



## ДУХОВНАЯ ПРАВЕДНОСТЬ.

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Ср. Римл. XIV, 17.

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

Итакъ, въ евангельскомъ принципѣ ветхій законъ отво-

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

<sup>1)</sup> Иоан. I, 11.

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

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

---

1) Мѡ V, 21.

2) Исх XX, 13

3) Лев XXIV, 21.

4) Іоан XVIII, 31.

5) Прит III, 30; XII, 16; XIV, 17; XV, 18 XXX, 33; Евкл. VII, 9; I с С. I, 22.—23

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

1) Лев. XIX. 17. 18.

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

1) Ср. Мр. III, 5.

2) Лук. XII, 51—53; Мѳ. X, 34—36

3) Лук. XIV, 26.

4) Мр. X, 29—30; Мѳ. XIX, 29; Лук. XVIII, 29, 30

5) Мѳ. X, 37

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

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

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

<sup>1)</sup> Исх. XX. 14

<sup>2)</sup> Мѣ V, 27—28

<sup>3)</sup> Исх. XX. 17

<sup>4)</sup> I. с. С. IX. 8—11; XLI. 26; XLII. 12—13



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

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

<sup>1)</sup> МѠ XIX, 12.

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

<sup>1)</sup> Мѡ V, 31—32; XIX, 3—9.

<sup>2)</sup> Втор XXIV, 1—4 ср. Іер III, 1; Мал. II, 15—16.

<sup>3)</sup> Мѡ XIX, 3.

<sup>4)</sup> Мр X, 11; Лук XVI, 18; Мѡ XIX, 9.

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

<sup>1)</sup> Мр. X, 12.

<sup>2)</sup> Мѳ V, 32; Лук. XVI, 18.

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

<sup>4)</sup> Чтобы придать лично-свободной абсолютности социальную силу, нужно

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

---

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

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

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

Въ противоположность ветхозавѣтной заповѣди о клятвѣ евангелїе безусловно воспрещаетъ клятву. Ветхїй завѣтъ требовалъ клятвы въ видахъ социального строенїя <sup>2)</sup> и предписывалъ клясться именемъ Іеговы <sup>3)</sup>; но онъ вооружался противъ ложной клятвы и противъ клятвopреступленїй <sup>4)</sup>. Легко видѣть, что ветхїй завѣтъ по вопросу о клятвѣ остается вѣрнымъ социально-народной ступени, на которой стоитъ ветхозавѣтная религія, такъ какъ для благоустрой-

1) Мр. X, 29, 30; Мѡ. X, 37; XIX, 29; Лук. XIV, 26; XVШ. 29—30

2) Исх. XXII, 8—11 (7, 10)

3) Втор. VI, 13

4) Лев. XIX, 12; Чис. XXX, 3; Втор. XXIII, 22—24 (21—23); Мѡ. V, 33

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

1) Мс. V, 34—36; XXIII, 16—22

2) Ibid.

3) Іак V, 12

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

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

<sup>1)</sup> Мѡ V, 35

<sup>2)</sup> Исх XXI, 24

<sup>3)</sup> Лев XXIV, 19—21; Втор XIX, 21

<sup>4)</sup> Исх XXI, 23—25

<sup>5)</sup> Лев XIX, 17—18; Втор XXXII, 35.

<sup>6)</sup> Іс С. XXVIII, 2; Пт Іер III, 27—30—31 Прпт XXIV, 29 и даже XXV, 22. 23 „если сегодня врагъ твой, накорми его“ и т. д.

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

Мф. V, 39—42: Лук VI, 29—30

<sup>2)</sup> Рим. XII, 21. Впрочемъ, остается подъ сомнѣніемъ, не нужно ли понимать слова апостола въ ветхозавѣтномъ житейско-утилитарномъ смыслѣ.



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

Въ связи съ заповѣдью о непротивленіи злему обычно рассматриваютъ ученіе Христа о неосужденіи ближняго: „не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и будете прощены“ <sup>3)</sup>. И объ этой

<sup>1)</sup> Мѡ. V, 13—16.

<sup>2)</sup> Мѡ. VII, 6.

<sup>3)</sup> Лук. VII, 37; Мѡ. VII, 1

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

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

1) Мѡ. XII, 7; Іоан VIII, 15; Римл XIV, 3.

2) Мѡ. V, 25.

3) Мѡ. V, 40.

4) Мѡ V, 43.

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

Мы изложили евангельское „законодательство“ въ отно-

<sup>1)</sup> Мѣ V. 44 сл. Лук VI. 32 сл.

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

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

<sup>1)</sup> Рим X, 10.

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

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

2) Не оставайтесь должными никому ничѣмъ, кромѣ взаимной любви: *ибо любящій другаго исполнилъ законъ. Ибо заповѣди не преободѣтельству, не уопвай, не кради, не лжесвидѣтельству не пожедай (чужого), и все другія заключаются въ семь словъ: люби ближняго твоего, какъ самого себя. Любовь не дѣлаеть ближнему зла, итакъ любовь есть исполненіе закона*

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

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

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

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

1) Мѳ. XI, 12—13; Лук XVI, 16, 17.

2) Мѳ. XXIII, 3

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

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

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



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

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

<sup>1)</sup> Мр II, 23—28; Лук. VI, 1—5

<sup>2)</sup> Ср. Иоан. VII, 22—23

<sup>3)</sup> Мѳ XII, 6

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

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

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

<sup>1)</sup> Ос. VI, 6

<sup>2)</sup> Мѳ. XII, 9—13; Мр. III, 1—5; Лук. VI, 6—10. XIII, 10—16; XIV, 1—6

<sup>3)</sup> Мѳ. V, 23—24

<sup>4)</sup> Мр. XII, 32—34

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

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

1) Мѡ. XXIII, 23; Лук. XI, 39.

2) Іоан. IV, 21—24.

3) Мѡ. VII, 21—23.

4) Мѡ XXV.

5) I Іоан IV, 20.

6) I Кор. XIII.

7) Лев XI—XV.

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

<sup>1)</sup> Мѡ. XV, 1—20; Мр. VII, 1—23.

<sup>2)</sup> Мѡ. XII, 35; Лук. VI, 45.

<sup>3)</sup> Мѡ. XXIII, 25—28; Лук. XI, 39.

<sup>4)</sup> Лук. XI, 41.

хій). Царство Божіе не въ пищѣ и въ питіи, но въ святой духовности, въ правдѣ, мирѣ и радости. Этимъ путемъ нужно служить (Богу).<sup>1)</sup> Въ христіанствѣ не имѣетъ значенія никакое внѣшнее, религиозное дѣло, но вѣра, дѣйствующая любовью.<sup>2)</sup> Эту свободу апостолъ признаетъ великимъ даромъ христіанства. Наблюденіе дней, мѣсяцевъ, временъ и годовъ, онъ называетъ «возвратомъ во въслѣдніе рабство».<sup>3)</sup> Милостыни, молитвы и посты.<sup>4)</sup> Лицемеріе иудейскаго аскетизма, постовъ, милостыни и молитвы, было не случайнымъ; не придаточнымъ, а существеннымъ и необходимымъ: оно было слѣдствіемъ того, что милостыня, молитва и постъ считались богоугодными дѣлами, оцѣнивