдывалъ лѣто Господне благопріятное (Ис. LXI, 1 — 2). Когда впослѣдствіи Онъ прочиталъ эти слова пророка въ синагогѣ и сказалъ народу: „нынѣ исполнилось писаніе сіе, слышанное вами", то всѣ засвидѣтельствовали Ему это (Лук. IV, 17—22) [6]).

Какъ ученіе Христа, такъ и чудеса Его проявлялись въ это время съ своей существенной стороны, они служили выраженіемъ, или символомъ, наступавшаго царствія Божія

---

[1]) Объ исцѣленіи въ субботу бѣсноватаго Мр. I, 23—28; Лук. IV, 33—37 и объ исцѣленіи гадаринскихъ бѣсноватыхъ будетъ сказано ниже.

[2]) Ев. Луки.

[3]) Ев. Мѳ. и Луки.

[4]) Ев. Луки.

[5]) Ев. Мѳ.

[6]) Въ этомъ отношеніи примѣчательно первое чудо Христа, обращеніе воды въ вино на веселіе пиршествовавшихъ, это Luxuswunder, въ которомъ ярко выразился общій характеръ чудотворной дѣятельности Христа за первый періодъ.

(Ис. XXXV, 5 сл.). Все, что говорилъ и дѣлалъ Христосъ въ это время, было однимъ комментаріемъ первыхъ словъ Его проповѣди: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное". Чудеса были знаменіемъ царства Божія.

Это значеніе благотворительныхъ чудесъ Іисуса Христа усиливалось двумя обстоятельствами — многочисленностью ихъ и тою быстротою, готовностью, съ которою они совершались. О массовыхъ исцѣленіяхъ, совершенныхъ Христомъ и о впечатлѣніи, которое они производили на іудеевъ, мы уже говорили; теперь намъ остается замѣтить, что такія исцѣленія совершались преимущественно въ первый періодъ служенія Христа (Мѳ. IV, 23—25; VIII, 16; IX, 35 пар.). Изъ отдѣльныхъ же чудесъ, о которыхъ повѣствуется въ евангеліяхъ, видно, что они совершались въ это время Христомъ съ замѣчательною готовностью, быстротою [1]). Такъ, когда Онъ былъ въ Канѣ, къ Нему пришелъ изъ Капернаума царедворецъ и просилъ Его прійти и исцѣлить сына его, который былъ при смерти. Іисусъ сказалъ ему: „вы не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ". Но царедворецъ имѣлъ вѣру, которая питалась любовью къ сыну и страхомъ за него. „Господи,—сказалъ онъ,—прійди, пока не умеръ сынъ мой". „Пойди, сынъ твой здоровъ", отвѣтилъ Христосъ, и исцѣленіе дѣйствительно совершилось заочно. Такъ же совершались другія исцѣленія. Пришедши въ домъ Петра, Іисусъ увидѣлъ тещу его, лежащую въ горячкѣ. И коснулся руки ея, и горячка оставила ее; она встала и служила имъ. Подошелъ къ Нему прокаженный и, кланяясь Ему, сказалъ: „Господи! если хочешь, можешь меня очистить". Іисусъ, простерши руку, коснулся его и сказалъ: „хочу, очистись". И онъ тотчасъ очистился отъ проказы. Въ Капернаумѣ подошелъ къ Іисусу сотникъ и просилъ Его исцѣлить слугу, лежавшаго въ разслабленіи. Іисусъ говоритъ ему: „Я прійду и исцѣлю его". Но сотникъ считалъ себя недостойнымъ, чтобы Христосъ вошелъ въ домъ его; по его вѣрѣ, достаточно было бы Христу сказать одно слово, чтобы больной выздоровѣлъ. Христосъ удивился такой вѣрѣ сотника, какой Онъ не нашелъ и въ Израилѣ, и предсказалъ, что въ царствѣ Божіемъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ воз-

1) Это обстоятельство будетъ еще разъ оцѣнено ниже.

лягутъ язычники, а евреи—природные сыны царства—будутъ извержены вонъ. Затѣмъ Іисусъ сказалъ сотнику: „иди, и, какъ ты вѣровалъ, да будетъ тебѣ“. И выздоровѣлъ слуга его въ тотъ часъ. Когда Христосъ подходилъ къ воротамъ Наина, выносили умершаго, единственнаго сына у матери, а она была вдова. Увидѣвъ ее, Онъ сжалился надъ нею, сказалъ ей: „не плачь“ и, подошедъ, остановилъ несшихъ одръ, потомъ воззвалъ къ умершему: „юноша! тебѣ говорю, встань“. Юноша поднялся и сталъ говорить, и отдалъ его Іисусъ матери его. Когда Іаиръ, начальникъ синагоги, усиленно попросилъ Его исцѣлить больную дочь, Христосъ всталъ и пошелъ за нимъ. Во время ихъ пути больная умерла; Іаиру сказали, чтобы онъ не утруждалъ понапрасну Учителя, но Іисусъ, услышалъ это, сказалъ ему: „не бойся, только вѣруй, и спасена будетъ“. Пришедъ къ дому, Онъ выгналъ вонъ всѣхъ плакавшихъ объ умершей, говоря, что она не умерла, но спитъ, такъ что смѣялись надъ Нимъ; позволивъ быть съ Собою только Петру, Іакову и Іоанну и родителямъ умершей, Онъ вошелъ въ домъ, взялъ ее за руку, сказавъ: „дѣвица, встань“. И она встала. По пути къ дому Іаира Христосъ исцѣлилъ одну женщину, страдавшую кровотеченіемъ двѣнадцать лѣтъ: она, подошедъ сзади, прикоснулась къ краю одежды Его, говоря про себя: „если только прикоснусь къ одеждѣ Его, выздоровѣю“. Такъ и было. Тотчасъ она исцѣлилась отъ болѣзни. Въ то же время Іисусъ почувствовалъ Самъ въ Себѣ, что вышла изъ Него сила, и Онъ спросилъ: „кто прикоснулся къ Моей одеждѣ?“ Тогда женщина призналась во всемъ, и Христосъ сказалъ ей: „вѣра твоя спасла тебя; иди въ миръ“.—Послѣ воскрешенія дочери Іаира, двое слѣпыхъ слѣдовали за Іисусомъ, крича: „помилуй насъ, Іисусъ, сынъ Давидовъ“,— и вошли за Нимъ въ домъ. Онъ спросилъ ихъ: „вѣруете ли, что Я могу это сдѣлать?“ Они говорятъ Ему: „ей, Господи“. Тогда Онъ коснулся глазъ ихъ и исцѣлилъ ихъ.

Мы должны отмѣтить еще одну черту въ чудесахъ Христа за первый періодъ Его служенія. Какъ въ ученіи Своемъ Онъ въ это время не останавливалъ преимущественнаго вниманія слушателей на Своемъ лицѣ, такъ и въ чудесахъ Своихъ Онъ не выставлялъ на видъ полнаго значенія Своего лица для царства Божія. Творя многочисленныя чудеса

безъ всякой медлительности, Онъ Самъ, какъ чудотворецъ, оставался какъ бы въ тѣни. Это оказалось уже въ самой многочисленности чудесъ и въ быстротѣ ихъ совершенія, а особенно въ исцѣленіяхъ отъ одного прикосновенія къ Нему. Такъ исцѣлилась кровоточивая женщина. И это не былъ единственный случай. По словамъ евангелиста Луки, „весь народъ искалъ прикасаться къ Нему; потому что отъ Него исходила сила, и исцѣляла всѣхъ“ (VI, 19 пар.). Если же исходившею изъ Него силою народъ могъ пользоваться „безъ Его свѣдѣнія и соизволенія“, то Онъ являлся въ Своихъ чудесахъ скорѣе проводникомъ божественной силы, чѣмъ ея распорядителемъ. Въ приведенныхъ словахъ евангелиста Луки съ этимъ именно поставлена въ прямую связь многочисленность чудесъ Христа. Но эта же связь многочисленности чудесъ Христа и быстроты ихъ совершенія съ исходившею изъ Него силою можетъ быть установлена такимъ разсужденіемъ: если въ однихъ случаяхъ силою Христа могли пользоваться безъ Его свѣдѣнія и соизволенія, то не было основаній въ другихъ случаяхъ медлить съ чудотвореніями, подъ условіемъ вѣры, которая, конечно, была и въ кровоточивой женщинѣ и въ подобныхъ ей. Многочисленность исцѣленій и готовность, съ которою они совершались Христомъ, указываютъ на Его согласіе, чтобы такъ смотрѣли на Его чудеса, т.-е. чтобы Его лицо скрывалось за Его чудесами. Съ этимъ же въ связи стоитъ то обстоятельство, что Онъ запрещалъ исцѣленнымъ разглашать о Себѣ. Это тѣмъ болѣе замѣчательно, что въ Самаріи, гдѣ Христосъ не сотворилъ ни одного чуда, Онъ ясно провозгласилъ Себя Мессіей, а въ Галилеѣ, гдѣ Онъ творилъ многочисленныя чудеса, Онъ запрещалъ исцѣленнымъ возвѣщать о Себѣ. Очевидно, нужно было народу, среди котораго долженъ былъ послѣдовать Его исходъ, дать сначала возможность отнестись къ Его ученію и дѣламъ съ совершенною свободою, безъ необходимости устанавливать свое отношеніе лично къ Нему,—возможность опредѣлить свое отношеніе къ царству Божію, какъ несомнѣнному благу. Царство Божіе наступило: считаетъ ли его человѣкъ дѣйствительнымъ и единственнымъ благомъ? желаетъ ли онъ его всѣмъ сердцемъ и всѣми помыслами, или нѣтъ? „Покайтесь, ибо приблизилось царствіе Божіе“.

Подъ указанную характеристику, повидимому, не подходитъ одно изъ сотворенныхъ въ это время чудесъ—исцѣленіе разслабленнаго въ Капернаумѣ. Принесшіе этого больного не могли войти въ домъ, въ которомъ находился Іисусъ, за множествомъ народа, наполнявшаго и окружавшаго домъ; поэтому они сквозь кровлю опустили его съ постелею къ ногамъ Іисуса. Онъ, видя вѣру ихъ, говоритъ разслабленному: „Чадо! прощаются тебѣ грѣхи твои". Сидѣвшіе тутъ книжники и фарисеи сочли Его слова богохульствомъ, такъ какъ только „Богъ одинъ можетъ прощать грѣхи". Но Христосъ сказалъ имъ: „для чего вы мыслите худое въ сердцахъ вашихъ? Ибо что̀ легче сказать: прощаются тебѣ грѣхи, или сказать: встань и ходи? Но чтобы вы знали, что Сынъ человѣческій имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи, (тогда говоритъ разслабленному): встань, возьми постелю твою, и иди въ домъ твой". И онъ всталъ, взялъ постель свою, и пошелъ въ домъ свой. Это исцѣленіе Іисусъ совершилъ какъ бы для доказательства Своей славы, Своей власти прощать грѣхи. Но чтобы правильно оцѣнить значеніе этого событія, нужно имѣть въ виду, что власть Сына человѣческаго прощать грѣхи совпадала съ принятіемъ Имъ на Себя грѣховъ и немощей людскихъ, что Сынъ человѣческій имѣлъ эту власть въ Своемъ уничиженіи. Конечно, этимъ обстоятельствомъ подрывается то мнѣніе, что будто Іисусъ на первое время совсѣмъ не училъ о Своемъ лицѣ: въ виду его можно только сказать, что Онъ преимущественнаго вниманія Своихъ слушателей не останавливалъ на Своемъ лицѣ; но, во всякомъ случаѣ, проявленіе власти прощать грѣхи не было страннымъ въ основномъ содержаніи Его проповѣди, но вполнѣ подходило къ Его призыву: „Покайтесь, ибо приблизилось царствіе Божіе".

Достойно особаго примѣчанія, что за проявленіемъ власти Сына человѣческаго прощать грѣхи въ исцѣленіи разслабленнаго послѣдовало призваніе Матѳея,—обстоятельство, которое неопровержимо свидѣтельствуетъ, что власть Сына человѣческаго прощать грѣхи совпадала съ Его уничиженіемъ, съ принятіемъ Имъ на Себя грѣховъ. Всѣ три евангелиста, повѣствующіе о призваніи въ апостолы мытаря Матѳея, выставляютъ на видъ, что оно было вслѣдъ за исцѣ-

леніемъ капернаумскаго разслабленнаго. Призваніе же Матѳея замѣчательно не только тѣмъ, что онъ самъ былъ мытарь, а мытари, т. е. сборщики пошлинъ въ пользу ненавистной римской власти, у евреевъ приравнивались къ грѣшникамъ, но и тѣмъ, что оно вообще обнаружило общеніе Христа Іисуса съ мытарями и грѣшниками, такъ какъ Матѳей сдѣлалъ въ домѣ своемъ для Іисуса и Его учениковъ большое угощеніе, на которомъ присутствовали во множествѣ мытари и грѣшники. Это общеніе Іисуса и Его учениковъ съ людьми отверженными и вызвало со стороны фарисеевъ и книжниковъ негодованіе, на которое Онъ отвѣтилъ: „не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные. Я пришелъ призвать не праведниковъ, а грѣшниковъ къ покаянію". Тогда же (см. особ. Луки. V, 33) книжники и фарисеи выставили и другое обвиненіе противъ Него и Его учениковъ: почему, сказали они Ему въ отвѣтъ, ученики Іоанновы постятся часто и молитвы творятъ, также и фарисейскіе, а Твои ѣдятъ и пьютъ? Отвѣтъ Христа Іисуса содержалъ въ себѣ таинственное предуказаніе на Его исходъ: „можете ли, сказалъ Онъ, заставить сыновъ чертога брачнаго поститься, когда съ ними женихъ? Но прійдутъ дни, когда отнимется у нихъ женихъ; и тогда будутъ поститься въ тѣ дни"...

Второй періодъ служенія Христова: кризисъ.

> Се, лежитъ Сей на паденіе и на возстаніе многихъ въ Израилѣ и въ предметъ пререканій, да откроются помышленія многихъ сердецъ.
>
> *(Лук. II, 34—35).*

Христосъ являлъ „силы" среди іудеевъ для того, чтобы они покаялись и спаслись. Если бы іудеи истинно любили Бога и Его вѣчную жизнь, то, видя чудеса Іисуса Христа, они „покаялись бы во вретищѣ и пеплѣ" (Мѳ. XI, 20—24; Лук. X, 13—15). Они должны были разсуждать такъ: обиліе чудесныхъ благодѣяній, явленныхъ Израилю, свидѣтельствуетъ, что Богъ посѣтилъ народъ Свой и что царство Его настало, поэтому Израиль долженъ принять законъ царства Божія,—то новое ученіе, истинность котораго мо-

жетъ провѣрить всякій, кто хочетъ творить волю Божію,— долженъ покаяться, отбросить всякое пристрастіе и духовно возродиться. Но іудеи не покаялись. Христосъ сотворилъ множество чудесъ-благотвореній, слухъ о Немъ прошелъ по всей Галилеѣ, и десятиградію, и Іерусалиму, и Іудеѣ, и за Іорданомъ, по всей Сиріи; Онъ сотворилъ такъ много чудесъ, какъ іудеи могли ожидать только отъ времени Мессіи, но они не покаялись.

Іудеи радовались чудесамъ Христа, они видѣли, что самыя смѣлыя ожиданія ихъ становятся дѣйствительностью, они надѣялись и желали, чтобы эта дѣйствительность продолжалась вѣчно. Такое ихъ душевное настроеніе скрывало въ себѣ много зла, и надлежало это зло обнаружить.

Когда слухъ о чудесахъ Іисуса Христа распространился и къ Нему стекался народъ отовсюду, Онъ пошелъ въ Іерусалимъ: тамъ торжественно началось Его служеніе, тамъ же надлежало начаться новому періоду Его служенія,—времени, когда „открылись сердечныя помышленія“ (Лук. II, 35) іудеевъ.

Въ Іерусалимѣ Іисусъ Христосъ исцѣлилъ больного, вѣроятно, разслабленнаго, который тщетно, въ теченіе тридцати восьми лѣтъ, ждалъ исцѣленія отъ источника, называвшагося Виѳезда. Іисусъ сказалъ больному: „хочешь ли быть здоровъ? Встань, возьми постель твою, и ходи“. И онъ тотчасъ выздоровѣлъ, и взялъ постель свою и ходилъ. Было же это въ день субботній. По объясненію Ефрема Сирина, Іисусъ Христосъ слова „встань, возьми постель твою“ сказалъ для того, чтобы въ день субботній увидѣли исцѣленнаго. Слѣдуетъ обратить вниманіе, что въ этотъ разъ Христосъ не сказалъ исцѣленному: „встань, возьми постель твою, и иди въ домъ твой“ (*ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου* Мѳ. IX, 6; Мр. II, 11; *πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου* Лук. V, 24), какъ это было сказано исцѣленному капернаумскому разслабленному, но сказалъ: „возьми постель твою, и ходи“ (*περιπάτει*), и исцѣленный, съ кроватью въ рукахъ, „ходилъ“ по городу. Это былъ, несомнѣнно, вызовъ іудеямъ: выздоровѣвшій былъ вѣстникомъ іудеямъ о нарушеніи чудомъ Христа субботы. Іудеи говорили исцѣленному: „сегодня суббота; не должно тебѣ брать постели“. Онъ отвѣчалъ имъ: „Кто меня исцѣ-

лилъ, Тотъ мнѣ сказалъ: возьми постель твою, и ходи". Когда же было установлено, что исцѣлившій его есть Іисусъ, стали іудеи гнать Іисуса, и искали убить Его за то, что Онъ дѣлалъ такія дѣла въ субботу.

Нарушилъ ли Христосъ субботу? Въ смыслѣ отрицательнаго отношенія къ закону Онъ не нарушилъ субботы, такъ какъ „законъ никогда не имѣлъ въ виду препятствовать добродѣланію, даже и въ дни субботняго покоя"; но въ смыслѣ совершеннаго исполненія закона, вопреки іудейскимъ обычаямъ, іудейскому пониманію, суббота была нарушена. „Видишь ли, пишетъ Іоаннъ Златоустый,—законъ тогда преимущественно и остается въ своей цѣлости, когда Христосъ нарушилъ его"? Какъ бы то ни было, Онъ намѣренно нарушилъ іудейскую субботу. По словамъ Кирилла Александрійскаго, „Христосъ исцѣляетъ человѣка въ субботу и тотчасъ повелѣваетъ нарушить подзаконное установленіе, заставляя ходить въ субботу и притомъ обремененнаго постелью".

Этимъ іудеи были поставлены въ критическое положеніе, въ которомъ должны были открыться ихъ сердечныя помышленія. Съ одной стороны, они видѣли и не могли не видѣть въ Іисусѣ великаго чудотворца, человѣка, который имѣлъ силы насытить ихъ жажду чудеснаго, исполнить ихъ мессіанскія ожиданія, учителя, пришедшаго отъ Бога; но, съ другой стороны, Онъ являлся предъ ними человѣкомъ, который не хранитъ субботы, не цѣнитъ ихъ преданій, съ которыми были связаны ихъ національныя надежды. На чашки вѣсовъ были положены—на одну ихъ вѣра въ учителя, пришедшаго отъ Бога, на другую—ихъ національныя ожиданія. Если вѣрить въ человѣка, который отъ Бога, если вѣрить въ Бога, въ Его царство, то нужно отвергнуть національныя земныя блага, отречься себя; если держаться земныхъ благъ, самоправедности, то необходимо отвергнуть посланнаго Богомъ. И сердечныя помышленія ихъ открылись: они рѣшили убить Іисуса. Впослѣдствіи они говорили о Немъ: „не отъ Бога этотъ человѣкъ, потому что не хранитъ субботы" (Іоан. IX, 16). Но это было только позднѣе придуманное ими оправданіе своей ненависти къ Нему; возникла же въ нихъ эта ненависть къ Нему, какъ къ „человѣку отъ Бога": это и составляло глубокую драму ихъ

сердца. Имъ ясно предстоялъ выборъ между славою Божіею и славою человѣческою, правдою Божіею и самоправедностью, вѣчною жизнью и земными благами. Въ этомъ отношеніи бесѣда, которую имѣлъ съ іудеями Христосъ по этому случаю, въ высшей степени примѣчательна ясностью и опредѣленностью содержанія: Онъ говорилъ іудеямъ, что, исцѣливъ больного, Онъ нарушилъ субботу не чѣмъ инымъ, какъ дѣломъ Божіимъ, что въ этомъ Его дѣлѣ заключается судъ міру, что теперь должно выясниться, хотятъ ли іудеи прійти къ Нему, чтобы имѣть жизнь вѣчную, или же останутся при обрядовой самоправедности, корень которой въ ихъ славолюбіи, въ томъ, что они другъ отъ друга принимаютъ славу, а славы, которая отъ единаго Бога, не ищутъ.

Слѣдуетъ обратить особое вниманіе на то, что въ этой бесѣдѣ Христосъ съ совершенною ясностью и прямотою училъ о Себѣ, о Своемъ лицѣ, о Своемъ значеніи для міра. Прежде, совершая многочисленныя чудеса, создавшія Ему добрую славу среди народа, Онъ не училъ о Себѣ; а теперь, являясь нарушителемъ субботы и вызывая къ Себѣ ненависть, Онъ ясно говоритъ о Себѣ. Онъ говоритъ, что Онъ нарушилъ субботу дѣломъ, которое совершилъ какъ Сынъ Божій. Несомнѣнное разъясненіе этого обстоятельства въ томъ, что вѣра въ Іисуса Христа, спасительная вѣра въ Него, есть подвигъ человѣка и возможна только въ смыслѣ его личнаго усилія; она начинается только тамъ, гдѣ есть соблазнъ, и крѣпнетъ вмѣстѣ съ побѣдою надъ пристрастіемъ, славолюбіемъ, самонадѣянностью. Это не есть только вѣра во внѣшне-объективный фактъ; но спасительная вѣра состоитъ во внутреннемъ переворотѣ вѣрующаго, она есть утвержденіе духовно-божественнаго во внутренней жизни человѣка, его собственное усиліе сдѣлать вѣчную жизнь дѣйствительностью для самого себя. Вѣра человѣка въ Сына Божія есть необходимо его вѣра въ свое богосыновство, и потому ея начало необходимо предполагаетъ пересмотръ земныхъ цѣнностей, переоцѣнку благъ. Вопросъ вѣры есть вопросъ духовной жизни и смерти. Такая вѣра не могла начаться въ то время, когда Христосъ творилъ чудеса, доставлявшія Ему добрую славу, и когда порождалась въ изобиліи та вѣра, которой Онъ не ввѣрялъ Себя. Истинная вѣра

могла начаться только теперь [1]). Поэтому прежде, исцѣляя больного, Іисусъ Христосъ съ строгостью отсылалъ его отъ Себя, запрещая возвѣщать о Себѣ, а теперь, исцѣливъ разслабленнаго въ субботу, когда іудеи уже начали преслѣдовать исцѣленнаго (Іоан. V, 10), Онъ встрѣтилъ его и открылся ему (ст. 13—15). Также Онъ поступилъ позднѣе съ исцѣленнымъ слѣпорожденнымъ, когда узналъ, что іудеи его отлучили (Іоан. IX, 35). Впрочемъ, изъ повѣствованія евангелиста объ исцѣленіи страдавшаго тридцать восемь лѣтъ не видно, чтобы его донесеніе іудеямъ объ Іисусѣ было подвигомъ, какъ это несомнѣнно по отношенію къ слѣпорожденному и какъ это вѣроятно въ первомъ случаѣ; несомнѣнно же то, что для іудеевъ, которымъ объявилъ объ Іисусѣ исцѣленный при Виѳездѣ, вѣра въ Іисуса, нарушителя субботы, была соблазномъ. „И еще болѣе искали убить Его іудеи за то, что Онъ не только нарушалъ субботу, но и Отцомъ Своимъ называлъ Бога, дѣлая Себя равнымъ Богу“ (V, 18). Конечно, тутъ дѣло было не въ однихъ словахъ Іисуса, какъ и не въ томъ одномъ, что Онъ нарушилъ субботу, а въ томъ, что Его богосыновство свидѣтельствовалось Его чудесами, что чудомъ Онъ нарушилъ субботу. Въ Іисусѣ противъ іудеевъ становилось то, въ чемъ они видѣли благоволеніе Божіе къ человѣку — Его чудотворная сила: чрезъ Него божественная сила дѣйствовала противъ ихъ обрядовѣрія и славолюбія, противъ того, что составляло сущность ихъ души. Онъ былъ виновникомъ того, что Божіе отчуждалось отъ нихъ, и они „еще болѣе“ возненавидѣли Его, возненавидѣвъ въ Немъ это „Божіе“.

Изъ Іерусалима Іисусъ Христосъ пошелъ въ Галилею, чтобы и тамъ дѣлать то же, что сдѣлалъ въ Іерусалимѣ; за Нимъ послѣдовали іерусалимскіе книжники и фарисеи, чтобы зорко слѣдить за Нимъ и чтобы на всю Галилею распространить ту ненависть къ Нему, которая родилась въ ихъ душѣ.

Въ субботу „второпервую“, первую по второмъ днѣ пасхи (Лук. VI, 1), Ему случилось проходить засѣянными полями,

---

[1]) Конечно, этого момента нельзя принимать въ безусловномъ смыслѣ: какъ было видно, отчасти и прежде было мѣсто для соблазна. Желаемъ только оттѣнить степень.

и ученики Его срывали колосья и ѣли, растирая руками. Слѣдившіе за ними фарисеи выразили Христу свое негодованіе на это нарушеніе субботы. Затѣмъ, тоже въ субботу, Онъ пришелъ въ синагогу и исцѣлилъ тамъ, на глазахъ фарисеевъ, сухорукаго. Изъ евангелій Марка и Луки извѣстны другіе подобные случаи нарушенія субботы: исцѣленіе въ субботу бѣсноватаго и скорченной женщины въ синагогѣ и страдавшаго водяною болѣзнію въ домѣ одного изъ начальниковъ фарисейскихъ. Нарушеніе субботы исцѣленіемъ бѣсноватаго по ев. Марку прошло незамѣченнымъ. Когда Іисусъ училъ въ синагогѣ, находившійся тамъ бѣсноватый закричалъ: „что намъ и Тебѣ, Іисусъ Назарянинъ? Ты пришелъ погубить насъ. Знаю Тебя, кто Ты, святый Божій". Іисусъ со властью запретилъ ему и изгналъ духа, а весь народъ, ужаснувшись, дивился этой власти. Но другія изъ поименованныхъ исцѣленій были намѣренными нарушеніями субботы. Когда Христосъ вошелъ въ субботу въ синагогу, гдѣ былъ человѣкъ съ сухою рукою, то Его спросили: можно ли исцѣлять въ субботы? Сказавъ, что можно въ субботы дѣлать добро, Онъ исцѣлилъ больного. Скорченную женщину, страдавшую этимъ недугомъ восемнадцать лѣтъ, Христосъ, увидѣвъ ее въ синагогѣ въ субботу, Самъ подозвалъ и, возложивъ руки, исцѣлилъ, что̀ вызвало негодованіе начальника синагоги. Когда въ домѣ фарисейскаго начальника, въ субботу, предъ Іисусомъ предсталъ человѣкъ, страждущій водяною болѣзнію, то Онъ Самъ спросилъ законниковъ и фарисеевъ: позволительно ли врачевать въ субботу? Они молчали, а Онъ, прикоснувшись, исцѣлилъ больного и отпустилъ его. Какъ извѣстно существуютъ основанія (Іоан. XX, 30) для предположенія, что подобныхъ нарушеній субботы чудесами Христа было больше, чѣмъ сколько намъ извѣстно. Съ каждымъ такимъ событіемъ злоба іудеевъ прогрессивно возрастала: они приходили въ бѣшенство. Особенно разжигало ихъ ненависть то обстоятельство, что Христосъ, нарушая чудесами іудейскую субботу, побѣдоносно отражалъ нападки іудеевъ указаніемъ на то, что Онъ дѣлаетъ дѣла Божіи во благо народа, такъ что „всѣ противившіеся Ему стыдились, а весь народъ радовался о всѣхъ славныхъ дѣлахъ Его" (Лук. XIII, 17). Собственно къ ненависти іудеевъ по отношенію къ Нему присоединя-

лась ихъ боязнь потерять для своей власти и своего вліянія народъ, который готовъ былъ перейти на сторону ихъ врага. Озлобленіе іудеевъ достигло высокаго напряженія и разрѣшилось ихъ страшною хулою на Духа.

Послѣ одного исцѣленія въ субботу (Мѳ. XII, 22) привели къ Іисусу бѣсноватаго слѣпого и нѣмого, и исцѣлилъ его, такъ что слѣпой и нѣмой сталъ говорить и видѣть [1]). И дивился весь народъ, и говорилъ: не это ли Христосъ, сынъ Давидовъ? Фарисеи же и книжники, пришедшіе изъ Іерусалима (Марк. III, 22), услышавъ, сказали: Онъ изгоняетъ бѣсовъ не иначе, какъ (силою) веельзевула, князя бѣсовскаго. А другіе изъ нихъ, а также саддукеи (Мѳ. XVI, 1), въ то же самое время (Мѳ. XII, 38 и особ. Лук. XI, 15 — 16), искушая, требовали отъ Него знаменія съ неба.

Выше уже было сказано о томъ, что значило признаніе іудеями чудотворной силы Христа силою князя бѣсовскаго и требованіе отъ Него знаменія съ неба: то и другое служило рѣшительнымъ обнаруженіемъ ихъ невѣрія во Христа, ихъ ненависти къ духовному царству Божію, ихъ неспособности къ его духовнымъ благамъ. Это было тою страшною хулою на Духа Божія, которая не прощается человѣку.

Можетъ быть, имѣетъ нѣкоторое особенное значеніе то обстоятельство, что эта страшная хула была произнесена іудеями по поводу не какого-нибудь исцѣленія въ субботу, а именно исцѣленія бѣсноватаго. Если мы вникнемъ даже въ общія свойства болѣзни бѣснованія, одержанія нечистыми духами, и то уже мы должны замѣтить, что исцѣленіе этой болѣзни, преимущественно предъ всякими иными исцѣленіями, обнаруживало чудотворную силу Христа именно какъ святую силу Духа Божія. Мы, конечно, не думаемъ предложить вниманію читателей полнаго изложенія сущности этой болѣзни, вполнѣ объяснить ее. Въ этомъ отношеніи должно быть несомнѣннымъ, какихъ бы мы ни держались воззрѣній, что душою человѣка дѣйствительно владѣютъ нечистые духи, что собственный опытъ нашъ свидѣтельствуетъ намъ о на-

---

[1]) Вполнѣ вѣроятно, это исцѣленіе совершено тоже въ субботу (Мѳ. XII, 22 „тогда“).

нѣмъ душевномъ рабствѣ и рабствѣ нечистомъ,—это должно быть столь же несомнѣннымъ, какъ и то, что во Христѣ дѣйствовала святая Божія сила. И Его спасительнымъ дѣломъ было то, чтобы освободить людей изъ рабства духамъ нечистымъ и призвать ихъ въ свободу сыновъ Божіихъ, основать царство Духа Божія вмѣсто царства духовъ нечистыхъ. Сила царства Божія, пришедшаго во Христѣ, свидѣтельствовалась исцѣленіемъ всякихъ болѣзней, но исцѣленіемъ бѣсноватыхъ открывалось именно то, что Христосъ исцѣлялъ силою Духа Святого. Когда же іудеи отрицали Святого Духа Христова, то они тѣмъ самымъ отвергали Его духовное царство и свободно отдавались прежнему рабству. Это значеніе іудейской хулы выступитъ предъ нами еще яснѣе, если мы, сверхъ указанныхъ общихъ свойствъ бѣснованія, какъ одержанія нечистыми духами, разсмотримъ историческія особенности іудейскаго бѣснованія времени Іисуса Христа. Это та замѣчательная особенность, что духи нечистые, когда видѣли Христа, падали предъ Нимъ и въ ужасѣ кричали: „оставь; что̀ намъ и Тебѣ, Іисусъ Назарянинъ? Ты пришелъ погубить насъ. Знаемъ Тебя, кто Ты, святый Божій“. Замѣчательна эта настойчивость въ исповѣданіи Христа, и еще болѣе замѣчательно это соединеніе съ исповѣданіемъ ужаса! Въ ожиданіи какого-нибудь объясненія этой черты, мы полагаемъ въ основу ея особенность религіознаго состоянія іудеевъ въ ихъ враждѣ со Христомъ. Съ самаго перваго появленія Христа въ Іерусалимѣ, въ началѣ Его открытаго служенія, отношеніе къ Нему іудеевъ заключало въ себѣ внутренній разладъ: Іисусъ Назарянинъ былъ для нихъ учителемъ, пришедшимъ отъ Бога, но дѣйствующимъ противъ нихъ. Съ теченіемъ времени этотъ разладъ въ ихъ душѣ обострялся и особенной остроты достигъ при Его второмъ посѣщеніи Іерусалима. Душевное состояніе іудеевъ представляется намъ исполненнымъ самаго глубокаго трагизма и поистинѣ ужаснымъ. И вообще, ихъ религіозное настроеніе ко времени Христа отличалось крайнею напряженностью, а во Христѣ они видѣли силу Божію, дѣйствовавшую противъ нихъ, видѣли своего врага, пришедшаго отъ Бога! Ихъ сердцемъ владѣла сознательная ненависть, соединенная съ ужасомъ. Когда они рѣшили убить Іисуса Назарянина, ихъ душу сжигалъ неугасимый пламень вопроса: „а что, если это Христосъ?“ Когда народъ гово-

рилъ: „не Христосъ ли это?“, то эти слова народа были ударами молота по самымъ натянутымъ струнамъ ихъ сердца. Они заглушали и не могли заглушить этого вопроса. Онъ былъ для нихъ навязчивой идеей. Возбужденная Христомъ совѣсть не давала имъ покоя ни днемъ, ни ночью, преслѣдовала ихъ ужасомъ, который, начавшись въ области сознанія, овладѣлъ всею ихъ душою, даже въ ея безсознательной сферѣ. Душевное разстройство (*ἀνοία*) на этой почвѣ было вполнѣ возможно. Но душевное разстройство вопросъ этотъ скорѣе долженъ былъ произвести не у тѣхъ, у кого онъ прежде всего возникъ и которые руководили жизнью народа,—они были для этого слишкомъ сильны и активны, а у слабѣйшихъ изъ народа, подготовленныхъ къ тому душевными болѣзнями, рабствомъ нечистымъ духамъ. Въ этихъ условіяхъ бѣсноваціе и пріобрѣтало ту историческую особенность, въ которой оно являлось предъ Христомъ. Бѣсноваціе въ этой особенности было болѣзненнымъ внушеніемъ народу со стороны враговъ Его, вождей народа, психическимъ отраженіемъ ихъ страстей, ихъ сомнѣній и ненависти, въ душѣ простецовъ, „изнуренныхъ и разсѣянныхъ, какъ овцы, не имѣющія пастыря“, это было отравой іудейскимъ сомнѣніемъ вѣры народной въ чудеса Христа. Эти бѣсноватые не могли быть равнодушными по отношенію ко Христу, какъ бабочка не можетъ удержаться отъ огня: они, видя Его, въ ужасѣ, но неудержимо бѣжали къ Нему и исповѣдывали Его Христомъ. Это была вѣра, соединенная съ трепетомъ и болѣзненною ненавистью. Въ лицѣ этихъ несчастныхъ предъ Христомъ являлись болѣзненные продукты душевной жизни Его враговъ-іудеевъ, ихъ невѣрія и ненависти къ Нему. Вообще бѣсноватыхъ Христосъ встрѣчалъ и цѣлилъ съ самаго начала Своей чудотворной дѣятельности; можетъ быть, и бѣсноватыхъ исповѣдниковъ Онъ встрѣчалъ уже послѣ возвращенія изъ перваго путешествія въ Іерусалимъ и переселенія (изъ Назарета) въ Капернаумъ, какъ это видно изъ общаго замѣчанія евангелистовъ Марка и Луки, что Христосъ уже въ то время не позволялъ бѣсамъ говорить, что они знаютъ, что Онъ Христосъ (Мр. I, 34); однако съ вѣроятностью можно предположить, что, по возвращеніи Христа изъ второго путешествія въ Іерусалимъ, такихъ бѣсноватыхъ Онъ встрѣчалъ болѣе, — по крайней

мѣрѣ, нужно оцѣнить замѣчаніе евангелиста Марка, которое онъ дѣлаетъ послѣ исторіи исцѣленія сухорукаго: „и духи нечистые, когда видѣли Его, падали предъ Нимъ и кричали: „Ты Сынъ Божій“ (III, 11) [1]).

Какъ бы то ни было, Христосъ исцѣлялъ бѣсноватыхъ исповѣдниковъ, въ лицѣ которыхъ предъ Нимъ являлись болѣзненные продукты невѣрія іудеевъ. Въ этихъ исцѣленіяхъ для іудеевъ былъ чрезвычайный урокъ, который вызвалъ бы ихъ на обращеніе ко Христу, если бы они были къ нему способны: это было уничтоженіе послѣдствій ихъ собственнаго грѣха. Какъ эти больные непроизвольно несли на себѣ грѣхъ іудеевъ, такъ и Христосъ, исцѣляя больныхъ, бралъ на Себя этотъ же грѣхъ силою Своей любви. Чрезъ исцѣленіе этихъ больныхъ царство Божіе достигало до самихъ іудеевъ. Если бы они обратились, то исцѣленіе бѣсноватыхъ было бы исцѣленіемъ грѣха іудеевъ. Но они не обратились и царство Божіе не достигло до нихъ своимъ духомъ, опаливъ ихъ своимъ огнемъ. Когда Христосъ разъяснялъ имъ значеніе ихъ хулы на Духа и указывалъ ея источникъ въ ихъ зломъ сердцѣ, они не покаялись, но довели свою хулу до высшей степени самооправданія, потребовавъ отъ Христа знаменія съ неба. Если бы они въ силѣ Христа, цѣлившей болѣзнь бѣсноватыхъ исповѣдниковъ—это болѣзненное порожденіе ихъ собственнаго грѣха, признали Духа Святого, то Духъ Христа вселился бы въ нихъ; но они признали ее за духа нечистаго, и тогда ихъ собственный нечистый духъ, котораго изъ больныхъ изгонялъ Христосъ, возвратился въ нихъ съ большею силою.

Когда нечистый духъ выйдетъ изъ человѣка, то ходитъ по безводнымъ мѣстамъ, ища покоя, и не находитъ. Тогда говоритъ: возвращусь въ домъ мой, откуда я вышелъ, и,

---

[1]) Съ этимъ *общимъ* замѣчаніемъ стоитъ въ евангеліи Марка въ связи повѣствованіе о хулѣ іудеевъ, и потому насъ ни мало не смущаетъ то обстоятельство, что по евангеліямъ Матеея и Луки эта хула поставлена въ связь *въ частности* съ исцѣленіемъ бѣсноватаго нѣмого. Во избѣжаніе излишней подробности воздерживаемся отъ раскрытія мнѣнія, что нѣмота бѣсноватаго могла быть проявленіемъ того же душевнаго состоянія, которое выражалось въ исповѣданіи бѣсноватыми Христа, что въ этомъ случаѣ отнимался языкъ отъ того же самаго ужаса, который вызывалъ у другихъ бѣсноватыхъ исповѣданіе Христа.

пришедши, находитъ его незанятымъ, выметеннымъ и убраннымъ. Тогда идетъ, и беретъ съ собою семь другихъ духовъ, злѣйшихъ себя, и, вошедши, живутъ тамъ; и бываетъ для человѣка того послѣднее хуже перваго. Такъ, по словамъ Христа, было и съ злымъ родомъ іудеевъ [1]) (Мѳ. XII).

Хула іудеевъ на Духа была однимъ изъ самыхъ рѣшающихъ моментовъ евангельской исторіи: за нимъ послѣдовалъ новый періодъ въ дѣятельности Христа,—періодъ ожесточенія іудеевъ, ослѣпленія ихъ.

Впрочемъ, новый періодъ въ дѣятельности Христа послѣдовалъ не прямо за хулою іудеевъ, но онъ былъ предваренъ нѣкоторыми событіями, въ виду его чрезвычайной важности.

Евангелистъ Матѳей какъ бы два раза повѣствуетъ о хулѣ іудеевъ: одинъ разъ (IX, 32—34) онъ повѣствуетъ за хулою іудеевъ объ этихъ предварительныхъ событіяхъ, а другой разъ (XII) онъ поставляетъ съ нею въ связь самый этотъ новый періодъ въ дѣятельности Христа.

Событіемъ, которымъ Христосъ предварилъ новый періодъ въ Своихъ отношеніяхъ къ іудеямъ, было посланіе двѣнадцати Его учениковъ на проповѣдь.

Христосъ, призвавъ двѣнадцать учениковъ Своихъ [2]), далъ имъ власть надъ нечистыми духами, чтобы изгонять ихъ, и врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь, и послалъ ихъ, по два, проповѣдывать царствіе Божіе и исцѣлять больныхъ. Онъ заповѣдывалъ имъ, говоря: „на путь къ язычникамъ не ходите, и въ городъ самарянскій не входите, а идите наипаче къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“. Давая имъ нравственныя наставленія, имѣющія не историческое значе-

---

[1]) Между тѣмъ близорукая отрицательная критика въ этихъ словахъ Христа усматриваетъ поистинѣ жалкое указаніе на то, что исцѣляемые Христомъ бѣсноватые снова впадали въ болѣзнь, не постигая глубокаго смысла рѣчи Христа въ примѣненіи къ іудеямъ. Впрочемъ, предлагая свое объясненіе, мы должны сказать о себѣ словами Цицерона: explico non quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dico, sed ut homunculus unus e multis, probabilia conjectura sequens. Это же просимъ читателя разумѣть о предшествующемъ и послѣдующемъ.

[2]) Это, какъ съ вѣроятностью можно сказать, было вмѣстѣ съ тѣмъ избраніемъ изъ болѣе широкаго круга учениковъ Христа именно двѣнадцати ближайшихъ учениковъ.

ніе, но общее примѣненіе ко всѣмъ проповѣдникамъ евангелія во всякое время, Онъ также говорилъ имъ: „если кто не приметъ васъ, и не послушаетъ словъ вашихъ, то, выходя изъ дома или изъ города того, отрясите прахъ отъ ногъ вашихъ. Истинно говорю вамъ: отраднѣе будетъ землѣ Содомской и Гоморрской въ день суда, нежели городу тому". Эти слова имѣютъ историческій смыслъ. Предсказывая имъ о гоненіи отъ людей и ненависти за имя Его, Онъ, также примѣнительно къ историческимъ условіямъ ихъ проповѣди, наставлялъ ихъ: „когда же будутъ гнать васъ въ одномъ городѣ, бѣгите въ другой. Ибо истинно говорю вамъ: не успѣете обойти городовъ Израилевыхъ, какъ прійдетъ Сынъ человѣческій".

Какое историческое значеніе имѣетъ это посольство двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь? О какомъ судномъ днѣ говоритъ Христосъ? Какое онъ разумѣетъ пришествіе Сына человѣческаго? Почему апостолы посылались только къ Израилю и почему они должны были съ поспѣшностью обходить города израильскіе?

Ославъ двѣнадцать учениковъ Своихъ на проповѣдь, Самъ Христосъ переселялъ *(μετέβη)* съ того времени *(ἐκεῖθεν)* учить и проповѣдывать въ городахъ (Мѳ. XI, 1), „успокаивается" на время и удаляется въ пустыню (ст. 7 *τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι)*. Это успокоеніе Христа было непродолжительно. Вскорѣ Онъ вышелъ изъ пустыни и пришелъ къ Израилю, чтобы возобновить Свое дѣло съ новымъ характеромъ, чтобы начать ожесточеніе и ослѣпленіе Израиля. Это и было то пришествіе Сына человѣческаго, о которомъ Христосъ говорилъ апостоламъ: начавшись ожесточеніемъ іудеевъ, оно окончилось страданіями и смертью Сына человѣческаго. Это ожесточеніе іудеевъ было страшнымъ судомъ для нихъ, на которомъ имъ было тяжелѣе, чѣмъ землѣ Содомской и Гоморрской. Такъ какъ это былъ судъ для Израиля, то Христосъ и послалъ апостоловъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева. Такъ какъ судъ долженъ былъ открыться вскорѣ, то апостоламъ нужно было обходить города израильскіе съ крайнею поспѣшностью.

Посылая двѣнадцать учениковъ Своихъ на проповѣдь въ города израильскіе, Христосъ дѣйствовалъ какъ милости-

вый судія. Іудеямъ угрожалъ страшный судъ Сына человѣческаго; но Онъ пришелъ не только для того, чтобы осудить іудеевъ, но чтобы прежде всего спасти отъ этого суда всѣхъ, кто только могъ спастись, и затѣмъ осудить лишь тѣхъ, которые къ спасенію не способны. И вотъ Онъ наканунѣ суда посылаетъ апостоловъ, чтобы пробудить всѣхъ іудеевъ, чтобы предупредить каждую душу. „Спасайтесь, кто можетъ, отъ рода сего развращеннаго“: таковъ былъ смыслъ апостольской проповѣди. Вмѣстѣ съ тѣмъ, ихъ проповѣдь давала возможность суду Сына человѣческаго быть судомъ для всѣхъ іудеевъ: она была призывомъ всѣхъ іудеевъ на этотъ судъ...

Предупредить іудеевъ отъ грядущаго гнѣва—это было собственно призваніемъ Іоанна Крестителя: посланные на проповѣдь двѣнадцать учениковъ Христа дѣлали то же, что въ свое время дѣлалъ Іоаннъ Креститель (ср. Марк. VI, 12).

Во время апостольской проповѣди случилось обстоятельство, которое послужило указаніемъ на близкое наступленіе суда и даже, можетъ быть, ускорило наступленіе его: это было посольство къ Іисусу Христу отъ Іоанна Крестителя.

Іоаннъ Креститель былъ взятъ подъ стражу Иродомъ четвертовластникомъ, едва только Христосъ началъ Свою дѣятельность. Виною его предъ правителемъ было то, что онъ обличалъ Ирода за брачное сожитіе съ Иродіадой, женою брата. Въ темницу, въ которую былъ заключенъ Іоаннъ, къ нему имѣли доступъ его ученики, чрезъ которыхъ онъ имѣлъ свѣдѣнія объ ученіи и дѣлахъ Христа Іисуса. Конечно, слыша о чудесахъ Іисуса, своего *πρωτος*'а, онъ ждалъ себѣ скораго избавленія, ждалъ грознаго осужденія всѣхъ враговъ Израиля, всѣхъ его притѣснителей. Но вотъ до него дошелъ слухъ, что Христосъ удалился въ пустыню, а вмѣсто Себя послалъ на проповѣдь учениковъ Своихъ, которые, ходя по городамъ, проповѣдуютъ о грядущемъ днѣ пришествія Сына человѣческаго и Его суда, подобно какъ самъ Іоаннъ былъ предтечею Христа. Для Іоанна возникалъ вопросъ: ужели и Іисусъ, его *πρωτος*, покончилъ Свое дѣло? ужели Онъ не тотъ, который долженъ прійти? ужели „имъ“ еще ожидать другого? ужели еще не конецъ заключенію? Вѣроятно, смущало Іоанна и то, что ученики Іисуса

не были грозными провозвѣстниками грядущаго суда: они дѣйствовали, какъ смиренные ученики, бывшіе не выше своего учителя, котораго назвали веельзевуломъ, они провозвѣщали о такомъ грозномъ судѣ, на которомъ самъ судія пострадаетъ отъ подсудимыхъ. Такой судъ не освободитъ Іоанна отъ заключенія. Какъ бы то ни было, Іоаннъ соблазнился о Христѣ и послалъ двоихъ изъ учениковъ спросить Его: Ты ли тотъ, который долженъ прійти, или ожидать намъ другого?

Посланные нашли Христа въ пустынѣ, куда Онъ удалился по отшествіи апостоловъ на проповѣдь. Это была пустыня, въ которой дѣйствовалъ Іоаннъ. Въ теченіе Своего служенія людямъ Іисусъ неоднократно искалъ уединенія, и не могъ скрыться. Такъ было и въ этотъ разъ. И въ пустынѣ Онъ былъ окруженъ толпами народа. Когда пришли посланные отъ Іоанна, Онъ многихъ исцѣлилъ отъ болѣзней и недуговъ, и отъ злыхъ духовъ, и многимъ слѣпымъ даровалъ зрѣніе. Потомъ Онъ сказалъ посланнымъ: „пойдите, скажите Іоанну, что̀ вы видѣли и слышали. Блаженъ, кто не соблазнится о Мнѣ“. Для Іоанна этотъ отвѣтъ означалъ: и въ пустынѣ Іисусъ дѣлаетъ то же, что дѣлалъ прежде; Онъ есть тотъ, которому надлежало прійти. Но полный смыслъ отвѣта Іисуса былъ болѣе глубокъ. Онъ творилъ чудеса, въ нихъ можно было видѣть Его славу. Но Ему Самому чудеса приготовляли смерть; Его проповѣдь была смиреннымъ благовѣстіемъ нищимъ. Поэтому Его слова: „блаженъ, кто не соблазнится о Мнѣ“ относились не только къ настоящему соблазну Іоанна, но и къ будущему соблазну многихъ Его страданіями.

Когда ученики Іоанна отошли, Христосъ сталъ говорить народу о Іоаннѣ: „былъ ли Іоаннъ, котораго вы видѣли въ этой пустынѣ, человѣкомъ съ измѣнчивыми мыслями? Нѣтъ, онъ былъ пророкъ и даже больше пророка. Изъ рожденныхъ женами не возставалъ большій Іоанна Крестителя. Его немощь только отъ того, что онъ былъ провозвѣстникомъ царства небеснаго, но не членомъ его. Но что сказать о родѣ семъ, кому его уподобить?“ Такъ Христосъ отъ Іоанна перешелъ къ іудейскому народу. Въ соблазнѣ Іоанна Его духовный взоръ видѣлъ болѣе знаменательное явленіе, чѣмъ личную немощь Іоанна. Основа его соблазна—

невѣріе народа. Если бы іудеи повѣрили Іоанну Крестителю, если бы повѣрили Сыну человѣческому, не постигъ бы ихъ грозный судъ, не потерпѣлъ бы Самъ Сынъ человѣческій страданій и смерти. Но іудеи не повѣрили. Мало того, предъ духовнымъ взоромъ Христа іудеи, отъ которыхъ Онъ Самъ пострадалъ впослѣдствіи, являлись виновниками вскорѣ послѣдовавшей смерти Іоанна Крестителя, съ которымъ поступили, какъ хотѣли (Мѳ. XVII, 12—13). „Тогда“ началъ Христосъ укорять города, въ которыхъ наиболѣе явлено было силъ Его, за то, что они не покаялись. Онъ укорялъ Хоразинъ, Виѳсаиду, Капернаумъ, до неба вознесшійся. Онъ говорилъ, что, если бы въ Тирѣ, Сидонѣ и Содомѣ явлены были силы, явленныя въ этихъ израильскихъ городахъ, то тѣ города покаялись бы; Онъ угрожалъ этимъ израильскимъ городамъ страшнымъ грядущимъ судомъ.

Но во мракѣ этого суда надъ іудейскимъ народомъ, этого отверженія іудейской гордости, ослѣпленія мудрыхъ и разумныхъ, сіялъ радостный лучъ просвѣщенія младенцевъ, спасенія труждающихся и обремененныхъ.

Въ евангеліи Луки, между повѣствованіями о посольствѣ отъ Іоанна и объ ученіи притчами, передается о событіи, которымъ освѣщается отношеніе ко Христу, съ одной стороны, іудеевъ, мнившихъ себя разумными и праведными, и, съ другой стороны, смиренныхъ грѣшниковъ. Нѣкто изъ фарисеевъ просилъ Іисуса вкусить съ нимъ пищи; и Онъ, вошедъ въ домъ фарисея, возлегъ. И вотъ женщина того города, грѣшница, пришла съ алавастровымъ сосудомъ мира, стала позади у ногъ Его, начала обливать ноги Его слезами, и отирать волосами, и цѣловала ноги Его, и мазала миромъ. Видя это, фарисей подумалъ: если бы Онъ былъ пророкъ, то не позволилъ бы грѣшницѣ прикасаться къ Нему. Но Христосъ въ отвѣтъ разъяснилъ ему, что и онъ, фарисей, и грѣшница—должники предъ Богомъ. Изъ двухъ должниковъ больше любитъ тотъ, кому больше прощается. Женщина проявила ко Христу великую и смиренную любовь, тогда какъ фарисей, считавшій честью не для себя принять Христа, но для Христа прійти къ нему, не далъ Ему ни воды на ноги, ни цѣлованія. Поэтому, продолжалъ Христосъ: „прощаются грѣхи ея многіе за то, что

она возлюбила много; а кому мало прощается, тотъ мало любитъ"...

Третій періодъ служенія Христова: ослѣпленіе іудеевъ и судъ надъ ними.

А) Отъ дня притчей до праздника обновленія.

На судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы. *(Іоан. IX, 39).*

Апостолъ Павелъ, разсуждая объ отверженіи Богомъ народа Своего, за исключеніемъ небольшого остатка, пишетъ: „Израиль чего искалъ, того не получилъ: избранные же получили, а прочіе ожесточились, какъ написано: Богъ далъ имъ духъ усыпленія, глаза, которыми не видятъ, и уши, которыми не слышатъ" (Ис. XXIX, 10; Римл. XI, 7—8).

Это ожесточеніе и ослѣпленіе народа израильскаго составляетъ фактъ евангельской исторіи.

Евангелистъ Іоаннъ, обозрѣвая всю дѣятельность Іисуса Христа до пасхи страданій, выражаетъ крайнее удивленіе предъ тѣмъ, что Христосъ столько чудесъ сотворилъ предъ іудеями, а они не вѣровали въ Него. Это удивительное (ср. Марк. VI, 6) невѣріе іудеевъ вызываетъ вопросъ, почему они не вѣровали. На этотъ вопросъ евангелистъ даетъ ясный отвѣтъ словами пророка: „потому не могли они вѣровать, что, какъ сказалъ Исаія, ослѣпилъ глаза ихъ, и окаменилъ сердце ихъ [1]), да не видятъ глазами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и не обратятся, чтобъ Я исцѣлилъ ихъ" (Ис. VI, 10). Кто ослѣпилъ іудеевъ и кто могъ бы исцѣлить ихъ? „Сіе, — продолжаетъ евангелистъ, — сказалъ Исаія, когда видѣлъ славу Христа и говорилъ о Немъ" (Іоан. XII, 37—41). Христосъ ослѣпилъ іудеевъ Своею славою, Своими чудесами, они ожесточились, и въ безуміи распяли Его [2]).

---

[1]) См. по греческому тексту.

[2]) По Исаіи VI, 9—11 (евр.) Богъ далъ пророку повелѣніе сдѣлать безчувственнымъ сердце іудеевъ и проч. Это дѣло пророка евангелистъ разсматриваетъ, какъ прообразъ дѣятельности Христа.

Это было ожесточеніе іудейской вѣры въ чудеса. Въ этомъ ослѣпленіи и ожесточеніи состоялъ судъ Божій надъ Израилемъ.

Ожесточенію іудеевъ Христомъ предшествовала Его начальная дѣятельность, когда Онъ училъ іудеевъ о царствѣ Божіемъ рѣчами прямыми и ясными, когда Онъ во множествѣ творилъ предъ ними чудеса-благотворенія, привлекавшія къ Нему радостныя толпы народа. Къ нему Христосъ приступилъ уже послѣ того, какъ во время испытанія, послѣдовавшее за тою начальною дѣятельностью, оказалось, что іудейская вѣра въ чудеса не есть истинная спасительная вѣра, но коренится въ ихъ привязанности къ матеріальнымъ благамъ, — послѣ того какъ обнаружилась неспособность іудеевъ къ духовнымъ благамъ царства Божія. Итакъ, первою причиною ослѣпленія іудеевъ было ихъ собственное сердце: они сами закрыли свои глаза, они сами удалялись отъ свѣта, потому что дѣла ихъ были злы. Но судъ Божій надъ іудеями былъ болѣе, чѣмъ ихъ самоослѣпленіемъ. Когда обнаружилась ихъ привязанность къ матеріальнымъ благамъ, ихъ самоправедность и славолюбіе, тогда Іисусъ Христосъ Своимъ ученіемъ и Своими дѣлами такъ ослѣпилъ и ожесточилъ ихъ, что они уже не могли вѣровать. Имъ не только не было дано того, къ чему они были неспособны, но отъ нихъ было отнято и то, что они имѣли; на нихъ исполнился тотъ законъ, что всякому имѣющему дается и пріумножается, а у неимѣющаго отнимается и то, что̀ имѣетъ, или что̀ онъ думаетъ имѣть (Мѳ. XIII, 12 пар.; Лук. XIX, 26). Несмотря на неспособность іудеевъ къ духовнымъ благамъ царства Божія, мы по - человѣчески все еще можемъ разсуждать такъ: если бы Христосъ уступилъ іудеямъ и далъ имъ знаменіе съ неба, если бы Онъ открылся имъ въ той формѣ, въ какой они могли принять Его, если бы Онъ не держалъ ихъ въ недоумѣніи, если бы Онъ устрашилъ ихъ грознымъ величіемъ,—они признали бы Его, хотя и вынужденно, внѣшне, формально, они, по крайней мѣрѣ, не сдѣлались бы Его убійцами. Но мысль Божія не такова, какъ мысль человѣческая: не нужно Богу внѣшнее поклоненіе, не нужна Ему человѣческая слава, Ему дороги труждающіеся и обремененные, Ему дороги младенцы. Чтобы открыть царство Божіе для младенцевъ, нужно было утаить

его отъ мудрыхъ и разумныхъ; чтобы основать универсальное царство духа, Христу нужно было пострадать отъ ожесточенной гордости іудеевъ.

Судъ надъ іудеями, ожесточеніе ихъ, Христосъ началъ съ ученія притчами.

Когда апостолы возвратились съ проповѣди и Христосъ снова явился „въ городахъ“ учить и дѣлать, въ Его ученіи произошла большая перемѣна: Онъ сталъ учить народъ притчами. Это былъ опредѣленный день, отмѣченный евангелистами. Вышедши въ день тотъ изъ дома, Іисусъ сѣлъ у моря. Собралось къ Нему множество народа. Онъ вошелъ въ лодку и сѣлъ, а народъ весь стоялъ на берегу. И училъ ихъ много притчами. Перемѣна была вполнѣ намѣренная: евангелисты ясно замѣчаютъ, что въ тотъ день Христосъ проповѣдывалъ народу многими притчами, и безъ притчи не говорилъ имъ, а ученикамъ наединѣ изъяснялъ все (Марк. IV, 33—34). Факта этой перемѣны въ ученіи Христа ни мало не можетъ ослабить то, что и раньше этого дня Христосъ употреблялъ притчи, чтобы, какъ вѣроятно, придать Своему ученію наглядность и изобразительность,—таковы притчи о строителяхъ на камнѣ и на пескѣ (Мѳ. VII, 24—27; Лук. VI, 47—49), о заплатѣ изъ небѣленной ткани на ветхой одеждѣ и винѣ молодомъ въ мѣхахъ ветхихъ (Мѳ. IX,16—17; Марк. II, 21—22; Лук. V, 36—37). Фактъ перемѣны въ томъ, что раньше Христосъ ученіе пояснялъ притчами, а теперь училъ народъ только притчами, ученикамъ же наединѣ все изъяснялъ. Это была рѣзкая перемѣна, такъ что ученики Іисуса Христа съ недоумѣніемъ спрашивали Его: „для чего притчами говоришь имъ?“ Чтобы понять смыслъ этого вопроса, должно имѣть въ виду, что впослѣдствіи ученики говорили своему Учителю: „вотъ, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой. Теперь видимъ, что Ты знаешь все, и не имѣешь нужды, чтобы кто спрашивалъ Тебя. Посему вѣруемъ, что Ты отъ Бога исшелъ“ (Іоан. XVI, 29—30). Вотъ каково было дѣйствіе на учениковъ прямой рѣчи Его. Очевидно, притчи производили на народъ совершенно иное дѣйствіе, и это заставило учениковъ, приступивъ къ Нему, спросить Его: „для чего притчами говоришь имъ?“

Іисусъ Христосъ на этотъ вопросъ отвѣтилъ ученикамъ,

по евангелію Марка, такъ: „Вамъ дано знать тайны царствія Божія, а тѣмъ внѣшнимъ все бываетъ въ притчахъ, чтобы *(ἵνα)* они смотря смотрѣли и не увидали, и слушая слушали и не уразумѣли, да не обратятся и прощены будутъ имъ грѣхи“ (Марк. IV, 11—12 по греческому тексту). По этимъ яснымъ и опредѣленнымъ словамъ евангелиста, притчи, какъ пріемъ въ ученіи Іисуса Христа, имѣли цѣлью ослѣпить народъ, чрезъ нихъ производился надъ іудеями судъ и ожесточеніе. Іудеи, которые доселѣ не желали обратиться къ покаянію, теперь не могли обратиться. „Ибо кто имѣетъ, тому дано будетъ; а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ“ (ст. 25). Текстъ евангелія Матѳея вноситъ въ дѣло лишь ту разницу, что въ то время, какъ по евангелію Марка самое ученіе притчами имѣло цѣлью ожесточеніе іудеевъ, по первому евангелію оно было слѣдствіемъ ожесточенія іудеевъ: потому, отвѣчалъ Христосъ, говорю имъ притчами, „что вамъ дано знать тайны царствія небеснаго, а имъ не дано... Того ради говорю имъ притчами, что они видя не видятъ, и слыша не слышатъ, и не разумѣютъ. И сбывается надъ ними пророчество Исаіи... ибо огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышали, и глаза свои сомкнули, да не увидятъ глазами, и не услышатъ ушами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и да не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“ (Ис. VI, 10; Мѳ. XIII, 11—15). Эта разница легко примиряется тѣмъ, что сначала іудеи сомкнули глаза свои, а затѣмъ послѣдовалъ надъ ними судъ Божій чрезъ ихъ полное ослѣпленіе. Оба евангелиста вполнѣ примиряются на той истинѣ, что имѣющему дается, а у неимѣющаго отнимается и то, что онъ имѣетъ: эти слова приводятся и въ евангеліи Матѳея (ст. 12). Въ евангеліи Луки отвѣтъ Христа передается кратко, но въ смыслѣ евангелія Марка *(ἵνα—* VIII, 10).

Итакъ, Христосъ училъ притчами, чтобы ослѣпить и ожесточить іудеевъ.

Въ виду ясныхъ словъ евангелій о цѣли притчей, для насъ уже не имѣютъ первостепенной важности вопросы: какимъ образомъ притчи достигали этой цѣли, формою ли своею, или содержаніемъ? всѣ ли притчи имѣли такую цѣль, или же притчи, произнесенныя ранѣе „дня притчей“, и нѣкоторыя изъ позднѣйшихъ были только поясненіемъ къ

ученію? Во всякомъ случаѣ, какой бы ни былъ данъ отвѣтъ на эти вопросы, сказанное выше о цѣли притчей останется незыблемымъ.

При отвѣтѣ на эти вопросы нужно болѣе всего опасаться узкихъ теорій, помня, что различные пути часто ведутъ къ одной и той же цѣли, и что по одному и тому же пути можно итти въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ. И прежде всего, какъ вообще судъ Божій надъ іудеями не былъ подобенъ судамъ человѣческимъ, но былъ слѣдствіемъ дарованія людямъ высочайшаго блага—духовной жизни, наступленія царства Божія, и неспособности іудеевъ къ этому благу, такъ и ослѣпленіе притчами предполагаетъ, что въ притчахъ заключались глубокія истины для тѣхъ, которые ихъ разумѣли, и что онѣ были ослѣпленіемъ для тѣхъ, которые ихъ или не разумѣли или, разумѣя, не принимали тѣхъ истинъ. Такимъ образомъ, въ то время какъ одни ожесточались притчами, другихъ были блаженны очи, что видѣли, и уши, что слышали притчи (Мѳ. XIII, 16—17). Неразумѣніе притчей вызывалось ихъ формою, тѣмъ, что онѣ предлагались народу безъ изъясненія, а непринятіе скрывавшихся въ нихъ истинъ, при разумѣніи ихъ, объясняется свойствомъ этихъ истинъ, содержаніемъ притчей, при чемъ первоначальною причиною и непониманія рѣчи Христа и непринятія ея было то, что іудеи не могли слышать слова Его (Іоан. VIII, 43), оно не вмѣщалось въ нихъ (поэтому Марк. IV, 33). Слѣдствіе было одинаково: когда іудеи не понимали притчей Христа (Іоан. X, 6), они отходили отъ Него (VI, 60 — 66), и когда понимали ихъ, они старались схватить Его (Мѳ. XXI, 45 — 46 пар.), а между тѣмъ тѣ и другія притчи заключали въ себѣ глубокія истины и дѣлали блаженными апостоловъ. Поэтому въ притчахъ Христа форма и содержаніе нераздѣльны. Не входя въ разсужденія о томъ, что такое притча, легко видѣть ту особенность притчей Христа, что въ нихъ форма не была (не говоримъ уже чуждою, но даже) внѣшнею для содержанія, внѣшнимъ образомъ, какъ это бываетъ въ художественныхъ произведеніяхъ вообще и въ частности въ басняхъ. Въ притчахъ Христа образы служатъ формами или символами живыхъ отношеній (Его къ народу), а не образами мыслей и чувствъ. Сѣмя въ Его притчахъ символизируетъ слово Его, потому

что слово Его дѣйствительно растетъ въ человѣческомъ сердцѣ или заглушается,—всходитъ и растетъ такъ, что человѣкъ не знаетъ; Онъ уподобляетъ царство Божіе доброму сѣмени, вмѣстѣ съ которымъ вырастаютъ плевелы, потому что какъ собираютъ плевелы и огнемъ сжигаютъ, такъ будетъ и при кончинѣ вѣка сего; Онъ уподобляетъ Себя пастырю, жениху, сыну хозяина виноградника, потому что Онъ дѣйствительно пастырь, женихъ, сынъ. Если даже согласиться, что самые образы, которыми Онъ пользовался въ притчахъ, часто не создавались Имъ, но заимствовались изъ сокровищницы народной мудрости, все-же въ Его устахъ эти образы пріобрѣтали совершенно новое значеніе, изъ вымысла становились символами живыхъ отношеній. Символическаго въ Его притчахъ было не больше, чѣмъ въ Его чудесахъ,—столько, сколько заключается въ самой нашей временной жизни, блага которой, будучи дѣйствительными благами, какъ были дѣйствительными благами чудеса Христа, должны однако возвышать взоръ человѣка къ невидимому божественному, которое есть единственная полная и истинная дѣйствительность. Не на существѣ притчей основывалось различіе ихъ дѣйствія на слушателей, которые или ослѣплялись ими, или, понимая ихъ, ожесточались, или же просвѣщались ими, такъ что притчи служили поясненіемъ ученію, прямой рѣчи: это различіе основывалось или на различіи слушателей, или на томъ, соединялись ли притчи съ объясненіемъ, или нѣтъ. Предлагаемыя безъ объясненія „внѣшнимъ“, онѣ ослѣпляли ихъ своею темнотою; предлагаемыя имъ съ объясненіемъ, онѣ ожесточали ихъ; обращаемыя же къ ученикамъ съ объясненіями или въ связи съ прямою рѣчью, онѣ служили источникомъ ученія. И до „дня притчей“ Христосъ могъ поучать слушателей притчами, придававшими Его ученію наглядность, и послѣ этого дня Онъ употреблялъ такія же притчи; но это не лишало особеннаго характера дѣйствія на слушателей тѣхъ его притчей, которыя ослѣпляли и ожесточали народъ. Для исторіи евангельской особенно важны эти послѣднія притчи. Выдѣлить ихъ изъ ряда другихъ съ точностью характеристики каждой притчи въ отдѣльности трудно, да и нѣтъ въ этомъ нужды. Но, можетъ быть, значительные результаты дадутся наблюденіемъ надъ евангеліемъ Матѳея. Этотъ евангелистъ бо́льшую

часть притчей Христа распредѣляетъ въ двѣ группы [1]): гл. XIII (ср. Марк. IV) и XXI—XXII (ср. Марк. XII; Лук. XX). Изъ нихъ первая группа была предложена Христомъ народу именно въ тотъ день, когда Онъ говорилъ народу многими притчами безъ изъясненія, а безъ притчей ничего не говорилъ имъ. Это притчи о сѣятелѣ, плевелахъ, горчичномъ зернѣ, закваскѣ, сокровищѣ, драгоцѣнной жемчужинѣ, неводѣ. Въ нихъ раскрывается законъ царства Божія — его ростъ въ человѣческомъ сердцѣ и его значеніе въ мірѣ. Это притчи, которыя были непонятны для народа, потому что предлагались ему безъ объясненія, дѣлая въ то же время учениковъ Христовыхъ книжниками, наученными царству небесному, подобными хозяину, выносящему изъ сокровищницы своей новое и старое. Другая группа притчей относится къ позднѣйшему времени. Это притчи о двухъ сыновьяхъ, злыхъ виноградаряхъ, званныхъ на брачный пиръ. Во всѣхъ нихъ выражается мысль объ отверженіи іудеевъ. Слушая эти притчи, первосвященники и фарисеи понимали, что Христосъ объ нихъ говоритъ, и старались схватить Его. Эти притчи Христосъ соединялъ съ прямою рѣчью—съ грознымъ обличеніемъ книжниковъ и фарисеевъ [2]).

---

[1]) Что именно „группы" притчей имѣютъ для себя историческое основаніе, это видно изъ Марк. IV, 13: „всѣ" притчи.

[2]) Остальныя притчи евангелія Матѳея (VII, 24—27; IX, 16—17; XV, 14; XVIII, 12—13; 23—35; XXIV, 32—33; 45—51; XXV, 1—30), не сгруппированныя, разсѣянныя тамъ и сямъ, учительнаго характера. Изъ прочихъ синоптиковъ, въ евангеліи Марка приводится крайне ограниченное число притчей (II, 21—22; IV, XII и XIII, при чемъ IV соотвѣтствуетъ Мѳ. XIII, а XII соотвѣтствуетъ Мѳ. XXI — XXII), а евангеліе Луки вообще слабо оттѣняетъ историческое значеніе притчей Христа, и многочисленныя, содержащіяся въ немъ притчи, за исключеніемъ немногихъ (V, 36—38; VI, 39. 47—49; VIII, 5—8; XIII, 18—21; XV, 1—7; XX, 9—16; XXI, 29—31) не совпадающія съ притчами евангелій Матѳея и Марка, разсѣяны, не сгруппированы: онѣ частью обличительнаго характера (XIII, 6—9 о неплодной смоковницѣ; XIV, 16—24 ср. Мѳ. XX, 2 слѣд. о званныхъ на вечерю; XV, 11—32 о блудномъ сынѣ; XVIII, 9—14 о мытарѣ и фарисеѣ: эти притчи подходятъ къ притчамъ второй группы евангелія Матѳея), частью учительнаго характера (въ гл. VII, 41—42; X, 30—35; XI, 5—8; XII, 16—20; 35—38 (—48); XIV, 28—33; XV. 8—10; XVI, 1—8; 19—31; XVII, 7—9; XVIII, 1—6: XIX, 11—27 ср. Мѳ. XXV, 14 и слѣд.). Разумѣется, обиліе послѣднихъ не нарушаетъ историческаго плана притчей, даннаго въ евангеліи Матѳея.

Объ историческомъ положеніи притчей второй группы будетъ сказано ниже; теперь же обратимся къ тому, что послѣдовало за первымъ „днемъ притчей".

По евангелію Марка, вечеромъ дня притчей Христосъ переправился на восточный берегъ озера Галилейскаго, гдѣ совершено было исцѣленіе бѣсноватаго (IV, 35 ср. Лук. VIII, 22), а по евангелію Матѳея вскорѣ, какъ окончилъ Іисусъ Христосъ притчи того дня, Онъ пришелъ въ отечество Свое, а затѣмъ, снова переправившись на восточный берегъ, насытилъ пять тысячъ пятью хлѣбами. Всѣ эти дѣла Христа имѣли такое же значеніе, какъ и Его притчи, — это были дѣла, которыми Онъ ожесточалъ народъ.

Вечеромъ дня притчей Христосъ съ учениками переправился „на ту сторону" озера; утишивъ поднявшуюся бурю, Онъ прибылъ на другой берегъ, въ страну Гадаринскую, или Гергесинскую. Едва Онъ вышелъ изъ лодки, Его встрѣтилъ бѣсноватый (по евангелію Матѳея — два бѣсноватые), весьма свирѣпый. Увидѣвъ Іисуса издалека, онъ прибѣжалъ, поклонился Ему и громкимъ голосомъ закричалъ: „Что мнѣ и Тебѣ, Іисусъ, Сынъ Бога Всевышняго? Заклинаю Тебя Богомъ, не мучь меня". Христосъ исцѣлилъ этого больного, но при этомъ произошло весьма странное событіе: больной просилъ Христа, чтобы Онъ не высылалъ бывшаго въ немъ нечистаго духа (ср. Мр. V, 8) изъ страны той, но чтобы позволилъ ему войти въ стадо свиней. Іисусъ тотчасъ позволилъ, и устремилось стадо съ крутизны въ море, а ихъ было около двухъ тысячъ, и потонули въ морѣ.

Много давалось отвѣтовъ на вопросъ, почему Христосъ позволилъ погибнуть громадному стаду свиней,—и ни одного изъ нихъ нѣтъ удовлетворительнаго, потому что обычно событіе разсматривается оторванно отъ другихъ событій евангельской исторіи, внѣ ея планомѣрнаго теченія, тогда какъ это, какъ и всякое другое, событіе евангельской исторіи можно объяснить только въ ея послѣдовательности. Христосъ, совершивъ исцѣленіе бѣсноватаго, позволилъ погибнуть стаду свиней для того, чтобы ожесточить жителей той мѣстности, ожесточить вѣру ихъ въ чудеса. Вотъ въ немногихъ словахъ полное объясненіе событія. Это именно

значеніе событія предполагается евангельскимъ повѣствованіемъ. Послѣ погибели стада, пасущіе свиней побѣжали и разсказали въ городѣ и въ деревняхъ, что произошло съ бѣсноватымъ, и о свиньяхъ. И жители устрашились, и начали просить Іисуса, чтобы отошелъ отъ предѣловъ ихъ. Не одинъ матеріальный убытокъ удалилъ ихъ отъ Него, а то, что чудо, совершенное Имъ, стало противъ нихъ,—проявившаяся въ чудѣ божественная сила направилась противъ ихъ матеріальнаго благополучія. Это было для нихъ ужасно. Конечно, если бы они имѣли любовь, они пренебрегли бы матеріальнымъ убыткомъ ради бѣсноватаго, который теперь былъ въ приличномъ видѣ и здравомъ умѣ, но они не имѣли любви, и чудо устрашило ихъ и удалило ихъ отъ Христа. Знаменательно, что теперь Іисусъ уже не воспрещаетъ исцѣленному разглашать о Немъ, но даже повелѣлъ ему итти къ своимъ и разсказывать имъ о происшедшемъ.

Возвратившись послѣ этого на западный берегъ озера, Іисусъ пришелъ въ Назаретъ, гдѣ былъ воспитанъ, и вошелъ, по обыкновенію Своему, въ день субботній въ синагогу, и сталъ читать. Ему подали книгу пророка Исаіи; и Онъ, раскрывъ книгу, нашелъ мѣсто, гдѣ было написано: Духъ Господень на Мнѣ, ибо Онъ помазалъ Меня благовѣствовать нищимъ, и послалъ Меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу, проповѣдывать лѣто Господне благопріятное (Ис. LXI, 1—2). И закрывъ книгу, и отдавъ служителю, сѣлъ; и глаза всѣхъ въ синагогѣ были устремлены на Него. И Онъ началъ говорить имъ: нынѣ исполнилось писаніе сіе, слышанное вами. И всѣ засвидѣтельствовали Ему это. Всѣ согласились, что пророческія обѣтованія о времени Мессіи исполнились, что протекшая дѣятельность Іисуса Назарянина сдѣлала для іудеевъ дѣйствительностью обѣтованное Богомъ лѣто благопріятное. Но іудеи чудеса Христа приняли съ нечистымъ пристрастіемъ, они приняли Его благотворенія какъ должное имъ отъ Бога, какъ принадлежащее имъ по праву происхожденія отъ Авраама, по праву іудейства, по праву родства съ чудотворцемъ. А это пристрастное отношеніе къ чудесамъ имѣло своею обратною стороною исключительно

человѣческое, основанное на внѣшнихъ соображеніяхъ, отношеніе къ чудотворцу: съ внѣшней, исключительно человѣческой стороны, Онъ былъ для нихъ не болѣе, какъ сыномъ Іосифа. Это соблазняло назаретянъ, соблазнъ же рождалъ въ нихъ жажду чудеснаго, которая укрѣплялась въ нихъ земными расчетами: они хотѣли, чтобы Онъ въ Своемъ отечествѣ совершилъ тѣ чудеса, которыя творилъ въ Капернаумѣ и окрестностяхъ. Такъ они не приняли Іисуса, какъ Сына Божія, не имѣя силы оторваться отъ пристрастнаго суда по наружности, по плоти, и на нихъ исполнился общій законъ: никакой пророкъ не принимается въ своемъ отечествѣ. Но вѣдь не принять пророка, удалить его, значитъ удалиться отъ него, потерять его для себя, лишиться тѣхъ благъ, которыя онъ несетъ съ собою: не принявшіе Христа назаретяне должны быть совершенно отвергнуты Имъ. И Онъ не только не совершилъ у нихъ никакого чуда, только исцѣливъ немногихъ больныхъ (Марк. VI, 5), но и отнялъ у нихъ, именно какъ у Своихъ соотечественниковъ, какъ у іудеевъ, всякую надежду на чудо. Такъ Илія, во время голода, былъ посланъ не къ одной изъ многихъ вдовъ израильскихъ, а ко вдовѣ въ Сарепту Сидонскую; такъ при Елисеѣ очистился не одинъ изъ многихъ прокаженныхъ израильскихъ, а Нееманъ сиріянинъ. Услышавъ это, всѣ въ синагогѣ исполнились ярости и, выгнавъ Іисуса изъ города, свергли Его съ вершины горы, на которой городъ ихъ былъ построенъ. „Назаретяне,—по словамъ Ефрема Сирина, видѣли, что Онъ отвергаетъ всю землю Израильскую, а язычниковъ чтитъ неизмѣримо (выше), возстали противъ Него и съ порицаніями вывели (изъ города) и низвергли Его. Ибо воспламенены были ревностью за потомковъ Авраама, говоря: Богъ почтилъ ихъ болѣе всѣхъ язычниковъ“.

Прошедши посреди исполненныхъ ярости назаретянъ, Іисусъ удалился отъ нихъ. Въ это время ученики Іоанна возвѣстили Іисусу о мученической смерти своего учителя, убитаго Иродомъ четвертовластникомъ [1]). И, услышавъ, Іисусъ снова отправился съ Своими учениками на ту сторону озера Галилейскаго и удалился въ пустынное мѣсто, близъ

[1]) Впрочемъ, ср. Мѳ. XVII, 12—13.

города, называемаго Виѳсаидою [1]). Ученики Его только недавно возвратились съ проповѣди; немедленно по ихъ возвращеніи, Христосъ началъ учить народъ притчами; затѣмъ послѣдовали въ тотъ же и, можетъ быть, слѣдующій дни событія въ Гергесѣ и Назаретѣ. За все это время апостолы не могли отдохнуть съ дороги и теперь Учитель избралъ для нихъ пустынное мѣсто. Однако и сюда за Нимъ послѣдовало множество народа, потому что видѣли чудеса, которыя Онъ творилъ надъ больными. Можетъ быть, это были толпы паломниковъ въ Іерусалимъ по случаю приближавшейся пасхи. Христосъ сжалился надъ ними, и началъ учить ихъ много, и такъ задержалъ ихъ до поздняго времени; а потомъ, Самъ зная, что̀ хотѣлъ сдѣлать, обнаружилъ чрезъ апостоловъ, что у народа не было хлѣба и негдѣ было достать его въ этомъ пустынномъ мѣстѣ, что только у одного мальчика было пять ячменныхъ хлѣбовъ и двѣ рыбы, и этими немногими хлѣбами и рыбами насытилъ весь народъ, котораго было до пяти тысячъ человѣкъ. Это было поразительное чудо. Оно было поразительно для народа, несмотря на то, что онъ видалъ уже много чудесъ Іисуса Христа,—оно было необыкновенно по сравненію съ прежними чудесами. То были чудеса надъ больными (Іоан. VI, 2), избавлявшія отъ страданія отдѣльныхъ людей, вызывавшіяся ихъ нуждою, а это чудо давало положительное благосостояніе громадной толпѣ народа. Самыя смѣлыя мессіанскія мечты іудеевъ становились дѣйствительностью: они ѣли хлѣбъ въ царствѣ Божіемъ. Это чудо довело ихъ чувственныя мессіанскія ожиданія, ихъ національныя мечтанія, ихъ страстную привязанность къ чудесному до высшаго напряженія. Тогда люди, видѣвшіе чудо, сотворенное Іисусомъ, сказали: это истинно тотъ пророкъ, которому должно прійти въ міръ,—и они хотѣли прійти, нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ. Они хотѣли насильно овладѣть царствомъ Божіимъ: какая грубая чувственность, какая неспособность

[1]) Въ русскомъ переводѣ Іоан. VI, 1 ошибочно сказано: „на ту сторону моря Галилейскаго, въ окрестности Тиверіады“ вмѣсто: „Галилейскаго, Тиверіадскаго“. Названная въ ев. Луки Виѳсаида (IX, 10) лежала на восточномъ берегу, называлась Юліиной, въ отличіе отъ Виѳсаиды ев. Марка VI, 45, о которой Іоан. XII, 21; I, 44, но въ Марк. VIII, 22 снова разумѣется Виѳсаида Юліина, въ которой имѣло мѣсто исцѣленіе слѣпого.

видѣть въ знаменіи духовное значеніе, оторваться отъ земли и поднять взоры къ небу! Христосъ прежде всего поспѣшилъ охранить Своихъ учениковъ отъ этого страстнаго порыва національныхъ мессіанскихъ чаяній: Онъ тотчасъ понудилъ учениковъ Своихъ войти въ лодку, и отправиться впередъ на другую сторону къ Капернауму, пока Онъ отпуститъ народъ. Отпустивъ же народъ, Онъ пошелъ на гору одинъ помолиться. Онъ непрестанно молился; однако въ нѣкоторые часы Онъ особенно нуждался въ молитвѣ. Такъ было теперь. Намъ неизвѣстно, о чемъ Онъ молился, но мы легко можемъ предположить, что Онъ укрѣплялся молитвою къ предстоящему дѣлу,—къ той бесѣдѣ, которую Онъ имѣлъ на слѣдующій день въ Капернаумѣ и которая имѣла рѣшающее значеніе въ отношеніяхъ къ Нему народа. Эта бесѣда была продолженіемъ чуда, она придала ему опредѣленное историческое значеніе.

Чудесно пройдя по морю, Онъ вошелъ съ учениками въ Капернаумъ. Здѣсь встрѣтили Его толпы народа, усердно искавшія Его на томъ и другомъ берегу озера, и сказали Ему: равви! когда Ты сюда пришелъ? Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „Истинно, истинно говорю вамъ: вы ищете Меня не потому, что видѣли знаменія, но потому, что ѣли хлѣбъ, и насытились. Старайтесь не о пищѣ тлѣнной, но о пищѣ, пребывающей въ жизнь вѣчную, которую дастъ вамъ Сынъ человѣческій". На это іудеи съ неудержимымъ порывомъ плотской страсти просили Его непрерывно питать ихъ чудеснымъ хлѣбомъ, подобно какъ отцовъ ихъ питалъ манною Моисей. Тогда Іисусъ сталъ разъяснять, что истинный, живый, небесный хлѣбъ есть тотъ, который даетъ человѣку жизнь вѣчную, жизнь по воскресеніи; что такой небесный хлѣбъ есть Онъ Самъ, Іисусъ, посланный Отцомъ Небеснымъ; что для полученія вѣчной жизни человѣку необходимо ѣсть Его собственную плоть и пить Его кровь,—необходимо вѣровать въ уничиженнаго Сына человѣческаго и участвовать въ Его страданіяхъ. Эти слова Христа вызвали въ іудеяхъ ропотъ. Они роптали на то, что Іисусъ, сынъ Іосифовъ, котораго отца и мать они знали, назвалъ Себя хлѣбомъ, сшедшимъ съ небесъ; они роптали на то, что Онъ хотѣлъ дать имъ ѣсть плоть Свою. Что собственно вызвало ихъ негодованіе? По словамъ Іоанна Златоустаго,

„они, повидимому, досадовали на то, что Онъ сказалъ: Я сошелъ съ небесъ; но настоящею причиною ихъ негодованія было не это, а то, что они потеряли всякую надежду насладиться трапезою тѣлесною. Они услышали, что больше не получатъ уже пищи (тѣлесной)... и ропотомъ выражали свою досаду на то, что Онъ не далъ имъ трапезы, какой они хотѣли". Кромѣ того, іудеевъ соблазняла странная приточная рѣчь Христа. Многіе изъ учениковъ Его, слыша Его рѣчь, говорили: „какія странныя слова! Кто можетъ это слушать?" Они хорошо понимали, что имъ отказано въ чувственномъ хлѣбѣ, но они не понимали, какой хлѣбъ обѣтовалъ имъ Сынъ человѣческій. Они не могли понять Его словъ, тогда какъ слова Его суть духъ и жизнь, „божественны и духовны, не заключаютъ въ себѣ ничего плотского". Духъ животворитъ, плоть не пользуетъ ни мало. Такъ, слово Христа было для іудеевъ поистинѣ „жестоко".

Если мы теперь спросимъ, какое значеніе имѣло чудо насыщенія пяти тысячъ, въ связи съ капернаумскою бесѣдою; то отвѣтъ можетъ быть одинъ: этимъ чудомъ чувственная вѣра іудеевъ въ чудеса доведена до крайняго напряженія, чтобы потомъ быть ожесточенною.

И ожесточеніе было велико. Съ этого времени многіе изъ учениковъ Іисуса отошли отъ Него и уже не ходили съ Нимъ.

Ожесточеніе народа и многочисленныхъ учениковъ противъ Него было столь велико, что Онъ даже двѣнадцати сказалъ: „не хотите ли и вы отойти?..." Между тѣмъ эти ближайшіе ученики Христа находились подъ впечатлѣніемъ не только чуда насыщенія народа, но еще чудесъ укрощенія бури и хожденія по водамъ. Это было сильное впечатлѣніе. Вечеромъ дня притчей, ученики Христа, отпустивъ народъ, взяли Его съ собою въ лодку и отплыли къ Гадаринской странѣ. Поднялась сильная буря, такъ что волны потопляли лодку, а Онъ спалъ на кормѣ на возглавіи. Они разбудили Его въ ужасѣ. Онъ всталъ, запретилъ вѣтру и морю, и сдѣлалась великая тишина. Тогда новый страхъ объялъ учениковъ, и они говорили между собою: „Кто же это, что и вѣтеръ и море повинуются Ему?" Хожденіе по водамъ было послѣ насыщенія народа, когда ученики одни отплыли по морю. Также поднялся сильный противный вѣтеръ, и они бѣдствовали въ плаваніи. Около четвертой стражи они уви-

дали Его, идущаго по морю. Они испугались, думая, что это призракъ. Но Онъ сказалъ имъ: „это Я, не бойтесь". И вошелъ къ нимъ въ лодку, и вѣтеръ утихъ. И въ этомъ случаѣ они также чрезвычайно изумлялись и дивились. Эти чудеса, несомнѣнно, были явленіями личной славы Христа предъ ближайшими учениками. Но чтобы правильно оцѣнить ихъ значеніе, нужно помнить, что это было время ожесточенія вѣры въ чудеса. Съ какою цѣлью было совершено Христомъ для народа чудо его насыщенія, съ такою же именно цѣлью были совершены Имъ для учениковъ эти чудеса. Они усиливали въ глазахъ учениковъ Его чудотворную силу. И какъ народная вѣра искушалась и была ожесточена Его дѣйствіями въ Гадаринской странѣ и въ Назаретѣ и Его бесѣдою въ Капернаумѣ, такъ еще большее искушеніе пережили ученики... Но они побѣдили искушеніе. На слова Христа они устами Симона Петра отвѣтили: „Господи! къ кому намъ итти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни". Однако и изъ ихъ среды одинъ съ этого времени сдѣлался діаволомъ: въ сердцѣ Іуды Искаріота зародилась вражда къ Учителю.

Такъ Христосъ покончилъ съ Галилеею. Послѣ того Онъ понесъ судъ ожесточенія Іудеѣ.

Приближался праздникъ іудейскій — поставленіе кущей. Тогда братья Іисуса сказали Ему: „выйди отсюда и пойди въ Іудею, чтобы и ученики Твои видѣли дѣла, которыя Ты дѣлаешь. Ибо никто не дѣлаетъ чего-либо втайнѣ, и ищетъ самъ быть извѣстнымъ. Если Ты творишь такія дѣла, то яви Себя міру". Ибо, замѣчаетъ евангелистъ, и братья Его не вѣровали въ Него. На это Іисусъ сказалъ имъ: „Мое время еще не настало; а для васъ всегда время. Васъ міръ не можетъ ненавидѣть, а Меня ненавидитъ, потому что Я свидѣтельствую о немъ, что дѣла его злы. Вы пойдите на праздникъ сей, а Я еще не иду на сей праздникъ, потому что Мое время еще не исполнилось". Сіе сказавъ имъ, остался въ Галилеѣ. Но когда пришли братья Его, тогда и Онъ пришелъ на праздникъ, не явно, а (какъ бы) тайно.

Эти слова: пришелъ на праздникъ не явно, а (какъ бы) тайно *(οὐ φανερῶς, ἀλλ' (ὡς) ἐν κρυπτῷ)* служатъ темой цѣлаго отдѣла въ евангеліи Іоанна VII—X, характеризуя пребываніе Іисуса въ Іерусалимѣ и Его ученіе и дѣла тамъ,

какъ ослѣпленіе и ожесточеніе іудеевъ. Это притчи и символическія дѣйствія Іисуса въ Іерусалимѣ.

Іудеи искали Іисуса на праздникѣ, и много толковъ было о Немъ въ народѣ. Мы знаемъ, что іудейскіе начальники уже возненавидѣли Его; но мнѣніе народа о Немъ было неопредѣленно: одни говорили о Немъ, что Онъ добръ, а другіе, что Онъ обольщаетъ народъ. Вліяніе начальниковъ на народъ сказывалось лишь въ томъ преимущественно, что никто, боясь ихъ, не говорилъ о Немъ явно. Вотъ эту неопредѣленность отношеній народа къ Нему нужно было прекратить.

Въ половинѣ праздника вошелъ Іисусъ въ храмъ, и училъ. Его рѣчь примыкала своимъ началомъ къ прежней іерусалимской бесѣдѣ по поводу исцѣленія больного при Виѳездѣ. Онъ разъяснялъ іудеямъ, что Его ученіе таково, что принять его можетъ лишь тотъ, кто хочетъ творить волю Божію, и, напротивъ, отвергнуть его значитъ возлюбить болѣе славу человѣческую, нежели славу Божію; что Его дѣло—исцѣленіе больного въ субботу есть Божіе дѣло, и гнать Его за это дѣло значитъ преслѣдовать за доброе дѣло. Тогда нѣкоторые изъ народа склонились на Его сторону и, слыша Его смѣлую рѣчь, спрашивали, не удостовѣрились ли начальники, что Онъ подлинно Христосъ. Они только смущались извѣстностью Его происхожденія, тогда какъ, согласно ихъ преданію, происхожденіе Христа должно быть неизвѣстно. На это Христосъ во всеуслышаніе отвѣтилъ, что невѣріе не можетъ основываться на внѣшнихъ признакахъ, что по существу оно проистекаетъ изъ незнанія Бога, нежеланія служить Ему. Тогда искали схватить Его, но [1]) не могли, потому что еще не пришелъ часъ Его. Пораженные этимъ, многіе изъ народа увѣровали въ Него и припоминали все множество сотворенныхъ Имъ чудесъ. Фарисеи же и первосвященники, услышавъ такіе толки о Немъ въ народѣ, послали служителей схватить Его. Поэтому Іисусъ сказалъ имъ: „еще не долго Мнѣ быть съ вами, и Я отхожу [2]) къ Пославшему

[1]) „Никто не наложилъ на Него руки“, подобно тому какъ нельзя наложить руки на неуловимую тѣнь.

[2]) Въ это время Христосъ становится невидимымъ, что̀ символически указывало на Его духовность въ противоположность іудеямъ съ ихъ земными привязанностями.

Меня. Будете искать Меня, и не найдете; и гдѣ Я теперь нахожусь, туда вы не можете прійти". Это привело іудеевъ въ изумленіе...

Въ каждый изъ семи дней праздника кущей, совершавшагося въ воспоминаніе странствованія израильтянъ по пустынѣ, одинъ священникъ въ сопровожденіи народа отправлялся съ сосудомъ къ пруду силоамскому, черпалъ тамъ воду и приносилъ ее въ храмъ. Израильтяне въ пустынѣ „всѣ ѣли одну и ту же духовную пищу, и всѣ пили одно и то же духовное питіе, ибо пили изъ духовнаго послѣдующаго камня: камень же былъ Христосъ" (1 Кор. X, 3. 4). Въ послѣдній великій день праздника стоялъ Іисусъ и возгласилъ: „кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей. Кто вѣруетъ въ Меня, у того изъ чрева потекутъ рѣки воды живой". Это былъ вдохновенный возгласъ. Тогда одни изъ народа говорили: „Онъ точно пророкъ", а другіе говорили: „Это Христосъ". Нѣкоторые же снова смущались Его происхожденіемъ изъ Галилеи, а не изъ Виѳлеема, города Давидова. Итакъ, произошла о Немъ распря въ народѣ. Нѣкоторые изъ нихъ хотѣли схватить Его; но никто не наложилъ на Него руки. Служители возвратились къ первосвященникамъ и фарисеямъ, не приведя Іисуса, и это снова вызвало негодованіе іудеевъ.

Вечеромъ Христосъ ушелъ на гору Елеонскую, а утромъ опять пришелъ въ храмъ, и остановился у сокровищницы. Здѣсь, вѣроятно, находились два громадные свѣтильника, которые зажигались по ночамъ въ теченіе праздника. Опять[1]) началъ говорить Іисусъ и сказалъ: „Я свѣтъ міру; кто послѣдуетъ за Мною, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть свѣтъ жизни". Тогда фарисеи спросили Его, кто о Немъ свидѣтельствуетъ? гдѣ Его Отецъ? Христосъ снова отвѣтилъ имъ, что они не знаютъ Бога и что могутъ узнать Бога только чрезъ Него. Іудеи снова хотѣли Его взять, но никто не схватилъ Его, потому что еще не пришелъ часъ Его. Поэтому опять сказалъ имъ Іисусъ: „Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грѣхѣ вашемъ.

---

[1]) Исторію жены, взятой въ прелюбодѣяніи, мы опускаемъ по причинамъ, понятнымъ для всякаго, знакомаго съ исторіей евангельскаго текста.

Куда Я отхожу, туда вы не можете прійти“ [1]). Іудеи были въ величайшемъ недоумѣніи, а Христосъ продолжалъ говорить [2]): „вы отъ нижнихъ (ср. Дѣян. II, 19), Я отъ вышнихъ (ср. Іоан. III, 31; Гал. IV, 26; Филип. III, 14); вы отъ міра сего, Я не отъ міра сего. Потому Я и сказалъ вамъ, что вы умрете во грѣхахъ вашихъ: ибо если не увѣруете, что это Я, то умрете во грѣхахъ вашихъ“. Вниманіе іудеевъ было доведено до крайняго напряженія; образъ дѣйствій Іисуса вынудилъ ихъ поставить Ему вполнѣ опредѣленный вопросъ: „кто же Ты?“ Іисусъ сказалъ имъ: „О Своемъ началѣ что̀ Мнѣ и говорить вамъ? Я имѣю много говорить вамъ о васъ, и не только говорить, но и судить васъ. Однако, хотя Я буду говорить вамъ не о Себѣ, а о васъ, Моя рѣчь истинна, потому что Я говорю міру то, что слышалъ отъ Пославшаго Меня, а Онъ истиненъ“. Такъ свойство Его рѣчи о нихъ указывало имъ на Его Отца и давало отвѣтъ на вопросъ, кто Онъ, но они не поняли, что Онъ говорилъ имъ объ Отцѣ. Затѣмъ Онъ указалъ имъ на Свою грядущую смерть и сказалъ: „Когда вознесете Сына человѣческаго, тогда узнаете, что это Я“. Когда Онъ говорилъ это, многіе увѣровали въ Него. Это былъ расколъ въ средѣ іудеевъ: увѣровавшіе отдѣлились отъ начальниковъ. Но эта была вѣра іудейская; она не сопровождалась самоотреченіемъ, напротивъ, вмѣстѣ съ нею крѣпли національныя пристрастія. Это была та вѣра, которую ожидало ожесточеніе. Тогда Христосъ сталъ говорить къ увѣровавшимъ въ Него іудеямъ, что истинная вѣра въ Него, какъ въ Сына Божія, требуетъ отъ нихъ свободы отъ національныхъ пристрастій. Поскольку они остаются въ упованіи на свое происхожденіе отъ Авраама и не принимаютъ истины универсальнаго богосыновства человѣка — богосыновства всѣхъ людей, они сами не могутъ быть дѣтьми Бога, — они дѣти діавола. Это было грознымъ отверженіемъ іудеевъ, какъ дѣтей Авраама. Тогда іудеи взяли каменья, чтобы бросить на

---

[1]) При этомъ Христосъ снова становится невидимымъ.

[2]) Голосъ Его слышался свыше: „Я вверху, вы внизу“, что̀ символически означало: „вы отъ міра сего, Я не отъ міра сего“. Это было отверженіе іудеевъ.

Іисуса; но Онъ скрылся, и вышелъ изъ храма, прошедши посреди ихъ, и пошелъ далѣе [1]).

И, проходя, увидѣлъ человѣка, слѣпого отъ рожденія. Христосъ исцѣлилъ его, сказавъ: доколѣ Я въ мірѣ, Я свѣтъ міру. Это было поразительное чудо, а была суббота, когда Іисусъ исцѣлилъ слѣпорожденнаго. Весь Іерусалимъ пришелъ въ волненіе. Въ средѣ самихъ фарисеевъ произошла распря. Одни изъ нихъ говорили: не отъ Бога этотъ человѣкъ, потому что не хранитъ субботы. Другіе говорили: какъ можетъ человѣкъ грѣшный творить такія чудеса? Это не былъ внѣшній расколъ фарисеевъ, такъ чтобы нѣкоторые изъ нихъ выдѣлялись какъ вѣрующіе; въ этомъ отношеніи они были единомысленны; это было раздвоеніе въ ихъ совѣсти, такъ что мысли ихъ то обвиняли, то оправдывали одна другую. Гораздо важнѣе, какъ эта распря въ совѣсти начальниковъ сказалась на народѣ. Іудеи сговорились уже, чтобы, кто признаетъ Іисуса за Христа, того отлучать отъ синагоги. Посему въ народѣ вѣра во Христа сталкивалась со страхомъ предъ іудеями. И страхъ побѣдилъ вѣру. Самъ народъ отвелъ бывшаго слѣпца къ фарисеямъ. Даже родители исцѣленнаго отказались исповѣдать предъ фарисеями, кто отверзъ очи ихъ сыну. Только самъ исцѣленный, вопреки всей злобѣ фарисеевъ и ихъ угрозамъ, одинъ воспротивился признать вмѣстѣ съ фарисеями Іисуса за человѣка-грѣшника, но открыто исповѣдалъ Его человѣкомъ, пришедшимъ отъ Бога. Онъ не устрашился отлученія отъ синагоги. И за это онъ удостоился высшаго откровенія. Іисусъ, услышавъ, что его отлучили, и нашедши его, съ совершенною ясностью открылъ ему, что Онъ Сынъ Божій. Тогда исцѣленный отвѣтилъ: „вѣрую, Господи!“ и поклонился Ему. Такъ, высшаго откровенія удостоился только одинъ слѣпорожденный; всѣ остальные іудеи оказались на другой сто-

---

[1]) Очевидно, что символически-пневматическія дѣйствія Іисуса Христа имѣли для іудеевъ вполнѣ такое же значеніе, какъ чудо насыщенія пяти тысячъ для галилеянъ. Въ этихъ дѣйствіяхъ іудеямъ давалось какъ бы знаменіе съ неба, въ нихъ Христосъ открывался іудеямъ какъ бы въ той формѣ, которая была для нихъ убѣдительна, но это откровеніе соединялось съ отверженіемъ іудеевъ,—съ отверженіемъ не матеріальныхъ ожиданій, а наивысшихъ упованій ихъ на происхожденіе отъ Авраама. Это было отверженіемъ іудеевъ именно какъ іудеевъ.

ронѣ,—на сторонѣ начальниковъ и фарисеевъ. Тогда Христосъ, объясняя значеніе совершеннаго чуда, а равно и вообще пребыванія Своего въ Іерусалимѣ, сказалъ: „на судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы“. Услышавъ это, нѣкоторые изъ фарисеевъ, бывшихъ съ Нимъ, сказали Ему: неужели и мы слѣпы? Іисусъ сказалъ имъ: „если бы вы были слѣпы (т.-е. считали себя слѣпыми), то не имѣли бы на себѣ грѣха; но какъ вы говорите, что видите, то грѣхъ остается на васъ“.

Затѣмъ Христосъ сказалъ имъ притчу о пастырѣ и единомъ стадѣ. Онъ называлъ Себя добрымъ пастыремъ, полагающимъ жизнь Свою за овецъ, чтобы даровать имъ вѣчную жизнь, и собирающимъ всѣхъ людей въ единое стадо Отца Небеснаго, а фарисеевъ и начальниковъ наемниками и ворами, всѣхъ же іудеевъ овцами не Его стада. Эта притча привела іудеевъ въ бѣшенство и они говорили: „Онъ одержимъ бѣсомъ и безумствуетъ; что слушаете Его?“ Но въ глубинѣ ихъ собственной совѣсти не умолкалъ вопросъ: можетъ ли бѣсъ отверзать очи слѣпымъ?

Эта бесѣда Христа съ іудеями продолжалась на праздникѣ обновленія. Праздникъ этотъ былъ установленъ Іудой Маккавеемъ въ память очищенія храма отъ осквернения его Антіохомъ Епифаномъ. Это былъ праздникъ, въ теченіе котораго особенно оживали національныя мечтанія іудеевъ, ожидавшихъ въ лицѣ Мессіи національнаго героя, подобнаго Іудѣ. Онъ совершался черезъ два мѣсяца послѣ праздника кущей. Но евангелистъ Іоаннъ тѣсно связываетъ событія евангельской исторіи, совершившіяся на томъ и другомъ праздникѣ, и мы не имѣемъ права разрывать ихъ, хотя и не знаемъ, чѣмъ наполнить этотъ промежутокъ. Или Христосъ въ теченіе времени отъ одного праздника до другого скрывался гдѣ-нибудь, или же за все это время продолжались Его бесѣды съ іудеями. Какъ бы то ни было, во время зимняго праздника обновленія Христосъ ходилъ въ храмѣ, въ притворѣ Соломоновомъ. Тутъ іудеи обступили Его, и говорили Ему: „долго ли Тебѣ держать насъ въ недоумѣніи? Если ты Христосъ, скажи намъ прямо“. Самый вопросъ показываетъ, что іудеи видѣли въ Іисусѣ Христа, но такого

Христа, какимъ былъ Іисусъ, они не могли принять: они видя не видѣли. Іисусъ отвѣчалъ имъ: „вы не изъ овецъ Моихъ. Только Моимъ овцамъ Я даю жизнь вѣчную, потому что Я и Отецъ одно". Тутъ опять іудеи схватили каменья, чтобы побить Его уже за то, что Онъ объявилъ Себя Сыномъ Божіимъ. Въ высшей степени знаменательно, что Христосъ истину Своего богосыновства сопоставилъ съ истиною богосыновства каждаго человѣка. Онъ отвѣчалъ іудеямъ: „не написано ли въ законѣ: Я сказалъ: вы боги (Псал. LXXXI, 6)? Если Онъ назвалъ богами тѣхъ, къ которымъ было слово Божіе, и не можетъ нарушиться писаніе; Тому ли, Котораго Отецъ освятилъ и послалъ въ міръ, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказалъ: Я Сынъ Божій?" И прежде іудеи искали убить Іисуса за то, что Онъ Отцомъ Своимъ называлъ Бога (Іоан. V, 18). Но тогда богосыновнее самооткровеніе Іисуса Христа было для нихъ исключительно богохульствомъ; теперь же тѣмъ, что истина богосыновства Іисуса была сопоставлена съ богосыновствомъ іудеевъ, они были поставлены въ необходимость рѣшать вопросъ о богосыновствѣ Христа въ связи съ своимъ собственнымъ богосыновнимъ призваніемъ. Теперь истина богосыновства Іисуса представлялась имъ яснѣе, чѣмъ когда-либо прежде; теперь для нихъ отрицать эту истину значило самимъ отказаться отъ неба. И что же? Они опять искали схватить Его; но Онъ уклонился отъ рукъ ихъ [1]). Теперь Онъ совсѣмъ оставилъ Іерусалимъ, чтобы возвратиться сюда уже на распятіе.

Онъ оставилъ теперь Іерусалимъ потому, что въ іудеяхъ окрѣпло желаніе убить Его, какъ Сына Божія. Чтобы созрѣло въ нихъ это желаніе,—такова была цѣль Его пребыванія въ Іерусалимѣ; Онъ ослѣпилъ ихъ до такой степени, что они стали готовы на безумное рѣшеніе убить Сына Божія. До того времени іудеи неоднократно хотѣли взять Его и предать смерти, но Онъ уклонялся отъ рукъ ихъ, потому что еще не пришелъ часъ Его, и снова бесѣдовалъ съ ними. „Не пришелъ часъ Его"—это значитъ, что еще не

---

[1]) *Ἐξηλθεν ἐκ της χειρος αὐτων*—изыде отъ рукъ ихъ—выраженіе весьма сильное; оно можетъ быть передано такъ: ускользнулъ изъ ихъ рукъ, подобно тѣни или водѣ, которую сжимаютъ въ рукѣ.

окрѣпло въ іудеяхъ желаніе распять Его именно какъ Сына Божія. Его страданія были спасительными для человѣка единственно потому, что это были страданія Сына Божія. Распятый врагами, какъ Сынъ Божій, Онъ, какъ Сынъ Божій, вселился въ сердца вѣрующихъ, породилъ въ нихъ богосыновнее настроеніе. И вотъ, какъ только іудеи рѣшили убить Его за то, что Онъ назвалъ Себя Сыномъ Божіимъ, Онъ оставилъ іерусалимлянъ, какъ уже подготовленныхъ къ тому, чтобы распять Его. Нужно было еще немного сдѣлать Ему, чтобы это ихъ рѣшеніе достигло въ нихъ полной ясности: это было сдѣлано Имъ въ тѣ немногіе дни, на которые Онъ въ послѣдній разъ пришелъ въ Іерусалимъ для смертныхъ страданій.

Б) **Наединѣ съ учениками—въ странахъ языческихъ и при Кесаріи Филипповой.**

> За кого вы почитаете Меня, Сына человѣческаго? Ты Христосъ Сынъ Бога живаго.
>
> *Мѳ. XVI, 13—16.*

Начавшійся днемъ притчей, третій періодъ дѣятельности Христа—время ожесточенія іудеевъ, время суда надъ ними, пришествія Сына человѣческаго—продолжался до дня Его смерти. Новаго періода въ Его жизни не было, характеръ Его дѣла не измѣнился до послѣдняго дня Его жизни, такъ что по вопросу о предѣлахъ времени пришествія Сына человѣческаго для евангельской науки важно собственно установить terminus a quo, время, съ котораго началось пришествіе Сына человѣческаго, а не terminus ad quem, время которымъ оно закончилось: начавшись въ опредѣленномъ пунктѣ, оно продолжалось до послѣдняго дня Его жизни. Пришествіе Сына человѣческаго даже не закончилось послѣднимъ днемъ земной жизни Христа: оно имѣетъ эсхатологическій характеръ. Однако начавшійся днемъ притчей и продолжавшійся до смерти Христа, послѣдній періодъ Его жизни имѣетъ нѣкоторыя ступени, разбивающія его на три отдѣла: первый, уже разсмотрѣнный нами, отдѣлъ продолжался отъ дня притчей до удаленія Христа въ страны языческія, второй отдѣлъ обнимаетъ время отъ удаленія Христа въ страны языческія до преображенія Его на горѣ, и по-

слѣдній отдѣлъ составляется послѣднимъ пришествіемъ Его въ Іерусалимъ и крестными страданіями. Уединеніе Христа въ предѣлахъ Тира и Сидона и въ окрестностяхъ Кесаріи Филипповой было посвящено Имъ почти исключительно Своимъ ближайшимъ ученикамъ, тѣснѣйшему общенію съ ними, воспитанію ихъ: это уединеніе Христа съ учениками и составляетъ какъ бы перерывъ въ Его позднѣйшихъ отношеніяхъ къ іудейскому народу, отодвинувшій событія послѣдняго пребыванія въ Іерусалимѣ отъ капернаумской бесѣды и „тайнаго“ пребыванія въ Іерусалимѣ на праздникахъ поставленія кущей и обновленія. Голгоѳскія страданія не послѣдовали сряду за праздниками кущей и обновленія потому, что нужно было приготовить къ Голгоѳѣ учениковъ, какъ былъ приготовленъ къ ней по своему іудейскій народъ. Мы теперь разсмотримъ это уединеніе Христа съ Своими учениками,—разсмотримъ, о чемъ Онъ бесѣдовалъ съ ними, чему училъ ихъ, но предварительно бросимъ взглядъ на ученіе и дѣла Христа за это время въ Его отношеніи вообще къ народу, такъ какъ общія отношенія къ народу давали фонъ Его особеннымъ отношеніямъ къ избраннымъ ученикамъ.

За время, о которомъ мы теперь говоримъ, Христосъ искалъ уединенія съ Своими учениками и не хотѣлъ, чтобы кто зналъ о Его мѣстопребываніи (Мр. VII, 24; IX, 30); но народныя толпы находили Его то тамъ, то здѣсь, и окружали Его, и Онъ продолжалъ учить ихъ и дѣлать дѣла для нихъ. Въ этомъ отношеніи евангельская исторія представляетъ богатый матеріалъ для изученія психологіи толпы. Подобно какъ человѣкъ можетъ скрыть до времени въ глубинѣ своего сердца сильное впечатлѣніе и даже рѣшеніе, такъ и народная толпа на другой день послѣ сильнѣйшаго возбужденія и опредѣленнаго рѣшенія дѣйствуетъ повидимому спокойно, пока, наконецъ, затаившееся возбужденіе не разрѣшится неистовымъ взрывомъ. Народная буря, водрузившая голгоѳскій крестъ, началась въ Капернаумѣ и на праздникахъ кущей и обновленія, но въ этотъ промежутокъ въ народѣ наступило какъ бы затишье и народныя толпы снова и снова собираются вокругъ Христа. Какъ же Онъ училъ ихъ въ это время и какъ дѣлалъ?

Послѣ того какъ въ Капернаумѣ многіе изъ учениковъ

Христа отошли отъ Него и уже не ходили съ Нимъ, а въ Іерусалимѣ іудеи неоднократно пытались схватить Его, Онъ съ поразительною ясностью сталъ учить народъ о Себѣ. Его рѣчи становились необычайно жесткими. Онъ выступалъ предъ слушателями въ величіи поистинѣ божественномъ. Онъ въ Себѣ указывалъ народу Спасителя. Онъ во имя Свое требовалъ полнаго самоотреченія. „Если, говорилъ Онъ всему множеству народа, кто приходитъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего, и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ. И кто не несетъ креста своего, и идетъ за Мною, не можетъ быть Моимъ ученикомъ. Ибо кто изъ васъ, желая построить башню, не сядетъ прежде, и не вычислитъ издержекъ, имѣетъ ли онъ, что нужно для совершенія ея, дабы, когда положитъ основаніе, и не возможетъ совершить, всѣ видящіе не стали смѣяться надъ нимъ, говоря: этотъ человѣкъ началъ строить, и не могъ окончить? Или, какой царь, идя на войну противъ другого царя, не сядетъ и не посовѣтуется прежде, силенъ ли онъ съ десятью тысячами противостать идущему на него съ двадцатью тысячами? Иначе, пока тотъ еще далеко, онъ пошлетъ къ нему посольство просить о мирѣ. Такъ всякій изъ васъ, кто не отрѣшится отъ всего, что имѣетъ, не можетъ быть Моимъ ученикомъ. Соль добрая вещь; но если соль потеряетъ силу, чѣмъ исправить ее? Ни въ землю, ни въ навозъ не годится; вонъ выбрасываютъ ее. Кто имѣетъ уши слышать, да слышитъ“ (Лук. XIV, 25—35 ср. IX, 23—26 пар.)! И прежде Онъ говорилъ подобное, но только однимъ Своимъ ученикамъ и то въ пророческомъ предуказаніи грядущихъ гоненій (Мѳ. X), а теперь требованіе полнаго самоотреченія во имя Свое Онъ обращалъ ко всему народу. Чтобы представить себѣ всю силу этихъ рѣчей Христа, нужно помнить, что на Немъ въ глазахъ народа тяготѣло обвиненіе въ одержаніи злыми духами, что за вѣру въ Него угрожало отлученіе отъ синагоги, что Онъ отвергъ самыя дорогія мессіанскія ожиданія народа. Все было противъ Него; на Его сторонѣ была одна только правда, божественная правда, доступная лишь духовнымъ очамъ чистаго сердца. При такихъ условіяхъ Его рѣчи представляли величайшій соблазнъ для народа. Но

евангельская исторія опредѣлялась тѣмъ закономъ, что истинная вѣра свободна отъ всѣхъ земныхъ привязанностей, что божественная жизнь открывается человѣку вопреки его пристрастіямъ, что ея откровеніе требуетъ полной духовной свободы. Что именно въ такой связи мыслей нужно представлять требованіе со стороны Христа самоотреченія во имя Его, это видно изъ тѣхъ, сообщаемыхъ у евангелиста Луки (IX, 57—62; Мѳ. VIII, 19—22), случаевъ, когда это требованіе было обращаемо къ отдѣльнымъ лицамъ. Случилось, что, когда Христосъ былъ съ Своими учениками въ пути, нѣкто сказалъ Ему: Господи! я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошелъ. Іисусъ отвѣчалъ ему: „лисицы имѣютъ норы, и птицы небесныя гнѣзда; а Сынъ человѣческій не имѣетъ, гдѣ приклонить голову". Былъ ли это путь въ языческія страны, о которомъ не знаетъ евангеліе Луки, куда Христосъ удалялся изъ Своей страны, не принятый Своими ни въ Галилеѣ, ни въ Іудеѣ, хотя былъ посланъ именно къ погибшимъ овцамъ дома Израилева, или это былъ путь въ Іерусалимъ на послѣднія страданія и смерть отъ старѣйшинъ, первосвященниковъ и книжниковъ—руководителей дома Израилева, одинаково и въ томъ и въ другомъ случаѣ Христосъ Іисусъ не имѣлъ, гдѣ приклонить голову. Слѣдовать за Нимъ значило обречь себя на всевозможныя лишенія и быть готовымъ на всякія страданія. Его ученику, дѣйствительно, нужно было сѣсть и вычислить, достаточно ли онъ имѣетъ силъ идти за Нимъ. Его послѣдователю нужно было отречься во имя Его отъ всякихъ земныхъ привязанностей. Въ то же время Онъ сказалъ другому: „слѣдуй за Мною". Тотъ отвѣчалъ: Господи! позволь мнѣ прежде пойти, и похоронить отца моего. Но Іисусъ сказалъ ему: „предоставь мертвымъ погребать своихъ мертвецовъ; а ты иди, благовѣствуй царствіе Божіе". Еще другой сказалъ: „я пойду за Тобою, Господи! Но прежде позволь мнѣ проститься съ домашними моими". Но Іисусъ возразилъ ему: „никто, возложившій руку свою на плугъ, и озирающійся назадъ, не благонадеженъ для царствія Божія". Однажды Христосъ посѣтилъ столь извѣстный въ евангельской исторіи домъ Марѳы. Ея сестра Марія сѣла у ногъ Іисуса и слушала слово Его, и Марѳа, заботившаяся о большомъ угощеніи, жаловалась Ему, что сестра не помогаетъ ей.

Онъ отвѣтилъ ей:„ Марѳа, Марѳа! ты заботишься и суетишься о многомъ; а одно только нужно. Марія же избрала благую часть, которая не отнимется у нея“...

Къ этому личному самооткровенію Христа Іисуса примыкала проповѣдь полной духовности царства Божія, его безусловной универсальности, его несовмѣстимости съ земными интересами и національною ограниченностью. „Кто хочетъ, говорилъ Онъ всѣмъ, душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее; а кто потеряетъ душу свою ради Меня, тотъ сбережетъ ее. Ибо что̀ пользы человѣку—пріобрѣсть весь міръ, а себя самого погубить, или повредить себѣ“ (Лук. IX, 24. 25)? Онъ говорилъ о безуміи любостяжанія (XII, 20), требовалъ свободы отъ матеріальныхъ заботъ и духовной бодрственности (Лук. XII), призывалъ учениковъ Своихъ пріобрѣтать себѣ царство Божіе „богатствомъ неправеднымъ“, т. е. добрымъ употребленіемъ богатства (XVI), предрекалъ погибель всѣмъ, не идущимъ тѣсными вратами (XIII, 1—9. 22—30), училъ даже отсѣкать руку и вырывать глазъ, если отъ нихъ происходитъ соблазнъ (Мѳ. XVIII, 8. 9). Въ связи съ этимъ ученіемъ о духовности царства Божія Онъ предостерегалъ Своихъ учениковъ отъ закваски фарисеевъ и книжниковъ, которая есть лицемѣріе, обличалъ ихъ самоправедность, бичевалъ ихъ самодовольство (Лк. XII, 1; XVI, 14. 15; XV). Въ этомъ пунктѣ Его рѣчи были продолженіемъ того ожесточенія іудеевъ, которое началось прежде,—отверженія ихъ національной замкнутости. Этими рѣчами отверженію іудеевъ придавалось универсально-этическое основаніе, узкія границы ихъ обрядовѣрія разрывались во имя нравственной свободы духа. Въ этомъ же пунктѣ Его ученіе было переходомъ къ тому послѣднему акту отверженія іудеевъ въ послѣдніе Его дни, когда Онъ сказалъ имъ: „се, оставляется вамъ домъ вашъ пустъ“ (Мѳ. XXIII, 38).

Изъ дѣйствій Христа, въ которыхъ проявлялось Его ученіе въ существенномъ содержаніи, за разсматриваемое время составляло предметъ пререканій съ Нимъ іудеевъ несоблюденіе въ обществѣ Его учениковъ преданій старцевъ, которыхъ держались фарисеи и всѣ іудеи. Такъ, іерусалимскіе фарисеи и книжники укоряли учениковъ Его за то, что они ѣли хлѣбъ нечистыми, т. е. неумытыми руками. Тогда Христосъ сталъ порицать ихъ за то, что они, соблюдая

преданія старцевъ, только на словахъ чтили Бога, сердцемъ же были далеки отъ Него,—устраняли своимъ преданіемъ слово Божіе. Затѣмъ въ слухъ всего народа Онъ училъ, что ничто, входящее въ человѣка извнѣ, не можетъ осквернить его, а фарисеевъ и книжниковъ назвалъ слѣпыми вождями слѣпыхъ.

Характеру ученія Христа соотвѣтствовалъ образъ Его чудесъ. Сосредоточивъ Свое ученіе на Своемъ лицѣ, открывая Себя народу съ той стороны, съ которой Его самооткровеніе представляло наиболѣе соблазна для любостяжанія и гордости, Онъ и дѣла Свои, въ отличіе отъ прежняго времени, теперь выставлялъ во свѣтѣ Своего исключительнаго значенія для открывшагося въ нихъ царства Божія. Прежде чрезъ Него совершались массовыя чудеса, поразительныя по своей многочисленности; они совершались при наличности вѣры по одному Его слову или даже безъ Его свѣдѣнія и соизволенія чрезъ одно прикосновеніе къ Нему,—изъ Него исходила сила и народъ искалъ прикоснуться къ Нему; исцѣленія совершались даже на разстояніи. Это была сила, въ которой открывалось царство Божіе, и Его лицо какъ бы отступало на задній планъ. Теперь же Онъ массовыхъ исцѣленій почти не совершаетъ [1]), а немногочисленныя чудеса совершаетъ хотя по вѣрѣ, какъ и прежде, хотя болѣе, чѣмъ прежде, въ сторонѣ отъ народа, не на виду у него, что̀ впрочемъ было болѣе Его желаніемъ, чѣмъ дѣйствительнымъ обстоятельствомъ, однако такъ, что чудеса совершались скорѣе Имъ, чѣмъ чрезъ Него. Рядъ такихъ чудесъ начался исцѣленіемъ бѣсноватой дочери хананеянки въ предѣлахъ тирскихъ и сидонскихъ. Здѣсь Онъ хотѣлъ быть въ неизвѣстности, но не могъ. Одна женщина хананеянка, вышедши изъ тѣхъ мѣстъ, шла за Нимъ и кричала Ему: „помилуй меня, Господи, сынъ Давидовъ! Дочь моя жестоко бѣснуется“. Но Онъ не отвѣчалъ ей ни слова. Это былъ образъ дѣйствій Христа Іисуса, чуждый прежнему времени. Апостолы должны были видѣть въ этомъ медленіи Христа нѣчто новое, необычное. И они, приступивши къ Нему, просили Его: „отпусти ее, потому что кричитъ за нами“. Въ отвѣтъ Онъ указалъ на Себя, на Свое

[1]) Относительно Мѳ. XV, 30. 31; Мр. VII, 37 см. слѣдующее примѣчаніе.

посольство только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева. Исцѣленія совершались Имъ, а Онъ творилъ лишь то, на что былъ посланъ: „не хорошо взять хлѣбъ у дѣтей и бросить псамъ". Это было труднымъ испытаніемъ для вѣры женщины, но ея великая вѣра вынесла испытаніе, она смиренно приняла сравненіе съ псами, которые ѣдятъ крохи, падающія со стола господъ ихъ, и тогда Христосъ за это ея смиреніе и вѣру исцѣлилъ дочь ея.

Изъ странъ тирскихъ и сидонскихъ Іисусъ пошелъ къ Галилейскому морю чрезъ предѣлы десятиградія. Здѣсь привели къ Нему глухого косноязычнаго, и просили Его возложить на него руки. И снова Онъ совершаетъ чудо съ тѣмъ же медленіемъ. Онъ отводитъ больного въ сторону отъ народа, влагаетъ персты Свои въ уши ему, и, плюнувъ, касается языка его; затѣмъ воззрѣвъ на небо, вздыхаетъ и говоритъ ему: еффаѳа, т. е. отверзись, и тогда тотчасъ отверзся у него слухъ и разрѣшились узы его языка, и онъ сталъ говорить чисто. И повелѣлъ ему Христосъ не сказывать никому.

Еще [1]) яснѣе тѣ же пріемы выступаютъ въ исцѣленіи слѣпого въ Виѳсаидѣ. Оно совершалось постепенно, такъ что больной долженъ былъ чувствовать всю зависимость исцѣленія отъ силы чудотворца. Взявъ слѣпого за руку, Христосъ вывелъ его вонъ изъ селенія и, плюнувъ ему на глаза, возложилъ на него руки и спросилъ его: видитъ ли что? Тотъ, взглянувъ, сказалъ: „вижу проходящихъ людей, какъ деревья". Потомъ Іисусъ опять возложилъ руки на глаза ему и велѣлъ ему взглянуть. И больной исцѣлѣлъ, и сталъ видѣть все ясно. Тогда Христосъ отослалъ его домой, запретивъ разсказывать объ исцѣленіи.

Вскорѣ послѣ того Христосъ исцѣлилъ глухонѣмого лунатика у подошвы горы преображенія. Когда Онъ съ Петромъ, Іаковомъ и Іоанномъ былъ на горѣ, къ ученикамъ Его, остававшимся съ народомъ у горы, одинъ изъ народа привелъ своего сына, больного лунатика глухонѣмого. И ученики не могли исцѣлить его. Читатель, вникающій въ евангельскую

---

[1]) Объясненіе Мѳ. XV, 30—39; Мр. VII, 37—VIII, 9, гдѣ повѣствуется о повтореніи чуда насыщенія тысячъ народа немногими хлѣбами, не входитъ въ нашу задачу.

исторію, не можетъ обойти вниманіемъ этого примѣчательнаго событія: апостолы, которымъ была дана власть надъ нечистыми духами, чтобы изгонять ихъ, и врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь, въ этомъ случаѣ не могли исцѣлить больного! Конечно, ближайшая причина этой немощи апостоловъ была въ невѣріи, какъ ихъ собственномъ, такъ и тѣхъ, которые просили объ исцѣленіи больного. Но вѣдь они и раньше и позднѣе вѣровали: почему же теперь изсякла ихъ вѣра? Да и какъ мало нужно было имѣть имъ вѣры: съ зерно горчичное! Самому Христу отецъ больного исповѣдался такъ: „вѣрую, Господи! Помоги моему невѣрію". Это была не столько вѣра, сколько жажда вѣры,— и Христосъ внялъ его слезамъ. Ужели апостолы не имѣли столько вѣры? Очевидно, маловѣріе апостоловъ, въ другихъ случаяхъ достаточное для исцѣленія больныхъ, теперь было причиною ихъ немощи и сопровождалось безплодностью. Въ этомъ нужно видѣть высшія провиденціальныя цѣли: ихъ безсиліе открыло силу Іисуса. Немощь апостоловъ доставила книжникамъ кратковременное торжество и они вступили съ учениками въ споръ, которому народъ внималъ съ напряженіемъ. Когда Іисусъ Христосъ показался съ горы, народъ въ возбужденіи привѣтствовалъ Его. И Онъ, узнавъ о причинѣ спора книжниковъ съ учениками, велѣлъ привести къ Себѣ больного и сказалъ ему со властью: „духъ нѣмой и глухой! Я повелѣваю тебѣ, выйди изъ него, и впредь не входи въ него". И больной исцѣлился въ тотъ часъ.

Въ евангеліи Луки повѣствуется, что Христосъ, идя въ Іерусалимъ и проходя между Самаріею и Галилеею, исцѣлилъ около одного селенія десять прокаженныхъ. Когда они просили Его объ исцѣленіи, Онъ сказалъ имъ: пойдите, покажитесь священникамъ. И когда они шли, очистились. Тогда одинъ изъ нихъ возвратился и благодарилъ Христа, и это былъ самарянинъ, а остальные девять, конечно, іудеи оказались неблагодарными. Поэтому, вѣроятно, исцѣленіе десяти прокаженныхъ и занесено на страницы евангельской исторіи. Въ этой же чертѣ событія мы видимъ единственное указаніе на его историческую связь. Хотя въ евангеліи ничего особеннаго не сообщается объ актѣ исцѣленія, но слѣдуетъ предполагать, что оно было совершено такъ, что

исцѣленные могли имѣть вполнѣ опредѣленное побужденіе благодарить чудотворца [1]).

Слѣдующими чудесами Христа были исцѣленіе слѣпого (по евангелію Матѳея—двухъ слѣпцовъ) близъ Іерихона и воскрешеніе Лазаря. И снова мы встрѣчаемъ здѣсь ту особенность, которая свойственна Его чудесамъ за разсматриваемое время. Проходя по пути въ Іерусалимъ чрезъ Іерихонъ, Христосъ былъ окруженъ множествомъ народа. Услышавъ, что Онъ идетъ, слѣпой началъ кричать и говорить: „Іисусъ, сынъ Давидовъ! помилуй меня". Вѣроятно, онъ долго кричалъ: многіе заставляли его молчать, но онъ еще болѣе сталъ кричать тѣ же слова. Тогда только Христосъ остановился, велѣлъ позвать слѣпого и выразительно спросилъ его: „чего ты хочешь отъ Меня"? Затѣмъ, видя вѣру его, исцѣлилъ его.

Въ воскрешеніи Лазаря медлительность Христа обнаружилась наиболѣе замѣтно. О болѣзни его Іисусъ былъ увѣдомленъ сестрами его, находясь въ Переѣ. Услышавъ, Онъ сказалъ: „эта болѣзнь не къ смерти, но къ славѣ Божіей, да прославится чрезъ нее Сынъ Божій". И хотя Онъ любилъ Лазаря и его сестеръ, однако, услышавъ о его болѣзни, пробылъ два дня на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ находился. Только тогда, когда Лазарь уже умеръ, Онъ, сказавъ Своимъ ученикамъ: „радуюсь за васъ, что Меня не было тамъ, дабы вы увѣровали", пошелъ къ нему въ Виѳа-

---

[1]) Что чудо исцѣленія десяти прокаженныхъ относится именно къ разсматриваемой группѣ чудесъ, на этомъ авторъ не настаиваетъ. Вообще предлагаемое въ текстѣ объясненіе особенности нѣкоторыхъ чудесъ не такъ нужно понимать, что самая особенность придумана авторомъ въ подтвержденіе какой-нибудь тенденціозной мысли, но такъ, что особенность эта замѣчена другими авторами, обращающими на нее вниманіе, но или совсѣмъ не пытающимися объяснить ее или же дающими ей какое-нибудь жалкое раздробленное объясненіе въ обстоятельствахъ того или другого чуда въ частности. Напротивъ, въ предлагаемомъ объясненіи особенность подмѣчается въ цѣломъ рядѣ чудесъ опредѣленнаго времени и находитъ себѣ существенное объясненіе въ связи евангельской исторіи. Поэтому, если бы читатель не согласился отнести къ этому ряду напр. чудо исцѣленія десяти прокаженныхъ или если бы доказали для этого чуда другую связь, то отъ этого ни мало не пострадали бы ни правдивость указанной особенности чудесъ Христа за опредѣленное время, ни основательность объясненія ея.

нію, такъ что, пришедши, нашелъ, что онъ уже четыре дня во гробѣ. Обѣ сестры Марѳа и Марія, при встрѣчѣ съ Христомъ, сказали Ему одно и то же слово: „Господи! если бы Ты былъ здѣсь, не умеръ бы братъ мой". Но Онъ отвѣчалъ: „Я есмь воскресеніе и жизнь; вѣрующій въ Меня, если и умретъ, оживетъ". Затѣмъ Онъ подошелъ ко гробу, велѣлъ отнять камень отъ пещеры, гдѣ лежалъ умершій, возвелъ очи къ небу и сказалъ: „Отче! благодарю Тебя, что Ты услышалъ Меня. Я и зналъ, что Ты всегда услышишь Меня; но сказалъ сіе для народа, здѣсь стоящаго, чтобы повѣрили, что Ты послалъ Меня". Тогда Онъ громкимъ голосомъ воззвалъ: „Лазарь! иди вонъ", — и вышелъ умершій.

Въ этомъ евангельскомъ повѣствованіи каждое слово свидѣтельствуетъ объ указанной особенности чудесъ Іисуса Христа. Въ этой особенности не сущность чудотворной силы Христа открывается, но она имѣетъ историческое значеніе. Съ какою быстротою Христосъ воскресилъ сына вдовы наинской: едва завидѣвъ ее, плачущую, Онъ уже подошелъ къ одру, чтобы возвратить ей сына! И дочь Іаира Онъ воскресилъ, едва она умерла; даже какъ бы умаляя чудо, Онъ говорилъ плакавшимъ: „она не умерла, но спитъ", и позволилъ присутствовать при воскрешеніи, кромѣ Петра, Іакова и Іоанна, только родителямъ. А чудо воскрешенія Лазаря было совершено такъ, чтобы прославился чрезъ него Сынъ Божій. Объясненіе этой исторической особенности въ томъ, что теперь Христа окружала ненависть Его враговъ, что теперь Его слава усиливала ихъ озлобленіе и вела Его къ Голгоѳѣ. Воскрешеніе Лазаря послужило къ славѣ Бога потому, что Христосъ прославилъ Его Своею смертью. Внѣшняя „слава" чуда воскрешенія Лазаря имѣла такое же историческое значеніе, какъ и нарушеніе субботы чудесами исцѣленія разслабленнаго при Виѳездѣ и слѣпорожденнаго (Іоан. XI, 4 ср. съ IX, 3). Историческую обстановку воскрешенія Лазаря составляло то, что теперь ненависть враговъ Іисуса настолько созрѣла, что уже не нарушеніе субботы, а самая внѣшняя слава Его усиливала ихъ озлобленіе. Эта внѣшняя слава чудесъ Христа имѣла то же историческое значеніе, что и Его самооткровеніе въ требованіи отъ слушателей самоотреченія во имя Его. Этотъ разумъ евангель-

ской исторіи ясно выраженъ въ писаніяхъ отцовъ церкви. Такъ Іоаннъ Златоустый пишетъ: „много чудесъ сотворилъ Христосъ, но ни одно изъ нихъ до такой степени не ожесточило іудеевъ — ни чудо надъ разслабленнымъ, ни чудо надъ слѣпымъ, какъ чудо надъ Лазаремъ". Вотъ почему теперь самая торжественность, съ которою было совершено воскрешеніе Лазаря, усиливала только указанное историческое значеніе чуда. Оно было совершено на глазахъ многихъ іудеевъ, пришедшихъ къ Марѳѣ и Маріи утѣшить ихъ въ печали о братѣ ихъ, такъ какъ Виѳанія, селеніе, гдѣ жили Марія и Марѳа, была близъ Іерусалима. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи чудо исцѣленія іерихонскаго слѣпого и чудо воскрешенія Лазаря отличались не только отъ чуда воскрешенія дочери Іаира и вообще чудесъ того времени, но и отъ чудесъ только-что перечисленныхъ, принадлежа уже къ третьему отдѣлу послѣдняго періода жизни Христа, когда Іисусъ оставилъ Свое уединеніе съ учениками.

Выставляя Свои чудеса въ свѣтѣ Своего исключительнаго значенія для откровенія царства Божія, Христосъ тѣмъ самымъ связывалъ ихъ съ тѣмъ самоотреченіемъ, котораго Онъ требовалъ во имя Свое. Въ этой связи прежде всего выражалась та мысль, что пользованіе Его чудесами обязываетъ къ самоотреченію во имя Его. Этимъ дѣло откровенія царства Божія, съ одной стороны, ставилось на субъективную почву силы Христа, но, съ другой стороны, въ лицѣ Его было дано основаніе для универсальной духовности, чуждой матеріальной ограниченности. Іудеи должны были во всемъ этомъ видѣть продолженіе того отверженія ихъ національныхъ мессіанскихъ чаяній, которое было начато Христомъ раньше, при чемъ теперь дѣятельностью Христа выразительно указывался іудеямъ ихъ судья въ Его лицѣ. Но въ той же самой дѣятельности Его было много поучительнаго для Его апостоловъ, которымъ главнымъ образомъ и было посвящено Его вниманіе за это время. Въ отличіе отъ народа, ученики могли видѣть въ медлительности Его чудотвореній не только особое значеніе Его лица для открывшагося царства Божія, но также Его уничиженіе. Это уничиженіе они сами испытали, когда не могли исцѣлить лунатика подъ горою преображенія. Въ опытѣ этой соб-

ственной немощи для нихъ и вообще медлительность чудотвореній Христа могла представляться въ качествѣ свидѣтельства какъ бы ослабѣвшихъ обнаруженій Его чудотворной силы [1]). По крайней мѣрѣ, когда они говорили Христу о хананеянкѣ: „отпусти ее, потому что кричитъ за нами“, — въ ихъ словахъ слышится какъ бы замѣшательство. Впрочемъ позднѣйшія изъ упомянутыхъ чудесъ Христа въ своей торжественности, съ которою были совершены, были несомнѣнными явленіями славы Христа Іисуса.

Оставленный многими учениками въ Галилеѣ и оставивъ іерусалимскихъ іудеевъ въ крайнемъ озлобленіи, Христосъ, ища уединенія съ Своими ближайшими учениками, отправился съ ними въ предѣлы Тира и Сидона, гдѣ исцѣлилъ дочь хананеянки, затѣмъ, вѣроятно по сѣверной границѣ Галилеи, перешелъ въ предѣлы десятиградія, гдѣ исцѣлилъ глухого косноязычнаго; потомъ, по кратковременномъ пребываніи на западномъ берегу озера, Онъ пошелъ въ селенія Кесаріи Филипповой, исцѣливъ по пути въ Виѳсаидѣ (Юліиной) слѣпого. Не доходя до Кесаріи, Христосъ имѣлъ бесѣду съ Своими учениками. Легко понять, что все время уединенія Христа съ учениками было приготовленіемъ къ этой бесѣдѣ. Христосъ спросилъ Своихъ учениковъ: „за кого люди почитаютъ Меня, Сына человѣческаго“? Они сказали: „одни за Іоанна Крестителя, другіе за Илію, а иные за Іеремію, или за одного изъ пророковъ“. Онъ снова спросилъ ихъ: „а вы за кого почитаете Меня“? Петръ отвѣтилъ: „Ты Христосъ, Сынъ Бога Живаго“.

Исповѣданіе Петра составляетъ одинъ изъ немногихъ рѣшительныхъ моментовъ евангельской исторіи,—тѣхъ моментовъ, въ которые рѣшался вопросъ о судьбѣ сыновъ человѣческихъ и судьбѣ Сына человѣческаго, въ которые рѣшеніе этого вопроса, повидимому, ставилось въ зависимость отъ человѣческой воли, при воспоминаніи о которыхъ умъ нашъ, представляя возможность иного рѣшенія, запутывается въ безвыходныя затрудненія.

Какой смыслъ имѣлъ вопросъ Христа и какое значеніе нужно признать за исповѣданіемъ Петра? Нѣкоторые бого-

[1]) Что стояло въ связи съ ослабѣвшею народною вѣрою.

словы полагаютъ, что въ то время апостолы устами Петра впервые признали Іисуса Христомъ, Сыномъ Божіимъ. Это мнѣніе противорѣчитъ не только отдѣльнымъ фактамъ евангельской исторіи, но и всему ея планомѣрному теченію. Ученики уже на бракѣ въ Канѣ Галилейской видѣли славу Христа и увѣровали; уже за первое пребываніе Іисуса въ Іерусалимѣ, въ началѣ общественнаго служенія Его, многіе, видя чудеса Его, увѣровали въ Него. Проявленія такой вѣры потомъ повторялись неоднократно. Въ народѣ она достигла своего высшаго напряженія въ то время, когда хотѣли придти, нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ. И эти факты имѣютъ не случайное значеніе; но по существу исходный пунктъ евангельской исторіи составляетъ вѣра въ чудеса. Эта вѣра въ чудеса составляетъ именно начало, а не конецъ; она есть зародышъ, который имѣетъ необходимое развитіе; она неизбѣжно должна переродиться или въ ненависть къ чудотворцу во имя земныхъ интересовъ, самолюбія и самоправедности, или же въ духовную вѣру, соединенную съ самоотреченіемъ и любовью къ божественнымъ невидимымъ благамъ. Въ этихъ пунктахъ было дано и первоначальное совпаденіе и послѣдующее раздѣленіе вѣры народной и вѣры учениковъ.

Вотъ почему ближайшіе ученики Христа, предназначенные Имъ съ самаго начала Его дѣятельности къ постоянному слѣдованію за Нимъ, только съ теченіемъ времени выдѣляются изъ народа въ опредѣленномъ количествѣ; еще позднѣе ученіе Христа по отношенію къ нимъ становится инымъ, чѣмъ ученіе, обращенное къ народу; еще позднѣе, и Христосъ уединяется съ Своими учениками на продолжительное время. Заслуживаетъ особеннаго вниманія то обстоятельство, что ученики не были отдѣлены отъ народа съ самаго начала, но они были частью народа своего, были отъ его плоти, отъ его костей; ихъ вѣра по своему началу была та же самая народная вѣра, ихъ позднѣйшая вѣра была перерожденіемъ той самой начальной вѣры, которая въ народѣ выродилась въ ненависть, ихъ вѣра осмысливалась противоположеніемъ народному невѣрію, какъ въ свою очередь и народное невѣріе получало свое полное историческое значеніе отъ противоположенія ихъ вѣрѣ.

Народная вѣра, достигнувъ высшаго напряженія, перешла

въ озлобленіе къ чудотворцу: Онъ былъ отверженъ тѣми, къ которымъ пришелъ какъ къ Своимъ. Онъ теперь не имѣлъ, гдѣ главу приклонить; Онъ усиленно предрекалъ Своимъ послѣдователямъ крестъ; самыя чудеса Онъ совершалъ теперь съ медленіемъ, какъ бы съ усиліемъ. При такихъ условіяхъ Его вопросъ къ ученикамъ имѣлъ не тотъ смыслъ, стали ли они наконецъ считать Его за Мессію, дошли ли они постепенно до вѣры въ Него, но Онъ спрашивалъ ихъ о томъ, сохранили ли они теперь ту вѣру въ Него, которую имѣли прежде и для которой теперь было время искушенія. Впослѣдствіи Онъ говорилъ имъ: „вы пребыли со Мною въ напастяхъ Моихъ“ (Лук. XXII, 28): это, конечно, было то время изгнанія Его Своими, уединенія Его съ учениками въ странахъ языческихъ. Оказалось, что апостолы въ отличіе отъ народа сохранили свою прежнюю вѣру въ Него, пребыли съ Нимъ въ напастяхъ. Изъ народа одни почитали Его за Іоанна Крестителя, воскресшаго изъ мертвыхъ (ср. Мѳ. XIV, 2 пар.), другіе за Илію, Іеремію или за одного изъ пророковъ. Ученики могли бы припомнить о хулѣ іудеевъ, но они сказали только о лучшемъ, только о самыхъ возвышенныхъ изъ мнѣній народа. Поруганный страшною хулою іудеевъ, Іисусъ не былъ для народа Мессіей, но Онъ все-же былъ чудотворецъ, и вотъ этими мнѣніями и думали объяснить Его чудотворную силу (Мѳ. XIV, 2 пар.). Въ отличіе отъ народнаго невѣрія и отъ этихъ народныхъ мнѣній ученики Христа сохранили въ Него свою прежнюю вѣру и въ это время напастей. Но что значило сохранить на время искушеній и уничиженія вѣру, основанную на чудесахъ? Это значило имѣть вѣру переродившуюся: сохранившаяся во дни напастей вѣра необходимо одухотворяется. Въ духовной жизни не можетъ быть застоя: здѣсь каждое время есть или шагъ назадъ, или шагъ впередъ, регрессъ, или прогрессъ; кажущійся застой необходимо есть регрессъ, паденіе, а дѣйствительное сохраненіе прежняго есть его утвержденіе, усиленіе, прогрессъ. И прежняя вѣра апостоловъ, сохранившись во время искушенія, достигла высшей ступени, одухотворилась. Въ то время какъ народъ, не вѣря во внутреннее мессіанское достоинство Іисуса, свои положительныя отношенія къ Нему всецѣло опредѣлялъ вѣрой въ Его чудотворную силу, ученики Его,

раздѣляя съ Нимъ напасти и уничиженіе, потерявъ ради Него все мірское (Мѳ. XIX, 27 пар.), перенеся на Него всѣ свои надежды, силою любви къ Нему увѣровали въ Его внутреннее *живое* богосыновство: „Ты Христосъ, Сынъ Бога Живаго". Эта духовность и составляла новое въ исповѣданіи Петра въ отличіе отъ прежней вѣры учениковъ. Отдѣленные отъ народа Христомъ, они теперь сами отъединились отъ іудеевъ, послѣдовавъ за Христомъ въ область божественной духовности. Это была священная минута и Христосъ Іисусъ отмѣтилъ ея святую торжественность. Онъ сказалъ Петру въ отвѣтъ: „блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ; потому что не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ. И Я говорю тебѣ: ты Петръ, и на семъ камнѣ Я создамъ церковь Мою и врата ада не одолѣютъ ея". Плотью и кровью руководились іудеи, жаждавшіе чудесъ, требовавшіе знаменій съ неба, привязанные всею душою къ землѣ; апостолы же постигли во Христѣ то духовное небесное благо, котораго не можетъ открыть внѣшнее чудо, служа лишь его символомъ, постигли силою вѣры, дѣйствующей любовью, отреченіемъ отъ матеріальной привязанности къ чуду. Тогда Христосъ запретилъ ученикамъ Своимъ, чтобы никому не сказывали, что Онъ есть Христосъ, потому что то и составляло законъ самооткровенія Христа, что истина Его богосыновства не давалась людямъ во внѣшней готовой формѣ, что къ ней человѣкъ долженъ придти путемъ внутренняго подвига. Поэтому Самъ Христосъ открывалъ ее іудейскому народу только въ такой формѣ, которая испытывала іудеевъ и ожесточала ихъ. Сообщенная во внѣшней готовой формѣ, эта истина необходимо стала бы откровеніемъ внѣшняго мессіанства. Вотъ почему Онъ и говорилъ іудеямъ: „никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня" (Іоан. VI, 44).

Торжественность отвѣта Христа на исповѣданіе Петра достаточно свидѣтельствуетъ о великомъ значеніи событія при Кесаріи Филипповой. Смертныя страданія Христа Іисуса были, какъ сказано выше, спасительными для человѣка единственно потому, что это были страданія Сына Божія, что Онъ былъ распятъ врагами, какъ Сынъ Божій. Вотъ почему, какъ только въ іудеяхъ созрѣло рѣшеніе убить

Его за то, что Онъ назвалъ Себя Сыномъ Божіимъ, Онъ оставилъ іерусалимлянъ, какъ уже подготовленныхъ къ Голгоѳѣ. Но злоба распинателей къ Сыну Божію, ихъ невѣріе въ Его богосыновство составляютъ въ тайнѣ Голгоѳы лишь одну тѣнь, которая сама собою безъ свѣта и цвѣтовъ не образуетъ картины. Ихъ злоба къ распятому Сыну Божію дополнялась и осмысливалась истинною вѣрою учениковъ. Если для того, чтобы Сыну Божію вѣрою вселиться въ сердца людей (Еф. Ш, 17), нужно было Ему пострадать отъ злобы къ Его богосыновству, то и, обратно, злоба распинателей была въ историческомъ смыслѣ дѣйствительною злобою къ Сыну Божію только потому, что Распятаго созерцали, хотя бы немногіе, истинно вѣрующіе. Святотатство совершается только тогда, когда оскверненіе бываетъ по отношенію къ предмету завѣдомо священному, когда виновникъ знаетъ, что онъ оскверняетъ чтимую святыню; но сверхъ того для наличности святотатственнаго осквернения нужно, чтобы оно совершалось на глазахъ чтущихъ святыню, для ихъ вѣдома. И къ Голгоѳѣ нужно было приготовить не только святотатственныхъ іудеевъ, но и учениковъ, чтущихъ святыню богосыновства. Эта подготовленность учениковъ къ Голгоѳѣ и обнаружилась при Кесаріи Филипповой въ исповѣданіи устами Петра. Это исповѣданіе впервые открыло человѣчеству красоту духовнаго блага, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно было яснымъ признакомъ наступившаго времени страданій Сына человѣческаго. Теперь къ нимъ былъ приготовленъ не только іудейскій народъ своею злобою, но и ученики своею вѣрою. И вотъ съ того времени Іисусъ началъ открыто говорить ученикамъ о Своихъ страданіяхъ. Онъ сталъ учить ихъ, что Ему должно идти въ Іерусалимъ, и много пострадать отъ старѣйшинъ, первосвященниковъ и книжниковъ, и быть убиту, и въ третій день воскреснуть.

Но тогда открылось, что вѣра учениковъ, будучи истинною духовною вѣрою, однако еще не овладѣла всею областью ихъ душевной жизни, не пріобрѣла въ нихъ всепобѣждающей силы,—той силы, которую впослѣдствіи дала имъ самая смерть Христа. Тотъ же апостолъ, который только-что произнесъ великое исповѣданіе вѣры, теперь началъ прекословить своему Учителю: „будь милостивъ къ Себѣ, Господи; да не будетъ этого съ Тобою“. Въ поруганномъ страшною

хулою, изгнанномъ и не имѣющемъ, гдѣ приклонить голову, Сынѣ человѣческомъ онъ позналъ Сына Божія. Но ужели уничиженіе еще не окончено? Ужели оно дойдетъ до смертныхъ страданій? Ученики достигли до высокой вѣры въ богосыновство страдающаго и уничиженнаго Сына человѣческаго, но эта вѣра еще оставляла въ нихъ мѣсто вполнѣ человѣческой мысли, что страданія и уничиженіе служатъ лишь переходомъ къ внѣшней славѣ, лишь приготовленіемъ къ ней. Такъ училъ Ветхій Завѣтъ. Въ его письменности многоразлично и ясно выражена мысль, что Богъ не съ гордыми и самодовольными, а съ страдающими и уничиженными, но послѣдніе призывались только къ внѣшнему упованію и утѣшались надеждою, что благоденствіе нечестивыхъ и страданіе праведниковъ временны, что Богъ услышитъ стоны праведника и дастъ ему благоденствіе, какъ далъ праведному Іову. Такъ и апостолы ждали внѣшней славы Христа. Они примирились съ Его уничиженіемъ и страданіями, которыя совершенно не совмѣщались съ іудейскими представленіями о Мессіи, но они еще по-человѣчески думали, что за страданіями Мессіи послѣдуетъ Его внѣшняя слава. Они надѣялись, что не только таковъ будетъ „исходъ“ Мессіи, но что Онъ увѣнчаетъ славою и судьбу всѣхъ праведниковъ. По крайней мѣрѣ для себя они ждали участія во внѣшней славѣ Христа, награды за свое самоотреченіе (Мѳ. XIX, 27 пар.). И вотъ они слышатъ, что ихъ Христа ожидаетъ позорная смерть, съ которою рушится вся ихъ надежда на внѣшнюю славу. Правда, Христосъ говорилъ имъ не только о Своей смерти, но и о воскресеніи. Но что такое воскресеніе? Іудеи имѣли опредѣленное понятіе о воскресеніи: съ нимъ они соединяли яркое представленіе о внѣшней славѣ, полномъ благоденствіи и даже свободѣ отъ тѣлесной ограниченности и обладаніи чудотворною силою. Не вѣря во Христа Іисуса, они для объясненія Его чудесъ дѣлали самое понятное для нихъ предположеніе, что Онъ есть воскресшій или Іоаннъ Креститель, или одинъ изъ древнихъ пророковъ (Мѳ. XIV, 2 пар. Лук. IX, 19 пар.). Объ Іоаннѣ Крестителѣ было извѣстно, что онъ при жизни не творилъ чудесъ (Іоан. X, 41): въ воскресеніи же онъ могъ, по народному представленію, получить такую силу. Но о такомъ ли чувственномъ воскресеніи говорилъ Христосъ? Очевидно,

нѣтъ. Воскресеніе съ предшествующимъ крестнымъ уничиженіемъ, предполагающимъ крушеніе всякихъ земныхъ надеждъ, давало мыслямъ учениковъ другое направленіе, далекое отъ народныхъ представленій о воскресеніи. Впрочемъ въ отношеніи апостоловъ къ ученію Христа о воскресеніи замѣчается постепенность: при Кесаріи Филипповой ихъ вниманіе было поглощено мыслью о страданіяхъ Христа и оно какъ бы не остановилось на воскресеніи. Немного позднѣе, когда Христосъ запретилъ имъ разглашать о видѣніи на горѣ преображенія, „доколѣ Сынъ человѣческій не воскреснетъ изъ мертвыхъ“, они удержали это слово и спрашивали другъ друга, что значитъ воскреснуть изъ мертвыхъ. Дѣломъ ученія и жизни Христа до самой смерти было воспитаніе учениковъ въ правильныхъ понятіяхъ о духовномъ воскресеніи,—о смерти и воскресеніи: къ этому направлялись Его позднѣйшія бесѣды съ учениками, въ этомъ было значеніе для нихъ Его смерти.

Вѣра въ уничиженнаго Сына Божія и внѣшнія мессіанскія ожиданія были соотносительными душевными силами: крѣпость и ростъ одной истощали другую. И Христосъ отвергъ прекословіе Петра съ той же силою, съ какою ублажилъ его вѣру. И какъ вѣру Онъ назвалъ откровеніемъ Отца, такъ и человѣческое отвращеніе къ уничиженію Онъ назвалъ сатанинскимъ соблазномъ. Выразительно взглянувъ на учениковъ, Онъ сказалъ Петру: „отойди отъ Меня, сатана; ты Мнѣ соблазнъ, потому что думаешь не о томъ, что Божіе, но что человѣческое“. Затѣмъ, подозвавъ народъ съ учениками Своими, Онъ сталъ говорить имъ, что въ основѣ сатанинскаго соблазна лежитъ привязанность къ земному, тогда какъ духовная жизнь требуетъ отъ человѣка полнаго самоотреченія, потери самой души, самой внѣшней жизни. Онъ говорилъ о крестѣ и самоотреченіи всему народу съ учениками Своими, но Его слова иначе звучали для учениковъ, чѣмъ для народа...

Съ событіемъ при Кесаріи находится въ тѣсной связи преображеніе Христа, на что указываетъ уже отмѣченный всѣми тремя евангелистами, повѣствующими о событіи преображенія, промежутокъ времени, протекшій отъ исповѣданія и прекословія Петра до преображенія. Внѣшнимъ переходомъ отъ одного событія къ другому служатъ слова Хри-

ста, которыми закончилась Его бесѣда при Кесаріи. Предрекая о Своихъ страданіяхъ въ Іерусалимѣ и призывая учениковъ къ самоотреченію, Онъ сказалъ: „кто постыдится Меня и Моихъ словъ, того Сынъ человѣческій постыдится, когда придетъ во славѣ Своей и Отца, и святыхъ ангеловъ. Говорю же вамъ истинно: есть нѣкоторые изъ стоящихъ здѣсь, которые не вкусятъ смерти, какъ уже увидятъ царствіе Божіе, пришедшее въ силѣ". Послѣ этихъ-то словъ, чрезъ шесть промежуточныхъ дней, иначе чрезъ восемь дней, если включать предѣльные дни, и совершилось преображеніе Христа. Взявъ Петра, Іакова и Іоанна, Іисусъ Христосъ взошелъ съ ними одними особо на гору помолиться. Во время Его молитвы апостолы заснули. Пробудившись, они увидали Его въ сіяніи, которое, по ветхозавѣтнымъ представленіямъ, было символомъ божественной славы: лицо Его просіяло и одежды сдѣлались бѣлыми, какъ свѣтъ, или снѣгъ. Явились имъ также два мужа, въ томъ же сіяніи, которые бесѣдовали съ Іисусомъ, и въ которыхъ они признали Моисея и Илію, этихъ величайшихъ представителей Ветхаго Завѣта, его закона и пророковъ. Явившись во славѣ, они говорили объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ. Хорошо было апостоламъ созерцать это сіяніе; когда явившіеся мужи уходили отъ Христа Іисуса, Петръ желалъ удержать ихъ и, не зная, что сказать, предложилъ Христу построить для Него и Его собесѣдниковъ три кущи. И вотъ свѣтлое облако осѣнило самихъ апостоловъ и они услышали голосъ: „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный; Его слушайте". Они были въ страхѣ. Затѣмъ „видѣніе" (Мѳ. XVII, 9) прекратилось и Христосъ запретилъ имъ разглашать о немъ, доколѣ Онъ не воскреснетъ изъ мертвыхъ.

Свидѣтелями преображенія Христосъ сдѣлалъ только трехъ учениковъ—Симона, котораго Онъ назвалъ Петромъ, и братьевъ Іакова и Іоанна, которымъ онъ далъ имя: сыны громовы. Поучительно остановиться мыслью на характерѣ этихъ апостоловъ. Они превосходили другихъ апостоловъ силою дѣятельной вѣры въ наступленіе царства Божія, напряженностью того усилія, которымъ берется царствіе небесное, напряженностью желанія восхитить его. Это видно изъ особенности призванія этихъ апостоловъ. Проходя близъ

моря галилейскаго, Христосъ увидѣлъ Симона и Андрея, брата его, закидывающихъ сѣти въ море. И сказалъ имъ: идите за Мною. И они тотчасъ, оставивъ свои сѣти, послѣдовали за Нимъ. Также Іаковъ и Іоаннъ, призванные Имъ, оставивъ отца своего Зеведея, послѣдовали за Нимъ (Мр. I, 16—20). Впослѣдствіи Петръ могъ сказать Христу: „вотъ, мы оставили все, и послѣдовали за Тобой". Привязанные ко Христу такимъ самоотреченіемъ ради Него, они пылали ревностью по славѣ Христа и охраняли ее, какъ свою собственность. Такъ Іоаннъ съ другими запретилъ человѣку, изгонявшему бѣсовъ силою Христа, но не ходившему съ ними. Онъ же съ братомъ своимъ Іаковомъ предлагалъ Христу свести огонь съ неба и истребить селеніе, не принявшее Его. Вмѣстѣ съ тѣмъ эти апостолы выдѣлялись страстностью, съ какою они ожидали участія во внѣшней славѣ Христа. Оставивъ все ради Него, апостолъ Петръ спрашивалъ Его: „что же будетъ намъ?" Апостолы Іаковъ и Іоаннъ просили Его, чтобы Онъ посадилъ ихъ въ царствѣ Своемъ одного по правую Свою сторону, а другого по лѣвую. Эти три ученика и были взяты Христомъ „особо одни" на гору преображенія. Еще раньше они одни были допущены Имъ присутствовать при воскрешеніи дочери Іаира, а позднѣе—при Его геѳсиманской молитвѣ. Очевидно, они изъ избранныхъ были избранными: чѣмъ двѣнадцать были для міра, тѣмъ три были для двѣнадцати. Знаменательно также, для какихъ событій они были выдѣляемы изъ двѣнадцати: они были свидѣтелями какъ высшей славы Христа, такъ и крайняго обнаруженія Его немощи. Если при этомъ мы обратимъ вниманіе на то, что воскрешеніе дочери Іаира было еще до избранія двѣнадцати и что тогда трое были отдѣлены, вмѣстѣ съ родителями умершей, собственно не изъ двѣнадцати, а отъ народа, то преображеніе Христа и геѳсиманская молитва выдѣляются какъ исключительныя событія славы и уничиженія. Уже это одно сопоставленіе было весьма поучительно для избранныхъ учениковъ: оно говорило имъ о томъ, что внѣшняя слава Христа предшествуетъ Его уничиженію, а не послѣдуетъ за нимъ. Раскрытіе этого закона евангельской исторіи, которымъ опредѣлилась послѣдовательность указанныхъ событій, мы находимъ и въ ученіи Христа послѣ преображенія. Сойдя съ горы преобра-

женія, Христосъ исцѣлилъ бѣсноватаго отрока. „И всѣ удивлялись величію Божію. Когда же всѣ дивились всему, что̀ творилъ Іисусъ; Онъ сказалъ ученикамъ Своимъ: вложите вы себѣ въ уши слова сіи: Сынъ человѣческій будетъ преданъ въ руки человѣческія“ (Лук. IX, 43. 44). Въ то время ученики не поняли слова сего; но позднѣе смыслъ его для нихъ вполнѣ открылся и евангелисту онъ предносился уже ясно. Этотъ же законъ, которымъ опредѣлилась послѣдовательность указанныхъ событій и который выражался въ приведенныхъ словахъ Христа,—этотъ же законъ символически представленъ событіемъ преображенія, что̀ и составляетъ смыслъ этого событія. На „святой“ горѣ преображенія Христосъ явился Своимъ ученикамъ въ велелѣпной славѣ, Онъ въ то время принялъ отъ Бога Отца честь и славу, и апостолы были очевидцами Его величія (2 Пет. I, 16—18). Въ сіяніи Его славы явились также величайшіе представители Ветхаго Завѣта, Моисей и Илія, и бесѣдовали съ Нимъ. О чемъ же они бесѣдовали? „Объ исходѣ Его, который Ему предстояло совершить въ Іерусалимѣ“, т. е. о Его грядущихъ страданіяхъ. „Видѣніе“ было для апостоловъ въ высшей степени поучительно. Они ждали славы Христа, участія въ Его величіи? Онъ обладаетъ славою, Онъ есть тотъ, кто можетъ дать имъ внѣшнее величіе; но не для того посланъ Онъ Отцомъ Небеснымъ. Сіяніе божественной славы „страшно“ для человѣка. Онъ пришелъ для того, чтобы дать людямъ вѣчную жизнь, внутреннюю духовную славу, чтобы дать имъ блага не безсмертія и не плотского воскресенія, а блага духовнаго воскресенія. Чѣмъ было для галилеянъ насыщеніе немногими хлѣбами тысячъ народа, чѣмъ были для іудеевъ послѣдовавшія затѣмъ символическія дѣйствія Его на праздникахъ кущей и обновленія, тѣмъ было событіе преображенія для апостоловъ [1]). И въ томъ было внутреннее отличіе апостоловъ отъ народа, что народъ ожесточился, а ученики вѣрою перешли отъ видимаго къ невидимому. Воспитанный жизнью и ученіемъ Христа, апостолъ Петръ и позднѣе писалъ о славѣ Христа, послѣдующей за Его страданіями, и призывалъ вѣрныхъ

1) И чѣмъ прежде для нихъ были чудеса укрощенія бури и хожденія по водамъ, но въ меньшей степени.

участвовать въ Христовыхъ страданіяхъ, чтобы возрадоваться и восторжествовать въ явленіе Его славы (1 Пет. I, 11; IV, 13), но онъ разумѣлъ уже славу воскресенія (I, 21) и, приравнивая всякую внѣшнюю человѣческую славу къ цвѣту на травѣ, быстро опадающему (I, 24), говорилъ о блаженствѣ въ страданіяхъ за правду (III, 14 сл.)...

Впрочемъ до такой высоты духовнаго разумѣнія апостолы поднялись не сразу съ горы преображенія, но приближались къ ней постепенно до самой смерти Христа, которая такимъ образомъ связывается съ исповѣданіемъ Петра и преображеніемъ Христа, освѣщаясь смысломъ этихъ событій. Для Самого Христа преображеніе было тѣмъ дѣйствительнымъ переживаніемъ божественнаго величія, которое дѣлало для Него подвигомъ борьбу съ искушеніемъ уничиженія. Такой опытъ внѣшняго проявленія божественной славы Христу давали всѣ Его чудотворенія, но преимущественно предъ ними внѣшнимъ откровеніемъ въ Немъ божественной славы было Его преображеніе. И конечно въ этомъ опытѣ нужно искать объясненія силы геѳсиманскаго боренія, когда Онъ „съ сильнымъ воплемъ и со слезами принесъ молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти и страданіями навыкъ послушанію“, — силы, которая особенно рельефно выступаетъ по сравненію съ самообладаніемъ и величіемъ Его борьбы съ искушеніями въ пустынѣ. Объясненіе это ни мало не ослабляется тѣмъ, что самыя страданія и уничиженіе въ жизни Христа возрастали по степени внѣшняго откровенія въ Немъ божественной славы. Если такъ было для Самого Христа, то равнымъ образомъ и для свидѣтелей Его преображенія оно было искусительнымъ созерцаніемъ Его величія. Это было время, въ которое имъ было „хорошо“ не по земному. Какая сложная внутренняя жизнь, какое сложное чередованіе и даже совпаденіе силы съ немощью, самоотреченія съ дерзновеніемъ, награды съ испытаніемъ! Удостоенные за высокую вѣру откровенія *грядущихъ* страданій Христа и затѣмъ Его *дѣйствительной* внѣшней славы, они въ созерцаніи преображенія должны были научиться духовному пониманію Его грядущей славы, но вмѣстѣ въ этомъ же созерцаніи имѣли искусительный опытъ, чтобы побѣдою въ немъ самимъ приготовиться къ участію въ духовной славѣ Христа. Во свѣтѣ этой чрезвычайной

напряженности внутренней жизни вслѣдствіе богатства необыкновенныхъ внутреннихъ переживаній и внѣшнихъ опытовъ мы должны разсматривать всю послѣдующую жизнь апостоловъ до смерти и воскресенія Христа. Тогда мы увидимъ въ порывѣ ихъ необычайной любви къ Учителю явные признаки близкаго паденія, а въ глубинѣ паденія несомнѣнныя основы полнаго торжества духовной вѣры, полнаго возрожденія. Тогда мы увидимъ—что особенно важно—возрождающую силу въ смерти Христа. Дѣйствіе преображенія Христа на апостоловъ подобно зерну, брошенному въ глубину ихъ сердца, только постепенно взошедшему и лишь при смерти Христа давшему свой плодъ. Если бы апостолы не были свидѣтелями преображенія Христа—Его чудесъ и преображенія,—Его смерть не имѣла бы для нихъ значенія; если бы свидѣтели преображенія не были также свидѣтелями Его смерти, оно имѣло бы для нихъ ложное значеніе. Преображеніе и смерть, величіе и уничиженіе—вотъ путь къ духовной славѣ, къ воскресенію. Это былъ путь Іисуса Христа; этотъ путь вмѣстѣ съ Нимъ должны были пережить и Его ученики. Чтобы ихъ переживаніе совершалось въ должномъ направленіи, Христосъ Іисусъ продолжалъ учить ихъ. Для этого, нѣкоторое время и послѣ преображенія, Христосъ Іисусъ искалъ уединенія съ Своими учениками.

Уже вслѣдъ за исповѣданіемъ Петра Христосъ сказалъ Своимъ ученикамъ, что Ему должно идти въ Іерусалимъ на смертныя страданія. Какимъ же путемъ Онъ пошелъ въ Іерусалимъ? Гора преображенія вѣроятно находилась на сѣверъ отъ Кесаріи Филипповой: можетъ быть, это былъ Ермонъ. Сойдя съ горы и исцѣливъ бѣсноватаго, Христосъ изъ предѣловъ Кесаріи или Ермона, лежавшихъ на сѣверо-востокъ отъ галилейскаго озера, на востокъ отъ Іордана, отправился въ Галилею по сѣверо-западному берегу озера чрезъ Капернаумъ по направленію къ Самаріи. Проходя чрезъ Галилею, Онъ не хотѣлъ, чтобы кто узналъ (Мр. IX, 30). Съ этимъ вполнѣ согласно то, что въ Капернаумѣ Христосъ не отказался уплатить храмовой подати, которую собиратели ея спросили съ Него чрезъ Петра, хотя Онъ, какъ „сынъ“, былъ свободенъ отъ нея. Чтобы Своимъ отказомъ не соблазнить собирателей, Онъ повелѣлъ Петру поймать въ

морѣ рыбу и, найдя въ ней монету, уплатить за Него и за себя. На границѣ Галилеи и Самаріи Христосъ исцѣлилъ десять прокаженныхъ. Затѣмъ Онъ желалъ войти въ одно самарянское селеніе, но не былъ принятъ самарянами, потому что Онъ имѣлъ видъ путешествующаго въ Іерусалимъ. Въ это же время нѣкоторые изъ фарисеевъ пришли къ Нему съ извѣстіемъ, что Иродъ хочетъ убить Его, и говорили Ему, чтобы Онъ удалился отсюда. Христосъ отвѣтилъ имъ, что Ему должно сегодня, завтра и въ послѣдующій день идти по направленію къ Іерусалиму, потому что не бываетъ, чтобы пророкъ погибъ внѣ Іерусалима. Тогда Онъ пошелъ въ предѣлы іудейскіе заіорданскою стороною. Въ это время къ Нему опять собирается народъ и Онъ, по обычаю Своему, опять училъ ихъ (Мр. X, 1). Его шествіе становится отселѣ открытымъ и даже торжественнымъ. Этому прежде всего способствовало то, что Онъ послалъ семьдесятъ учениковъ предъ лицомъ Своимъ въ тѣ мѣста, куда Самъ хотѣлъ идти. Затѣмъ Имъ торжественно были совершены чудеса исцѣленія іерихонскаго слѣпца и воскрешенія Лазаря, и такимъ образомъ былъ подготовленъ торжественный входъ Его въ Іерусалимъ.

Для насъ теперь важно посмотрѣть, чему продолжалъ Христосъ учить Своихъ учениковъ во время тайнаго пребыванія съ ними въ Галилеѣ, а также позднѣе, во время торжественнаго путешествія къ Іерусалиму. Когда Онъ сходилъ съ горы преображенія, ученики спрашивали Его о пришествіи Иліи, которымъ, по мнѣнію книжниковъ, должно быть предварено пришествіе Мессіи. Христосъ отвѣтилъ, что Илія уже пришелъ въ лицѣ Іоанна Крестителя, съ которымъ іудеи поступили, какъ хотѣли; такъ, добавилъ Онъ, и Сынъ человѣческій пострадаетъ отъ нихъ. Эта рѣчь, такимъ образомъ, непосредственно примыкала къ тому, о чемъ съ Нимъ бесѣдовали на горѣ Моисей и Илія. Христосъ Іисусъ какъ бы повторялъ ученикамъ эту бесѣду, останавливалъ ихъ вниманіе на томъ значеніи, какое она придавала преображенію, уяснялъ смыслъ этого событія, направляя мысли учениковъ къ тому, что Божіе, къ духовному царству Отца Небеснаго. Равнымъ образомъ, исцѣливъ у подножія горы бѣсноватаго отрока, когда всѣ дивились всему, что творилъ Іисусъ, Онъ снова говоритъ Своимъ ученикамъ о гряду-

щихъ страданіяхъ Сына человѣческаго. Къ этому направлялось и вообще Его уединеніе съ учениками въ Галилеѣ. Проходя чрезъ Галилею, Онъ не хотѣлъ, чтобы кто узналъ, ибо училъ Своихъ учениковъ, и говорилъ имъ, что Сынъ человѣческій будетъ преданъ въ руки человѣческія, и убьютъ Его, и, по убіеніи, въ третій день воскреснетъ (Мр. IX, 30. 31). И позднѣе, уже во время торжественнаго шествія въ Іерусалимъ, Онъ снова подзываетъ къ Себѣ двѣнадцать и говоритъ имъ о Своихъ грядущихъ страданіяхъ (X, 32—34). Онъ приготовляетъ ихъ къ Своей смерти, воспитываетъ ихъ въ мысли о ней; Онъ изгоняетъ изъ ихъ сердца все, что дѣлало для нихъ эту мысль неудобопріемлемою. Когда Онъ еще въ Галилеѣ, не доходя до Капернаума, предрекалъ имъ о Своей смерти и воскресеніи, они не разумѣли Его словъ, потому что разсуждали между собою, кто больше. Придя въ Капернаумъ, Христосъ, подозвавъ двѣнадцать, училъ ихъ: „кто хочетъ быть первымъ, будь изъ всѣхъ послѣднимъ и всѣмъ слугою“. Затѣмъ, призвавъ дитя и поставивъ посреди ихъ, сказалъ имъ: „истинно говорю вамъ, если не обратитесь, и не будете, какъ дѣти, не войдете въ царство небесное. Кто умалится, какъ это дитя, тотъ и больше въ царствѣ небесномъ“. То же Онъ сказалъ немного позднѣе, когда къ Нему привели дѣтей, чтобы Онъ возложилъ на нихъ руки и помолился, а ученики возбраняли имъ. Научая Своихъ учениковъ смиренію, Христосъ Іисусъ вмѣстѣ съ тѣмъ призывалъ ихъ къ борьбѣ съ духомъ самодовольной исключительности и внушалъ имъ снисходительную любовь. Когда Іоаннъ сказалъ Ему объ одномъ человѣкѣ, который изгонялъ Его именемъ бѣсовъ и которому апостолы запретили, потому что онъ не ходилъ съ ними, то Христосъ повелѣлъ не запрещать. Когда затѣмъ въ одномъ самарянскомъ селеніи не приняли Христа съ учениками, потому что Онъ имѣлъ видъ путешествующаго въ Іерусалимъ, и тотъ же Іоаннъ вмѣстѣ съ Іаковомъ просили Его свести огонь съ неба и, подобно Иліи, истребить жителей, то Христосъ запретилъ имъ и разъяснилъ, что въ нихъ долженъ быть не духъ Иліи, а духъ Сына человѣческаго, пришедшаго не погублять души человѣческія, а спасать. Когда послѣ того Христосъ послалъ предъ лицомъ Своимъ семьдесятъ учениковъ и они, возвратившись, съ

радостію возвѣщали Ему о сотворенныхъ ими чудесахъ и особенно изгнаніяхъ Его именемъ бѣсовъ, то Христосъ сказалъ имъ: „Я видѣлъ сатану, спадшаго съ неба, какъ молнію. Се, даю вамъ власть наступать на змѣй и скорпіоновъ, и на всю силу вражію, и ничто не повредитъ вамъ. Однакожъ тому не радуйтесь, что духи вамъ повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесахъ". Сказаны ли эти слова раньше двѣнадцати ученикамъ, или теперь семидесяти, это не составляетъ разницы; во всякомъ случаѣ Христосъ училъ такъ Своихъ учениковъ и эти Его слова имѣютъ весьма важное значеніе для раскрытія смысла евангельской исторіи. Они съ непререкаемою ясностью показываютъ, что чудеса Іисуса Христа имѣли значеніе символовъ духовной жизни и ея благъ, что вѣрить въ чудеса Христа истинною вѣрою это значитъ не считать ихъ непреходящею дѣйствительностью и самодовлѣющимъ благомъ, но возвышать отъ нихъ взоры къ духовной жизни. Въ этой именно вѣрѣ и въ этомъ духѣ воспитаны всѣ истинные христіане. „Наши обѣтованія сокрыты въ скорбяхъ, страданіяхъ, терпѣніи и вѣрѣ, въ нихъ сокрыта и самая наша небесная слава. Мы должны восходить къ славѣ чрезъ безчестіе. Кто молитъ Бога и желаетъ, чтобы въ рукахъ его были чудеса и силы, тотъ оказывается хвастливымъ и немощнымъ въ своей совѣсти. Истинные праведники не только не вожделѣваютъ сего, но и отказываются, когда дается имъ то; и не только предъ очами людей, но и втайнѣ сами для себя не желаютъ сего". Такъ думаютъ ученики Христовыхъ апостоловъ. Такъ наставлялъ Своихъ апостоловъ Самъ Христосъ. Поучая весь народъ нелюбостяжательности, Онъ особенно училъ тому же Своихъ ближайшихъ учениковъ. Предрекая этому Своему малому стаду царство Отца, Онъ въ связи съ этимъ приглашалъ ихъ продавать имѣнія для раздачи милостыни и приготовлять себѣ сокровище на небесахъ (Лук. XII). Однажды Онъ, поучая одного юношу, спросившаго у Него, что́ ему дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную, потребовалъ отъ него, чтобы онъ продалъ имѣніе свое и роздалъ нищимъ; юноша, обладавшій большимъ имѣніемъ, смутился отъ такого требованія и съ печалью отошелъ отъ Христа. Тогда Петръ отъ лица апостоловъ сказалъ Христу: „вотъ, мы оставили все и послѣдовали за То-

бою; что же будетъ намъ?" Въ отвѣтъ Христосъ Іисусъ разъясняетъ апостоламъ, что здѣсь, на землѣ, они могутъ ожидать себѣ лишь той награды, которая имъ будетъ дарована среди гоненій, что за страданіями не послѣдуетъ внѣшней славы, что полнымъ воздаяніемъ для нихъ будетъ духовная, невидимая вѣчная жизнь (Мр. X, 30). Сколько бы они ни перенесли съ своимъ Учителемъ или за Него гоненій и уничиженія, пусть не ждутъ себѣ внѣшней награды, подобно рабу, который, возвратившись съ поля, все еще долженъ служить своему господину (Лук. XVII, 7—10). Равнымъ образомъ, пусть они не ждутъ внѣшнихъ преимуществъ въ царствѣ Божіемъ, гдѣ многіе будутъ первые послѣдними и послѣдніе первыми, гдѣ призванные въ одиннадцатомъ часу получаютъ наравнѣ съ призванными рано поутру и перенесшими тягость дня и зной. Когда послѣ того, уже восходя въ Іерусалимъ, Іисусъ дорогою отозвалъ двѣнадцать и снова предсказывалъ имъ, что Сынъ человѣческій преданъ будетъ первосвященникамъ и книжникамъ, и осудятъ Его на смерть и предадутъ Его язычникамъ на поруганіе, и біеніе, и распятіе, и въ третій день воскреснетъ,— въ апостолахъ снова пробудились надежды на внѣшнюю славу въ царствѣ Божіемъ, и вотъ Іоаннъ и Іаковъ, вмѣстѣ съ матерью своею, просили Іисуса, чтобы имъ сѣсть у Него одному по правую сторону, а другому по лѣвую въ царствѣ Его. Христосъ въ отвѣтъ разъясняетъ имъ, что искать мѣста въ Его царствѣ можетъ лишь тотъ, кто готовъ вмѣстѣ съ Нимъ пить чашу страданій и креститься крещеніемъ смерти, и что даже чаша страданій и крещеніе смерти не дадутъ въ Его царствѣ внѣшней славы, потому что слава Его царства есть слава духовная, которая уготовляется Отцомъ Небеснымъ. Затѣмъ всѣмъ ученикамъ, негодовавшимъ на двухъ братьевъ, Онъ разъясняетъ, что въ Его духовномъ царствѣ не будетъ имѣть мѣста внѣшняя власть, что быть бо́льшимъ и первымъ въ царствѣ Божіемъ значитъ быть слугою и рабомъ другихъ, такъ какъ Сынъ человѣческій не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ.

Эти бесѣды Іисуса Христа вмѣстѣ съ Его прощальною бесѣдою, которая къ нимъ непосредственно примыкаетъ, представляютъ рядъ мыслей, которыми для Его учениковъ

связывалось Его преображеніе съ крестными страданіями и раскрывался смыслъ этихъ событій въ ихъ взаимной связи. Но изъ нихъ также видно, какъ много недоставало апостоламъ до того, чтобы ихъ вѣра, выразившаяся въ исповѣданіи Петра, пріобрѣла полную власть надъ ихъ душою: такую силу ихъ вѣра обрѣла только въ смерти Христа, которая такимъ образомъ выступаетъ предъ нами въ своемъ великомъ значеніи.

В) **Послѣдніе дни.**

> Мы имѣемъ законъ, и по закону нашему Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ Себя Сыномъ Божіимъ.
> *Іоан. XIX, 7.*

Позднѣйшее время служенія Христа Іисуса—Его послѣднее пребываніе въ Іерусалимѣ — было итогомъ всей Его жизни, всѣхъ Его прежнихъ отношеній къ іудеямъ и ученикамъ. Всѣ черты этихъ отношеній теперь выступаютъ предъ нами въ высшей рельефности и опредѣленности. Теперь Онъ творитъ чудеса наиболѣе торжественныя, но эти чудеса самою своею торжественною чудесностью доводятъ ненависть Его враговъ до крайняго напряженія; теперь Онъ съ полною ясностью и рѣшительностью открываетъ Свое мессіанское достоинство іудейскому народу, но открывается Онъ въ качествѣ судіи іудеевъ и они, отверженные Имъ, распинаютъ Его, какъ Сына Божія; теперь Онъ вполнѣ прямою рѣчью раскрываетъ Своимъ ученикамъ тайну внѣшняго уничиженія и внутренней славы сыновъ царства Божія и является имъ, въ Своей смерти, въ крайнемъ уничиженіи внѣшней богооставленности, и они, какъ овцы, разсѣиваются при пораженіи пастыря, но это разсѣяніе ихъ было погребеніемъ послѣднихъ остатковъ іудейской закваски и они, вмѣстѣ съ воскресеніемъ Христа, возстаютъ въ силѣ духовнаго царства Его.

Послѣднее путешествіе Христа въ Іерусалимъ, лишь только Онъ вступилъ въ заіорданскую область, становится торжественнымъ и около Него снова собираются толпы народа, какъ это было въ первое время Его служенія. Эта торжественность была создана посольствомъ семидесяти

учениковъ, посѣтившихъ тѣ мѣста, по которымъ затѣмъ проходилъ Христосъ, и Его чудесами—исцѣленіемъ іерихонскаго слѣпца и воскрешеніемъ Лазаря, а полнымъ ея проявленіемъ былъ торжественный мессіанскій входъ Христа въ Іерусалимъ. Названныя чудеса и имѣли цѣлью подготовить мессіанскій входъ Христа въ святый городъ.

О характерѣ совершенія этихъ чудесъ было уже сказано выше: въ этомъ отношеніи они примыкали къ предшествующему ряду чудесъ. Они были совершены, какъ и другія чудеса со времени отверженія Христа іудеями, въ сіяніи Его личной славы. При этомъ они отличались отъ прежнихъ чудесъ съ такимъ же характеромъ своею торжественностью. Тогда какъ прежде медлительность въ совершеніи чудесъ, выставлявшая Его лицо въ глазахъ народа, апостоламъ могла представляться въ видѣ Его уничиженности, теперь та же самая медлительность въ соединеніи съ торжественностью создаетъ для Него ореолъ величія, которое увлекло весь народъ. Въ связи съ этимъ обращаетъ на себя особое вниманіе малочисленность чудесъ Христа за данное время: теперь чудесами свидѣтельствовалось не обиліе даровъ царства Божія, а значеніе Іисуса для открывшагося царства Божія. За это время по евангелію Іоанна совершено только воскрешеніе Лазаря, а по первымъ тремъ евангеліямъ — исцѣленіе іерихонскаго слѣпца [1]). Въ каждомъ изложеніи евангельской исторіи мы встрѣтимъ болѣе или менѣе пространныя разсужденія по вопросу о томъ, почему синоптическія евангелія умалчиваютъ о воскрешеніи Лазаря, которое по евангелію Іоанна имѣло въ жизни Іисуса Христа столь большое значеніе; но, кажется, никѣмъ не замѣчено, что по синоптическимъ евангеліямъ исцѣленіе іерихонскаго слѣпца имѣетъ то самое значеніе, какое по четвер-

---

[1]) По Мѳ. XXI, 14 Христосъ по торжественномъ вшествіи въ Іерусалимъ исцѣлилъ въ храмѣ слѣпыхъ и хромыхъ; но не говоря уже о томъ, что этотъ стихъ ев. Мѳ. (какъ и XIX, 2) не имѣетъ параллельныхъ не только у Іоанна, но и у Мр. и Лк., ему нельзя придавать строго хронологическаго значенія (какъ и XXI, 12. 13 пар.) въ виду того, что у первыхъ евангелистовъ не повѣствуется о прежнихъ посѣщеніяхъ Іерусалима Христомъ за время Его общественнаго служенія и ничто не препятствуетъ видѣть для Мѳ. XXI, 12—14; Мр. XI, 15—17; Лук. XIX, 45—46 параллели въ Іоан. II, 13—23.

тому евангелію принадлежитъ воскрешенію Лазаря. Евангелія не имѣютъ своею задачею перечислить всѣ чудеса Христа; они ограничиваются указаніемъ нѣкоторыхъ чудесъ изъ каждаго періода Его жизни, въ повѣствованіяхъ о чудесахъ они довольствуются отмѣтой тѣхъ ступеней евангельской исторіи, которыя обозначаются различными чудесами. Поэтому евангелисты-синоптики, повѣствующіе объ одномъ изъ чудесъ, подготовившихъ торжественный входъ въ Іерусалимъ, именно объ исцѣленіи іерихонскаго слѣпца, не имѣли нужды повѣствовать о другомъ подобномъ чудѣ, воскрешеніи Лазаря, равно какъ Іоаннъ, повѣствующій о воскрешеніи Лазаря, не имѣлъ нужды писать о первомъ чудѣ.—Историческая послѣдовательность этихъ двухъ чудесъ обычно представляется такъ, что предшествующимъ считается воскрешеніе Лазаря, а чудо исцѣленія слѣпого поставляется послѣ пребыванія Христа въ Ефраимѣ (Іоан. XI, 54), но кажется болѣе сообразнымъ съ существомъ дѣла отнести оба чуда къ одному времени, къ одному движенію изъ Переи чрезъ Іерихонъ въ Виѳанію, такъ что при прохожденіи чрезъ Іерихонъ былъ исцѣленъ слѣпой, а затѣмъ въ Виѳаніи воскрешенъ Лазарь, при чемъ послѣдовавшее затѣмъ пребываніе Христа въ Ефраимѣ могло быть лишь весьма кратковременнымъ.

Торжественныя чудеса исцѣленія іерихонскаго слѣпого и воскрешенія Лазаря были подготовленіемъ торжественнаго входа Христа въ Іерусалимъ и въ послѣдствіяхъ этого событія обнаружилось ихъ полное значеніе. Однако и въ собственныхъ послѣдствіяхъ чудеса эти предварили значеніе мессіанскаго входа въ Іерусалимъ, какъ это раскрыто евангелистомъ Іоанномъ въ исторіи воскрешенія Лазаря. Многіе изъ іудеевъ, видѣвшихъ, что̀ сотворилъ Іисусъ, увѣровали въ Него іудейскою вѣрою, а нѣкоторые изъ нихъ пошли къ фарисеямъ и сказали имъ, что̀ сдѣлалъ Іисусъ. Тогда первосвященники и фарисеи собрали совѣтъ и съ этого дня положили убить Его. Таково было историческое значеніе чуда воскрешенія Лазаря. Въ данномъ отношеніи это послѣднее изъ совершенныхъ въ глазахъ народа чудесъ Христа Іисуса составляло высшую ступень въ ихъ дѣйствіи на іудейскій народъ, завершеніемъ ихъ, открывшимъ во всей полнотѣ ихъ историческое значеніе. Самими іудеями оно

разсматривалось какъ завершеніе всѣхъ Его чудесъ (Іоан. XI, 47). „Много чудесъ сотворилъ Христосъ, но ни одно изъ нихъ до такой степени не ожесточило іудеевъ, какъ чудо надъ Лазаремъ". Знаменательно, что въ отличіе отъ прежнихъ чудесъ, ожесточавшихъ іудейскій народъ, въ воскрешеніи Лазаря предъ іудеями чудо явилось въ полной торжественности, безъ ослабленія ея сопровождающими обстоятельствами, чѣмъ прежде было преимущественно нарушеніе субботы. Теперь эти ожесточающія обстоятельства были не нужны, такъ какъ уже сильно было озлобленіе іудеевъ противъ Христа. Они ненавидѣли Его (Лук. XIX, 14). Теперь уже само чудо, самою своею торжественностью, возводило злобу Его враговъ до крайняго напряженія.

Свидѣтелями названныхъ чудесъ были іудеи, народъ и ученики Христа. Іудеи были уже врагами Іисуса. Окружавшій Его многочисленный народъ является въ данное время вполнѣ съ характеромъ толпы, которая, восторженно проводивъ Христа въ Іерусалимъ, спустя короткое время была послушнымъ орудіемъ Его враговъ. Дѣйствіе на нее чудесъ было мимолетнымъ. Къ іудеямъ и къ ней была обращена только показная сторона чудесъ. Но иначе Христосъ относился къ Своимъ ученикамъ. Въ нихъ торжественность чудесъ и мессіанскаго входа въ святый городъ не должна была подрывать дѣйствія бесѣдъ Христа, которыми Онъ приготовлялъ ихъ къ участію въ духовной славѣ царства Божія. Посему для нихъ нужно было ослабить впечатлѣніе торжественныхъ чудесъ. Это было достигнуто посѣщеніемъ Закхея и символическимъ миропомазаніемъ ногъ Іисуса Маріею. О первомъ передаетъ евангелистъ Лука. Когда, по исцѣленіи предъ Іерихономъ слѣпого, Христосъ проходилъ черезъ городъ, то нѣкто Закхей, начальникъ мытарей, желая видѣть Іисуса, окруженнаго толпой, но будучи малаго роста, забѣжалъ впередъ и влѣзъ на смоковницу, мимо которой Ему надлежало проходить. Онъ же, позвавъ Закхея, вошелъ къ нему въ домъ. Мытарь принялъ Христа съ радостью и своею готовностью раздать половину имѣнія нищимъ и вчетверо вознаградить всякаго обиженнаго имъ снискалъ спасеніе своему дому. Но народъ ропталъ на то, что Христосъ зашелъ къ грѣшному человѣку. На этотъ ропотъ было сказано Имъ: „Сынъ человѣческій пришелъ

взыскать и спасти погибшее". Хотя въ этомъ повѣствованіи не указано отношеніе событія къ ученикамъ, однако нужно полагать, что оно собственно для нихъ имѣло значеніе. Пусть роптали всѣ, но въ самомъ народѣ ропотъ этотъ не понизилъ его восторженнаго настроенія, да и не нужно было понижать его до времени торжественнаго входа въ Іерусалимъ, а народный ропотъ показывалъ ученикамъ, что Христосъ не хочетъ основать Свое царство на благорасположеніи народа. Его слова: „Сынъ человѣческій пришелъ взыскать и спасти погибшее" напоминаютъ собою прежнія наставленія Его ученикамъ. Равнымъ образомъ и сказанная Имъ тогда притча о минахъ, которыя далъ десяти рабамъ своимъ нѣкоторый высокаго рода человѣкъ, отправившійся въ дальнюю сторону, чтобы получить себѣ царство надъ согражданами, ненавидѣвшими его, была обращена преимущественно къ ученикамъ, хотя тогда всѣ думали, что скоро должно открыться царство Божіе: правда, въ ней сказано о наказаніи возвратившимся царемъ своихъ согражданъ, не желавшихъ, чтобы онъ царствовалъ надъ ними, но ея нравоученіе относится прямо къ ученикамъ-рабамъ, которые получили мины и дали царю по его возвращеніи отчетъ въ ихъ употребленіи. Во всякомъ случаѣ значеніе разсматриваемаго событія нужно понимать по аналогіи съ событіемъ на вечерѣ въ Виѳаніи, послѣдовавшимъ вскорѣ за воскрешеніемъ Лазаря.

По воскрешеніи Лазаря Христосъ удалился въ Ефраимъ. Онъ удалился отъ Іерусалима для того, чтобы постановленный въ Іерусалимѣ приговоръ о Его смерти былъ исполненъ іудеями не ранѣе пасхи, при полномъ стеченіи народа, чего не хотѣли первосвященники и книжники (Мѳ. XXVI, 4. 5; Мр. XIV, 1. 2; Лук. XXII, 1. 2). Впрочемъ, въ Ефраимѣ Онъ пробылъ недолго: когда Онъ удалился, уже приближалась пасха, а за шесть дней до пасхи Онъ уже снова пришелъ въ Виѳанію (Іоан. XI, 55; XII, 1). Здѣсь Ему приготовили вечерю, на которой Марѳа служила, а Лазарь былъ однимъ изъ возлежащихъ. Марія же, взявъ фунтъ нардоваго чистаго, драгоцѣннаго мира, возлила на голову и ноги Іисуса, и отерла ноги своими волосами, и домъ наполнился благоуханіемъ. Увидѣвъ это, ученики вознегодовали и говорили: „къ чему такая трата? Ибо можно было бы продать

это миро за большую цѣну, и дать нищимъ". Но Іисусъ отвѣтилъ имъ, что нищихъ они всегда имѣютъ съ собою, а эта трата на Него имѣетъ исключительное символическое значеніе. „Возливъ миро сіе на тѣло Мое, сказалъ Онъ о помазавшей Его женщинѣ, она приготовила Меня къ погребенію" (Мѳ. XXVI, 12). Въ этомъ повѣствованіи прежде всего слѣдуетъ обратить вниманіе на отношеніе возліянія мира на Іисуса къ событію воскрешенія Лазаря. Отношеніе это хорошо раскрыто Ефремомъ Сиринымъ. Господь Іисусъ, пишетъ онъ, „воскресилъ Лазаря, а Самъ вмѣсто него умеръ. Вѣдь послѣ того, какъ воззвалъ его изъ гроба и (затѣмъ) когда возлежалъ съ нимъ за трапезой, Самъ былъ погребенъ подъ образомъ мира, которое Марія возлила на главу Его". Мы знаемъ, что послѣдовавшія событія оправдали это значеніе воскрешенія Лазаря, символически указанное миропомазаніемъ Іисуса. Для кого же нужно было это символическое указаніе, разъясненное Самимъ Христомъ? Конечно, для апостоловъ, къ которымъ и была обращена рѣчь Его. Примѣчательно, что послѣдствія воскрешенія Лазаря были не только предуказаны Христомъ апостоламъ въ символическомъ изъясненіи дѣла Маріи, но и предуготовлены Имъ. По евангеліямъ Матѳея и Марка съ событіемъ на вечерѣ въ Виѳаніи было связано темное рѣшеніе Іуды Искаріота предать своего Учителя. Евангелистъ Іоаннъ передаетъ, что ропотъ учениковъ на трату Маріи выразилъ именно Іуда Симоновъ Искаріотъ, сказавшій о нищихъ не потому, чтобы заботился о нихъ, но потому что былъ воръ. И вотъ на этого-то ученика объясненіе Христомъ поступка Маріи въ смыслѣ предуказанія на Его смерть произвело такое сильное дѣйствіе, что онъ тогда же пошелъ къ первосвященникамъ, чтобы предать имъ своего Учителя. Они предложили ему за это тридцать серебренниковъ; и съ того времени онъ искалъ удобнаго случая предать своего Учителя.

Рѣшеніе враговъ Іисуса предать Его смерти, вызванное чудесами Его, особенно послѣднимъ чудомъ воскрешенія Лазаря и постановленное ими предварительно прямо послѣ этого чуда, вполнѣ созрѣло послѣ торжественнаго мессіанскаго въѣзда въ святый городъ, подготовленнаго послѣдними чудесами, такъ что въ послѣдствіяхъ этого событія

обнаружилось ихъ полное значеніе. На другой день послѣ виѳанской вечери, какъ передаетъ евангелистъ Іоаннъ, ученики, по повелѣнію Христа, привели Ему молодого осла, котораго покрыли своими одеждами, и Христосъ сѣлъ на него и направился въ Іерусалимъ. Его окружала громадная толпа народа, собравшагося на праздникъ. Здѣсь были многіе изъ іудеевъ, которые, узнавъ, что Іисусъ въ Виѳаніи, пришли сюда, чтобы видѣть Его, а также и Лазаря, котораго Онъ воскресилъ изъ мертвыхъ. Іудеевъ, вѣровавшихъ въ Іисуса вслѣдствіе этого чуда и приходившихъ въ Виѳанію ради Лазаря, было такъ много, что первосвященники положили убить и Лазаря. Въ сопровожденіи Своихъ учениковъ и бывшихъ въ Виѳаніи іудеевъ и народа Христосъ поѣхалъ въ Іерусалимъ. Также множество народа, собравшагося въ Іерусалимѣ на праздникъ, услышавъ, что Іисусъ направляется сюда, вышло Ему на встрѣчу. И сопровождавшіе и встрѣчавшіе Христа постилали свои одежды по дорогѣ, а другіе держали въ рукахъ пальмовыя вѣтви и всѣ велегласно прославляли Бога. Это шествіе Христа было Его мессіанскимъ откровеніемъ, согласно яснымъ словамъ пророка: „не бойся, дщерь Сіонова! се, царь твой грядетъ, сидя на молодомъ ослѣ“ (Захар. IX, 9). Такая форма мессіанскаго откровенія была избрана именно во исполненіе этого извѣстнаго пророчества. Впрочемъ, ученики сперва не поняли этого; но когда народъ прославлялъ Іисуса, тогда они вспомнили о пророчествѣ. Народъ же, оказавшійся болѣе чуткимъ къ внѣшней славѣ Христа, скорѣе припомнилъ пророчество и привѣтствовалъ Его предреченнымъ царемъ. Все множество народа восклицало: „Осанна! благословенъ грядущій во имя Господне царь Израилевъ“. Это былъ не „просто порывъ радости провинціаловъ, невинный восторгъ бѣдныхъ галилеянъ“, это было явное торжество исполнившихся мессіанскихъ ожиданій еврейскаго народа. Это было намѣренно допущенное и даже въ нѣкоторой степени вызванное Самимъ Христомъ повтореніе того восторга галилеянъ, когда они хотѣли нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ,—только повторился теперь этотъ восторгъ въ размѣрахъ болѣе широкихъ, охвативъ весь еврейскій народъ. Когда вошелъ Онъ въ Іерусалимъ, весь городъ пришелъ въ движеніе, и съ напряженнымъ вниманіемъ встрѣчалъ про-

рока изъ Назарета. Даже пришедшіе на поклоненіе въ праздникъ еллины пожелали увидѣть Іисуса, о чемъ апостолы Андрей и Филиппъ донесли Ему. Въ исторіи этого торжества мессіанской вѣры народа обращаетъ на себя особое вниманіе то обстоятельство, что оно было вызвано послѣднимъ чудомъ Христа. Евангелистъ Іоаннъ вполнѣ ясно замѣчаетъ, что народъ, бывшій съ Нимъ прежде, свидѣтельствовалъ, что Онъ вызвалъ изъ гроба Лазаря, и воскресилъ его изъ мертвыхъ, и что потому и встрѣтилъ Его народъ, ибо слышалъ, что Онъ сотворилъ это чудо (XII, 17—18). Но чудо это было высшимъ обнаруженіемъ чудотворной силы Христа и напоминаніемъ для народа всѣхъ Его прежнихъ чудесъ, столь многочисленныхъ въ первое время Его служенія. Въ этомъ отношеніи для насъ цѣнно замѣчаніе евангелиста Луки, что все множество учениковъ Христа, когда Онъ приблизился къ спуску съ горы Елеонской, начало въ радости и велегласно славить Бога за всѣ чудеса, какія видѣли они (XIX, 37).

Каково же было историческое значеніе этого торжественнѣйшаго прославленія Христа за Его чудеса? Это торжество было кануномъ послѣдней вспышки іудейской ненависти къ Христу, послѣдняго момента въ Его судѣ надъ іудейскимъ народомъ, кануномъ Его смерти. Вотъ почему Христосъ, когда торжественно приблизился къ святому городу, то, смотря на него, заплакалъ о немъ, и сказалъ: „о, если бы и ты хотя въ сей твой день узналъ, что̀ служитъ къ миру твоему! Но это сокрыто нынѣ отъ глазъ твоихъ; ибо прійдутъ на тебя дни, когда враги твои обложатъ тебя окопами, и окружатъ тебя, и стѣснятъ тебя отвсюду, и разорятъ тебя, и побьютъ дѣтей твоихъ въ тебѣ, и не оставятъ въ тебѣ камня на камнѣ, за то, что ты не узналъ времени посѣщенія твоего“. Мы знаемъ, что это пророчество Христа сбылось въ ужасной дѣйствительности, за которою едва можетъ угнаться воображеніе. Іерусалимъ былъ разоренъ до основанія и іудейскій народъ былъ истребленъ за то, что не принялъ духовнаго царства Божія.

Когда же, по входѣ въ Іерусалимъ, ко Христу подошли даже еллины, Онъ сказалъ апостоламъ, что пришелъ часъ прославиться Сыну человѣческому въ смерти. И душа Его возмутилась отъ этого приблизившагося часа, для котораго

Онъ и пришелъ. Тогда въ слухъ народа раздался громъ, принятый другими за голосъ ангела, а Іисусъ сказалъ народу: „не для Меня былъ гласъ сей, а для народа. Нынѣ судъ міру сему“.

Значеніе входа въ Іерусалимъ было символически представлено Христомъ въ изсушеніи смоковницы, которое послѣдовало за входомъ, какъ посѣщеніе Закхея за исцѣленіемъ слѣпого и помазаніе Маріею за воскрешеніемъ Лазаря. Вечеромъ того дня, въ который былъ торжественный въѣздъ въ Іерусалимъ, Христосъ вышелъ вонъ изъ города и провелъ ночь съ двѣнадцатью въ Виѳаніи. Поутру же, возвращаясь въ городъ, Онъ взалкалъ. И, увидѣвъ при дорогѣ одну смоковницу, покрытую листьями, подошелъ къ ней, не найдетъ ли чего на ней, и, ничего не нашедши на ней, кромѣ однихъ листьевъ, ибо еще не время было собиранія смоквъ, говоритъ ей: „да не будетъ же впредь отъ тебя плода во вѣкъ“. И смоковница засохла.—Символическое значеніе этого событія изъясняется большинствомъ толкователей священнаго Писанія въ смыслѣ отверженія іудейскаго народа. По словамъ Евфимія Зигабена, „смоковница, украшенная одними листьями—это іудейская синагога, не имѣющая плодовъ правды, а прикрывающаяся, какъ листьями, измышленными обрядами,—или иначе богослуженіе подъ закономъ, въ сѣни и тѣлесныхъ образахъ, и іудейскія преданія“. Но въ этомъ общемъ изъясненіи событія не дается отвѣта на вопросъ, для кого оно служило символомъ. Не для іудейскаго народа, для котораго событіе осталось неизвѣстнымъ. Также и не для учениковъ, которыя обратили свое вниманіе только на скорость, съ которою смоковница, по слову Христа, засохла. Поэтому и въ отвѣтъ имъ Христосъ указалъ лишь вообще на силу вѣры. Остается предположить, что событіе имѣло символическое предуказаніе для Самого Христа. Дѣло можно представлять такъ, что Онъ хотѣлъ знать волю Отца Небеснаго относительно того, вполнѣ ли пришелъ часъ Его смерти, часъ отверженія іудеевъ, остался ли іудейскій народъ, за исключеніемъ изъ него учениковъ, вполнѣ безплоднымъ [1]), такъ

1) Что вопросъ относился именно къ безплодію іудейскаго народа въ *прошломъ* его исторіи, къ результату его законнической дисциплины, и

чтобы не было въ немъ ни одного человѣка, способнаго теперь къ вѣрѣ, ради котораго нужно было бы продлить дѣятельность Христа среди іудеевъ. Въ этомъ случаѣ голодъ, который Онъ почувствовалъ поутру, былъ для Него какъ бы побужденіемъ свыше подойти къ смоковницѣ, которую Онъ увидѣлъ издалека, поискать на ней плодовъ, а Его слова къ смоковницѣ, не имѣвшей ни одного плода, были какъ бы вопросомъ къ Отцу Небесному: „если смоковница засохнетъ, то насталъ часъ отверженія іудеевъ". Впрочемъ вопросъ этотъ не могъ проистекать изъ полной неизвѣстности; напротивъ, въ словахъ Христа слышится увѣренность. Вмѣстѣ съ вопросомъ дается и отвѣтъ. Его вопросъ былъ вмѣстѣ приговоромъ Отца Небеснаго, произнесѣннымъ Его устами. Во всякомъ случаѣ замѣчательно, что фактически окончательное отверженіе іудеевъ, выразившееся преимущественно въ притчѣ Христа о виноградаряхъ и въ Его обличительной рѣчи противъ книжниковъ и фарисеевъ, послѣдовало за изсушеніемъ смоковницы. По евангелію Матѳея, смоковница засохла тотчасъ послѣ словъ Христа къ ней и, въ связи съ этимъ, въ этотъ же день были произнесены притчи и обличительная рѣчь; по евангелію Марка, изсушеніе смоковницы было замѣчено апостолами на другой день послѣ словъ Христа къ ней, когда они снова, послѣ другой ночи, проведенной также внѣ Іерусалима, возвращались мимо смоковницы въ городъ, и, въ связи съ этимъ, притча и рѣчь были произнесены также на другой день. Евангелія не даютъ механической хронологіи, но смыслъ событій и ихъ связь ими передаются согласно.

По смыслу евангельской исторіи, входъ Христа въ іерусалимъ съ предшествующими ему чудесами былъ въ ея теченіи тѣмъ моментомъ, когда торжество Христа само по себѣ доводило ненависть враговъ до крайняго напряженія. Смыслъ этого событія въ томъ, что полное мессіанское откровеніе Христа іудеямъ заставило ихъ осудить Его на

что поэтому изсушеніе смоковницы имѣло вполнѣ символическое значеніе въ раскрываемомъ смыслѣ, на это со всею ясностью указываетъ замѣчаніе евангелиста, что „еще не время было собиранія смоквъ" (Мр. XI, 13), что отъ смоковницы можно было ожидать только *прошлогоднихъ* плодовъ.

смерть. Этотъ взглядъ имѣетъ за себя евангельскія свидѣтельства. По евангелію Іоанна, первосвященники и фарисеи, услышавъ о чудѣ воскрешенія Лазаря, собрали совѣтъ и говорили: „что намъ дѣлать? Этотъ человѣкъ много чудесъ творитъ. Если оставимъ Его такъ, то всѣ увѣруютъ въ Него“ (XI, 47. 48). Когда же Іисусъ былъ торжественно встрѣченъ народомъ въ Іерусалимѣ, то фарисеи говорили между собою: „видите ли, что не успѣваете ничего? Весь міръ идетъ за Нимъ“ (XII, 19). Отсюда, между прочимъ, видно, въ какой связи между собою находились воскрешеніе Лазаря и входъ въ Іерусалимъ: воскрешеніе Лазаря въ торжествѣ входа дало то, чего боялись іудеи, т. е. что весь народъ шелъ за Христомъ. Самый народъ теперь уже не былъ предметомъ заботъ Христа [1]): какъ послѣ исцѣленія іерихонскаго слѣпца его негодованіе за посѣщеніе Іисусомъ Закхея имѣло значеніе только для учениковъ, такъ его ликованіе при входѣ Христа въ Іерусалимъ имѣло значеніе для іудеевъ. Только потому нельзя сказать, что народъ въ это время былъ лишь орудіемъ дѣйствія Христа на учениковъ и іудеевъ, что онъ самъ прямо послѣ входа Христа въ Іерусалимъ слился съ іудеями: для народа участіе въ торжествѣ Христа, какъ для фарисеевъ, первосвященниковъ и книжниковъ наблюденіе за Его торжествомъ, было переходомъ къ послѣдней вспышкѣ ненависти къ духовному царству Божію. Евангелія передаютъ и то душевное состояніе, которое пережили іудеи, наблюдая за мессіанскимъ торжествомъ Христа. Они, по словамъ Іоанна, разсуждали такъ: „если всѣ увѣруютъ въ Него, то прійдутъ римляне, и овладѣютъ и мѣстомъ нашимъ и народомъ“ (XI, 48). Они боялись въ случаѣ принятія ими духовнаго царства Христа того, что на самомъ дѣлѣ случилось съ ними вслѣдствіе отверженія Христа. Другой евангелистъ, Маркъ, пишетъ, что книжники и первосвященники искали погубить Христа, ибо боялись Его, потому что весь народъ удивлялся ученію Его (XI, 18), шелъ за Нимъ,—они боялись потерять свою власть надъ народомъ. По словамъ того же евангелиста (XV, 10), а равно и Матѳея (XXVII, 18), первосвященники предали Христа Іисуса изъ зависти.

[1]) Конечно, говоря условно.

На протяженіи всей евангельской исторіи дѣла Іисуса Христа сопровождаются Его рѣчами, которыя не только уясняютъ смыслъ Его дѣйствій и событій Его жизни, раскрываютъ ихъ послѣдствія, но и предуготовляютъ эти послѣдствія, даютъ событіямъ опредѣленное направленіе, не только открываютъ, но и придаютъ смыслъ Его дѣяніямъ. Такія же рѣчи Христа къ іудеямъ слѣдовали за Его входомъ въ Іерусалимъ.

Евангелистъ Іоаннъ о содержаніи этихъ рѣчей Христа дѣлаетъ лишь краткое замѣчаніе, что Онъ далъ іудеямъ разумѣть, какою смертію Онъ умретъ, и тѣмъ отнялъ у нихъ послѣднюю надежду на внѣшнее царство, подобно тому какъ раньше по насыщеніи пяти тысячъ человѣкъ Онъ въ капернаумской бесѣдѣ отказалъ іудеямъ въ такомъ питаніи на будущее время; іудеи же, какъ тогда, такъ и теперь, несмотря на столько чудесъ, сотворенныхъ Христомъ, не вѣровали въ Него (XII, 32—37). Но первые три евангелиста болѣе подробно передаютъ содержаніе бесѣдъ Христа съ іудеями въ послѣднее пребываніе Его въ Іерусалимѣ, въ первый день или въ первые два дня послѣ торжественнаго входа въ Іерусалимъ. Бесѣды были начаты Его врагами. Еще во время Его путешествія въ предѣлы іудейскіе заіорданскою стороною они враждебно окружали Его и старались уловить Его въ словѣ. Такъ они, искушая, спрашивали Его, по всякой ли причинѣ позволительно человѣку разводиться съ женою своею. Во время входа въ Іерусалимъ они приступаютъ къ Нему и требуютъ, чтобы Онъ запретилъ ученикамъ сопровождать Его возгласами. На другой день, когда пришелъ Онъ въ храмъ и училъ, приступили къ Нему первосвященники и старѣйшины народа и сказали: „какою властію Ты это дѣлаешь? И кто Тебѣ далъ такую власть?“ На этотъ вопросъ Онъ отвѣтилъ тоже вопросомъ: крещеніе Іоанново откуда было—съ небесъ, или отъ человѣковъ? Вопросъ ставилъ іудеевъ въ затрудненіе, такъ какъ они Іоанну не повѣрили, а всѣ почитали его за пророка. Если бы они дали отвѣтъ, что крещеніе Іоанново было съ небесъ, то сами осудили бы себя за невѣріе, а если бы отвѣтили, что оно было отъ человѣковъ, то вооружили бы противъ себя народъ. Они отказались отвѣчать. Но затѣмъ Христосъ раскрылъ имъ смыслъ того отвѣта, который они должны

были дать. Онъ сказалъ имъ притчу о двухъ сыновьяхъ, изъ которыхъ первый на приглашеніе отца работать въ виноградникѣ сначала отказался, а потомъ раскаявшись пошелъ, а второй согласился, но не пошелъ. Объясняя притчу, Христосъ уподобилъ первому сыну, исполнившему волю отца, мытарей и блудницъ, а второму іудеевъ—первосвященниковъ, старѣйшинъ народа и книжниковъ, и сказалъ имъ: „мытари и блудницы впередъ васъ идутъ въ царство Божіе". Затѣмъ Онъ сказалъ имъ другую притчу о виноградаряхъ, которымъ былъ сданъ виноградникъ и которые присланныхъ къ нимъ за плодами рабовъ хозяина однихъ прибили и отпустили съ безчестіемъ, а другихъ убили, и даже сына хозяина, выведя вонъ изъ виноградника, убили, чтобы завладѣть его наслѣдствомъ. „Что же, спросилъ Христосъ, сдѣлаетъ хозяинъ виноградника? Виноградарей предастъ смерти, а виноградникъ отдастъ другимъ виноградарямъ, которые будутъ отдавать ему плоды во времена свои". Затѣмъ Онъ примѣнилъ притчу къ іудеямъ и сказалъ имъ: „такъ и отъ васъ отнимется царство Божіе, и дано будетъ народу, приносящему плоды его" [1]). Третью притчу Христосъ сказалъ іудеямъ о брачномъ пирѣ, который былъ сдѣланъ царемъ для сына своего. Званные не хотѣли прійти на пиръ и оказались недостойными; а пиръ наполнился собранными на дорогахъ и допущенными на пиръ въ брачномъ одѣяніи. Слыша всѣ эти притчи Его, первосвященники и фарисеи понимали, что Онъ объ нихъ говоритъ, и схватили бы Его, если бы не боялись народа. Имъ было очевидно, что тотъ, кто славно вошелъ въ Іерусалимъ, какъ Мессія, для нихъ грозный судія, извергающій ихъ изъ царства Божія, какъ не исполнившихъ воли Божіей, не принесшихъ должныхъ плодовъ и недостойныхъ брачнаго пира. Это содержаніе притчей было дополнено бесѣдою Христа по вопросамъ, которые были предложены Ему иродіанами, саддукеями и фарисеями. Иродіане, приверженцы династіи

---

[1]) При этомъ именно въ убитомъ виноградарями сынѣ хозяина,—въ этомъ камнѣ, который отвергли строители, но который сдѣлался главою угла,—Христосъ указывалъ іудеямъ ихъ судью, т.-е. въ его убійствѣ ими судъ надъ ними: „тотъ, кто упадетъ на этотъ камень, разобьется, а на кого онъ упадетъ, того раздавитъ" (Мѳ. XXI, 44 пар.).

Ирода и потому въ Галилеѣ сторонники Ирода Антипы, а въ Іудеѣ недовольные римской властью, вслѣдствіе устраненія римлянами династіи Ирода, вмѣстѣ съ учениками фарисеевъ, для которыхъ эта власть была ненавистна и которые надѣялись освободиться отъ нея съ помощью Мессіи, спросили Его, позволительно ли давать подать кесарю, или нѣтъ. Фарисеи, которыми были подосланы ихъ ученики и иродіане, надѣялись, что Онъ въ Своемъ отвѣтѣ долженъ высказаться или сторонникомъ, или противникомъ римской власти. Но Христосъ отвѣтилъ имъ, что кесарю нужно отдавать назадъ монеты съ его изображеніемъ, отъ него полученныя, а Богу—Божіе. Истинный Мессія не можетъ быть ни сторонникомъ, ни противникомъ римской власти, духовное царство лежитъ внѣ той области, въ которой возникаютъ вопросы о внѣшней власти, въ духовномъ царствѣ Божіемъ нѣтъ мѣста національнымъ чаяніямъ іудеевъ. Затѣмъ саддукеями, отрицавшими воскресеніе мертвыхъ и бытіе духовнаго міра (ангеловъ) и жившими только матеріальными интересами, былъ поднятъ вопросъ о воскресеніи. Въ отвѣтъ Христосъ разъяснилъ духовный характеръ состоянія по воскресеніи и такимъ образомъ со всею ясностью отвергъ чувственныя надежды іудеевъ. Затѣмъ на вопросъ одного книжника изъ фарисеевъ, какая наибольшая заповѣдь въ законѣ, Онъ отвѣтилъ, что это есть заповѣдь о любви къ Богу и ближнему,—та заповѣдь, которую не исполнить значитъ не исполнить закона, а исполнить значитъ исполнить весь законъ. Такъ была отвергнута законническая самонадѣянность и самоправедность іудеевъ. Три характеристическихъ вида іудейскихъ чаяній были отринуты Судіею-Мессіей. Послѣ того Самъ Христосъ Іисусъ обратился къ собравшимся фарисеямъ съ вопросомъ: „что вы думаете о Христѣ? чей Онъ сынъ“? Ему отвѣтили: Давида. Если Мессія есть только сынъ Давида, то Онъ исключительно іудейскій Мессія. Такъ іудеи и думали и это составляло основу всѣхъ ихъ чаяній, исполненія которыхъ они ждали отъ своего Мессіи. Но Христосъ далъ имъ понять, что Мессія, какъ царь духовнаго царства Божія, выше границъ національности и есть Господь самого Давида. Духовный Мессія—Христосъ всего человѣчества. Такъ рушилось то, что составляло жизненный нервъ іудейскій. Изслѣдователь евангельской исторіи не-

вольно восхищается этою полнотою вопросовъ, которые были освѣщены въ бесѣдѣ Христа съ іудеями. Были разсмотрѣны всѣ стороны іудейства и это было самооткровеніемъ Христа Іисуса въ отношеніи ко всѣмъ чаяніямъ іудеевъ. Но еще болѣе восхищаетъ та связь, которою эта бесѣда соединена съ предшествовавшими ей притчами и послѣдовавшею за нею обличительною рѣчью. Притчи были обвинительнымъ актомъ противъ іудеевъ въ соотвѣтствіе тому, какъ сами они хотѣли допросить Его: „какою властью Ты это дѣлаешь?“ Бесѣда съ фарисеями, иродіанами, саддукеями и законниками — это судебное приведеніе доказательствъ, указаніе основаній обвиненія. Наконецъ, обличительная рѣчь—это осужденіе, приговоръ. Въ этой рѣчи со страшною суровостью была обнажена предъ народомъ и учениками внутренняя мерзость фарисейскаго лицемѣрія, законничества, самоправедности, ихъ мелочное славолюбіе, безумная слѣпота, пренебреженіе къ важнѣйшему въ законѣ и внутренняя нечистота при внѣшней прикрашенности, ихъ кровожадная ненависть къ праведникамъ. „Да пріидетъ на васъ, говорилъ Христосъ іудеямъ, вся кровь праведная, пролитая на землѣ. Истинно говорю вамъ, что все сіе пріидетъ на родъ сей“. Заключительное слово этой рѣчи Христа было поистинѣ ужасно. Онъ сказалъ: „Іерусалимъ, Іерусалимъ, избивающій пророковъ, и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли. Се оставляется вамъ домъ вашъ пустъ“. Это было послѣднимъ словомъ суда Мессіи надъ іудеями.

Если мы теперь бросимъ взглядъ на событія послѣдняго вшествія Христа въ Іерусалимъ, начиная съ исцѣленія іерихонскаго слѣпца и воскрешенія Лазаря и кончая грозными рѣчами Его противъ іудеевъ, то всѣ они представятся намъ въ строгой послѣдовательности и неразрывной связи, при которой не было мѣста случайности, но все опредѣлялось непрерывною планомѣрностью и объединяется одною идеею. Какъ все теченіе евангельской исторіи, такъ въ частности этотъ отдѣлъ ея являетъ намъ знаменательное совпаденіе въ жизни Христа вѣчнаго божественнаго содержанія съ временною формою обнаруженія, такъ что су-

щественное самооткровеніе Христа міру въ ученіи и дѣлахъ было вмѣстѣ ожесточеніемъ іудеевъ, и направленіе евангельской исторіи къ прославленію Отца Небеснаго было вмѣстѣ съ тѣмъ направленіемъ къ смерти Христа, въ которой Онъ открылъ любовь Отца къ міру. Торжественное самооткровеніе Христа Іерусалиму было приготовленіемъ Его къ смерти. И Онъ свободно и съ полнымъ сознаніемъ шелъ на смерть, поэтому путь Его и былъ такимъ строго послѣдовательнымъ.

Рѣчи Христа въ послѣднее пребываніе Его въ Іерусалимѣ были обращены Имъ—однѣ, только что изложенныя, къ іудеямъ, а другія къ ученикамъ. Въ то время, какъ первыя примыкали къ предшествовавшимъ чудесамъ и торжеству Его самооткровенія и были Его послѣднимъ дѣломъ, вызвавшимъ іудеевъ на Его убійство, рѣчи къ ученикамъ уже всецѣло относились къ Его смерти и раскрывали имъ ея смыслъ. Въ этомъ своемъ значеніи послѣднія рѣчи Христа къ ученикамъ имѣютъ исключительный характеръ среди всѣхъ остальныхъ Его рѣчей и преимущественную важность для пониманія евангельской исторіи. Всѣ прежнія рѣчи Христа или содержатъ въ себѣ существенное откровеніе разума божественной жизни, каковъ онъ въ своей универсальности, каковъ онъ какъ идеалъ всякаго времени и мѣста, какъ требованіе отъ всѣхъ людей, и въ такомъ случаѣ онѣ важны для пониманія евангельской исторіи въ своемъ общемъ содержаніи, по своему основному характеру, по своему существенному отношенію къ жизни міра, или же представляютъ собою временную и условную форму историческихъ отношеній Христа и въ такомъ случаѣ для евангельской исторіи имѣютъ значеніе по своимъ историческимъ связямъ и послѣдствіямъ. Въ примѣръ перваго рода рѣчей можетъ быть названа нагорная проповѣдь, въ примѣръ второго рода—притчи [1]). Ни тѣ, ни другія не должны быть излагаемы въ объясненіи евангельской исторіи по своему содержанію. По отношенію къ первымъ изъ нихъ достаточно характеризовать ученіе Христа по его основ-

[1]) Разумѣется собственно первая группа притчей, потому что, слышавъ притчи второй группы, іудеи понимали ихъ отношеніе къ себѣ, т. е. ихъ содержаніе имѣло историческое значеніе.

ному и неизмѣнному значенію для міра, а по отношенію ко вторымъ слѣдуетъ указать ихъ историческое значеніе. Въ отличіе отъ тѣхъ и другихъ послѣднія рѣчи Христа къ ученикамъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми изъ прежнихъ бесѣдъ Его съ учениками, но преимущественно предъ ними, представляютъ раскрытіе самаго смысла жизни Христа въ ея отношеніи ко всѣмъ Его ученикамъ, Его самоотреченія, Его самоуничиженія, Его смерти,—и поэтому эти рѣчи важны для пониманія евангельской исторіи самымъ своимъ содержаніемъ. Это именно—по первымъ тремъ евангеліямъ эсхатологическая бесѣда Христа (Мѳ. XXIV; Мр. XIII; Лук. XXI; сн. также XVII, 20—37), а по евангелію Іоанна прощальная бесѣда Его съ учениками, одинаково трудныя для пониманія и разнообразно объясняемыя. Изъ нихъ болѣе богата содержаніемъ и потому болѣе привлекаетъ къ себѣ вниманіе изслѣдователя евангельской исторіи прощальная бесѣда, но особеннаго замѣчанія заслуживаетъ именно то обстоятельство, что эсхатологическая бесѣда Христа имѣетъ то же самое значеніе въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, какое принадлежитъ прощальной бесѣдѣ Его въ евангеліи Іоанна. Это обстоятельство даетъ возможность объяснять эти бесѣды чрезъ ихъ сопоставленіе и тѣмъ много помогаетъ уясненію ихъ смысла. Имѣя въ виду это обстоятельство, не слѣдуетъ понимать бесѣды синоптическихъ евангелій исключительно въ апокалиптическомъ смыслѣ, и въ такомъ случаѣ можно избѣжать того кажущагося и столь раздутаго отрицательною критикою затрудненія, что будто въ ней конецъ міра представляется современнымъ апостоламъ; но не слѣдуетъ и скорби прощальной бесѣды ограничивать немногими часами разлуки Христа съ учениками отъ Его смерти до воскресенія и относить ея радость только къ видимымъ явленіямъ Христа по воскресеніи. Ни первая бесѣда не можетъ быть названа исключительно апокалиптическою, ни вторая только прощальною; но въ той и другой равно раскрывается смыслъ уничиженія и смерти Христа, уясняются тѣ отношенія Его къ ученикамъ, которыя стали возможными и необходимыми для нихъ вслѣдствіе и послѣ Его смерти.

Когда Христосъ послѣ грозной рѣчи къ іудеямъ шелъ отъ храма, ученики Его обратили Его вниманіе на зданія

храма, на ихъ богатство и великолѣпіе. На это Іисусъ сказалъ имъ: „видите ли все это? Истинно говорю вамъ: не останется здѣсь камня на камнѣ; все будетъ разрушено". Затѣмъ, когда Онъ сидѣлъ на горѣ Елеонской, откуда виднѣлся только-что отверженный Имъ Іерусалимъ, гдѣ еще раздавалось эхо Его грозной рѣчи, ученики приступили къ Нему наединѣ и спросили: „скажи, когда это будетъ и какой признакъ, когда все сіе должно совершиться,—какой признакъ Твоего пришествія и кончины вѣка"? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Христосъ и произнесъ ученикамъ Свою рѣчь, которую началъ словами: „берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ" и кончилъ наставленіемъ: „бодрствуйте на всякое время". Не будемъ излагать всего содержанія этой рѣчи и указывать всѣ ея частныя мысли и ихъ послѣдовательность, что̀ потребовало бы много мѣста, но укажемъ ея основной мотивъ и главныя мысли. Учениковъ Христа ожидаетъ не видимое, славное и благоденственное водвореніе царства Божія на землѣ, но ихъ ожидаютъ ужасныя времена: будутъ войны, возстанетъ народъ на народъ и царство на царство; будутъ глады, моры и землетрясенія по мѣстамъ. Первымъ необычайно скорбнымъ явленіемъ, въ которомъ обнаружатся эти времена, будетъ разрушеніе язычниками Іерусалима, которое придастъ этимъ временамъ имя: „времена язычниковъ" и послужитъ началомъ многихъ подобныхъ явленій. При такихъ условіяхъ евангеліе царствія будетъ проповѣдано учениками Христа по всей вселенной во свидѣтельство всѣмъ народамъ,—такъ будетъ до конца вѣка. Свидѣтелей евангелія всѣ народы будутъ ненавидѣть за имя Христа, будутъ предавать ихъ на мученія и убивать ихъ. Для сыновъ царствія это будетъ время соблазна,—будутъ предавать другъ друга, возненавидятъ другъ друга, по причинѣ умноженія беззаконія въ мірѣ во многихъ охладѣетъ любовь. Тогда будетъ для нихъ великая скорбь, но претерпѣвшій до конца спасется. Тогда будетъ пришествіе Сына человѣческаго—Его вселеніе въ сердце вѣрующихъ (Лук. XVII, 20. 21,—иначе: Его пребываніе тамъ, гдѣ двое или трое будутъ собраны во имя Его). Это не будетъ пришествіе замѣтное, видимое, въ опредѣленномъ мѣстѣ и въ опредѣленное время, въ великихъ знаменіяхъ и чудесахъ. Такъ явятся многіе лжехристы и лжепророки, чтобы

прельстить вѣрныхъ. Будутъ говорить: вотъ, здѣсь Христосъ, или: тамъ. Но имъ не должно вѣрить. Равнымъ образомъ, о днѣ томъ и часѣ никто не знаетъ, кромѣ Отца Небеснаго. Пришествіе Сына человѣческаго обниметъ все время до кончины вѣка и не будетъ ограничено какимъ-нибудь мѣстомъ, не будетъ сопровождаться внѣшними результатами, видимымъ слѣдомъ. Подобно какъ молнія исходитъ отъ востока и одновременно бываетъ видна даже до запада, но не оставляетъ по себѣ никакихъ слѣдовъ, такъ будетъ пришествіе Сына человѣческаго. Правда, оно будетъ для каждаго человѣка имѣть свои признаки, подобно какъ листьями смоковницы предвѣщается лѣто; но это будутъ признаки внутренніе. Съ внѣшней стороны жизнь людей ничѣмъ не измѣнится. Они будутъ, какъ и во дни предъ потопомъ, ѣсть, пить, жениться и выходить за-мужъ. Поэтому ученики Христа должны бодрствовать во всякое время, подобно рабамъ, не знающимъ времени возвращенія своего господина. Въ свѣтильникахъ ихъ духовной жизни должно постоянно горѣть масло добрыхъ дѣлъ, припасенное въ сосудахъ изобильно: тогда они будутъ подобны пяти разумнымъ дѣвамъ, которыя въ полночь были готовы къ встрѣчѣ жениха и вошли съ нимъ на брачный пиръ, а не тѣмъ пяти неразумнымъ дѣвамъ, свѣтильники которыхъ въ нужное время погасли. Дарованные имъ таланты духовной жизни должны быть въ постоянномъ употребленіи и приносить непрерывно выгоду, дано ли кому пять талантовъ, или два, или одинъ. Такъ они будутъ добрыми и вѣрными рабами и внидутъ въ радость господина своего; иначе будутъ извержены во тьму внѣшнюю. Но даже внѣшняго и осязаемаго присутствія Христа ученики Его не будутъ лишены во все время до конца вѣка: они могутъ Его кормить, поить, принимать, одѣвать и посѣщать. Онъ непрерывно будетъ предъ ними въ видѣ Его меньшихъ братьевъ, алчущихъ, жаждущихъ, безпріютныхъ, нагихъ, больныхъ, заключенныхъ. Что будетъ сдѣлано одному изъ сихъ братьевъ Христа, то будетъ сдѣлано Ему. Отношеніе учениковъ Христа къ Его меньшимъ братьямъ ляжетъ въ основу послѣдняго суда надъ ними.

Эта рѣчь Христа на Елеонской горѣ была сказана Имъ во вторникъ; ночь и слѣдующій день Онъ провелъ, вѣ-

роятно, въ Виѳаніи, хотя объ этомъ днѣ Его жизни мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній. Въ четвергъ же была пасхальная вечеря, на которой Онъ произнесъ прощальную рѣчь къ ученикамъ. Вечеря была, по Его указанію, приготовлена Петромъ и Іоанномъ въ Іерусалимѣ, въ комнатѣ одного хозяина, куда Онъ и пришелъ съ двѣнадцатью вечеромъ. На этой вечерѣ были преподаны Христомъ ученикамъ преломленный хлѣбъ и чаша съ виномъ и было совершено умовеніе ихъ ногъ. Таинство хлѣба и чаши было со стороны Христа предварительнымъ символомъ Его смертныхъ страданій, символическимъ установленіемъ новаго завѣта Бога съ людьми чрезъ пролитіе Его крови, чрезъ Его смерть. Взявъ хлѣбъ и благодаривъ, Онъ преломилъ его и подалъ ученикамъ, говоря: „пріимите, ядите; сіе есть тѣло Мое, которое за васъ предается; сіе творите въ Мое воспоминаніе". Также взялъ чашу, благодарилъ и, подавая имъ, сказалъ: „пейте изъ нея всѣ; сіе есть кровь Моя (новаго) завѣта, за многихъ изливаемая". Отношеніе этого таинства къ смерти Христа очевидно: преломленный хлѣбъ—это образъ страданій; вино—изливаемая кровь. Но особеннаго вниманія заслуживаетъ не то, что этотъ символъ былъ совершенъ Христомъ, а то, что онъ былъ совершенъ для учениковъ. Это символическое предвареніе смерти было предсмертнымъ завѣщаніемъ Христа ученикамъ и не только предсмертнымъ, но и завѣщаніемъ самой Его смерти. Они всѣ приглашались вкушать преломленный хлѣбъ и пить изъ чаши: это участіе въ таинствѣ было съ ихъ стороны символическимъ переживаніемъ смерти Христа, согласіемъ ихъ принять завѣщаніе Его, принять Его смерть, какъ новый завѣтъ Отца Небеснаго съ людьми, какъ образъ ихъ собственной дѣятельности. Это таинство было символическимъ погребеніемъ въ смерти Христа всего ветхаго, отмѣною религіи обрядовъ и образовъ, внѣшней теократіи и тѣлесной чистоты, видимаго благоденствія и національнаго царства, это было установленіемъ религіи полнаго самоотреченія во имя Божіе, жизни невидимой божественной, служенія Богу въ духѣ дѣйствительной любви: участвуя въ таинствѣ, ученики торжественно отрекались отъ іудейскихъ мессіанскихъ чаяній и брали на себя иго новаго завѣта... Вся евангельская исторія есть одинъ непрерывный божественный глаголъ, торже-

ственное откровеніе божественнаго смысла земной жизни, она вся неослабное пѣніе небесныхъ ангеловъ, возглашающихъ славу Божію на небѣ и на землѣ, она вся явленіе ангеловъ Божіихъ, восходящихъ и нисходящихъ къ Сыну человѣческому, въ ея мелодіи нѣтъ ни одного слабаго звука, въ ея явленіяхъ ни одной блѣдной тѣни. И все-таки изслѣдователь, привыкшій къ ея высокому тону, къ ея яркимъ краскамъ, невольно поражается величіемъ тайной вечери, торжественностью таинства тѣла и крови. Это было наканунѣ смерти Христа, предопредѣленной Ему Отцомъ Небеснымъ. Онъ шелъ навстрѣчу этому часу съ полнымъ сознаніемъ, съ свѣтлымъ взоромъ. Онъ прольетъ Свою кровь за духовную жизнь міра, за спасеніе людей. Но Его смерть будетъ спасительна для людей въ томъ единственномъ случаѣ, если Его ученики примутъ ее, какъ смерть Сына Божія, какъ начало новой духовной жизни человѣчества, какъ новый завѣтъ съ Отцомъ Небеснымъ, какъ образъ для себя. Они нужны для дѣла Христа, Онъ избралъ ихъ для дѣла Божія; Онъ долго училъ ихъ, жилъ съ ними, переносилъ ихъ немощи, дѣлалъ ихъ свидѣтелями Своей славы и участниками Своихъ напастей, чтобы сдѣлать изъ нихъ Своихъ друзей, дѣтей Отца Небеснаго. Онъ собралъ ихъ на эту послѣднюю вечерю открыть имъ тайну Своей смерти, призвать ихъ быть участниками Его смертныхъ страданій. И они вкусили хлѣба и пили изъ чаши: они приняли новый завѣтъ,—завѣтъ смерти Христа.

Въ концѣ вечери, Іисусъ, зная, что Онъ отъ Бога исшелъ и къ Богу отходитъ, всталъ съ вечери, снялъ одежду и, взявъ полотенце, препоясался; потомъ влилъ воды въ умывальницу и началъ умывать ноги ученикамъ и отирать полотенцемъ, которымъ былъ препоясанъ.—Прежде всего достойно примѣчанія, что повѣствованіе объ этомъ событіи передается только у евангелиста Іоанна [1]), тогда какъ о

[1]) Нѣкоторые богословы указаніе на это событіе видятъ у Лук. XXII, 27, и вообще описанію тайной вечери нерѣдко предпосылается, согласно съ Лук. XXII, 24—27, изображеніе спора о первенствѣ, возникшаго между учениками, при чемъ этотъ споръ относится богословами или къ выбору мѣстъ за трапезой или къ вопросу, кому умывать вмѣсто слуги ноги прибывшимъ съ пути. Но Лук. XXII, 24—27 должно быть признано паралл. Мѳ. XX, 20—28; Мр. X, 35—45; въ противномъ случаѣ было бы страннымъ молчаніе объ этомъ спорѣ Іоанна.

преломленіи хлѣба и пріобщеніи чаши повѣствуется только у синоптиковъ. Это обстоятельство даетъ возможность приравнивать по значенію умовеніе ногъ къ таинству хлѣба и чаши. Умовеніе ногъ ученикамъ не было со стороны Христа единичнымъ урокомъ смиренія, даннымъ по какому-нибудь случаю, напр. по случаю спора учениковъ о первенствѣ, о чемъ евангелистъ Іоаннъ не умолчалъ бы, но это было Его предсмертное завѣщаніе ученикамъ съ характеромъ универсальнаго значенія, это былъ данный Имъ ученикамъ образъ жизни, оставленный Христомъ для всѣхъ Его послѣдователей примѣръ, въ высшемъ смыслѣ этого слова. Дѣло въ этомъ случаѣ было присоединено къ ученію не для наглядности, но само дѣло умовенія ногъ Учителемъ ученикамъ, Его уничиженіе, имѣло смыслъ фактическаго убѣжденія ихъ, по какому образу должна сложиться ихъ будущая жизнь, чего ожидать себѣ они должны. „Рабъ не больше господина своего, и посланникъ не больше пославшаго его“: ученики должны ожидать себѣ не больше того, что дано въ примѣрѣ Учителя. Но сущность событія не въ наученіи и убѣжденіи учениковъ, а въ обязательствѣ, которое налагалось на нихъ Учителемъ и Господомъ и которое они принимали на себя. Посему ученики должны были быть именно участниками этого событія, бравшими на себя обязательство, принимавшими завѣщаніе. Только въ этомъ единственномъ смыслѣ мы можемъ понять слова Христа въ отвѣтъ Петру, самыя таинственныя во всемъ повѣствованіи и иначе не объяснимыя. Когда Христосъ, умывая ноги ученикамъ, подошелъ къ Петру, тотъ сказалъ: „Господи! Тебѣ ли умывать мои ноги? Не умоешь ногъ моихъ вовѣкъ“. Въ отвѣтъ Христосъ сказалъ Петру: „если не умою тебя, не имѣешь части со Мною“. Это участіе учениковъ въ рабскомъ служеніи Христа, аналогично чему нужно понимать и ихъ участіе въ таинствѣ хлѣба и вина, не было участіемъ въ символическомъ очищеніи, въ которомъ они уже не имѣли нужды (Іоан. XIII, 9. 10), а было именно принятіемъ рабской услуги отъ Христа, что̀ было обязательствомъ учениковъ на такое же служеніе другъ другу. И такъ понимаемый символъ омовенія ногъ какую несокрушимую психологическую основу имѣлъ для учениковъ! Дать своему возлюбленному Учителю и Господу умыть свои ноги, это

для учениковъ значило, въ дѣйствительности наиглубочайшаго чувства, принять въ себя неизгладимо рабскій образъ Учителя, какъ образъ собственной жизни. Этотъ рабскій ликъ Христа со всею силою возбужденной совѣсти долженъ преслѣдовать душу христіанина повсюду и непрестанно, давая ей силы на подвиги величайшаго уничиженія.

Таинство хлѣба и вина, совершаемое въ возвѣщеніе смерти Христа, если именно совершается въ этомъ смыслѣ, не можетъ пройти для человѣка безслѣдно, принимается ли оно достойно, или недостойно, но можетъ быть и должно быть человѣку или въ жизнь вѣчную, если принимается достойно, или въ осужденіе и смерть, если принимается недостойно (1 Кор. XI, 26—30). Такъ было съ учениками и при первомъ совершеніи этого таинства Самимъ Христомъ: оно отдѣлило чистыхъ отъ нечистаго, будучи одинаково важнымъ въ своихъ послѣдствіяхъ—для чистыхъ „въ жизнь“ и для нечистаго „въ осужденіе“. Вотъ почему предложеніе ученикамъ хлѣба и чаши Христосъ сопровождалъ печальными словами: „вотъ, рука предающаго Меня со Мною за столомъ“. Равнымъ образомъ и умовеніе ногъ ученикамъ Христомъ должно было до глубины потрясти ихъ души, обнаружить ихъ самые сокровенные помыслы и вызвать на безповоротное рѣшеніе быть со Христомъ или противъ Него. И это дѣйствіе Христосъ сопровождалъ словами къ ученикамъ: „омытому нужно только ноги умыть, потому что чистъ весь; и вы чисты, но не всѣ“, потому что зналъ Онъ предателя Своего. Не въ первый разъ въ этомъ пунктѣ евангельской исторіи изслѣдователь имѣетъ случай засвидѣтельствовать объ удивительномъ совпаденіи въ ея событіяхъ существеннаго откровенія божественной духовной жизни съ временными, историческими, послѣдствіями ея обнаруженія. Что было для учениковъ Христа откровеніемъ самой сущности духовной жизни, приготовленіемъ къ духовному усвоенію Христовой смерти, то же самое для одного изъ нихъ, Іуды Искаріота, было рѣшительнымъ побужденіемъ предать Своего Учителя на смерть: съ однимъ изъ кусковъ раздробленнаго хлѣба, знаменовавшаго для всѣхъ апостоловъ страданія Христа, какъ образъ ихъ собственнаго безславія и страданій,—съ однимъ изъ этихъ кусковъ, доставшимся на долю Іуды, въ него вошелъ сатана; умовеніе его

ногъ Учителемъ было послѣднею каплею, переполнившею чашу его озлобленія.

Какъ было возможно такое паденіе Іуды? Вотъ одинъ изъ вопросовъ, которые приковываютъ къ себѣ вниманіе изслѣдователей евангельской исторіи. Какъ могъ одинъ изъ двѣнадцати, видѣвшій славу своего Учителя, пережившій съ Нимъ напасти и лишенія, одинъ изъ тѣхъ, которые оставили ради Него все и устами Петра исповѣдали Его при Кесаріи Филипповой Христомъ, Сыномъ Бога, какъ могъ одинъ изъ ближайшихъ учениковъ Его сдѣлаться Его предателемъ? Для объясненія этого факта ученые богословы прибѣгаютъ къ различнымъ теоріямъ: одни придаютъ исключительное значеніе сребролюбію, которое отмѣчаетъ въ Іудѣ евангелистъ (Іоан. XII, 6); другіе считаютъ его вполнѣ невѣрующимъ за все время общенія его со Христомъ (VI, 64); иные усвояютъ ему желаніе побудить Учителя, путемъ преданія Его въ руки враговъ, къ скорѣйшему открытію внѣшняго мессіанскаго царства; нѣкоторые предполагаютъ въ немъ совершенно особенный нравственный процессъ разочарованія въ дѣлѣ Христа Іисуса. Во всѣхъ этихъ случаяхъ предательство Іуды было бы страннымъ эпизодомъ въ евангельской исторіи, что̀ не соотвѣтствовало бы строгой планомѣрности ея, въ силу которой Христосъ предвидѣлъ предательство Іуды задолго впередъ (VI, 70. 71). Съ другой стороны, даже предполагая, что самое избраніе Іуды въ число двѣнадцати было опредѣлено волею Отца Небеснаго, мы однако совершенно не могли бы представить себѣ его пребываніе со Христомъ, если бы предвидѣніе Іисусомъ предательства Іуды основывалось на исключительной силѣ его сребролюбія, или на полномъ его невѣріи. Поэтому нужно думать, что мотивами, опредѣлившими предательство Іуды, были тѣ же самые, которыми опредѣлялись отношенія всѣхъ вообще іудеевъ къ Іисусу Христу. Въ такомъ случаѣ мы достаточно можемъ оцѣнить то обстоятельство, что Іуда былъ единственный изъ двѣнадцати ученикъ Христа, происходившій не изъ Галилеи, какъ всѣ остальные, а изъ Іудеи. Если же Іуда былъ изъ іудеевъ іудей и это составляло основную черту его характера, то его сребролюбіе было ни болѣе ни менѣе, какъ напряженнымъ выраженіемъ національнаго характера іудеевъ, сдѣлавшимся особенно омерзи-

тельнымъ для евангелиста по тѣмъ послѣдствіямъ, къ которымъ оно привело, но вполнѣ, за исключеніемъ индивидуальной степени, сроднявшимъ Іуду съ своимъ народомъ; равно и невѣріе Іуды не было изначальнымъ особеннымъ невѣріемъ, но постепенно выродилось изъ той іудейской вѣры въ чудеса, которой Самъ Іисусъ уже сначала не ввѣрялъ Себя. Іуда въ своихъ отношеніяхъ къ Іисусу шелъ нога въ ногу со всѣмъ іудейскимъ народомъ: вѣрилъ вмѣстѣ со всѣми іудеями въ чудеса Христа, пережилъ необычайный подъемъ обще-іудейскихъ мессіанскихъ чаяній, возбужденныхъ дѣлами Его, и переходъ неисполнившихся чаяній въ невѣріе и ненависть ко Христу. Единственная основа этой ненависти—духовность небеснаго царства Христа, въ которомъ не было мѣста національнымъ и матеріальнымъ мессіанскимъ ожиданіямъ іудеевъ. Въ евангеліяхъ сохранилось указаніе на тѣ ступени, по которымъ изначальная внѣшняя вѣра Іуды переходила въ невѣріе и ненависть къ Іисусу. Капернаумская бесѣда о хлѣбѣ жизни, со времени которой многіе изъ учениковъ Христа отошли отъ Него, впервые толкнула Іуду во власть діавола. Въ немъ съ того времени народилось и постепенно созрѣвало сознаніе, что Іисусъ изъ Назарета вполнѣ обладаетъ силою сдѣлать дѣйствительными мессіанскія ожиданія іудеевъ, но не имѣетъ желанія сдѣлать это, проповѣдуя универсальное духовное царство. Вѣра Іуды въ чудеса Христа, отъ которыхъ крѣпли его національныя чаянія, становилась невѣріемъ въ духовное царство Іисуса и вырождалась въ ненависть къ уничиженному Мессіи. Его положеніе среди остальныхъ іудеевъ было потому особеннымъ, что, будучи изъ іудеевъ іудей, онъ былъ въ то же время однимъ изъ ближайшихъ учениковъ Христа, такъ что ему полнѣе, чѣмъ остальнымъ іудеямъ, открывалась истина глубочайшаго уничиженія Христа: въ этомъ и состоялъ особый трагизмъ его положенія. Это былъ именно іудей въ положеніи ближайшаго ученика Христа,—въ той близости къ солнцу духовной жизни, въ которой оно согрѣвало вѣрующихъ и жгло сердце невѣрующаго. Его ненависть ко Христу была ненавистью одного изъ іудеевъ, приближеннаго къ Іисусу. Его опытъ шелъ дальше опыта всѣхъ остальныхъ іудеевъ. Послѣднія ступени этого опыта—трата дорогого мира въ символическомъ помазаніи Маріею Іисуса

на смерть, установленіе Христомъ новаго завѣта смерти и Его уничиженіе до рабскаго умовенія ногъ ученикамъ. Но при всей силѣ ненависти къ духовному небесному царству, какую мы только можемъ предположить въ сердцѣ Іуды, въ немъ не могло угаснуть сознаніе, что Іисусъ есть дѣйствительный Мессія. Своимъ ужаснымъ злодѣйствомъ преданія Сына человѣческаго онъ шелъ наперекоръ непреодолимому голосу своей совѣсти и потому его раскаяніе и самоубійство являются менѣе всего неожиданными. И въ этомъ отношеніи онъ оставался однимъ изъ іудеевъ, съ ихъ непрерывнымъ раздвоеніемъ въ совѣсти по отношенію ко Христу.

Символическія дѣйствія на послѣдней тайной вечерѣ, преломленіе хлѣба и умовеніе ногъ, которыя, бывъ для апостоловъ приготовленіемъ къ усвоенію духовныхъ плодовъ смерти Христовой, были для Іуды рѣшительнымъ побужденіемъ предать Христа, эти символическія дѣйствія Христа сопровождались Его ясными словами, придавшими имъ опредѣленное значеніе для Іуды и учениковъ. Когда Христосъ сказалъ Своимъ ученикамъ, что одинъ изъ нихъ предастъ Его, они опечалились и стали спрашивать Его, каждый изъ нихъ: не я ли, Господи? Іоаннъ же, по знаку Петра, припадши къ груди Іисуса, такъ какъ возлежалъ рядомъ съ Нимъ, спросилъ Его: Господи, кто это? Христосъ отвѣчалъ: „тотъ, кому Я, обмокнувъ кусокъ хлѣба, подамъ“. Также Іуда сказалъ Ему: не я ли, равви? Христосъ отвѣчалъ ему: „ты сказалъ“,—и, обмокнувъ кусокъ, подалъ ему. Послѣ сего куска вошелъ въ него сатана. Тогда Іисусъ сказалъ ему: что дѣлаешь, дѣлай скорѣе. Послѣ этого Іуда вышелъ изъ освѣщенной горницы во тьму ночи для исполненія своего темнаго замысла.

Такъ очевидно, что Своими дѣйствіями и словами Христосъ побудилъ Іуду идти на свое дѣло и въ этомъ обнаружилось, что Онъ шелъ навстрѣчу смерти съ полною свободою. Въ этой свободѣ выразилась любовь Сына къ Своему Небесному Отцу,—та любовь, которая была откровеніемъ любви Отца къ міру. Добровольное уничиженіе и смерть Христа были прославленіемъ Сына человѣческаго, т. е. прославленіемъ Бога въ Немъ. Мы знаемъ, что эта слава Сына человѣческаго, совершавшаяся во всемъ уничиженіи Его земной

жизни и преимущественно совершившаяся въ Его добровольной смерти, эта слава Сына человѣческаго имѣла впереди себя Его духовную славу (*Ἰησοῦς—πνεῦμα* Іоан. VII, 39), какъ послѣднюю цѣль Его служенія, такъ какъ Его духовную славу, т. е. Его какъ духа, могутъ принять всѣ люди, а позади себя слава Сына человѣческаго имѣла внѣшнюю славу Его отъ Духа, проявлявшуюся преимущественно въ Его чудотвореніяхъ. Духовная слава Іисуса есть Его *слава въ Богѣ,* иначе слава *Бога въ Сынѣ,* такъ какъ чрезъ Его духовную славу Богъ вселяется во всѣхъ людей, такъ что каждый человѣкъ можетъ стать сыномъ Божіимъ. Пока Христосъ Іисусъ имѣлъ *славу отъ Бога,* славу чудотвореній, Онъ еще не имѣлъ славы въ Богѣ. Чтобы истинную вѣчную божественную жизнь, которую Онъ имѣлъ въ Себѣ отъ рожденія, дать всѣмъ людямъ, Ему надлежало прославиться духовно, прославиться въ Богѣ, а для этого Ему нужно было внѣшнюю славу отъ Бога, лично Ему дарованную, смѣнить на страданія и уничиженіе смерти. Для того и дарована была Ему внѣшняя слава отъ Бога, какъ символъ грядущей духовной славы, чтобы отреченіе отъ нея сдѣлало Его уничиженіе дѣйствительнымъ и свободнымъ. Пока Іисусъ имѣлъ славу отъ Бога, славу чудотвореній, пока Онъ еще не былъ оставленъ Богомъ (Мѳ. XXVII, 46 пар.), пока Онъ не прославился какъ Сынъ человѣческій, Онъ не имѣлъ духовной славы, не былъ духомъ (*οὔπω ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη* Іоан. VII, 39). Нынѣ же, когда смерть Его уже была рѣшена іудейскими начальниками и Іуда уже пошелъ, чтобы предать Его въ руки ихъ, Онъ былъ наканунѣ Своего прославленія въ Богѣ. Когда Іуда вышелъ съ вечери, Іисусъ сказалъ ученикамъ: „нынѣ прославился Сынъ человѣческій, и Богъ прославился въ Немъ. Если Богъ прославился въ Немъ, то и Богъ прославитъ Его въ Себѣ, и вскорѣ прославитъ Его". Такъ началась прощальная бесѣда Его съ учениками [1]). Ея главный предметъ—Его духовная слава. Онъ въ ней говоритъ Своимъ ученикамъ о Своей гряду-

[1]) Въ предлагаемомъ объясненіи прощальной бесѣды совершенно не имѣется въ виду догматическій смыслъ бесѣды, по причинамъ вполнѣ понятнымъ въ трудѣ философско-историческомъ; но самое объясненіе вполнѣ согласно съ тѣми выводами и примѣненіями, которыя дѣлаются въ святоотеческихъ толкованіяхъ изъ догматическаго смысла бесѣды.

щей славѣ не подъ образомъ шествія на облакахъ небесныхъ и сѣденія одесную силы, говоритъ имъ объ ихъ участіи въ Своей славѣ не подъ образомъ сѣденія на двѣнадцати престолахъ, но говоритъ прямою рѣчью. Слава Христа неразрывно связана съ Его страданіями и ихъ слава связана съ ихъ страданіями. Его страданія это путь, которымъ и они должны будутъ идти. И Онъ хотѣлъ теперь раскрыть имъ этотъ путь, показать имъ смыслъ Своего уничиженія, приготовить ихъ къ Своимъ страданіямъ—таково было содержаніе Его прощальной бесѣды.

Ему уже не долго быть съ ними видимо. Напрасно они будутъ искать Его въ опредѣленномъ мѣстѣ и ждать Его въ опредѣленное время. Такими, каковы они теперь, они не могутъ идти за Нимъ. Такъ и прежде іудеямъ, указуя символическими дѣйствіями на Свою духовность, Христосъ говорилъ: „куда Я иду, вы не можете прійти“. Но ученикамъ Своимъ Христосъ не говоритъ, что они вообще не могутъ идти за Нимъ, но говоритъ только, что они теперь не могутъ идти за Нимъ. Послѣ и они пойдутъ за Нимъ, и вотъ путь, которымъ они могутъ за Нимъ послѣдовать,—самоотверженная любовь по Его примѣру. Но какъ Онъ Свою любовь къ нимъ вполнѣ проявитъ только въ смерти, то прежде Его смерти они и не могутъ слѣдовать за Нимъ. Петръ сказалъ Ему: „Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? Я уже и теперь готовъ душу мою положить за Тебя“. Іисусъ отвѣчалъ Ему: „душу ли твою за Меня положишь? Истинно, истинно говорю тебѣ: не пропоетъ пѣтухъ, какъ отречешься отъ Меня въ эту ночь трижды“. Только смерть Его дастъ имъ силы слѣдовать за Нимъ: и они должны сначала пережить Его смерть въ отреченіи отъ Него. Пусть не смущается сердце ихъ; пусть только они вѣруютъ въ Бога чрезъ Него и въ Него вѣруютъ побожьему. Онъ и идетъ на страданія для того, чтобы приготовить имъ мѣсто въ небесныхъ обителяхъ, чтобы дать имъ силы къ духовной жизни Отца Небеснаго. Онъ идетъ къ Отцу для того, чтобы потомъ взять ихъ къ Себѣ. А въ чемъ состоитъ духовная жизнь Отца Небеснаго и какой путь къ ней ведетъ, это они знаютъ, потому что знаютъ Его, а Онъ есть истинный путь къ жизни Отца; но сами они будутъ жить Его духовною жизнью лишь въ томъ случаѣ, если Онъ взойдетъ къ Отцу чрезъ стра-

данія. „Истинно, истинно говорю вамъ: вѣрующій въ Меня дѣла, которыя творю Я, и онъ сотворитъ, и больше сихъ сотворитъ, потому что Я къ Отцу Моему иду". Плодъ духовной жизни въ вѣрующихъ выше дѣлъ Христа—Его чудотвореній. Это и будетъ прославленіемъ Отца въ Сынѣ. Духъ Отца, Духъ истины вселится въ нихъ самихъ и будетъ ихъ вѣчнымъ неотъемлемымъ ходатаемъ предъ Отцомъ: міръ не можетъ принять Его, такъ какъ Онъ невидимъ, а міръ можетъ принять только видимое; они же знаютъ Его, такъ какъ и теперь Онъ пребываетъ у нихъ, но будетъ Онъ въ нихъ. Это не то значитъ, что съ вселеніемъ въ нихъ Духа Самъ Христосъ будетъ разлученъ отъ нихъ. Онъ Самъ явится имъ, но явится не такъ, какъ могъ бы явиться міру, видимо; нѣтъ, но кто возлюбитъ Его, тому Онъ явится, въ того Онъ вселится вмѣстѣ съ Отцомъ Своимъ Небеснымъ, такъ какъ Онъ въ Отцѣ. И какъ Онъ въ Отцѣ, такъ и они будутъ въ Немъ, и Онъ въ нихъ. Онъ явится имъ инымъ, чѣмъ какъ теперь отходитъ отъ нихъ: теперь Онъ находится съ ними лишь во внѣшнемъ общеніи, теперь Онъ внѣшній ходатай за нихъ, а тогда будетъ ходатайство Духа (ср. 1 Іоан. II, 1), тогда будетъ общеніе духовное, такъ что то, что̀ Онъ теперь имъ говоритъ, они вспомнятъ и уразумѣютъ иначе. Вотъ почему Онъ заповѣдуетъ имъ не смущаться сердцемъ: Отецъ Его болѣе Его и они должны радоваться тому, что Онъ идетъ къ Отцу, какъ и Самъ Онъ идетъ къ Отцу съ любовью и готовностью. Итакъ, „встаньте, пойдемъ отсюда". Они не должны думать, что по Его отшествіи они будутъ жить и приносить плодъ безъ общенія съ Нимъ. Нѣтъ, какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на лозѣ, такъ и они, если не будутъ въ Немъ; напротивъ, въ общеніи съ Нимъ они будутъ приносить многій плодъ. Онъ есть истинная виноградная лоза, насажденная Небеснымъ Отцомъ, чтобы приносить плодъ. И чтобы приносить плодъ, зерно умираетъ (Іоан. XII, 24): Онъ есть истинная виноградная лоза потому, что полагаетъ душу Свою, что идетъ на страданія и смерть, чѣмъ прославился Отецъ Его. Но и вѣтви лозы, не только засохшія (т. е. іудеи) бросаются въ огонь, но и приносящія плодъ очищаются, чтобы болѣе принесли плода. Такъ и ученики: они уже очищены чрезъ слово, которое они слы-

шали отъ Него; но они должны очиститься и самымъ дѣломъ, слѣдованіемъ за Нимъ, чтобы принести многій плодъ. Для того и прославился Его Отецъ, для того и идетъ Онъ на страданія, чтобы они принесли много плода, и такъ они будутъ Его учениками, послѣдователями. Посему-то они должны пребывать въ Его любви: какъ Его возлюбилъ Отецъ, такъ и Онъ возлюбилъ ихъ, такъ и имъ заповѣдуетъ пребывать въ Его любви. Говоритъ же Онъ имъ объ этомъ, открываетъ имъ тайну богочеловѣческой жизни для того, чтобы даровать имъ Свою радость, которая откроетъ ихъ сердце для воспріятія Его любви, проявляющейся въ Его смерти, и дастъ имъ силы побѣдить соблазнъ Его смерти и своихъ послѣдующихъ страданій. Онъ открываетъ имъ великую и радостную тайну: Онъ заповѣдуетъ имъ Свою самоотверженную любовь, которую проявитъ въ Своей смерти за друзей,—и вотъ они друзья Его, если они исполнятъ Его заповѣдь, они будутъ участниками Его дѣла, Его сослужителями къ прославленію Отца. Онъ называетъ ихъ Своими друзьями, которымъ открываетъ эту тайну, даруетъ эту Свою радость. Для этого служенія Онъ и избралъ ихъ. Но свое великое призваніе они могутъ исполнить лишь въ страданіяхъ, въ терпѣніи, ненависти отъ міра, подобно какъ Его Самого ненавидитъ міръ. Рабъ не больше господина своего. И они будутъ терпѣть именно ту самую ненависть, которою міръ ненавидитъ Его, Сына Божія, за Его ученіе и дѣла,—ненавидитъ напрасно. Дѣйствительностью своей духовной жизни, исходящей отъ Отца Небеснаго, они будутъ свидѣтельствовать о Его дѣлѣ, о Его жизни. Итакъ, ихъ ждутъ гоненія. И Онъ заранѣе говоритъ имъ, чтобы они не соблазнились, когда настанетъ время. Но, хотя за Его отшествіемъ къ Отцу послѣдуютъ ихъ страданія, все-же для нихъ лучше, чтобы Онъ пошелъ къ Отцу, потому что только въ такомъ случаѣ они вступятъ съ Нимъ въ общеніе духа и, какъ участники Его дѣла, будутъ свидѣтельствовать о грѣховности напрасной ненависти къ Нему невѣрующаго міра, о правдѣ Его собственной божественной жизни и о дѣйствительности совершившагося въ Немъ осужденія князя міра сего. Все это для нихъ станетъ понятно, когда они самымъ дѣломъ примутъ Духа. Онъ снова повторяетъ имъ, что это воспріятіе ими Духа не будетъ ихъ разобщеніемъ

съ Нимъ, но это будетъ духовное общеніе съ Нимъ. Тогда, по Его отшествіи къ Отцу и вслѣдствіе этого, Его общеніе съ ними не будетъ ограничиваться условіями времени и мѣста: (какъ молнія исходитъ отъ востока и видна бываетъ даже до запада, такъ и) тогда—вотъ нѣтъ Его видимо съ ними, а вотъ уже они чувствуютъ Его въ сердцѣ своемъ и обрѣтаютъ въ самыхъ страданіяхъ радость духовной жизни. Тогда, хотя Онъ не будетъ ходатайствовать за нихъ предъ Отцомъ, какъ ходатай внѣшне отъ нихъ отдѣльный, Самъ Отецъ возлюбитъ ихъ, дастъ имъ все просимое, и все для нихъ объ Отцѣ станетъ ясно въ силу убѣжденія въ дѣйствительности божественной жизни Учителя ихъ. Они отвѣчали Ему, что и теперь въ Его рѣчахъ все ясно для нихъ, такъ какъ Онъ говоритъ съ ними прямою рѣчью,—и теперь они вѣруютъ, что Онъ отъ Бога исшелъ. Христосъ сказалъ имъ, какъ раньше Петру: „теперь вѣруете? Вотъ, наступаетъ часъ, и насталъ уже, что вы разсѣетесь каждый въ свою сторону и Меня оставите одного; но Я не одинъ, потому что Отецъ со Мною. Сіе сказалъ Я вамъ, чтобы вы имѣли во Мнѣ миръ. Въ мірѣ будете имѣть скорбь; но мужайтесь: Я побѣдилъ міръ".

Послѣ сихъ словъ Христосъ возвелъ очи Свои на небо и произнесъ такъ называемую первосвященническую молитву. Въ ней Онъ, какъ посвятившій Себя Отцу за народъ, молился Отцу Небесному объ исполненіи того, чему Онъ наставлялъ предъ тѣмъ Своихъ учениковъ,—о совершеніи въ нихъ духовной божественной жизни, о духовномъ соединеніи ихъ съ Отцомъ черезъ Него, Сына Божія. Онъ просилъ Отца, чтобы Онъ прославилъ Сына Своего духовною славою, даровалъ людямъ Его вѣчную жизнь, къ которой они приготовлены Его ученіемъ, дѣлами и смертью и своею вѣрою въ Его божественную жизнь. Онъ просилъ Отца о вѣрующихъ въ Него, которыхъ оставлялъ въ мірѣ, уходя Самъ изъ міра къ Отцу, чтобы Отецъ святый любилъ ихъ въ единствѣ, т. е. въ общеніи, Своей вѣчной духовной жизни, какъ находится въ общеніи съ Отцомъ Сынъ, имѣющій въ Себѣ Его божественную жизнь. Пока Онъ Самъ былъ въ мірѣ, Онъ сохранялъ ихъ во имя Отца и сохранилъ, такъ что никто изъ нихъ не погибъ, кромѣ сына погибели, но нынѣ, уходя изъ міра къ Отцу, Онъ молитъ

Отца объ этомъ (въ слухъ учениковъ), чтобы они имѣли въ себѣ Его радость, которая дастъ имъ силы перенести страданія и гоненія,—Онъ молитъ объ этомъ Отца, потому что, оставаясь въ мірѣ, но будучи не отъ міра, какъ и Онъ, они будутъ терпѣть ненависть міра,—Онъ молитъ не о томъ, чтобы Отецъ взялъ ихъ изъ міра, но чтобы сохранилъ ихъ отъ зла; Онъ молитъ не только объ этомъ, но также о томъ, чтобы они, уже будучи не отъ міра, были освящены для міра, въ дѣйствительности духовной жизни (*ἐν τῇ ἀληθείᾳ* Іоан. XVII, 17 ср. IV, 23 *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*), соотвѣтствующей слову Отца, которое имъ уже передано (XVII, 14),—чтобы они были не только отдѣльны отъ міра, какъ не свои ему, а свои Богу, но чтобы для міра, въ который они посланы своимъ Учителемъ, какъ Самъ Онъ посланъ въ міръ Отцомъ, были свидѣтелями Его божественной жизни. Для такого освященія ихъ въ дѣйствительности духовной жизни, Онъ Самъ освящаетъ (посвящаетъ) Себя за нихъ въ смерти. Затѣмъ Онъ просилъ Отца не только о Своихъ ученикахъ, которыхъ Онъ оставлялъ въ мірѣ, но и о вѣрующихъ въ Него по слову ихъ, чтобы всѣ они были въ единствѣ божественной духовной жизни и чтобы они были свидѣтелями міру о любви къ нимъ Отца въ Сынѣ. Для этой именно цѣли Онъ молитъ Отца, чтобы Онъ показалъ имъ (т. е. сообщилъ имъ) Его духовную славу, дарованную Ему Отцомъ по вѣчной любви къ Сыну, дабы эта любовь Отца къ Сыну и въ нихъ была,—чтобы Онъ показалъ имъ духовную славу Сына, какъ бы въ справедливое (*πατὴρ δίκαιε* ст. 25) воздаяніе за ихъ познаніе Отца въ Сынѣ.

Или во время прощальной бесѣды, при словахъ: „встаньте, пойдемъ отсюда“, или по окончаніи первосвященнической молитвы Христосъ вышелъ съ Своими учениками изъ іерусалимской горницы и пошелъ на гору Елеонскую, въ садъ, называвшійся Геѳсиманіей. Онъ часто собирался тамъ съ учениками Своими, и Іуда предатель зналъ это мѣсто. Придя на мѣсто, Христосъ сказалъ Своимъ ученикамъ: „посидите тутъ, пока Я пойду, помолюсь тамъ“. И взявъ съ Собою Петра и обоихъ сыновей Зеведеевыхъ, началъ скорбѣть, ужасаться и тосковать. И сказалъ имъ: „душа Моя скорбитъ смертельно; побудьте здѣсь, и бодрствуйте со Мною“. И, отошедъ немного, какъ бы на верженіе камня, палъ на землю

и, находясь въ бореніи (*γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ*), прилежно молился, чтобы, если возможно, миновалъ Его часъ сей; и былъ потъ Его, какъ капли крови, падающія на землю. Онъ говорилъ Отцу Небесному: „Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія; впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты. Если не можетъ чаша сія миновать Меня, чтобы мнѣ не пить ея, да будетъ воля Твоя". Два раза прерывалъ Онъ молитву Свою и приходилъ къ ученикамъ, но находилъ ихъ спящими, потому что глаза ихъ отяжелѣли отъ печали. Когда Онъ снова пришелъ къ нимъ по окончаніи молитвы, Онъ сказалъ имъ: „вы все еще спите и почиваете; вотъ приблизился часъ, и Сынъ человѣческій предается въ руки грѣшниковъ. Встаньте, пойдемъ: вотъ, приблизился предающій Меня". Это дѣйствительно шелъ Іуда во главѣ множества народа съ мечами и кольями, съ фонарями и свѣтильниками, отъ первосвященниковъ и старѣйшинъ. Подойдя къ Іисусу и поцѣловавъ Его съ лицемѣрнымъ привѣтствіемъ, онъ этимъ далъ условный знакъ народу и Іисусъ былъ взятъ.

Таково событіе, извѣстное подъ именемъ геѳсиманскаго боренія. Къ чему относилось это бореніе Христа и какое его историческое значеніе? Оно относилось къ смерти; душа Его скорбѣла смертельно (*περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου*),—скорбѣла ужасомъ смерти. Физіологія Его смерти совершилась на крестѣ, съ предшествующими распятію физическими мученіями; но событіе Его смерти, какъ Его свободнаго подвига послушанія Отцу, началось непосредственно послѣ прощальной бесѣды [1]). Въ геѳсиманскомъ саду Христосъ пережилъ ужасъ смерти въ Своей волѣ, которую Онъ подчинилъ волѣ Отца Небеснаго. Въ чемъ же состоялъ для Него ужасъ смерти? Почему Онъ не шелъ на смерть съ тѣмъ спокойствіемъ, съ какимъ встрѣчаютъ ее мудрецы міра сего? Въ отличіе отъ мудрецовъ міра сего для Него ужасъ смерти состоялъ въ переживаніи совершенно исключительныхъ отношеній къ Отцу Небесному. Онъ былъ Сынъ Божій; богосыновнее самосознаніе всецѣло наполняло Его душу и было въ Его жизни единственно опредѣляющимъ нача-

[1]) Не соотвѣтствуетъ ли первосвященническая молитва по евангелію Іоанна геѳсиманскому боренію по первымъ тремъ евангеліямъ?..

ломъ. Уже по одной психологической сторонѣ Его отношеній къ Отцу, по энергіи Его богосыновняго самосознанія, Онъ жилъ именно какъ Сынъ Божій. Посему и смерть Его была для Него въ этомъ отношеніи вполнѣ инымъ явленіемъ, чѣмъ смерть людей міра сего: она была смертью Сына Божія. Помимо скорби малодушной привязанности къ жизни и страха совѣсти за неизвѣстное будущее, не существовавшихъ для Него, какъ не существуютъ они для нѣкоторыхъ мудрецовъ и праведниковъ, кромѣ физіологической стороны смерти, одинаковой для всѣхъ людей, для Него смерть была особымъ душевнымъ явленіемъ—полною внѣшнею оставленностью отъ Бога Отца, о которой Онъ засвидѣтельствовалъ на крестѣ (Мѳ. XXVII, 46 пар.). Мы не можемъ своею разслабленною отъ грѣха мыслью вполнѣ проникнуть въ эту тайну, представить себѣ Его душевное состояніе; но по тому, что̀ мы знаемъ о Его самосознаніи, и потому, что въ геѳсиманскомъ саду Онъ пережилъ смертельный ужасъ, мы можемъ понять, что внѣшняя богооставленность была для Него такъ же ужасна и такъ же Онъ не могъ не ужасаться предъ нею, какъ ужасно для нашего тѣла лишеніе воздуха и какъ оно не можетъ не содрогаться при удушеніи. Но болѣе доступно для нашего разума значеніе этого смертельнаго ужаса богооставленности, пережитаго Христомъ въ геѳсиманскомъ саду. Эта предсмертная душевная агонія, это переживаніе Сыномъ Божіимъ богооставленности было тѣмъ состояніемъ, когда человѣческая душа Сына Божія, внѣшне оставленнаго Богомъ, была предоставлена самой себѣ и сдѣлалась въ силу внутренняго богосыновства творческимъ началомъ въ человѣческой жизни, началомъ въ человѣчествѣ новой духовной жизни. Чтобы принесть плодъ, пшеничное зерно умираетъ. Іисусъ—зерно нашей духовной жизни. Умираніе зерна, какъ начало новой жизни, и было пережито Имъ въ геѳсиманскомъ бореніи. Вотъ почему такой предсмертной агоніи не можетъ быть не только у мудрецовъ міра, но и у послѣдователей Христа, которые суть вѣтви лозы, но не зерно.

Ученики Христа были свидѣтелями Его геѳсиманскаго боренія и именно тѣ ученики, которые созерцали Его славу на горѣ преображенія. Они видѣли теперь, что слава Его, которой они жаждали, позади, а не впереди; они научались

видѣть въ Его грядущей смерти волю Отца Небеснаго; они были свидѣтелями смертельнаго ужаса своего Господа и Учителя—и вмѣстѣ съ Нимъ съ этого момента они начали переживать Его смерть. Они символически пережили ее на тайной вечерѣ, а самымъ дѣломъ они стали переживать ее теперь. Въ чемъ же выразилось это переживаніе учениками смерти своего Христа? Въ геѳсиманской печали, въ попыткѣ внѣшней самозащиты, въ разсѣяніи и отреченіи отъ Него.

„Душа Моя скорбитъ смертельно; побудьте здѣсь, молитесь и бодрствуйте со Мною“, сказалъ Христосъ Своимъ ученикамъ. И они видѣли и слышали, какъ Онъ молился и страдалъ; и Его ужасъ повергъ ихъ въ глубокую печаль, такъ что они не могли бороться со сномъ. Вотъ отмѣченная евангеліемъ черта, которой одной достаточно, какъ свидѣтельства правдивости евангельской исторіи: глубокая печаль повергла ихъ въ сонъ. Этотъ немощной сонъ былъ началомъ ихъ позора, въ которомъ они пережили смерть Христа.

Христосъ съ полною свободою, особенно рельефно отмѣченною у евангелиста Іоанна, вышелъ навстрѣчу Іудѣ и отдался въ руки Своихъ враговъ, вышедшихъ на Него съ оружіемъ, какъ на разбойника. Но ученики Его проявили малодушіе. „Господи, сказали они, не ударить ли намъ мечемъ“? И пылкій Петръ, имѣя мечъ, извлекъ его и отсѣкъ первосвященническому рабу Малху (неловкою рукою) правое ухо. Но Іисусъ сказалъ ему: „вложи мечъ въ ножны; неужели Мнѣ не пить чаши, которую далъ Мнѣ Отецъ“? Тогда служители іудейскіе и воины, бывшіе съ ними, взяли Іисуса и связали Его, а ученики, оставивъ Его, всѣ бѣжали. Одинъ юноша, завернувшись по нагому тѣлу въ покрывало, слѣдовалъ за Нимъ; воины схватили его, но онъ, оставивъ покрывало, нагой убѣжалъ отъ нихъ. Только Петръ и другой ученикъ, Іоаннъ, слѣдовали за Нимъ издали.

Взявшіе Іисуса отвели Его сперва къ Аннѣ, бывшему первосвященнику и тестю Каіафы, который былъ на тотъ годъ первосвященникомъ. Анна спросилъ Іисуса объ ученикахъ Его и ученіи Его и связаннаго послалъ къ первосвященнику Каіафѣ. Нужно полагать, что Анна и Каіафа жили въ помѣщеніяхъ, раздѣленныхъ однимъ дворомъ, чрезъ кото-

рый и былъ проведенъ Іисусъ къ Аннѣ и отъ Анны къ Каіафѣ, и это именно былъ дворъ первосвященническій. На этотъ дворъ вслѣдъ за Іисусомъ вошелъ Іоаннъ, который былъ знакомъ первосвященнику и извѣстенъ первосвященническимъ служителямъ; за собою Іоаннъ, сказавъ придверницѣ, ввелъ и Петра, который сталъ среди служителей, грѣвшихся около костра. И вотъ предъ этими служителями Петръ и отрекся отъ своего Христа. Его изобличалъ его галилейскій выговоръ; нѣкоторые служители, среди которыхъ былъ родственникъ раненаго имъ Малха, видѣли его въ геѳсиманскомъ саду. Сначала его признала за ученика Іисуса галилейскаго служанка, придверница, и онъ отрекся предъ всѣми, сказавъ: „не знаю, что̀ ты говоришь“. Чрезъ нѣкоторое время снова спросили его, не ученикъ ли онъ Іисуса, и онъ сказалъ: „нѣтъ“. Когда въ третій разъ сказали ему то же, онъ началъ клясться и божиться, что не знаетъ сего человѣка. И вдругъ запѣлъ пѣтухъ.

Здѣсь можно сдѣлать одно наблюденіе, не лишенное экзегетическаго интереса. Всѣ евангелисты тѣсно связываютъ въ своихъ повѣствованіяхъ отреченіе Петра съ судомъ надъ Іисусомъ у первосвященника, хотя повѣствованія евангелистовъ различаются между собою тѣмъ, что по евангелію Іоанна Христосъ сперва былъ отведенъ къ Аннѣ, а потомъ къ Каіафѣ, и онъ описываетъ, повидимому, допросъ у Анны, лишь упоминая о судѣ у Каіафы, тогда какъ Матѳей описываетъ только судъ у первосвященника Каіафы, при чемъ Маркъ описываетъ судъ у первосвященника согласно съ Матѳеемъ, а Лука о немъ только упоминаетъ. Для насъ особенно примѣчательно описаніе суда у первосвященника по евангелію Іоанна. Первосвященникъ спросилъ Іисуса объ ученикахъ Его и объ ученіи Его. Іисусъ отвѣчалъ ему: „Я говорилъ явно міру; Я всегда училъ въ синагогѣ и въ храмѣ, гдѣ всегда іудеи сходятся, и тайно не говорилъ ничего. Что спрашиваешь Меня? Спроси слышавшихъ, что̀ Я говорилъ имъ; вотъ, они знаютъ, что̀ Я говорилъ“. Тогда одинъ изъ служителей ударилъ Іисуса по щекѣ какъ бы за грубый отвѣтъ первосвященнику. Спрашивается: на кого указывалъ Іисусъ въ словахъ: „вотъ, они *(οὗτοι)* знаютъ, что̀ Я говорилъ?“ Кого Онъ призывалъ въ свидѣтели Своего ученія предъ первосвященникомъ? Онъ не могъ указы-

вать, какъ обычно думаютъ, на присутствовавшихъ въ судѣ іудеевъ и ихъ служителей, ибо что же это были за свидѣтели Его ученія, хотя Онъ и училъ предъ ними? А дѣло нужно представлять такъ. По всей вѣроятности, помѣщеніе, въ которомъ производился допросъ у первосвященника, было открыто со стороны двора, такъ что и изъ этого помѣщенія было видно, что происходило на дворѣ, и съ двора служители, среди которыхъ находился Петръ, могли видѣть производство суда. Въ отвѣтъ на вопросъ первосвященника объ ученикахъ Его и свидѣтеляхъ Его ученія Христосъ и указалъ на находившихся на дворѣ Іоанна и Петра, который уже отрекся однажды предъ придверницей. Вслѣдъ за этимъ отвѣтомъ Христа евангелистъ продолжаетъ, не прерывая, описаніе судопроизводства до того, какъ Анна послалъ Іисуса къ Каіафѣ; но его описаніе второго отреченія Петра по смыслу примыкаетъ къ отвѣту Христа. „Тутъ сказали Петру: не изъ учениковъ ли Его и ты? Онъ отрекся и сказалъ: нѣтъ". Итакъ, представимъ себѣ происходившее. Христосъ стоялъ предъ первосвященникомъ, какъ подсудимый, на виду у Петра, и призывалъ его свидѣтельствовать за Него предъ судьями. „Петръ,—такъ звучали слова Христа для Его ученика,—Петръ! ты знаешь Мое ученіе, иди, свидѣтельствуй за Меня". И Петръ отрекся отъ Него... У Матѳея и согласнаго съ нимъ Марка отреченіе Петра ставляется въ связь съ допросомъ Іисуса у Каіафы, къ которому Анна отослалъ Іисуса связаннымъ, но оно примыкаетъ не къ содержанію допроса, а къ тому, что послѣдовало за нимъ. Осудивъ Іисуса, судьи и служители „плевали Ему въ лицо, и заушали Его" и издѣвались надъ Нимъ. Евангелистъ Лука изъ допроса у первосвященника передаетъ только объ этомъ истязаніи, съ чѣмъ очевидно и поставляетъ въ связь отреченіе Петра. Вѣроятно, именно третье отреченіе Петра стояло въ связи съ допросомъ у Каіафы. Какъ бы то ни было, Петръ и Христосъ видѣли другъ друга. Когда Петръ отрекся въ третій разъ, Христосъ—или изъ судебной залы Каіафы, или когда былъ отданъ служителямъ на поруганіе—обратившись, взглянулъ на Петра; и Петръ вспомнилъ предсказаніе Его, и, вышедши вонъ, горько заплакалъ.

Эти подробности выставляютъ на видъ глубину позора, въ

который повергло Петра отреченіе отъ Христа и который былъ послѣднею ступенью въ переживаніи учениками смерти своего Учителя... Позоромъ унынія, внѣшней самозащиты, бѣгства и отреченія отъ Него они пережили Его смерть... Какое значеніе это обстоятельство имѣло въ ихъ жизни, въ ихъ апостольскомъ служеніи? Евангельская исторія представляетъ намъ апостоловъ съ рѣзкими чертами іудейской закваски. При несомнѣнной нравственной чистотѣ, глубокой религіозности и напряженности мессіанскихъ ожиданій, давшихъ имъ силу все оставить и слѣдовать за Христомъ, они выступаютъ предъ нами съ характеромъ самонадѣянной праведности, во мракѣ напряженно-личныхъ внѣшнихъ мессіанскихъ чаяній и юридическихъ расчетовъ на покровительство Отца Небеснаго. Поэтому, глубоко внимая словамъ и дѣламъ Христа Іисуса, они не понимали духа Его ученія и Его жизни, они все ждали внѣшняго откровенія Его славы и внѣшняго соучастія въ Его царствованіи. Напротивъ, исторія апостольской церкви являетъ намъ учениковъ Христа переродившимися: они проникнуты убѣжденіемъ въ тлѣнности всякой человѣческой славы (1 Пет. I, 24), воодушевлены радостною любовью ко Христу, человѣками отверженному, но Богомъ избранному, возлюбленному для не видѣвшихъ Его по одной вѣрѣ (I, 8; II, 4), они постигаютъ блаженство въ страданіяхъ за правду по примѣру Христа (II, 19—25; III, 14; IV, 12) и въ терпѣніи Христовыхъ страданій видятъ духовную славу (IV, 12. 13), для нихъ истинная и дѣйствительная вѣчная жизнь, завѣщанная Христомъ,—въ самоотверженной любви (1 посл. Іоан.). Они радовались, терпя безчестіе за имя Христа (Дѣян. V, 41): въ этомъ одномъ съ совершенною ясностью обнаружился ихъ новый духовный образъ. Они жили уже не личною жизнью, но въ нихъ жилъ Христосъ; они жили не внѣшнею жизнью, но невидимою духовною; они руководились не видѣніемъ, а вѣрою. Когда совершилось въ ученикахъ Христовыхъ это перерожденіе? Во время смерти Христа, которую они пережили вмѣстѣ съ Нимъ... Обыкновенно причину возрожденія апостоловъ указываютъ въ воскресеніи Христа и въ сошествіи на нихъ Св. Духа. И справедливо, какъ это будетъ разъяснено ниже. Но указывать причину возрожденія апостоловъ только въ воскресеніи Христа и сошествіи Св. Духа,

минуя смерть Его, это значитъ видѣть въ воскресеніи Христа внѣшній фактъ и смотрѣть на сошествіе Духа механически; это все равно, что возстановленіе органическихъ силъ объяснять не сномъ, а пробужденіемъ. Если бы апостолы увидали воскресшаго Христа, не переживъ предварительно Его смерти, то воскресеніе Его для нихъ было бы возрожденіемъ плоти, а не духа, возрожденіемъ личной самонадѣянности и внѣшнихъ мессіанскихъ чаяній... Смерть Христа, пережитая апостолами, вотъ зерно народившейся въ нихъ духовной жизни. Чтобы понять это значеніе для апостоловъ смерти Христовой, мы должны знать, что для насъ вѣчная истинная жизнь возможна только по смерти и чрезъ смерть: жизнь въ царствѣ небесномъ не есть продолженіе нашей напряженно-личной плотской жизни; ея невозможность для насъ въ здѣшнемъ мірѣ не основывается только на ограниченности земной жизни и смерть не есть только переходъ нашей жизни въ другую сферу; но небесная жизнь совершенно иная, чѣмъ наша временная жизнь, она по существу нашей плотской жизни недоступна для насъ теперь, мы должны умереть, чтобы жить божественною жизнью, смерть для насъ очищеніе. Дѣло Христа, даровавшаго намъ духовную жизнь, имѣетъ ту силу, что наша смерть не остается только уничтоженіемъ, чѣмъ она была бы безъ Христа, но изъ смерти мы возстаемъ къ жизни Христовой, къ духовной божественной жизни. Однако можемъ мы наслѣдовать божественную жизнь Его только чрезъ смерть. Таково значеніе нашей смерти для нашего духовнаго возрожденія.

Истинная вѣчная жизнь доступна только сынамъ воскресенія. Это не подлежитъ сомнѣнію. Но это нужно понимать въ томъ смыслѣ, что подъ необходимымъ условіемъ смерти вѣчная духовная жизнь станетъ для вѣрующихъ во Христа полною и единственною дѣйствительностью. Въ смыслѣ же ограниченномъ духовная жизнь можетъ быть нашимъ достояніемъ и въ этой жизни,—такъ что внѣшняя душевно-тѣлесная жизнь неизмѣнно остается для насъ полною видимою дѣйствительностью, а духовная жизнь является намъ областью невидимою, областью вѣры и надежды [1]). Все-же

[1]) Но теперь для насъ область невидимая не можетъ быть полною и единственною дѣйствительностью.

это есть дѣйствительная духовная жизнь. И даже по смерти полною духовною жизнью можетъ жить лишь тотъ (христіанинъ), который уже здѣсь живетъ духовною жизнью. И вотъ, какъ для жизни по воскресеніи намъ нужно умереть, такъ и для здѣшней духовной жизни намъ необходимо креститься въ смерть Христа, погребстись съ Нимъ, соединиться съ Нимъ подобіемъ смерти Его. „Умершій освобождается отъ грѣха“ (Рим. VI, 7): это имѣетъ силу для того и другого. Эта-то „сообразность подобію смерти Христа“, какъ начало духовной жизни, и была пережита апостолами въ томъ позорѣ, которымъ сопровождалась для нихъ смерть Христа. Это былъ позоръ плоти, ея чаяній, это было зловоніе личной самонадѣянности, это было погребеніе напряженно-личной юридически-расчетливой страстной привязанности къ Мессіи и Его внѣшней славѣ. За этотъ позоръ апостолы должны были возненавидѣть самихъ себя и прежній ихъ образъ спалъ съ нихъ, какъ спадаетъ кора съ зажившаго мѣста: изъ сгнившей скорлупы пробилась та духовная жизнь, которую вливалъ въ нихъ Христосъ, и все стало ясно для нихъ въ Его прежнихъ словахъ. Конечно, былъ возможенъ двойной выходъ изъ этого позора: или тотъ, которымъ пошелъ Іуда, или тотъ, которымъ возстали остальные ученики. И быть можетъ, былъ моментъ, когда состояніе одиннадцати почти подходило къ состоянію Іуды, но было и то, хотя бы повидимому ничтожное, различіе, которое дало апостоламъ наклонъ въ другую сторону.

Осужденіе Христа іудеями на смерть состоялось на собраніи первосвященниковъ, старѣйшинъ и всего синедріона у Каіафы, описанномъ евангелистами Матѳеемъ и Маркомъ, и на дневномъ (утреннемъ) собраніи синедріона, описанномъ у Луки и упомянутомъ у Матѳея и Марка. Были ли это два различныхъ собранія, какъ принимается большинствомъ богослововъ [1]), или одно собраніе [2]), сущность повѣствованій

---

[1]) Въ такомъ случаѣ Христосъ судился у Анны (Іоан. XVIII, 13), Каіафы (Іоан. XVIII, 24; Мѳ. XXVI, 57, также несомнѣнно Мр. XIV, 53 и предположительно Лук. XXII, 54) и въ утреннемъ, или дневномъ, собраніи синедріона (Мѳ. XXVII, 1; Мр. XV, 1; Лук. XXII, 66).

[2]) Какъ думаютъ другіе, относя у Мр. XV, 1 слово „поутру“ не къ „составили совѣщаніе“ (по гр. прич.), а къ главному глаголу „отвели“, съ чѣмъ не согласно Мѳ. XXVII, 1 и тѣмъ болѣе Лук. XXII, 66. Но съ дру-

отъ этого не измѣняется, такъ какъ смыслъ осужденія евангелистами передается одинаково. Богословы любятъ выставлять іудейскій судъ надъ Христомъ несправедливымъ (незаконнымъ) въ формально-юридическомъ отношеніи, чтобы тѣмъ рельефнѣе отмѣтить виновность іудеевъ и невинность Христа. Между тѣмъ, какъ справедливо замѣчаютъ нѣкоторые ученые, мы слишкомъ мало знаемъ о формахъ іудейскаго судопроизводства временъ Іисуса Христа, чтобы судить объ этомъ вопросѣ, а заключать отъ позднѣйшихъ талмудическихъ данныхъ къ болѣе раннему времени, какъ это обычно дѣлаютъ, неосновательно. Да и въ идейномъ отношеніи представленію о смерти Христовой, какъ о свидѣтельствѣ негодности мірской жизни, не вмѣстившей Христа, болѣе соотвѣтствуетъ формально-законный человѣческій судъ надъ Нимъ, чѣмъ незаконный. Христосъ боролся не съ уклоненіями и случайностями въ жизни міра сего, а съ ея основнымъ направленіемъ, съ самою мірскою правдою, и долженъ былъ потерпѣть отъ этой правды, дѣйствовавшей во всеоружіи формальной законности. Конечно, смерть Іисуса Назарянина была рѣшена іудеями ранѣе формальнаго суда надъ Нимъ и послѣдній былъ собственно пустою формою; но именно поэтому въ формальномъ отношеніи іудеи должны были соблюсти всю законность: этотъ судъ и долженъ былъ дать ихъ рѣшенію юридическое обоснованіе, чтобы они могли сказать: „мы имѣемъ законъ и по закону нашему Онъ долженъ умереть“ (Іоан. XIX, 7). Во всякомъ случаѣ первосвященники и весь синедріонъ искали свидѣтельства на Іисуса, чтобы предать Его смерти (Мр. XIV 55); однако представленныхъ во множествѣ свидѣтельствъ они не приняли или потому, что они были незначительны, или потому, что показанія свидѣтелей, которыхъ для каждаго показанія требовалось не менѣе двухъ или трехъ, между собою не сходились (ἰσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν Мр. XIV, 56). Такъ было признано недостаточнымъ показаніе свидѣтелей, приписавшихъ Іисусу слова: „Я разрушу храмъ сей руко-

---

гой стороны Лук. XXII, 71 то же, что Мѳ. XXVI, 65; Мр. XIV, 63. Въ этомъ случаѣ Христосъ судился у Анны (Іоан. XVIII, 13; Лук. XXII, 54) и у Каіафы въ синедріонѣ (Мѳ. XXVI, 57 и XXVII, 1; Мр. XIV, 53 и XV, 1; Лук, XXII, 66).

творенный, и чрезъ три дня воздвигну другой, нерукотворенный".

Когда допросъ свидѣтелей не далъ желанныхъ результатовъ, первосвященникъ сталъ посреди и, послѣ неудавшейся попытки вызвать Іисуса на отвѣтъ свидѣтелямъ, которымъ можно было бы воспользоваться, торжественно предложилъ Ему прямой вопросъ: „заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты ли Христосъ, Сынъ Божій"? Христосъ отвѣтилъ ему: „ты сказалъ; даже сказываю вамъ: отнынѣ узрите Сына человѣческаго, сѣдящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ". Отвѣтъ былъ прикрытъ образнымъ покрываломъ, хотя и довольно прозрачнымъ; а судьямъ хотѣлось полной ясности. И вотъ они всѣ воскликнули: „итакъ, Ты Сынъ Божій?" „Вы говорите, что Я", отвѣтилъ Христосъ.

Вникнемъ въ психологическія основанія вопроса, столь прямо поставленнаго судьями Христа: „Ты ли Сынъ Божій?" Ни одно изъ свидѣтельскихъ показаній не вызывало ихъ на этотъ вопросъ; еще менѣе основаній къ нему было во внѣшнемъ положеніи Христа, преданнаго однимъ изъ учениковъ и оставленнаго прочими, беззащитнаго предъ судьями, обезчещеннаго рукою презрѣннаго раба и отвѣчавшаго на лжесвидѣтельскія показанія глубокимъ молчаніемъ... Этотъ вопросъ исходилъ изъ глубины ихъ собственной души, изъ неотразимаго впечатлѣнія внутренней правды жизни Іисуса, будившей ихъ совѣсть, державшей ихъ въ непрерывномъ и неослабномъ душевномъ напряженіи. Уже со времени перваго открытаго пребыванія Христа въ Іерусалимѣ въ іудеяхъ возникла мысль о божественномъ посольствѣ Его, или скорѣе невольное чувство Его богопосланничества. Вызванная первоначально Его чудотворными дѣлами, мысль эта подъ воздѣйствіемъ Его нравственнаго облика и ученія постепенно переходила въ то предчувствіе Его богосыновства, которое не могло угаснуть въ нихъ, котораго они не могли подавить въ своемъ сердцѣ никакими средствами, которое выплывало въ ихъ сознаніи противъ воли. Вся исторія ихъ отношеній къ Іисусу представляетъ намъ ихъ душевное раздвоеніе, внутреннюю борьбу этого чувства съ противнымъ убѣжденіемъ, что Онъ дѣйствовалъ вопреки ихъ національнымъ ожиданіямъ, ихъ теократическому обрядовѣрію.

Даже когда въ нихъ созрѣло рѣшеніе умертвить Его во имя своего теократическаго символизма и національной исключительности, въ ихъ душѣ непрерывно звучалъ все сильнѣе и сильнѣе вопросъ, не Сынъ ли Онъ Божій, не Богъ ли дѣйствуетъ чрезъ Него противъ нихъ, не на Бога ли они возстаютъ. Это былъ для нихъ вопросъ религіозной жизни или смерти, вопросъ объ ихъ теократическомъ существованіи. Именно эта тревога людей, идущихъ противъ собственной совѣсти, слышится въ томъ заклинаніи страшнымъ по іудейскимъ понятіямъ именемъ Бога, которымъ сопровождался вопросъ первосвященника и синедріона. Поэтому грамматическая форма утвердительнаго отвѣта Христа имѣетъ въ данной связи полное логическое значеніе: „вы говорите, что Я,"—вѣдь вы знаете, что Я Сынъ Божій.... Со стороны іудеевъ это не былъ вопросъ невѣдѣнія, это былъ вопросъ, порождавшійся столкновеніемъ личныхъ интересовъ съ совѣстью. Принять Іисуса Христа, какъ Мессію, признать галилейскаго пророка Сыномъ Божіимъ для нихъ было затруднительно и прямо невозможно вслѣдствіе Его личнаго уничиженія и вслѣдствіе отрицательнаго отношенія Его къ ихъ теократическому символизму, національной исключительности и матеріальнымъ мессіанскимъ надеждамъ. Въ Его жизни дѣло личнаго уничиженія совпадало съ проповѣдью универсальнаго богосыновства, а для нихъ признать уничиженнаго Сына Божія значило отказаться отъ всего своего прошлаго, отъ всей мірской славы, отъ всѣхъ матеріальныхъ надеждъ, отъ самихъ себя. Этого они не могли сдѣлать и отсюда ихъ ненависть къ уничиженному Сыну Божію. Если мы въ атеизмѣ классическихъ народовъ и въ позднѣйшемъ европейскомъ атеизмѣ встрѣчаемъ сознательное отрицаніе божественнаго начала—отрицаніе не Бога, но божественнаго міропорядка, это извѣстное „я противъ Бога моего не бунтуюсь, но міра Его не принимаю"; то преимущественно такимъ сознательнымъ атеизмомъ было отношеніе ко Христу Его враговъ. Они Бога не отрицали, они были привязаны къ „своему" Богу, но Его Сына [1]), Его нравствен-

[1]) Нужно припомнить притчу о виноградаряхъ, которые, увидѣвъ сына хозяина, сказали другъ другу: „это наслѣдникъ: пойдемъ, убьемъ его и завладѣемъ наслѣдствомъ его".

наго міропорядка они не могли принять. Ненависть къ уничиженному Сыну Божію придала имъ необычайную искренность, съ которою первосвященникъ, услышавъ отвѣтъ Христа, разодралъ одежды свои и сказалъ: „Онъ богохульствуетъ“, а весь синедріонъ воскликнулъ: „Онъ повиненъ смерти“. Іудеи жили и судили Іисуса по закону, по которому Онъ долженъ былъ умереть, какъ Сынъ Божій.

Смерть Іисуса потому и была судомъ надъ іудеями, что они осудили и распяли Его, какъ Сына Божія: въ ихъ судѣ надъ Христомъ, который былъ ихъ собственнымъ самоосужденіемъ, обнаружилось рѣшительно и безповоротно, при полномъ свѣтѣ сознанія и свободѣ воли, что Сынъ Божій не можетъ вмѣститься въ нихъ, что они не годны для Божьяго дѣла, что они суть плоть.

Весь процессъ судопроизводства надъ Христомъ, съ сопровождавшими его обстоятельствами, по смыслу евангельскихъ повѣствованій, подтверждаетъ и развиваетъ ту мысль, что, осудивъ Іисуса, іудеи съ полнымъ сознаніемъ и полною свободою приняли на себя тяжесть божественнаго проклятія. Такими обстоятельствами были раскаяніе Іуды и судъ у Пилата.

Осудивъ Іисуса на смерть, іудеи утромъ отвели Его связаннаго и предали Понтію Пилату, римскому намѣстнику, такъ какъ іудеи послѣ сына Иродова Архелая потеряли право приводить въ исполненіе смертные приговоры. Тогда Іуда, видя, что Іисусъ осужденъ, раскаялся и возвратилъ первосвященникамъ и старѣйшинамъ тридцать серебренниковъ, говоря: „согрѣшилъ я, предавъ кровь невинную“. Такъ у суда іудеевъ надъ Іисусомъ отнималась послѣдняя видимость внутренно-праваго дѣла. До сего времени, повидимому, ихъ извиняло то, что Іисусъ преданъ былъ однимъ изъ Своихъ учениковъ: теперь у нихъ отнималось и это извиненіе. Принявъ на себя вину преданія, они отказались быть участниками раскаянія Іуды. „Что намъ до того? отвѣтили они ему: смотри самъ“. И, бросивъ серебренники въ храмѣ, онъ вышелъ; пошелъ и удавился.

Читая новѣйшіе труды по евангельской исторіи, невольно удивляешься незначительности вопросовъ, которыми интересуются ихъ авторы, и несоотвѣтствію ихъ содержанія смыслу евангельскихъ повѣствованій. Въ самомъ дѣлѣ, со-

отвѣтствуютъ ли тону и цѣли евангельскихъ повѣствованій о судѣ іудеевъ надъ Іисусомъ разсужденія какого-нибудь автора о томъ, что „судьи, къ которымъ приведенъ былъ Господь, усѣлись въ тюрбанахъ, на восточный манеръ, на подушкахъ, или изголовьяхъ, полукругомъ съ скрещенными ногами, которыя были босы"? Этого мало. Увлекаясь такимъ неумѣстнымъ реализмомъ, историки жизни Іисуса Христа предлагаемымъ вниманію читателей содержаніемъ даже прямо противорѣчатъ тому направленію, въ какомъ ведутся евангельскія повѣствованія. Такъ они, при описаніи суда Пилата надъ Іисусомъ, прилагаютъ возможное стараніе изобразить жестокость этого римскаго правителя и все описаніе ведутъ такъ, что оно исключительно является обвинительнымъ актомъ противъ Пилата. Между тѣмъ евангелія ни въ малѣйшей степени не затрогиваютъ общаго характера Пилата. Если онъ дѣйствительно былъ человѣкомъ кровожаднымъ, нравственно-безсильнымъ и беззаконнымъ, то напротивъ въ дѣлѣ суда надъ Іисусомъ онъ является правителемъ въ высшей степени гуманнымъ и справедливымъ. Онъ виновенъ только тѣмъ, что предъ лицомъ самой Истины не сдѣлался христіаниномъ и участникомъ креста Христова, но, какъ язычникъ, онъ сдѣлалъ все для него возможное, чтобы освободить Христа. За эту вину онъ отвѣчаетъ предъ Богомъ, но можемъ ли мы, стоя на исторической точкѣ зрѣнія, обвинять его за то, что онъ не сдѣлался христіаниномъ въ то время, когда самъ Петръ отрекся отъ Христа? Онъ все-же уступилъ іудеямъ, это правда; но можно ли представить обстоятельства, которыя болѣе смягчали бы вину правителя, подписывающаго смертный приговоръ, чѣмъ какъ это было по отношенію къ суду Пилата? Забылъ ли онъ что-нибудь, чтобы снять съ себя вину участія въ преступленіи іудеевъ? Могъ ли самый лучшій язычникъ не уступить толпѣ на мѣстѣ Пилата?... Смыслъ евангельскихъ повѣствованій о судѣ Пилата надъ Іисусомъ единственно въ томъ, что римскій правитель ни на одну іоту не умалилъ вины іудейскаго народа, что вся тяжесть осужденія Христа на смерть осталась на іудеяхъ; судъ у Пилата даже былъ высшею ступенью, до которой достигли сознательность іудеевъ и полнота свободы, съ которыми они отреклись отъ Сына Божія, оставаясь Его единствен-

ными убійцами. Этотъ именно смыслъ выраженъ въ позднѣйшей рѣчи Петра къ іудеямъ: „Богъ Авраама и Исаака и Іакова, Богъ отцовъ нашихъ, прославилъ Сына Своего Іисуса, Котораго вы предали и отъ Котораго отреклись предъ лицомъ Пилата, когда онъ полагалъ освободить Его. Но вы отъ святаго и праведнаго отреклись, и просили даровать вамъ человѣка убійцу, а Начальника жизни убили“ (Дѣян. III, 13—15). Весь судъ Пилата надъ Іисусомъ есть рядъ попытокъ его освободить Іисуса.

Требуя отъ Пилата смерти Іисуса, іудеи были вынуждены (Іоан. XVIII, 29—31) выставить противъ Него такое обвиненіе, которое было достаточнымъ основаніемъ смертнаго приговора съ точки зрѣнія римскаго судопроизводства: они обвинили Его въ присвоеніи царскаго титула и въ возмущеніи народа противъ власти кесаря (Лук. XXIII, 2. 3; Іоан. XVIII, 33; Мѳ. XXVII, 11; Мр. XV, 2). Пилатъ, узнавъ изъ допроса Іисуса, что Онъ царь въ духовномъ смыслѣ, какъ проповѣдникъ истины (Іоан. XVIII, 34—37), объявилъ іудеямъ, что признаетъ Его невиннымъ (Іоан. XVIII, 38; Лук. XXIII, 4).

Затѣмъ, услышавъ изъ продолжавшагося обвиненія іудеевъ, что Іисусъ изъ Галилеи, области Иродовой, Пилатъ отослалъ Его къ Ироду Антипѣ, бывшему въ эти дни также въ Іерусалимѣ. Тотъ, обманувшись въ надеждѣ увидѣть отъ Іисуса чудо, уничиживъ Его и насмѣявшись надъ Нимъ, возвратилъ Его въ свѣтлыхъ одеждахъ къ Пилату, не найдя Его достойнымъ смерти, о чемъ Пилатъ снова объявилъ іудеямъ (Лук. XXIII, 6—15).

Далѣе Пилатъ хотѣлъ воспользоваться пасхальнымъ обычаемъ отпускать народу одного узника, котораго хотѣли. Между тѣмъ, какъ сидѣлъ онъ на судейскомъ мѣстѣ, жена его послала ему сказать: „не дѣлай ничего праведнику тому, потому что я нынѣ во снѣ много пострадала за Него“. Евангеліе не изъ тѣхъ книгъ, авторы которыхъ интересуются женскими снами по пустому любопытству; но евангелисты не забываютъ даже такой мелкой черты, чтобы не опустить ничего изъ побужденій Пилата и его стараній освободить Іисуса Христа. Но народъ, возбужденный первосвященниками и старѣйшинами, просилъ правителя отпустить извѣстнаго узника Варавву, который во время мя-

тежа сдѣлалъ убійство, а Іисуса погубить (Мѳ. XXVII, 15—23; Мр. XV, 6—13; Лук. XXIII, 17—21; Іоан. XVIII, 39—40).

Далѣе Пилатъ отдалъ Іисуса на біеніе и поруганіе воинамъ, которые возложили на Него терновый вѣнокъ, одѣли Его въ багряницу, дали Ему въ правую руку трость, и привѣтствовали Его царемъ, и били тростью по головѣ; осмѣяннаго и избитаго, въ терновомъ вѣнцѣ и багряницѣ, Пилатъ вывелъ Его къ народу со словами: „се, человѣкъ", надѣясь вызвать въ народѣ состраданіе и жалость къ Нему. Но первосвященники и служители, и весь народъ, увидѣвъ Его въ такомъ уничиженіи, съ великимъ крикомъ требовали, чтобы Онъ былъ распятъ (Іоан. XIX, 1—6; Лук. XXIII, 16. 22—23; Мѳ. XXVII, 27—30; Марк. XV, 16—19).

Здѣсь умѣстно спросить, какимъ образомъ народъ, который недавно торжественно встрѣчалъ Іисуса, котораго боялись первосвященники, не хотѣвшіе вначалѣ брать Іисуса изъ опасенія народнаго возмущенія,—теперь оказался на сторонѣ первосвященниковъ, неистовымъ врагомъ Іисуса? Въ объясненіе этого должно припомнить, что народъ уже задолго предъ тѣмъ убѣдился въ несоотвѣтствіи его чаяніямъ проповѣди Христа; возбужденіе его въ сторону Іисуса Христа за послѣдніе дни было временнымъ и поверхностнымъ, не имѣя подъ собою внутренней основы въ душевномъ расположеніи. Все-же переходъ отъ восторженныхъ привѣтствій Іисуса при входѣ Его въ Іерусалимъ къ неистовымъ крикамъ: „распни, распни Его" нужно признать чрезвычайно рѣзкимъ и повидимому не мотивированнымъ. Его полное объясненіе не въ случайныхъ обстоятельствахъ и не во внѣшнихъ мотивахъ, а въ основномъ и неизмѣнномъ настроеніи толпы. Уничиженіе Христа, Его безпомощность въ рукахъ власти—этого одного было достаточно, чтобы недавній восторгъ народа перешелъ въ самую искреннюю ненависть къ „царю Израильскому". Предъ внѣшнимъ великолѣпіемъ и силою мірскій человѣкъ преклоняется; къ уничиженному онъ жестокъ. По этому душевному закону, первый случайный ударъ по лицу невиннаго человѣка вызываетъ звѣрское ожесточеніе толпы противъ него,—это собственно законъ стадной жизни звѣрей... Въ отношеніяхъ іудейской толпы ко Христу Іисусу этотъ законъ проявился лишь въ той особенности, составившей

самое яркое обнаруженіе его во всемірной исторіи, что Христосъ былъ Сынъ Божій, что ненависть народа была именно ненавистью къ уничиженному Сыну Божію, что народъ своею ненавистью платилъ Ему за обманутыя мессіанскія надежды...

Послѣ неудавшейся попытки вызвать въ народѣ жалость къ уничиженному *человѣку*, Пилатъ просто хотѣлъ отдѣлаться отъ іудеевъ, рѣзко сказавъ имъ: „возьмите Его вы и распните; ибо я не нахожу въ Немъ вины". Но іудеи отвѣтили: „по нашему закону Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ Себя Сыномъ Божіимъ". Пилатъ, услышавъ это слово, больше убоялся и, еще спросивъ Христа, искалъ отпустить Его. Онъ, конечно, не былъ вѣрующимъ, но для него было страшно убивать человѣка именно за то, что онъ называлъ себя Сыномъ Божіимъ (Іоан. XIX, 6—12). А іудеи это-то и дѣлали. „Болѣе грѣха на томъ, кто предалъ Меня тебѣ", сказалъ Іисусъ Пилату; но Пилатъ еще разъ попытался освободить Іисуса съ явною опасностью для своего собственнаго положенія: онъ хотѣлъ вызвать въ іудеяхъ національныя мечты и, выведя къ нимъ Іисуса, онъ сказалъ народу: „се, царь вашъ"! Но народъ закричалъ: „распни Его"! „Царя ли вашего распну"? спросилъ Пилатъ. „Нѣтъ у насъ царя, кромѣ кесаря", отвѣчали іудеи (Іоан. XIX, 14—15). И это было дѣйствительно отреченіемъ іудеевъ отъ своего религіознаго призванія: съ этого момента они перестали быть народомъ Божіимъ, т. е. потеряли, какъ народъ, право на существованіе. Послѣдняя попытка Пилата не удалась, а между тѣмъ іудеи, повидимому, воспользовались въ борьбѣ съ Пилатомъ его собственными словами, допущеннымъ послабленіемъ по отношенію къ ихъ національнымъ мечтамъ. „Если отпустишь Его, ты не другъ кесарю", кричали они Пилату (Іоан. XIX, 12). Послѣ этого Пилатъ, видя, что ничто не помогаетъ, но смятеніе увеличивается, взялъ воды и умылъ руки предъ народомъ, и сказалъ: „невиновенъ я въ крови этой; смотрите вы". И отвѣчая, весь народъ сказалъ: „кровь Его на насъ и на дѣтяхъ нашихъ". Тогда Пилатъ предалъ Іисуса на распятіе, ударивъ Его бичемъ *(φραγελλώσας)* въ знакъ смертнаго приговора (Мѳ. XXVII, 24—26).

Когда іудеи приняли на себя кровь Христа, Сына Божія,

тогда уже обнаружилось, что іудейскій народъ—сухое дерево, бросаемое въ огонь.

Преданнаго въ волю іудеевъ Іисуса, воины, одѣвъ Его снова въ собственныя одежды, повели за городъ на мѣсто, называвшееся Голгоѳа, для распятія. Онъ Самъ несъ Свой крестъ (Іоан. XIX, 17), но изнемогъ подъ Его тяжестью, такъ что возложили Его крестъ на нѣкоего Симона Киринеянина. Шло за Нимъ великое множество народа и женщинъ, которыя плакали и рыдали о Немъ. Онъ же, обратившись къ нимъ, сказалъ: „дщери іерусалимскія! не плачьте обо Мнѣ, но плачьте о себѣ и о дѣтяхъ вашихъ. Ибо если съ зеленѣющимъ деревомъ это дѣлаютъ, то съ сухимъ что̀ будетъ"? Іудейскій народъ жилъ уже наканунѣ тѣхъ дней, въ которые считались блаженными неплодныя и въ которые іудеи рады были бы скрыться подъ развалинами горъ и холмовъ (Лук. XXIII, 26—31).

На Голгоѳѣ Іисусъ, Сынъ Божій, былъ распятъ на крестѣ, на которомъ и умеръ за людей.

Совершалась величайшая тайна, составляющая сердцевину человѣческой исторіи, ея высочайшій смыслъ,—тайна перехода божественной духовной жизни Сына Божія въ людей, ея плодоношенія въ человѣческой исторіи.

Въ теченіе немногихъ часовъ, которые Сынъ Божій висѣлъ на крестѣ, Голгоѳа представляла собою наглядное выраженіе смысла всей жизни Іисуса и всей исторіи человѣческаго рода. Никакое другое зрѣлище (*θεωρια* Лук. XXIII, 48) во всемірной исторіи не обладало такою бездною поучительности, какъ Голгоѳа въ тѣ часы. Крайнее уничиженіе и полная внѣшняя богооставленность Сына Божія, невѣріе людей, жаждущихъ чуда, спасительность вѣры въ уничиженнаго Сына Божія и, наконецъ, духовность Его вѣчной жизни—вотъ четыре конца—нижній, лѣвый, правый и верхній—того креста, на которомъ Іисусъ испустилъ Свой духъ.

Уже само по себѣ распятіе на крестѣ было въ глазахъ іудеевъ проклятіемъ (Второз. XXI, 23), было выраженіемъ величайшаго уничиженія. Но вся сила уничиженія Христа создавалась тѣмъ, что Онъ былъ не просто человѣкъ, но Сынъ Божій, царь Израилевъ,—и это было обозначено въ надписи надъ головою Его. Обстоятельства, сопровождавшія

Его распятіе, усиливали Его уничиженіе: предъ распятіемъ давали Ему пить вино со смирною, какъ одуряющее средство, но Онъ не принялъ (Мр. XV, 23); распяли Его вмѣстѣ съ двумя разбойниками, посреди ихъ, такъ что надъ Нимъ сбылось слово Писанія: и къ злодѣямъ причтенъ (Мр. XV, 28); Онъ былъ обнаженъ и одежды Его воины раздѣлили по жребію; Своимъ распинателямъ Онъ отвѣчалъ не громомъ небеснаго гнѣва, не защитою двѣнадцати легіоновъ ангеловъ, но кроткою молитвою за нихъ Отцу, ибо „они не знали, что̀ дѣлали“ [1]); мало того,—Онъ во всеуслышаніе заявлялъ о Своихъ мученіяхъ: „Жажду“, воскликнулъ Онъ, и еще: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставилъ“? Напоивъ уксусомъ губку, нѣкто изъ стоявшихъ при крестѣ, поднесъ къ Его устамъ на иссопѣ (Мѳ. XXVII, 46—49; Мр. XV, 34—36; Іоан. XIX, 28—29)...

Весь народъ съ первосвященниками, книжниками, старѣйшинами и фарисеями насмѣхался надъ распятымъ Сыномъ Божіимъ: „если Онъ Сынъ Божій, если Онъ уповалъ на Бога и угоденъ Ему, если спасалъ другихъ, пусть теперь сойдетъ съ креста, и увѣруемъ въ Него“. Даже одинъ изъ распятыхъ съ Нимъ разбойниковъ принялъ участіе въ этихъ издѣвательствахъ (Мѳ. XXVII, 39—44; Мр. XV, 29—32; Лук. XXIII, 35. 37. 39). Въ этихъ насмѣшкахъ надъ уничиженнымъ Сыномъ Божіимъ сказался весь духъ міра сего, основное направленіе его жизни...

Но тогда же показались и первые ростки новой духовной жизни людей,—жизни вѣрою, а не видѣніемъ. Въ то время какъ одинъ изъ повѣшенныхъ злодѣевъ злословилъ распятаго Христа, другой унималъ его и сказалъ Іисусу: „помяни меня, Господи! когда пріидешь въ царствіи Твоемъ“. „Истинно говорю тебѣ, нынѣ же будешь со Мною въ раю“, отвѣтилъ ему Христосъ (Лук. XXIII, 39—43). Самоправедные іудеи, первосвященники, старѣйшины, фарисеи, жаждавшіе чуда, распяли Сына Божія, а сораспятый съ Нимъ разбойникъ увѣровалъ въ Него и сдѣлался первымъ наслѣдникомъ Его царства небеснаго.

[1]) Лук. XXIII, 34. Господь Іисусъ молился такъ, можетъ быть, объ іудеяхъ; но вполнѣ возможно Его молитву относить къ воинамъ, распинавшимъ Его, что̀ повидимому соотвѣтствуетъ и контекстуальной связи даннаго стиха евангелія Луки.

При крестѣ Іисуса стояли нѣкоторые изъ близкихъ Ему людей: мать Его съ сестрою своею и другими женщинами, и возлюбленный ученикъ, Іоаннъ. Іисусъ сказалъ матери Своей, указывая ей глазами на этого ученика: „женщина, вотъ сынъ твой"! Потомъ сказалъ ученику: „вотъ мать твоя"! И съ этого времени ученикъ этотъ взялъ ее къ себѣ. Обычно въ этихъ словахъ Іисуса видятъ послѣднее выраженіе Его сыновней заботливости о Своей матери. Но если бы было такъ, то Онъ сказалъ бы Своему ученику: „позаботься о Моей матери", а Онъ сказалъ: „вотъ мать твоя,"— и сказалъ не только ученику эти слова, но и матери: „женщина, вотъ сынъ твой". Въ этихъ словахъ Распятаго нужно видѣть не земное попеченіе о матери [1]), а болѣе глубокое событіе перехода Его къ полному духовному общенію съ человѣческимъ родомъ. Самъ Іисусъ уже во время Своего общественнаго служенія былъ свободенъ отъ матеріальныхъ попеченій о матери; даже однажды, когда Онъ училъ народъ, а мать и братья Его желали говорить съ Нимъ, Онъ сказалъ: „кто мать Моя и кто братья Мои"? И указавъ рукою Своею на учениковъ Своихъ, добавилъ: „вотъ, мать Моя и братья Мои. Ибо кто будетъ исполнять волю Отца Моего Небеснаго, тотъ Мнѣ братъ, и сестра, и мать" (Мѳ. XII, 46—50 пар.). Одной женщинѣ, ублажившей родившую и питавшую Его, Онъ отвѣтилъ: „блаженны слышащіе слово Божіе и соблюдающіе его" (Лук. XI, 27. 28). Но мать Его, по свидѣтельству евангелій, питала къ Нему чисто человѣческія чувства; ея материнская привязанность къ Нему давала ей какъ-бы нѣкоторыя права на Него и во всякомъ случаѣ имѣла весьма важное значеніе для начала чудотворной дѣя-

[1]) Земное попеченіе Распятаго за грѣхи міра о матери не соотвѣтствовало бы универсальному значенію смерти Его, не гармонировало бы съ исключительною торжественностью минуты; оно даже не соотвѣтствовало бы общему характеру Его служенія, поскольку Онъ, призывая людей къ отреченію ради царствія Божія даже отъ родственныхъ узъ, выступаетъ предъ нами чуждымъ матеріальныхъ заботъ о матери въ теченіе всего Своего служенія цартвію Божію. Кромѣ того, ужели требовалось поручать ее заботамъ одного изъ учениковъ, тогда какъ всѣ ученики столь любили своего Учителя и уже привыкли къ общенію въ имуществѣ, такъ что и позднѣе они, и жены, и Марія, мать Іисуса, и даже „всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее" (Дѣян. II, 44 ср. I, 14)?

тельности Христа Іисуса. Вся Его общественная дѣятельность была тяжелымъ испытаніемъ для ея материнскаго чувства; лично для себя она Его теряла; но ея материнская привязанность къ Нему не прекращалась въ ней до самаго креста. И вотъ теперь, когда Онъ висѣлъ на крестѣ, эта ея привязанность составляла единственную изъ „человѣческихъ“ связей Его съ землею: ученики Его разбѣжались и отреклись отъ Него, чтобы потомъ вступить съ Нимъ въ чисто духовныя отношенія; одна только мать любила Его своею материнскою любовью. Но и она должна была подавить въ себѣ естественную привязанность къ Нему, свободно отречься отъ своего Сына, чтобы дать возможность исключительно духовныхъ отношеній Его къ міру. Отъ нея требовался столь великій и тяжелый подвигъ, какой только мы можемъ себѣ представить. Тогда поистинѣ оружіе прошло ей душу (Лук. II, 35). Тогда именно обнаружилось все величіе ея духа. Съ этого времени ученикъ сей взялъ ее къ себѣ,—и Сына своего она уже не знала по плоти. Съ этого времени для Іисуса „все совершилось“. Преклонивъ главу и возгласивъ громко, Онъ испустилъ духъ. Когда воины, пришедшіе по ходатайству іудеевъ, просившихъ Пилата, чтобы перебиты были голени у распятыхъ, дабы они не остались на крестѣ въ субботу, перебили голени у распятыхъ разбойниковъ и подошли ко Іисусу, то увидѣли Его уже умершимъ и не перебили у Него голеней, но одинъ изъ воиновъ пронзилъ Ему ребра, чтобы убѣдиться въ Его смерти. Сотникъ, стоявшій при крестѣ Іисуса и видѣвшій, какъ Онъ умеръ, сказалъ: „истинно человѣкъ сей былъ Сынъ Божій“. Это было второе исповѣданіе вѣры въ распятаго Христа. Затѣмъ та же самая вѣра придала дерзновеніе Іосифу Аримаѳейскому, прежде тайному, изъ страха отъ іудеевъ, ученику Іисуса, и онъ просилъ у Пилата позволенія предать тѣло Іисуса погребенію. Пришелъ также и Никодимъ, приходившій прежде ко Іисусу ночью, и принесъ составъ изъ смирны и алоя, литръ около ста. Итакъ, они взяли тѣло Іисуса, и обвили его пеленами съ благовоніями, какъ обыкновенно погребаютъ іудеи. На томъ мѣстѣ, гдѣ Онъ былъ распятъ, находился садъ, и въ саду новая погребальная пещера, въ которой еще никто не былъ положенъ. Тамъ положили Іисуса. Ко входу пещеры былъ прива-

ленъ камень съ печатью, и была также приставлена іудеями стража.

Такъ Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій, былъ распятъ грѣшниками и умеръ за грѣхи людей. Надъ объясненіемъ этого событія мысль человѣческая останавливалась болѣе часто, чѣмъ надъ чѣмъ-либо другимъ. Что Онъ умеръ именно за грѣхи людей,—это еще не объясненіе факта, не богословская истина, а фактъ евангельской исторіи. Богословіе обычно ограничивается схоластическимъ опредѣленіемъ этого факта и раскрытіемъ этой формулы, тогда какъ слѣдуетъ выяснить его дѣйствительное значеніе. Дѣйствительное значеніе смерти Христа, Сына Божія, состоитъ въ томъ, что она есть переходъ Его духовной вѣчной жизни въ людей, нарожденіе въ нихъ Его духа. Это ея значеніе столь же таинственно, сколь таинственно произрастаніе зерна, но и столь же несомнѣнно свидѣтельствуется дѣйствительностью духовной жизни христіанъ, сколь несомнѣнно жизнью растенія свидѣтельствуется произрастаніе зерна. Съ психологической стороны это дѣйствіе смерти Христа на людей доступно историческому наблюденію на Его ученикахъ, которые съ Его смертью пережили крушеніе обрядовой самоправедности и возродились для религіи духа и истины. Въ болѣе широкомъ и внѣшне-историческомъ отношеніи смерть Христа есть судъ надъ княземъ міра сего, есть непререкаемое и наиглубочайшее свидѣтельство грѣховности человѣка: какъ историческое событіе, смерть Христа свидѣтельствуетъ, что люди въ высшей степени грѣховны, что самая правда мірская есть зло и ложь и что... единственное прибѣжище для насъ у подножія креста, въ любви къ Распятому, въ усвоеніи Его духа.

Воскресеніе Христа.

Іисусъ явилъ Себя живымъ по страданіи Своемъ (Дѣян. I, 1—3).

Внѣшнимъ предѣломъ евангельской исторіи является смерть Христа, но ея идейный результатъ и идеальный вѣнецъ—въ славѣ Его воскресенія.

Фактическое теченіе евангельской исторіи не переступило

за грань „новаго гроба, въ который положили Іисуса", потому что воскресеніе Христа не представляетъ внѣшняго событія: оно—предметъ апостольской вѣры и духовный результатъ Христова подвига, при чемъ вѣра апостоловъ входитъ въ объемъ этого результата и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ условіемъ исторической дѣйствительности Христова воскресенія. Какъ рожденіе Христа отъ Духа, откровеніе въ Немъ божественной жизни, такъ и Его жизнь по смерти, Его отшествіе къ Отцу могутъ быть удовлетворительно объяснены лишь съ религіозно-исторической точки зрѣнія.

Мы должны отмѣтить односторонность традиціоннаго воззрѣнія на воскресеніе Христа. По этому воззрѣнію воскресеніе Христа было очевиднѣйшимъ доказательствомъ божественнаго всемогущества Христа и въ этомъ смыслѣ оно послужило главнѣйшею основою христіанской вѣры. Выставляя на видъ то обстоятельство, что Христосъ воскресъ собственною божественною силою, поставляютъ воскресеніе Его въ связь съ Его чудесами, какъ наиважнѣйшее Его чудо и даже несравнимое со всѣми предшествующими чудесами по своей исключительной значимости; такимъ образомъ это чудо выставляютъ въ качествѣ такой основы христіанской вѣры, безъ которой всѣ предшествующія чудеса были бы недостаточною опорою христіанскаго убѣжденія и которая, напротивъ, сама по себѣ вполнѣ и даже съ избыткомъ достаточна для этой цѣли и потому опредѣляетъ собою нравственное содержаніе жизни, сама не опредѣляясь нравственнымъ смысломъ евангельской исторіи. Въ этихъ послѣднихъ богословскихъ выводахъ разсматриваемое нами воззрѣніе становится въ прямое противорѣчіе съ тою связью, въ которой воскресеніе Христа стояло съ подвигомъ Его жизни.

Противъ этихъ одностороннихъ выводовъ, мы указываемъ на то, что Христа воскресилъ изъ мертвыхъ Богъ [1]) и это

---

[1]) Дѣян. II, 24. 32 (ср. 36); III, 15; IV, 10; V, 30; X, 40; XIII, 30. 34; XVII, 31; Римл. IV, 24; VIII, 11; 1 Кор. VI, 14; XV, 15; 2 Кор. IV, 1; Гал. I, 1; Ефес. I, 20; Кол. II, 12; 1 Θесс. I, 10; Евр. XIII, 20. Указаннымъ мѣстамъ неосновательно противопоставляютъ Іоан, II, 19; X, 18; Мѳ. XVII, 9; Мр. VIII, 31; Лук. XXIV, 7, такъ какъ Іоан. II, 19; X, 18 (не говоря уже о Мѳ. XVII, 9; Мр. VIII, 34; Лук. XXIV, 7) можно свести чрезъ

не было обнаруженіемъ божественнаго могущества, но было слѣдствіемъ нравственнаго смысла Христовой жизни, Его нравственной правды: „Богъ воскресилъ Іисуса, расторгнувъ узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его“ (Дѣян. II, 24). Слава воскресенія стоитъ въ неразрывной связи съ уничиженіемъ и страданіями Христа: такъ какъ Онъ, по словамъ апостола, уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ, и, по виду ставъ какъ человѣкъ, смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной, то и Богъ превознесъ Его (Фил. II, 7—9 ср. Дѣян. II, 36). Воскресеніе Христа было естественнымъ—въ области божественной духовной жизни и по ея законамъ—слѣдствіемъ Его нравственнаго подвига и, только въ этой внутренно-причинной связи съ Его уничиженіемъ,—вѣнцомъ Его жизни. Посему, во-первыхъ, невозможно понять сущности духовной жизни Христа по воскресеніи, если разсматривать послѣднее внѣ связи со всею Его земною жизнью, такъ какъ содержаніе Его духовной жизни по воскресеніи дается смысломъ Его уничиженія. Какъ апостоламъ истинное разумѣніе воскресенія Христова дано было только потому, что они предварительно пережили смерть и уничиженіе Христа (ср. Дѣян. X, 41), такъ и мы можемъ постигнуть тайну воскресенія Христова, только уразумѣвъ предварительно смыслъ уничиженія Христова... Въ добровольномъ уничиженіи Христа слава Божія проявилась какъ внутренняя, какъ духовная вѣчная жизнь; воскресеніе Христа и было свидѣтельствомъ дѣйствительности Его вѣчной духовной жизни. Именно въ этомъ и только въ этомъ значеніи, только въ этой связи съ смысломъ всей жизни Христа оно можетъ быть названо основою христіанскаго убѣжденія. Какъ воскресеніе Христа, не будучи поставлено въ связь съ предшествующимъ уничиженіемъ, было бы вѣнцомъ зданія не только безъ основанія, но даже безъ корпуса; такъ и жизнь Христа безъ послѣдовавшаго воскресенія Его и восшествія къ Отцу была

посредство Іоан. V, 26 къ Дѣян. II, 24, 32 и др., какъ это и сдѣлано въ Дѣян. III, 15 (Начальника жизни Богъ воскресилъ изъ мертвыхъ), говоря иначе, Іоан. II, 19 и др. объясняется чрезъ Дѣян. II, 24 и др., а не обратно, и нельзя Дѣян. II, 24 свести къ Іоан. II, 19.

бы зданіемъ безъ верха, символомъ безъ реальнаго блага, шепотомъ безъ слышнаго звука. По содержанію оно уже ничего новаго не прибавляетъ къ жизни Христа, напротивъ само отъ послѣдней беретъ для себя содержаніе; но оно придаетъ этому содержанію реальность, дѣлаетъ зданіе обитаемымъ, звукъ слышнымъ. Во-вторыхъ, невозможно понять сущности духовной жизни Христа по воскресеніи внѣ связи его съ вѣрою учениковъ. Богъ содѣлалъ распятаго Іисуса Господомъ и Христомъ, далъ Ему имя выше всякаго имени (Дѣян. II, 36; Филип. II, 9), но господство возможно только при наличности исповѣдующихъ, что Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца (Филип. II, 10. 11), только подъ условіемъ вѣры; иначе сказать, духовное существованіе Христа по восшествіи къ Отцу совпадаетъ съ универсальностью Его существованія, съ вселеніемъ Его вѣрою въ сердца вѣрующихъ (Еф. Ш, 17); оно стало возможнымъ только тогда, когда вѣрующіе стали способными не знать Христа по плоти и знать Его по духу (2 Кор. V, 16; также Ш, 17 и др.),—стало возможнымъ только потому, что вѣрующіе стали къ этому способны. Воскресеніе Христа было торжествомъ вѣры учениковъ Его, созрѣвавшей въ теченіе всего ихъ прижизненнаго общенія со Христомъ, особенно при участіи ихъ въ Его страданіяхъ и смерти, и принесшей плодъ при Его воскресеніи. Что апостолы при смерти Христа представляются намъ удрученными и печальными, а потомъ по истеченіи нѣкотораго времени по смерти Его оказываются восторженно-радостными, это обстоятельство не говоритъ противъ нашей мысли, а лишь составляетъ психологическую задачу евангельской исторіи. Психологическій анализъ возникновенія вѣры апостоловъ въ воскресеніе Христово даетъ лучшее подтвержденіе того, что воскресеніе Христа было вмѣстѣ съ тѣмъ и одновременно воскресеніемъ вѣры апостоловъ. Только въ этой связи съ воскресеніемъ вѣры воскресеніе Христа можетъ быть названо причиною возрожденія апостоловъ,—только въ томъ смыслѣ, что воскресеніе Христа было высшимъ торжествомъ вѣры учениковъ Его. Но во всякомъ случаѣ—повторимъ снова—послѣднимъ основаніемъ этой вѣры было не воскресеніе, какъ внѣшнее событіе, а впечатлѣніе всей земной жизни Христа, всего Его служенія.

Въ связи съ традиціонно-догматическимъ воззрѣніемъ на воскресеніе Христово стоитъ другой взглядъ по этому предмету, уже не односторонній только, но и прямо ложный. Это грубо-антропоморфный іудейско - чувственный взглядъ на состояніе и жизнь Воскресшаго. По этому пониманію Христосъ возсталъ изъ гроба къ продолженію тѣлесно-чувственной жизни, хотя и окруженный сіяніемъ божественной славы: врата ада, поглотивъ Христа, были обмануты, они не могли удержать Его, Его смерть была мнимою, Онъ вышелъ изъ области смерти такимъ, какимъ вошелъ туда, Онъ возсталъ изъ гроба съ такою же тѣлесною жизнью, какою жилъ на землѣ, съ тою лишь разницею, что тѣло Его по воскресеніи пріобрѣло новыя свойства божественной славы—всемогущества, вездѣприсутствія, оставаясь однако нашимъ (земнымъ, душевнымъ) тѣломъ,—Онъ, вознесшись къ Отцу, вознесъ на небо наше (земное, душевное) тѣло, буквально возсѣдаетъ на небесахъ одесную Бога Отца. Это простонародная метафизика воскресенія, изобличаемая яснымъ ученіемъ священнаго Писанія.

По несомнѣнному ученію Слова Божія Христосъ Іисусъ воскресъ духовно. По словамъ апостола Петра, Онъ былъ умерщвленъ по плоти, но ожилъ духомъ (1 посл. III, 18: *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*). Апостолъ Павелъ, которому Воскресшій явился (*ὤφθη*) „послѣ“ другихъ, „нынѣ уже“ не зналъ Христа по плоти, если и зналъ „такъ“ Его прежде (2 Кор. V, 16); для него воскресшій „Господь есть духъ“ (*ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* 2 Кор. III, 17), такъ что и прилѣпляющійся къ Господу есть одинъ духъ (*ἓν πνεῦμα*) съ Нимъ (1 Кор. VI, 17).

Элементарнымъ положеніемъ въ библейскомъ богословіи должна быть названа та истина, что духъ не есть вторая или третья часть человѣческой природы, но духъ есть божественное начало человѣческой жизни, божественное начало въ человѣкѣ. Богъ есть духъ (*πνεῦμα ὁ θεὸς* Іоан. IV, 24)—это значитъ, что Богъ есть не что иное, какъ духъ, и что все духовное въ сущности божественно, только божественное можетъ быть духовнымъ, духовное какъ предикатъ божественнаго сильнѣе всего выражаетъ его противоположность „человѣческому“ низменному, уничиженному. Въ частности, и открывшійся въ воскресеніи Христа

духъ (*ζωοποιηθεὶς πνεύματι* 1 Пет. III, 18) есть божественный духъ, божественное начало жизни, а не духовное въ отличіе отъ чувственнаго. Апостолъ Павелъ раскрываетъ въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ, что мы воскреснемъ по образу воскресенія Христова въ тѣлѣ духовномъ, а не въ тѣлѣ душевномъ. Душевное тѣло тлѣнно, уничиженно, немощно; духовное тѣло нетлѣнно, славно, сильно. Нетлѣнность, слава, сила, какъ и духовность, это предикаты божественнаго, небеснаго. Душевное тѣло мы получили отъ Адама, духъ имѣемъ отъ Христа: Адамъ есть родоначальникъ нашей душевно-тѣлесной жизни, которая оканчивается смертью, Христосъ есть родоначальникъ нашей духовной жизни, вѣчной. Почему же Адамъ далъ намъ жизнь только смертную и почему Христосъ можетъ даровать намъ вѣчную жизнь? Потому что „первый человѣкъ изъ земли перстный, вторый человѣкъ Господь съ неба. Каковъ перстный, таковы и (происшедшіе отъ него по плоти) перстные; и каковъ небесный, таковы и (ставшіе съ Нимъ однимъ духомъ) небесные. И какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небеснаго“ (1 Кор. XV, 47—49). Духовность воскресшаго Христа есть именно божественная духовность.

Этою „духовностью“ не исключается соматичность, но ею исключается земной, душевный характеръ тѣлесности, ея чувственность какъ со стороны собственныхъ земныхъ интересовъ, такъ и со стороны доступности внѣшнимъ чувствамъ. Божественная дѣйствительность доступна лишь очамъ вѣры и становится для этого міра дѣйствительностью подъ условіемъ вѣры. Возникнувъ изъ предшествующаго уничиженія, какъ изъ своего корня, воскресеніе Христа относится къ земной славѣ Его, къ Его чудотвореніямъ, какъ къ своему символу. Отъ вѣры въ нихъ ученики восходили къ вѣрѣ въ воскресеніе не какъ отъ меньшаго къ большему по однороднымъ ступенямъ, а какъ отъ внѣшняго къ внутреннему, отъ видимаго къ духовному чрезъ подвигъ самоотреченія, путемъ преобразованія вѣры, ея перерожденія, при чемъ моментомъ крушенія и погребенія вѣры внѣшней и вмѣстѣ колыбелью возродившейся вѣры духовной было ихъ участіе въ смерти Христа.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о воскресеніи Христовомъ, объ отношеніи его къ предшествующему уничиженію

и внѣшней славѣ, а также къ вѣрѣ учениковъ, мы теперь переходимъ къ анализу евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи, которыя подтвердятъ высказанный взглядъ на религіозно-историческій смыслъ воскресенія Христа.

Здѣсь прежде всего обращаетъ на себя наше вниманіе то обстоятельство, что никто изъ вѣрующихъ не былъ свидѣтелемъ собственно воскресенія Христова, что апостолы были „не видѣвшіе и увѣровавшіе". Правда, для апостоловъ этотъ фактъ былъ предметомъ самой сильной вѣры, они даже видѣли воскресшаго Христа, поэтому они называютъ себя свидѣтелями дѣйствительности воскресенія Іисуса, для нихъ это событіе было однимъ изъ событій жизни Его, во все теченіе которой они пребывали и обращались съ Нимъ, начиная отъ крещенія Іоаннова до того дня, въ который Онъ вознесся отъ нихъ (Дѣян. I, 22; II, 32 и др.); при всемъ томъ они не были очевидцами самаго момента возстанія Его изъ гроба, не присутствовали при Его воскресеніи. Апостолъ и евангелистъ Іоаннъ, стоявшій при крестѣ Іисуса и бывшій очевидцемъ истеченія крови и воды изъ прободеннаго ребра Его, написалъ въ евангеліи: „и видѣвшій засвидѣтельствовалъ, и истинно свидѣтельство его; онъ знаетъ, что говоритъ истину, дабы вы вѣровали" (XIX, 35); но о воскресеніи Христа онъ не могъ засвидѣтельствовать подобнымъ образомъ. Это обстоятельство говоритъ за то, что въ воскресеніи Христа не заключалось ничего внѣшняго, что̀ превышало бы вѣру учениковъ; тогда какъ оно непонятно съ точки зрѣнія того мнѣнія, что воскресеніе было тѣмъ очевиднѣйшимъ доказательствомъ божественнаго могущества Христа, которое лежало въ основѣ вѣры. Скорѣе нужно сказать, что воскресеніе Христа, какъ и воплощеніе въ Немъ божественнаго Слова, не были историческими явленіями въ своей метафизической отвлеченности, но получали историческую плоть и кровь только въ сердцахъ вѣрующихъ.

Повѣствованія четырехъ евангелистовъ о воскресеніи Христа принадлежатъ къ числу тѣхъ евангельскихъ повѣствованій, которыя почти невозможно привести къ единству въ подробностяхъ. Въ частности трудно установить, въ комъ прежде всего обнаружилась вѣра въ воскресшаго Христа, въ Маріи Магдалинѣ или въ любимомъ ученикѣ

Іисуса, Его наперсникѣ (Іоан. XIII, 23), Іоаннѣ. Вопросъ въ сущности сводится къ слѣдующему: что было прежде, явленіе ли Воскресшаго женщинамъ (Мѳ. XXVIII, 9), или пришествіе ко гробу Петра и Іоанна, какъ это представляется въ евангеліяхъ Іоанна и Луки? По нѣкоторымъ основаніямъ нужно признать за вѣроятное послѣднее. Въ такомъ случаѣ событія слѣдуетъ поставить въ такомъ порядкѣ: въ первый день недѣли рано приходятъ ко гробу Марія Магдалина и другія женщины и видятъ, что пещера, въ которой положено было тѣло Христа, пуста; объ этомъ Марія Магдалина возвѣщаетъ Петру и Іоанну, которые спѣшатъ ко гробу и видятъ также, что онъ пустъ; вѣроятно съ ними возвратилась ко гробу и Марія Магдалина, которой при второмъ возвращеніи отъ гроба и явился Воскресшій [1]).

Остановимъ теперь свое вниманіе на путешествіи ко гробу Маріи Магдалины и особенно на прибытіи туда Іоанна и Петра, какъ на весьма важныхъ моментахъ евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Христа.

Въ первый день недѣли Марія Магдалина и другія женщины съ купленными ароматами пошли ко гробу Іисуса, чтобы помазать Его по обычаю іудейскому, чего онѣ не успѣли сдѣлать при погребеніи Его въ пятницу вечеромъ, который считался у іудеевъ уже началомъ субботы—дня покоя (а то была суббота пасхальная). Когда онѣ пришли ко гробовой пещерѣ, то онѣ увидали, что камень отъ нея от-

---

[1]) Такому представленію дѣла противорѣчатъ повѣствованія евангелистовъ Матѳея и Марка. Но въ евангеліи Матѳея событія изображаются слишкомъ кратко съ опущеніемъ путешествія Петра и Іоанна ко гробу и іерусалимскихъ явленій Воскресшаго апостоламъ. Въ евангеліи же Марка является не естественнымъ переходъ отъ 8 ст. къ 9 ст. XVI гл. и въ этомъ мѣстѣ текстъ необходимо признать испорченнымъ. Въ такомъ случаѣ женщины возвѣстили апостоламъ только о пустотѣ гробовой пещеры (Іоан. XX, 2) и ученики не повѣрили женщинамъ, которыя видѣли только пустой гробъ (какъ это по ев. Луки XXIV, 11) и еще не видѣли воскресшаго Христа (какъ, напротивъ, это по ев. Марка XVI, 11). Если такъ, то нѣтъ основаній для упрека учениковъ въ „невѣріи и жестокосердіи, что видѣвшимъ Его воскресшаго не повѣрили“ (Мр. XVI, 14, такъ что весьма правдоподобно признаютъ Мр. XVI, 9—20 позднѣйшимъ добавленіемъ); напротивъ, невѣріе учениковъ по явленіи Воскресшаго было невѣріемъ отъ радости (Лук. XXIV, 41). Сюда же нужно отнести сдѣланное ниже замѣчаніе о невѣріи Ѳомы.

валенъ, и она пуста. Вотъ все, о чемъ онѣ могли возвѣстить апостоламъ. Правда, сообщается, что при видѣ пустого гроба онѣ вспомнили предсказаніе Христа, что „Сыну человѣческому надлежитъ быть преданну въ руки человѣковъ грѣшниковъ, и быть распяту, и въ третій день воскреснуть“ (Лук. XXIV, 7. 8); но при этомъ не сказано, что онѣ повѣрили воскресенію Христа. Напротивъ, придя къ Симону Петру и къ другому ученику, котораго любилъ Іисусъ, Марія Магдалина могла только сказать: „унесли Господа изъ гроба, и не знаемъ, гдѣ положили Его“ (Іоан. XX, 2).

По словамъ Маріи Магдалины немедленно пошли ко гробу Петръ и другой ученикъ (Іоаннъ). „Они побѣжали оба вмѣстѣ; но другой ученикъ бѣжалъ скорѣе Петра, и пришелъ ко гробу первый. И наклонившись, увидѣлъ лежащія пелены; но не вошелъ (въ гробовую пещеру). Вслѣдъ за нимъ приходитъ Симонъ Петръ, и входитъ во гробъ, и видитъ однѣ пелены лежащія, и платъ, который былъ на главѣ Его, не съ пеленами лежащій, но особо свитый на другомъ мѣстѣ. Тогда вошелъ и другой ученикъ, прежде пришедшій ко гробу, и *увидѣлъ и увѣровалъ*“ (Іоан. XX, 4—8). Вотъ первое откровеніе вѣры въ Воскресшаго! Вмѣстѣ съ этимъ должны рушиться всякія выдумки древнѣйшаго и новѣйшаго отрицанія, что будто вѣра въ воскресеніе Іисуса началась съ галлюцинацій женщины, „изъ которой вышли семь бѣсовъ“. Вѣра въ Воскресшаго открылась прежде всего въ возлюбленномъ ученикѣ, который держитъ себя при ужасающихъ обстоятельствахъ смерти и воскресенія Христа съ поразительнымъ спокойствіемъ. На чемъ же утверждалась его вѣра? Чѣмъ она порождена? Сказано: увидѣлъ и увѣровалъ. Говоритъ тотъ же очевидецъ, который стоялъ при крестѣ Іисуса и видѣлъ истеченіе изъ ребра Его крови и воды; съ такою же детальностью воспроизводитъ онъ видѣнное имъ во гробѣ Воскресшаго. Но что же именно онъ увидѣлъ? Пелены, которыми было обвито тѣло Іисуса, и платъ, который былъ на главѣ Его, т. е. въ сущности увидѣлъ пустой гробъ, „мѣсто, гдѣ Онъ былъ положенъ“, „*только* пелены лежащія “(Лук. XXIV, 12). Очевидно, это видѣніе не могло быть производящей причиной вѣры,—оно давало лишь отсутствіе неодолимаго препятствія для вѣры въ видѣ мертваго тѣла Іисуса. Наличность мертваго тѣла исключала

возможность вѣры, но отсутствіе его еще не могло само по себѣ породить вѣру, потому что могло привести къ предположенію: „унесли Господа изъ гроба, и не знаемъ, гдѣ положили Его“. Вѣра Іоанна примѣчательна тѣмъ, что онъ именно былъ не видѣвшій и вѣровавшій. Вѣра Іоанна исходила изъ глубины его души, какъ зрѣлый плодъ его прежнихъ опытовъ общенія съ Жизнью. Это „увидѣлъ и увѣровалъ“ производитъ всецѣлое впечатлѣніе человѣка, который заранѣе зналъ то, чего теперь не видѣлъ.

Воскресшій Христосъ неоднократно являлся вѣрующимъ. Эти явленія Воскресшаго были рѣшительнымъ дѣломъ вѣры. По ясному смыслу евангельскихъ повѣствованій, въ святоотеческомъ истолкованіи, „тѣло Господа, хотя не было духомъ [1]), но было духовно [2]), т. е. чуждо всякой вещественной грубости и управлялось духомъ. Тѣло, какое мы нынѣ имѣемъ, душевно, т. е. управляется душою, и оживотворяется естественными и душевными свойствами и силами. А тѣло, какимъ оно будетъ по воскресеніи, Павелъ называетъ духовнымъ (1 Кор. XV, 44), т. е. оно оживотворяется и управляется Духомъ Божіимъ, а не душою, бывъ неизреченнымъ и духовнымъ образомъ пересоздано для нетлѣнія, и сохраняясь въ ономъ. Такъ нужно мыслить о тѣлѣ Господнемъ по воскресеніи, именно какъ о духовномъ, тонкомъ, чуждомъ всякой грубости, не нуждающемся ни въ пищѣ, ни въ другомъ чемъ“. Примѣчательно въ этомъ отношеніи, что Воскресшій являлся, какъ явился одиннадцати, въ домѣ, когда двери были заперты (Іоан. XX, 19), что Онъ не имѣлъ опредѣленнаго вида и что тѣ, кому Онъ являлся, не узнавали Его по виду,—они узнавали Его только изъ Его словъ и дѣйствій. Такъ Марія, которой Онъ сперва явился, „не узнала, что это Іисусъ“. Даже когда Онъ заговорилъ съ нею, спрашивая, что она плачетъ, кого ищетъ, она приняла Его за садовника. Лишь только когда Онъ, вѣроятно, особенно выразительно назвалъ ее по имени, она узнала Его. Двое изъ учениковъ, которымъ Онъ явился на пути въ Эммаусъ, также не узнали Его: „глаза ихъ были удержаны, такъ что

---

[1]) Т. е. призракомъ, что ясно изъ Лук. XXIV, 37—39.

[2]) Іоан. VII, 39; 2 Кор. III, 17; V, 16; 1 Пет. III, 18 ср. 1 Кор. VI, 17; 1 Тим. III, 16; Евр. IX, 14.

они не узнали Его“ (Лук. XXIV, 16). Лишь тогда, когда, по пришествіи въ селеніе, Онъ возлегъ съ ними, взялъ хлѣбъ, благословилъ, преломилъ и подалъ имъ, открылись у нихъ глаза и они узнали Его въ преломленіи хлѣба. Когда Онъ явился одиннадцати, они, смутившись и испугавшись, подумали, что видятъ призракъ, такъ что Онъ для доказательства реальности Своего явленія, показалъ имъ руки и ноги, далъ имъ осязать Себя и даже вкушалъ предъ ними пищу.

Но вѣдь Воскресшій *являлся,* т. е. былъ видимъ, даже давалъ Себя осязать, вкушалъ пищу? „Не смущайся, скажемъ словами Іоанна Златоустаго: это было дѣломъ снисхожденія... Онъ не постоянно обращается съ учениками и не такъ, какъ прежде. Явился вечеромъ, и скрылся; потомъ— еще однажды, спустя восемь дней, и опять скрылся; затѣмъ опять явился... Но что значитъ: явился? Изъ этого видно, что если бы Онъ не снизшелъ, то не былъ бы видимъ, такъ какъ тѣло Его было уже нетлѣнно и безсмертно... Тѣло столь тонкое и легкое, что вошло сквозь затворенныя двери, очевидно, чуждо было всякой дебелости; но Христосъ показываетъ его такимъ для того, чтобы увѣрить въ воскресеніи и научить, что именно Онъ былъ распятъ, и не другой воскресъ вмѣсто Его. Поэтому-то Онъ воскресъ, имѣя на Себѣ знаки креста; поэтому же Онъ вкушаетъ и пищу... Посему, какъ до распятія мы видимъ Его ходящимъ по волнамъ и однако же не говоримъ, что тѣло Его было другого естества, а не нашего; такъ и послѣ воскресенія, видя на Немъ язвы, не станемъ называть Его тлѣннымъ“...

Такимъ образомъ по толкованію святоотеческому, вполнѣ выражающему смыслъ евангельскихъ повѣствованій, явленія воскресшаго Христа были собственно Его явленіями, видѣніями: въ нихъ не было ничего, превышающаго вѣру тѣхъ, кому Онъ являлся, ничего плотскаго, внѣшне-убѣдительнаго, наглядно-доказательнаго; они были дѣломъ вѣры. Этотъ общій характеръ явленій Воскресшаго находитъ для себя особенное подтвержденіе въ нѣкоторыхъ частностяхъ. Такъ, явившись Маріи Магдалинѣ, Христосъ сказалъ ей: „не прикасайся ко Мнѣ, ибо Я еще не восшелъ къ Отцу Моему, а иди къ братьямъ Моимъ, и скажи имъ: восхожу къ Отцу Моему и Отцу вашему и къ Богу Моему и Богу

вашему“ (Іоан. XX, 17). Изъ множества толкованій этихъ словъ Воскресшаго единственно соотвѣтствующимъ смыслу евангельскаго повѣствованія нужно признать объясненіе ихъ, данное Іоанномъ Златоустымъ и особенно ясно изложенное Ѳеофилактомъ: „Узнавши Господа, пишетъ послѣдній (in h. l.), Марія желаетъ подойти къ Нему, обращаться съ Нимъ, какъ и прежде, и, быть можетъ, обнять какъ Возлюбленнаго. Но Онъ возводитъ ея мысль, чтобы она помыслила нѣчто высшее, и внимала Ему съ бо̀льшимъ почтеніемъ. Не прикасайся ко Мнѣ, т. е. обстоятельства теперь уже не въ прежнемъ положеніи, и Я не буду уже обращаться съ вами попрежнему. Хотя Онъ не сказалъ этого словами, но таковъ смыслъ словъ: восхожу къ Отцу Моему, Я туда спѣшу. А какъ Я спѣшу туда, и уже не имѣю такого тѣла, чтобы обращаться съ людьми, то надобно быть благоговѣйнѣе ко Мнѣ, къ высшему обыкновенной бесѣды и прикосновенія, т. е. обращенія. Смотри же, сколько мыслей евангелистъ выразилъ кратко. Господь сказалъ: не прикасайся ко Мнѣ. Потомъ, какъ бы кто спросилъ: почему? Потому, отвѣчаетъ, что у Меня тѣло уже не такое, какому свойственно быть въ жизни земной, но такое, какое прилично небу и горнимъ селеніямъ. Потомъ вопрошающій какъ-бы продолжаетъ: зачѣмъ же Ты ходишь на землѣ, когда имѣешь такое тѣло? Потому, отвѣчаетъ, что Я не взошелъ еще ко Отцу Моему, но взойду“. Состояніе Воскресшаго отъ возстанія изъ гроба до восшествія къ Отцу было состояніемъ переходнымъ къ тому духовному, по отшествіи къ Отцу, существованію, когда мы уже не знаемъ Христа по плоти (2 Кор. V, 16).

Но не другое ли мы видимъ въ образѣ явленія Христа одиннадцати? Въ первый разъ Онъ явился имъ въ первый день недѣли. Когда они, смутившись и испугавшись, думали, что видятъ духа, Онъ показалъ имъ руки и ноги и ребра Свои; когда же они еще не вѣрили и дивились, Онъ взялъ пищи и ѣлъ предъ ними. — Въ этотъ разъ съ апостолами не было одного изъ нихъ, именно Ѳомы. Услышавъ отъ учениковъ о явленіи имъ Господа, онъ сказалъ имъ: „если не увижу на рукахъ Его ранъ отъ гвоздей, и не вложу перста моего въ раны отъ гвоздей, и не вложу руки моей въ ребра Его; не повѣрю“. Послѣ восьми дней, Христосъ

снова явился имъ, когда съ ними былъ Ѳома. Ставъ посреди ихъ, Онъ сказалъ: миръ вамъ! Потомъ говоритъ Ѳомѣ: „подай перстъ твой сюда, и посмотри руки Мои; подай руку твою, и вложи въ ребра Мои; и не будь невѣрующимъ, но вѣрующимъ". Ѳома сказалъ Ему въ отвѣтъ: „Господь мой и Богъ мой!" Іисусъ говоритъ ему: „ты повѣрилъ, потому что увидѣлъ Меня; блаженны не видѣвшіе и увѣровавшіе" (Іоан. XX).

Повидимому въ этихъ явленіяхъ Христа и особенно въ послѣднемъ видѣніе служитъ основою вѣры. Но остановиться на такой плоскости въ пониманіи факта, не проникая въ его глубь, намъ не позволяютъ солидные доводы.

Если въ отношеніи къ Іоаннову „увидѣлъ и увѣровалъ" несомнѣнно, что видѣніе не служило достаточнымъ основаніемъ его вѣры; то несомнѣнно то же и въ отношеніи къ вѣрѣ Ѳомы. То, что видѣлъ Ѳома, не могло быть причиною Его вѣры. Онъ для этого видѣлъ слишкомъ мало: въ изъязвленныхъ рукахъ и прободенномъ ребрѣ Онъ не могъ увидѣть ничего божественнаго, которое не видимо. Тѣмъ, что онъ видѣлъ, не успокаивается сомнѣніе. Поэтому слѣдуетъ допустить, что Ѳома, какъ и остальные апостолы, которымъ Христосъ также показывалъ руки и ноги, „не вѣрилъ отъ радости" (Лук. XXIV, 41), а не отъ сомнѣнія. При этомъ нужно обратить вниманіе на одно обстоятельство, которое не оцѣнено, какъ того заслуживаетъ.

„Не повѣрю, сказалъ Ѳома, — если не увижу на рукахъ Его ранъ отъ гвоздей"... Допустимъ, что Ѳома сомнѣвался въ воскресеніи Христа, что ему нужны были внѣшнія доказательства факта, внѣшніе признаки, по которымъ онъ могъ бы узнать Воскресшаго; имѣетъ ли въ такомъ случаѣ смыслъ его заявленіе? Если къ матери приведутъ сына, котораго она потеряла двадцать лѣтъ тому назадъ еще пятилѣтнимъ ребенкомъ, она, чтобы узнать его, будетъ искать какой-нибудь памятной „родинки" на его тѣлѣ, будетъ выглядывать въ его лицѣ хотя бы одну знакомую черточку его былого выраженія, будетъ приглядываться къ цвѣту его тѣла, ощупывать его волосы. Такихъ ли внѣшнихъ признаковъ хотѣлъ апостолъ Ѳома? Такого ли внѣшняго доказательства хотѣли другіе апостолы? Если бы невѣріе Ѳомы было слѣдствіемъ его разсудочнаго сомнѣнія, онъ, конечно,

искалъ бы внѣшнихъ признаковъ убѣжденія. Но на самомъ дѣлѣ, то, чего онъ требовалъ, не было внѣшнимъ знакомымъ признакомъ лица. „Не повѣрю, если не увижу на рукахъ Его ранъ отъ гвоздей". Но развѣ помимо Его ранъ на рукахъ, ногахъ и ребрахъ не было въ Его лицѣ ни одной знакомой ученикамъ черты? Развѣ не былъ имъ дорогъ и близокъ Его голосъ, Его взоръ? И напротивъ—почему бы имъ такъ запомнились раны на рукахъ и ногахъ отъ гвоздей и на ребрахъ отъ копья? Это еще было бы понятно въ отношеніи къ Іоанну, который стоялъ при крестѣ и видѣлъ истеченіе изъ пронзеннаго ребра Христа крови и воды, у котораго это видѣніе неизгладимо напечатлѣлось въ памяти. Но остальные ученики еще раньше, чѣмъ были изъязвлены руки, ноги и ребра Христа, разсѣялись и не стояли при Его крестѣ. Конечно, они знали объ этихъ ранахъ, онѣ были для нихъ символомъ страданій Христа, какъ крестъ Его символомъ ихъ спасенія, но, очевидно, не психологическое значеніе признаковъ узнаванія приводило имъ на память эти раны... Наконецъ, вдумайтесь въ эти слова: „если не увижу на рукахъ Его ранъ отъ гвоздей, и не вложу перста моего въ раны отъ гвоздей, и не вложу руки моей въ ребра Его, не повѣрю". Не вѣетъ ли отъ нихъ какимъ-то мистическимъ ужасомъ, далеко превышающимъ границы интеллектуальнаго сомнѣнія? „Вложу перстъ мой въ раны отъ гвоздей, вложу руку мою въ ребра": растравлю Его раны, воспроизведу себѣ ужасъ Его смерти, позоръ Его и собственнаго уничиженія... Развѣ такъ много нужно для узнаванія? Нѣтъ, здѣсь слышится какая-то жажда новаго участія въ смерти Христа,—жажда, истекающая изъ мистической связи воскресенія Христа съ Его страданіями и смертью, а равно и связи вѣры въ воскресеніе Его съ участіемъ въ Его смерти. Несомнѣнно, въ требованіи Ѳомы былъ моментъ, лишавшій его временно блаженства „не видѣвшихъ и увѣровавшихъ", но это былъ моментъ не сомнѣнія, а „медлительности сердца", излишняго реализма въ чувствахъ. И, можетъ быть, для Ѳомы эта матеріально-чувственная тяжесть была особенно тяжеловѣсна вслѣдствіе личныхъ осадковъ прошлаго. Еще раньше этотъ же Ѳома, когда Христосъ рѣшилъ идти въ Іудею для воскрешенія Лазаря, хотя іудеи уже искали побить Его камнями, сказалъ дру-

гимъ ученикамъ: „пойдемъ и мы умремъ съ Нимъ“. Онъ любилъ Христа до готовности участвовать въ Его смерти, но не вѣрилъ еще, что Его смерть есть мостъ къ воскресенію и что участіе въ ней есть путь къ участію въ Его славѣ. Поэтому теперь, по воскресеніи Христа, въ немъ особенно сильна была жажда усвоить Его воскресеніе не внѣ связи съ смертью, чтобы и въ немъ вѣра въ Воскресшаго была сильна побѣдить страхъ собственной смерти [1]).

Впрочемъ личныя особенности Ѳомы выдѣляли его изъ другихъ апостоловъ не по существу, а только по степени вѣры. Связь воскресенія Христа Іисуса съ Его смертью по существу сохраняла для всѣхъ нихъ одинаковое значеніе. Когда Онъ явился двумъ ученикамъ, шедшимъ въ Эммаусъ, Онъ изъяснялъ имъ все сказанное у пророковъ о Его страданіяхъ и славѣ, и „сердце ихъ горѣло въ нихъ“; войдя въ селеніе, Онъ остался съ ними, и, когда возлежалъ съ ними, взялъ хлѣбъ, благословилъ, преломилъ и подалъ имъ, т. е. воспроизвелъ предъ ними тайную вечерю, предъизобразившую Его страданія и смерть (ср. 1 Кор. XI, 26), и „Онъ былъ узнанъ ими въ преломленіи хлѣба“. Явившись одиннадцати ученикамъ, Онъ показалъ имъ руки, ноги и ребра,— „показалъ руки, на которыхъ были знаки гвоздей, показалъ и ребра, изъ которыхъ истекъ источникъ таинствъ; показалъ руки, чтобы удостовѣрить въ истинѣ воскресенія, чтобы увѣрить сомнѣвающихся, что Онъ поистинѣ пострадавши воскресъ, что поистинѣ умершее и погребенное тѣло Его возстало“. Затѣмъ Онъ взялъ пищу и ѣлъ предъ ними. Послѣднее сообщеніе слишкомъ кратко; нельзя ли и въ этомъ случаѣ подразумѣвать преломленія хлѣба? По крайней мѣрѣ во время явленія при морѣ Тиверіадскомъ, описаннаго въ XXI гл. ев. Іоанна, Христосъ „говоритъ имъ: пріидите, обѣдайте... приходитъ, беретъ хлѣбъ, и даетъ имъ, также и рыбу“ (ст. 12. 13)... Такъ не подлежитъ никакому сомнѣнію ясное выраженіе въ ходѣ евангельскихъ повѣствованій идеи связи вѣры въ воскресеніе Христа съ дѣйствительностью Его страданій и смерти, съ участіемъ вѣрующихъ въ Его смерти. „Если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то

[1]) Ср. Римл. XIV, 9; 1 Кор. XV, 26 ср. Евр. II, 14. 15.

принесетъ много плода" (Іоан. XII, 24). Христосъ умеръ— и для тѣхъ, кто умеръ вмѣстѣ съ Нимъ, Онъ воскресъ; Онъ умеръ плотью и для умершихъ съ Нимъ плотью воскресъ духомъ. Плоть не пользуетъ ни мало; духъ животворитъ (Іоан. VI, 63): Христосъ былъ умерщвленъ по плоти, но ожилъ духомъ (1 Петр. III, 18 ср. 1 Тим. III, 16), и сталъ духомъ животворящимъ (1 Кор. XV, 45). И мы, чтобы ожить съ Нимъ, чтобы жизнь Его открылась въ смертной плоти нашей, должны умереть съ Нимъ, пережить Его смерть (2 Тим. II, 11; 2 Кор. IV, 10). Воскресеніе Христа, какъ историческій фактъ, было воскресеніемъ учениковъ, умершихъ съ Нимъ.

Что же составляло историческую дѣйствительность въ явленіяхъ Воскресшаго ученикамъ? Это—реальность духовнаго общенія съ Нимъ учениковъ, реальность для нихъ Его духовной—божественной, вѣчной жизни. Содержаніе духовной жизни открыто имъ всѣми дѣлами и всѣмъ ученіемъ Христа Іисуса, а теперь они убѣдились въ реальности Его духовной жизни,—въ томъ, что она по своему бытію независима отъ матеріальныхъ условій существованія, что она сильнѣе смерти, что она—непреходящая, вѣчная дѣйствительность. „Онъ живъ"—вотъ что говорили ученикамъ явленія Воскресшаго (Лук. XXIV, 23; Дѣян. XXV, 19; Ап. I, 8),— Онъ живетъ послѣ всѣхъ страданій и смерти, Онъ живъ и уже не можетъ умереть (Римл. VI, 9; Дѣян. XIII, 34). Явленія Воскресшаго были духовнымъ общеніемъ съ Нимъ учениковъ. Когда Онъ явился Маріи Магдалинѣ, она не узнала Его по внѣшнему виду и не могла прикоснуться къ Нему, однако она узнала отъ Него, что Онъ восходитъ къ Отцу. Когда Онъ шелъ съ двумя учениками въ Эммаусъ и изъяснялъ имъ сказанное о Немъ во всемъ Писаніи, то глаза ихъ были удержаны, такъ что они не узнали Его, однако сердце ихъ горѣло въ нихъ (Лук. XXIV, 32). Впрочемъ все это были явленія подготовительныя; центральнымъ изъ явленій Воскресшаго было явленіе Его одиннадцати: тогда Онъ вдунулъ въ нихъ Духа Святаго...

Повидимому въ переходномъ состояніи Воскресшаго до восшествія къ Отцу,—въ Его явленіяхъ было нѣчто матеріально-тѣлесное. Когда одиннадцать и бывшіе съ ними смутились при явленіи имъ Воскресшаго и подумали, что ви-

дятъ призракъ, Онъ сказалъ имъ: что̀ смущаетесь, и для чего такія мысли входятъ въ сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Самъ; осяжите Меня, и разсмотрите; ибо призракъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите у Меня. Онъ даже спросилъ у нихъ пищи и ѣлъ предъ ними (Лук. XXIV, 37—43). Этотъ матеріально-тѣлесный элементъ въ явленіяхъ Воскресшаго ученикамъ до восшествія Его къ Отцу, конечно, составлялъ ихъ особенность отъ позднѣйшаго явленія Его Савлу (Дѣян. IX, 3—6). Но что это была за тѣлесность, для которой не служили препятствіемъ затворенныя двери, для которой вкушеніе пищи и даже самая видимость были дѣломъ не необходимости, а снисхожденія, этого мы не можемъ постигнуть. Безспорно, что эта переходная тѣлесность была отраженіемъ „переходнаго состоянія“ въ вѣрѣ учениковъ, которая не могла сразу подняться на ступень чистой духовности. Во всякомъ случаѣ это была тѣлесность, наличность которой въ явленіяхъ Воскресшаго не придавала имъ значенія внѣшней убѣдительности и не измѣняла существеннаго характера ихъ, какъ духовнаго общенія съ Нимъ. Поэтому-то и апостолъ Павелъ своего дамасскаго видѣнія Воскресшаго не отличаетъ отъ Его явленій ученикамъ до вознесенія: „Онъ воскресъ и явился Кифѣ, потомъ двѣнадцати. Потомъ явился болѣе, нежели пяти стамъ братій въ одно время, изъ которыхъ большая часть донынѣ въ живыхъ, а нѣкоторые и почили. Потомъ явился Іакову, также всѣмъ апостоламъ. А послѣ всѣхъ явился и мнѣ, какъ нѣкоему извергу“ (1 Кор. XV, 4—7. Ср. Дѣян. XXII, 17. 18). Наконецъ, воскресшій изъ гроба Христосъ, по явленіи Своемъ ученикамъ, восшелъ отъ нихъ къ Отцу Своему, на что предуказалъ уже при явленіи Маріи Магдалинѣ. Какова бы ни была тѣлесность въ явленіяхъ Его ученикамъ, смыслъ Его воскресенія и Его явленій долженъ быть понимаемъ во свѣтѣ этого послѣдняго момента явленій Воскресшаго—Его отшествія къ Отцу. Безъ этого заключительнаго момента явленія Воскресшаго были бы чудовищнымъ явленіемъ. Онъ вознесся отъ апостоловъ на небо, т. е. Онъ сталъ для нихъ навѣки невидимъ, Онъ восшелъ къ Отцу, такъ что мы Его по плоти больше уже не знаемъ.

Какъ явленіямъ воскресшаго Христа Іисуса необходимо

было закончиться отшествіемъ Его къ Отцу (Іоан. XX, 17), такъ и отшествіе Его къ Отцу необходимо предполагаетъ Его духовное вселеніе въ сердца вѣрующихъ, или дарованіе имъ Святаго Духа. На основаніи евангельскихъ повѣствованій невозможно возстановить хронологической послѣдовательности этихъ событій, такъ какъ евангелисты Маркъ и Лука (ср. Мѳ.) сообщаютъ о вознесеніи Христа, но не передаютъ о дарованіи ученикамъ Духа, а евангелистъ Іоаннъ повѣствуетъ о дарованіи ученикамъ Духа, но не говоритъ о вознесеніи Воскресшаго, хотя и Лука свидѣтельствуетъ о радости, наполнившей сердца учениковъ при вознесеніи Христа (XXIV, 52), и въ евангеліи Іоанна Воскресшій поручаетъ Маріи передать ученикамъ: „восхожу къ Отцу Моему“ (XX, 17) и пр. Да и едва-ли возможно установить здѣсь хронологическія прежде и послѣ, такъ какъ по существу отшествіе Христа Іисуса къ Отцу и дарованіе ученикамъ Духа связаны неразрывно, какъ еще раньше разъяснилъ Христосъ Своимъ ученикамъ: „Я умолю Отца, и дастъ вамъ другаго Утѣшителя, да пребудетъ съ вами вовѣкъ, Духа истины, Котораго міръ не можетъ принять, потому что не видитъ Его, и не знаетъ Его; а вы знаете Его, ибо Онъ съ вами пребываетъ, и въ васъ будетъ. Не оставлю васъ сиротами: прійду къ вамъ... Лучше для васъ, чтобы Я пошелъ (къ Пославшему Меня); ибо, если Я не пойду, Утѣшитель не прійдетъ къ вамъ; а если пойду, то пошлю Его къ вамъ“ (Іоан. XIV, 16—18; XVI, 7).

О дарованіи Воскресшимъ Духа ученикамъ сообщаетъ изъ евангелистовъ только Іоаннъ. „Іисусъ сказалъ ученикамъ: миръ вамъ! Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ. Сказавъ это, дунулъ, и говоритъ имъ: примите Духа Святаго. Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся“ (Іоан. XX, 21—23). Здѣсь съ даромъ Духа соединяется свобода духовной жизни, свободная нравственная жизнь. Западные экзегеты (Августинъ и Григорій Двоесловъ), въ объясненіи на это мѣсто евангелія, обращаютъ наше вниманіе на даръ любви, какъ преимущественный даръ Св. Духа. И правильно. Этотъ союзъ дара любви Христовой съ даромъ Его Духа (Римл. V, 5) былъ предуказанъ уже Самимъ Христомъ въ прощальной бесѣдѣ съ учениками: „Если любите Меня, соблюдите Мои

заповѣди. И Я умолю Отца, и дастъ вамъ другаго Утѣшителя, да пребудетъ съ вами вовѣкъ" (Іоан. XIV, 15. 16). Въ этомъ же смыслѣ пишетъ апостолъ Іоаннъ: „Бога никто никогда не видѣлъ. Если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ насъ пребываетъ, и любовь Его совершенна есть въ насъ. Что мы пребываемъ въ Немъ и Онъ въ насъ, узнаемъ изъ того, что Онъ далъ намъ отъ Духа Своего... Заповѣдь Его та, чтобы мы вѣровали во имя Сына Его, Іисуса Христа, и любили другъ друга, какъ Онъ заповѣдалъ намъ. И кто сохраняетъ заповѣди Его, тотъ пребываетъ въ Немъ и Онъ въ томъ. А что Онъ пребываетъ въ насъ, узнаемъ по духу, который Онъ далъ намъ" (1 Іоан. III, 23—24; IV, 12—13). Такъ и апостолъ Павелъ говоритъ о любви въ духѣ (Кол. I, 8; Римл. XV, 30), что любовь Божія излилась въ сердца наши Духомъ Святымъ, даннымъ намъ (Римл. V, 5. Ср. Гал. V, 22; 2 Тим. I, 7).

Другіе евангелисты, хотя не говорятъ о дарованіи ученикамъ Христомъ духа Его при вознесеніи Его, однако даютъ цѣнное указаніе на другую сторону духовнаго дарованія— именно на универсальность духа Христова (Мѳ. XXVIII, 19; Лук. XXIV, 47. Ср. 1 Тим. III, 16).

Въ полнотѣ своей связи съ страданіями Христа Іисуса, съ одной стороны, и съ вѣрою учениковъ, а также съ указанными духовными дарованіями, съ другой стороны, воскресеніе Христово открывается намъ во всемъ величіи. Вѣра въ воскресеніе Христово дѣлаетъ для насъ живою дѣйствительностью смыслъ Его дѣла и ученія, дѣлаетъ для насъ реальною Его духовную жизнь. „Если устами твоими будешь исповѣдывать Іисуса Господомъ и сердцемъ твоимъ вѣровать, что Богъ воскресилъ Его изъ мертвыхъ, то спасешься" (Римл. X, 9). По самой этой вѣрѣ мы уже оживотворены со Христомъ (Еф. II, 5; Кол. III, 1), такъ что поистинѣ Онъ воскресъ для оправданія нашего (Римл. IV, 25). Кратко сказать, мы возрождены воскресеніемъ Іисуса Христа изъ мертвыхъ къ упованію живому, къ наслѣдству нетлѣнному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесахъ (1 Пет. I, 3. 4).

Послѣсловіе евангельской исторіи.

Евангельская исторія имѣетъ свое послѣсловіе. Это прежде всего судьба еврейскаго народа. „Кровь Его на насъ и на дѣтяхъ нашихъ“, говорилъ Пилату весь іудейскій народъ, принимая на себя вину смерти Іисуса, и кровь Его дѣйствительно пала на нихъ. Еще прежде смерти Его наложилъ на себя руки Его предатель, сознавшій, что онъ предалъ кровь невинную. Погибла и вся народность іудейская въ ужасной агоніи іерусалимскаго разоренія. Голгоѳа была смертнымъ приговоромъ для іудеевъ, распявшихъ своего Христа, отрекшихся отъ Сына Божія; разрушеніе Іерусалима Титомъ въ 70 году было исполненіемъ этого приговора. Разореніе Іерусалима, описанное очевидцемъ Іосифомъ Флавіемъ, превышаетъ своими ужасами все, что знаетъ всемірная исторія. Тогда была поистинѣ „великая скорбь, какой не было отъ начала міра, и не будетъ“. То была гибель цѣлаго народа. Едва началось возмущеніе въ Іерусалимѣ (66 г.), открылось избіеніе евреевъ въ Сиріи и Египтѣ. Такъ, „въ Кесаріи въ одинъ часъ погибло ихъ болѣе двадцати тысячъ человѣкъ, и во всей Кесаріи не стало іудеевъ“ [1]). Въ Александріи труповъ убитыхъ іудеевъ было собрано до пятидесяти тысячъ [2]). Когда война съ возмутившимися жителями Іерусалима была возложена на Веспасіана, то этотъ полководецъ вмѣстѣ съ сыномъ Титомъ выработалъ такой планъ войны, чтобы приступить къ Іерусалиму съ сѣвера, опустошивъ сначала Галилею и Іудею, и затѣмъ уничтожить іудеевъ въ ихъ священномъ городѣ, какъ въ послѣднемъ убѣжищѣ [3]). И дѣйствительно Галилея была опустошена съ тѣмъ, чтобы болѣе никогда не возстать и чтобы страна Іисуса не имѣла уже болѣе мѣста въ исторіи христіанства [4]). Были также опустошены Идумея и Самарія. Когда римскія войска подступили къ Іерусалиму, подъ предводительствомъ Тита, уже сына императора, обычное число жителей этого города было чрезмѣрно увеличено множе-

---

[1]) Іосифа Фл. *de bello jud.* lib. II, XVIII, 1.
[2]) Ibid. lib. II, c. XVIII, 8.
[3]) E. Renan *L'antechrist*, 2 ed., Par. 1873, p. 276.
[4]) Ib. p. 278.

ствомъ іудеевъ изъ отдаленныхъ странъ востока, стекшихся сюда еще раньше въ ожиданіи гибели имперіи Нерона, потомъ бѣглецами изъ уничтоженныхъ странъ Галилеи и Іудеи и, наконецъ, пилигримами, сошедшимися по обычаю въ Іерусалимъ на праздникъ пасхи. „Повидимому вся нація собралась на истребленіе“ [1]). Въ городѣ начался страшный голодъ, который вытравлялъ въ жителяхъ всякія человѣческія чувства, заставляя женъ отнимать кусокъ хлѣба у мужей и дѣтей [2]). Даже распространился по всему городу слухъ, что одна мать заколола и съѣла своего сына [3]). Отъ скученности населенія и голода открылись болѣзни, моръ; многіе поражались сумасшествіемъ [4]). Все время возмущенія и осады въ городѣ неистовствовали раздоры партій, разбои шаекъ; предводители превосходили другъ друга жестокостью. Римляне также были жестоки. Плѣнныхъ іудеевъ распинали на крестахъ въ такомъ множествѣ, что недоставало ни для крестовъ мѣста, ни для распинаемыхъ крестовъ [5]). Во время взятія города кровь ручьями текла повсюду; слышны были лишь пронзительные крики тѣхъ, которые убивали, и тѣхъ, которые умирали, проклиная небо [6]). Отъ Іерусалима, который видѣлъ Христа и не принялъ Его, и отъ храма, въ которомъ Онъ училъ, осталось лишь поле, покрытое мусоромъ; все было разрушено и уничтожено огнемъ. Пощаженные смертью іудеи во множествѣ были проданы въ рабство, разосланы по провинціямъ на тяжелыя работы, во множествѣ гибли на празднествахъ побѣдителя.

Въ своемъ мѣстѣ мы отмѣтили начало „пришествія Сына человѣческаго“—ученіе притчами, которымъ открылось ожесточеніе іудеевъ и судъ надъ ними. Для евангельской исторіи пришествіе Сына человѣческаго окончилось страданіями и смертью Христа, но не здѣсь его послѣдній конецъ, о которомъ Онъ предрекалъ Своимъ ученикамъ (Мѳ. XXIV пар.). Въ этомъ пророчествѣ Христа конецъ Его прише-

---

[1]) Ib. p. 502.
[2]) *De bello jud.* lib. V, c. X, 3; VI, Ш, 3.
[3]) Ib. lib. VI, c. III, 4.
[4]) E. Renan, *L'antechrist*, p. 506,
[5]) *De bello jud. lib.* V, c. XI, 1.
[6]) E. Renan, *L'antechrist*, p. 517.

ствія прежде всего скрывается въ фактѣ разрушенія Іерусалима и гибели іудейскаго народа, не исчерпываясь однако этимъ фактомъ, но простираясь въ даль будущаго для насъ, для которыхъ и гибель Израиля служитъ лишь предупрежденіемъ.

„О днѣ томъ или часѣ никто не знаетъ, ни ангелы небесные, ни Сынъ, но только Отецъ Мой одинъ", говорилъ Христосъ (Мѳ. XXIV, 36; Мр. XIII, 32). „Господи, спрашивали ученики Воскресшаго, не въ сіе ли время возстановляешь Ты царство Израилю"? Онъ отвѣтилъ имъ: „не ваше дѣло знать времена или сроки, которые Отецъ положилъ въ Своей власти" (Дѣян. I, 6. 7). Когда же они смотрѣли на небо, во время восхожденія Его къ Отцу, вдругъ предстали имъ два мужа въ бѣлой одеждѣ и сказали: „мужи галилейскіе! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Іисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, прійдетъ такимъ же образомъ, какъ вы видѣли Его восходящимъ на небо" (Дѣян. I, 10. 11)... И апостолы были глубоко и живо проникнуты ожиданіемъ близкаго конца, скораго наступленія дня Господня, явленія Сына Божія, откровенія суда, который начнется съ дома Божія (I Пет. I, 5. 7; IV, 5. 7. 17; 1 Іоан. II, 18; Римл. II, 5. 16; 1 Кор. I, 8; V, 5; VII, 29; 2 Кор. I, 14; Филип. I, 6. 10; II, 16; IV, 5; 1 Ѳесс. I, 10; V, 2; 2 Ѳесс. I, 10; 2 Тим. I, 12. 18; IV, 1. 8)... Для христіанина самое естественное чувство—это ожиданіе дня суднаго, откровенія славы Сына Божія и сыновъ Божіихъ, поскольку его жительство на небесахъ. Онъ живетъ ожиданіемъ суда Божія, потому что въ себѣ имѣетъ божественную жизнь; онъ живетъ надеждою на откровеніе славы сыновъ Божіихъ, потому что живетъ вѣрою, а не видѣніемъ (2 Кор. V, 7); онъ ждетъ скораго конца, хотя ему не дано знать времена или сроки, потому что на этотъ конецъ обращено все его вниманіе и онъ представляется ему близкимъ, какъ огненная точка во тьмѣ. Это ожиданіе естественная и единственная психологическая основа „христіанскаго времени".

Ожиданіе христіанъ не доступно мукамъ изобличеннаго самообольщенія. Намъ скажутъ: „гдѣ обѣтованіе пришествія Господа? Ибо съ тѣхъ поръ, какъ стали умирать, отъ начала творенія, все остается такъ же". Но мы знаемъ, что у Господа одинъ день, какъ тысяча лѣтъ, и тысяча лѣтъ, какъ

одинъ день. Не медлитъ Господь исполненіемъ обѣтованія, но долготерпитъ насъ, не желая, чтобы кто погибъ, но чтобы всѣ пришли къ покаянію" (2 Пет. III, 4—9). Снисходительное долготерпѣніе Божіе есть единственный источникъ временъ христіанской церкви.

Исторія христіанской церкви началась днемъ пятидесятницы, когда всѣ [1]) вѣрующіе исполнились Духа Святаго. Это исполненіе вѣрующихъ Духомъ Святымъ нужно отличать отъ того воспріятія Духа Христова, которое было даровано ученикамъ воскресшимъ Христомъ. „И тогда, скажемъ словами Іоанна Златоустаго, ученики получили нѣкоторую духовную власть и благодать, только—не воскрешать мертвыхъ и совершать чудеса, а отпускать грѣхи,—такъ какъ различны дарованія Духа. Посему-то Христосъ и (сказалъ): кому простите грѣхи, тому простятся,—показывая, какой родъ благодатной силы даруется имъ. А впослѣдствіи, спустя сорокъ дней, они получили силу чудотвореній, почему Христосъ и говоритъ: примете силу, когда сойдетъ на васъ Духъ Святый; и будете Мнѣ свидѣтелями въ Іерусалимѣ и во всей Іудеѣ (Дѣян. I, 8); а свидѣтелями они сдѣлались посредствомъ чудесъ". Различіе духовнаго дарованія, принятаго апостолами отъ Воскресшаго, и духовныхъ дарованій Пятидесятницы такое же, какое было, какъ указано въ своемъ мѣстѣ, между рожденіемъ Христа отъ Духа и нисшествіемъ на Него Духа при крещеніи. Воспріятіе Духа отъ воскресшаго и восходившаго къ Отцу Христа Іисуса было для учениковъ воспріятіемъ Христовой жизни—*вѣчной*, невидимой, духовно-нравственной, воспріятіемъ духа Его жизни, вслѣдствіе котораго христіане становятся сынами Божіими, хотя и носятъ этотъ даръ въ немощномъ сосудѣ, въ бренной плоти, среди страданій. Это воспріятіе Духа состоитъ въ свободѣ духовно-нравственной жизни, а преимущественно въ любви, которая „никогда не перестаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится" (1 Кор. XIII, 8). А духовное дарованіе Пятидесятницы было именно даромъ чудотвореній. Это было, какъ говорилъ апостолъ Петръ, „предреченное пророкомъ Іоилемъ: И будетъ въ послѣдніе дни,

[1]) Дѣян. II, 17 (на всякую плоть).

говоритъ Богъ, излію отъ Духа Моего на всякую плоть; и будутъ пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будутъ видѣть видѣнія, и старцы ваши сновидѣніями вразумляемы будутъ... И покажу чудеса на небѣ вверху и знаменія на землѣ внизу" (Дѣян. II, 16—19)...

Дѣйствительно исторія первобытной церкви есть исторія знаменій и чудесъ, исторія „духовныхъ дарованій". Подобно какъ Христосъ, по сошествіи на Него Св. Духа въ крещеніи, явился во время общественной дѣятельности во славѣ вдохновенности и пророческаго воодушевленія, во славѣ внѣшне-тѣлеснаго откровенія Св. Духа и преимущественно во славѣ чудотвореній; такъ и церковь Его въ первыя времена своего существованія, начиная со дня Пятидесятницы, была обществомъ „пневматиковъ", въ ней Духъ Божій открывался въ видимой воодушевленности ея членовъ, въ разнообразныхъ духовныхъ дарованіяхъ [1]). Въ день Пятидесятницы даръ Святаго Духа открылся въ вѣрующихъ. какъ даръ языковъ (глоссолалія *λαλεῖν γλώσσαις* или *γλώσσῃ*). Когда многочисленные жители Іерусалима наблюдали это воодушевленное глаголаніе вѣрующихъ, они пришли въ величайшее изумленіе; когда же апостолъ Петръ въ своей рѣчи раскрылъ имъ, что въ этомъ событіи исполнилось пророчество Іоиля, и увѣщавалъ ихъ говоря: „покайтесь, и да крестится каждый изъ васъ во имя Іисуса Христа для прощенія грѣховъ, и получите даръ Святаго Духа", изъ нихъ присоединилось въ тотъ день къ вѣрующимъ душъ около трехъ тысячъ. Въ Дѣян. Ап. X, 46; XIX, 6 сохранилось свидѣтельство о явленіяхъ этого дара въ присоединявшихся къ церкви позднѣе. Въ Коринѳской церкви, по 1 Кор. XII—XIV, даръ языковъ открывался обильно. Другимъ родомъ духовныхъ дарованій въ первенствующей церкви былъ даръ собственно чудотвореній и преимущественно исцѣленій. Такъ по Дѣян. Ап. II, 43: „много чудесъ и знаменій совершилось чрезъ апостоловъ въ Іерусалимѣ"; также IV, 30; V, 12: „руками апостоловъ совершались въ на-

[1]) См. по этому вопросу H. Gunkel *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, Gött. 1888 и H. Weinel *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter bis auf Irenäus*. Freib. 1899.

родѣ многія знаменія и чудеса... Сходились также въ Іерусалимъ многіе изъ окрестныхъ городовъ, неся больныхъ и нечистыми духами одержимыхъ, которые и исцѣлялись всѣ"; VI, 8: „Стефанъ совершалъ великія чудеса и знаменія въ народѣ"; VIII, 6—8. 13: „Филиппъ творилъ чудеса. Ибо нечистые духи изъ многихъ, одержимыхъ ими, выходили съ великимъ воплемъ, а многіе разслабленные и хромые исцѣлялись. Увѣровалъ и Симонъ (волхвъ), видя совершавшіяся великія силы"; XIV, 3; XV, 12; XIX, 11—12. 17: „Богъ творилъ немало чудесъ руками Павла" и т. д. Въ частности гл. III (исцѣленіе Петромъ хромого, послѣ чего по словамъ Петра обратились до пяти тысячъ человѣкъ); V (смерть Ананіи и жены его); V, 19; XII, 7; XVI, 26 (освобожденіе апостоловъ изъ темницы); IX, 34 (исцѣленіе Энея); 40 (воскрешеніе Тавиѳы); XIII, 11 (ослѣпленіе Элимы); XIV, 10 (исцѣленіе хромого въ Листрѣ); XX, 9—12 (воскрешеніе Евтиха); XXVIII, 5 (Павелъ не потерпѣлъ вреда отъ ехидны), 8—9 (исцѣленіе отца Публія). Ср. Рим. XV, 18. 19; 1 Кор. II, 4; IV, 20; XII, 9. 10. 28. 29. 30; 2 Кор. XII, 12; Гал. III, 5; 1 Ѳесс. I, 5; Евр. II, 4. Помимо названныхъ въ первобытной церкви было много иныхъ духовныхъ дарованій, упоминаемыхъ преимущественно въ 1 Кор. XII—XIV, какъ-то слово мудрости, слово знанія (всѣхъ тайнъ), вѣра, различеніе духовъ, пророчество (ср. Дѣян. XI, 28; XIII, 1—2; XXI, 11), истолкованіе языковъ, изобличеніе (1 Кор. XIV, 24. 25. Ср. 1 Тим. V, 20; 2 Тим. IV, 2; Тит. I, 9; ср. Іоан. II, 24. 25; XVI, 8—11), также откровеніе (=Апокалипсисъ, напр. I, 1 и мн. др. Ср. 1 Іоан. II, 20. 27; Мѳ. X, 20 пар.), видѣнія и слышаніе неизреченныхъ словъ (2 Кор. XII, 1—4). Даже чрезвычайныя тѣлесныя или внѣшнія проявленія нравственно-христіанскаго настроенія были именно явленіями „пневматическими", духовными дарованіями, напр. даръ управленія (1 Кор. XII, 28), вспоможенія (ib.) и служенія святымъ, т. е. полнаго отреченія отъ имущества (1 Пет. IV, 10. 11 ср. Ефес. IV, 12), духъ цѣломудрія, воздержанія и другихъ подвиговъ аскетическаго самоотреченія (1 Кор. VII, 7; XIII 3; Гал. V, 23; 1 Тим. VI, 7) и пр.

Духовныя дарованія продолжались нѣкоторое время и въ послѣапостольскій вѣкъ, хотя, несомнѣнно, въ меньшемъ

объемѣ и силѣ. Съ теченіемъ же времени совершенно прекратились [1]).

Фактъ существованія въ первоначальной христіанской церкви чрезвычайныхъ духовныхъ дарованій создаетъ для насъ исключительно важную проблему. Если чудеса въ евангельской исторіи были только символами духовныхъ благъ, образами невидимой божественной жизни, если евангельская исторія имѣетъ своею цѣлью возвести нашъ умъ къ духовному и въ этомъ смыслѣ окончательно увѣнчивается воскресеніемъ Христа и Его отшествіемъ къ Отцу, если страшный судъ постигъ іудеевъ на пути ихъ страстныхъ требованій чудесъ (ср. 1 Кор. I, 22), въ которыхъ имъ, послѣ дарованія временныхъ знаменій, было отказано, и къ этому сводится разумъ евангельской исторіи; то что же означаетъ откровеніе въ церкви Христовой чрезвычайныхъ духовныхъ дарованій? Не подрывается ли раскрытый разумъ евангельской исторіи обиліемъ чрезвычайныхъ духовныхъ дарованій среди христіанъ? Не виситъ ли вся наша „философія евангельской исторіи“ на волоскѣ?

Если бы мы при этомъ вопросѣ испытали страхъ за разумъ евангельской исторіи, то нашъ страхъ былъ бы отраженіемъ историческаго явленія. Дѣйствительно были христіане, которые придавали духовнымъ дарованіямъ слишкомъ высокое значеніе, ревновали о нихъ не по разуму, что̀ вызывало у столповъ церкви дѣйствительное опасеніе, не погаснетъ ли духовно-нравственная христіанская жизнь—жизнь свободно-разумной любви въ экстазѣ духовныхъ дарованій. Въ этомъ опасеніи апостолъ Павелъ пишетъ коринѳянамъ о духовныхъ дарахъ. Разъясняя коринѳянамъ,

---

[1]) Исторія духовныхъ дарованій въ послѣапостольское время не входитъ въ нашу задачу, потому что 1) этотъ предметъ по своей сложности требуетъ спеціальнаго изслѣдованія (см. названное выше сочиненіе Weinel'я) и 2) не можетъ подлежать никакому сомнѣнію постепенное ослабленіе и даже совершенное исчезновеніе въ церковной жизни духовныхъ дарованій, для нашей же задачи важно указать на самый фактъ проявленія духовныхъ дарованій въ исторіи первобытной церкви. Если бы намъ возразили, что нельзя говорить о совершенномъ исчезновеніи духовныхъ дарованій въ позднѣйшей жизни церкви, ибо чудеса и теперь возможны, то мы отвѣтимъ, что говоримъ это словами Іоанна Златоустаго (3 бес. на надписаніе Д. А.).

что всѣ дарованія суть различные дары единаго Духа и въ этомъ смыслѣ равноцѣнны (1 Кор. XII), апостолъ, самъ болѣе всѣхъ говорившій языками и удостоенный видѣній духовнаго и слышанія неизреченныхъ глаголовъ, ставитъ выше всѣхъ духовныхъ даровъ любовь (XIII) и подчиняетъ ихъ высшей цѣли—разумному назиданію (XIV), т. е. ставитъ ихъ ниже христіанской внутренней жизни, основанной на свободно-разумной любви. „Ревнуйте, пишетъ апостолъ, о дарахъ бо́льшихъ, и я покажу вамъ путь еще превосходнѣйшій. Если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю, то я—мѣдь звенящая, или кимвалъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, то я ничто. И если я раздамъ все имѣніе мое, и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы... Достигайте любви, ревнуйте о дарахъ духовныхъ, особенно же о томъ, чтобы пророчествовать. Ибо кто говоритъ на языкѣ [1]), тотъ говоритъ не людямъ, а Богу, потому что никто не понимаетъ его, онъ тайны говоритъ духомъ. А кто пророчествуетъ, тотъ говоритъ людямъ въ назиданіе, увѣщаніе и утѣшеніе. Пророчествующій превосходнѣе того, кто говоритъ языками. Ревнуя о дарахъ духовныхъ, старайтесь обогатиться ими къ назиданію церкви. Въ церкви хочу лучше пять словъ сказать умомъ моимъ, чтобъ и другихъ наставить, нежели тьму словъ на (экстатическомъ) языкѣ“ и т. д.

Среди этихъ наставленій святымъ апостоломъ дается въ высшей степени примѣчательное разъясненіе: „Языки суть знаменіе не для вѣрующихъ, а для невѣрующихъ; пророчество же не для невѣрующихъ, а для вѣрующихъ. Если вся церковь сойдется вмѣстѣ, и всѣ станутъ говорить языками, и войдутъ къ вамъ незнающіе или невѣрующіе, то не скажутъ ли, что вы бѣснуетесь“ (*μαίνεσθε* 1 Кор. XIV, 22. 23)? Это послѣднее обвиненіе со стороны невѣрующихъ по отношенію къ пневматикамъ-христіанамъ не напоминаетъ ли намъ обвиненія іудеевъ противъ Христа, что „Онъ бѣ-

[1]) Глоссолаліей апостолъ называетъ экстатическій языкъ, котораго никто не понимаетъ (1 Кор. XIV, 2) умомъ.

снуется" (*δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται*—Іоан. X, 20), и не уравнивается ли этимъ значеніе духовныхъ даровъ церкви съ чудесами Христа?

Въ дѣлѣ положительнаго дѣйствія христіанства на язычниковъ и іудеевъ, хотя послѣднихъ обратилось въ день Пятидесятницы около трехъ тысячъ душъ и въ день исцѣленія хромого Петромъ до пяти тысячъ, и хотя среди язычниковъ проповѣдь распространялась при засвидѣтельствованіи отъ Бога знаменіями и чудесами,—большее значеніе имѣли разумное слово и впечатлѣніе религіозно-нравственной жизни христіанъ. Такъ 1 Пет. II, 12. Такъ св. Игнатій писалъ: „И о другихъ людяхъ (т. е. невѣрующихъ) непрестанно молитесь. Ибо есть имъ надежда покаянія, чтобы придти къ Богу. Дайте имъ научиться по крайней мѣрѣ изъ дѣлъ вашихъ" [1]) и т. д. Особенно важно было то, что нельзя было вѣрить всякому духу, но приходилось испытывать, отъ Бога ли духовное дарованіе и знаменіе, потому что много было ложныхъ пророчествъ и чудесъ (1 Іоан. IV, 1 ср. Мѳ. XXIV, 24; 2 Ѳесс. II, 9; Апок. XIII, 13). Хотя среди другихъ дарованій Духа былъ даръ „различенія духовъ", однако вполнѣ надежнымъ испытаніемъ для всякаго духа была добрая жизнь, свидѣтельство истинной любви: „Дѣти Божіи и дѣти діавола узнаются такъ: всякій, не дѣлающій правды, не есть отъ Бога, равно и не любящій брата своего" (1 Іоан. III, 10) и д.

Между тѣмъ какъ въ церкви Христовой жизнь внутренно-духовная постепенно расширялась, а область внѣшнихъ проявленій воодушевленности постепенно суживалась и съ теченіемъ времени совершенно уничтожилась, пневматическія явленія и экстатическая воодушевленность, не сдерживаемая разумомъ и не укрѣпляемая силою любви, стали еретическимъ достояніемъ древнихъ гностиковъ и монтанистовъ, которые „вышли отъ насъ, но не были наши", и новѣйшихъ мистическихъ сектъ.

Какое же значеніе имѣли въ исторіи церкви временныя пневматическія дарованія? Церковь Христа есть Его тѣло и

---

[1]) Eph. c. X; cfr. Trall. c. VIII, 2. Также Климента 2 ер. c. XIII, 3. Также св. Іустина 1 Apol. XVI. Ср. Weinel *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus*, Ss. 55—62.

Имъ живетъ. Она переживаетъ Его жизнь,—она пережила въ день Пятидесятницы и въ его послѣдствіяхъ временную внѣшнюю славу Христа. И какъ внѣшняя слава Христа и, въ частности, Его чудотворенія были временнымъ символомъ духовной вѣчной жизни, такъ и пневматическіе дары первобытной церкви были временной оградой вокругъ нѣжнаго христіанскаго насажденія.

Гадаринскій бѣсноватый, разрывавшій цѣпи и неистовствовавшій днемъ и ночью, по исцѣленіи его Христомъ „сидѣлъ въ здравомъ умѣ". Это исцѣленіе бѣсноватаго можетъ служить образомъ того возрожденія, которое произвелъ въ человѣчествѣ Христосъ Спаситель. Въ патристической письменности спасеніе, дарованное Христомъ, представляется освобожденіемъ человѣка отъ власти нечистыхъ духовъ. Но этимъ не исчерпывается дѣло Христа. Онъ не только освободилъ человѣка отъ власти злого духа, но и поставилъ его выше стихійной воодушевленности,—Онъ открылъ ему Святого Духа не только въ видѣ пневматической стихіи, но и въ высшей формѣ, какъ Духа разумной свободы и самоотверженной любви. Въ естественномъ человѣчествѣ все лучшее, все истинно человѣческое сводится къ жаждѣ чуда; тамъ здравый умъ, отрицающій чудо и не знающій пневматической воодушевленности, есть не что иное, какъ будничный, безцвѣтный здравый смыслъ, житейское благоразуміе. Божественный разумъ не до чуда, а за чудомъ. Чудо нужно преодолѣть, пневматическую стихію нужно превзойти. Посему Христосъ явился пневматикомъ во всей полнотѣ дарованій Святаго Духа и не только освободилъ человѣка отъ власти нечистыхъ духовъ, но и далъ ему самый полный опытъ обладанія стихійными дарованіями Духа, чтобы чрезъ этотъ опытъ привести его къ обладанію высшею формою Духа,—Духа свободнаго разума и самоотверженной любви,—Духа Христова. Силою Христа религія внѣшнихъ чудесъ, которыми питалась самолюбивая привязанность человѣка къ землѣ, стала религіей чистой духовности и святой любви. Евангельская исторія образуетъ величайшій „день" во всемірной исторіи, поистинѣ день Господень: это—время перерожденія стихійнаго духа Божія въ свободный духъ Христовъ...

СОДЕРЖАНІЕ.

Уничиженіе Христа.

Стр.

Предисловіе. Объясненіе посл. къ Филип. II, 5—11 . . . 7

Вопросъ о кенозисѣ въ христіанской письменности за первые три вѣка 39

Ученія IV вѣка о самоуничиженіи Іисуса Христа. . . . 50

Ученіе Кирилла Александрійскаго о самоуничиженіи Іисуса Христа, въ связи съ христологіей Ѳеодора Мопсуестскаго. . 60

Христологія Ѳеодорита Кирскаго съ точки зрѣнія кенозиса. 105

Данныя для ученія о кенозисѣ въ догматическомъ посланіи Льва, папы Римскаго 123

Ученіе о самоуничиженіи Іисуса Христа въ догматическомъ посланіи Софронія Іерусалимскаго. 125

Разъясненія къ ученію о самоуничиженіи Іисуса Христа въ догматическомъ посланіи Агаѳона, папы Римскаго. 128

Іоаннъ Дамаскинъ по вопросу о самоуничиженіи Іисуса Христа 131

Философія евангельской исторіи.

Предисловіе. 135

Рождество Христа: откровеніе въ Немъ божественной жизни. 152

Самосознаніе Іисуса Христа. 161

Крещеніе Іоанново. 178

Искушеніе въ пустынѣ. 187

Ученіе и дѣла Христа 198

Первый періодъ служенія Христова: лѣто Господне благопріятное. 210

Второй періодъ служенія Христова: кризисъ. 226

Третій періодъ служенія Христова: ослѣпленіе іудеевъ и судъ надъ ними. А) Отъ дня притчей до праздника обновленія. 241

Б) Наединѣ съ учениками—въ странахъ языческихъ и при Кесаріи Филипповой. 261

В) Послѣдніе дни. 288

Воскресеніе Христа 340

Послѣсловіе евангельской исторіи. 359

Библиотека ООН
Академии наук СССР
219
4273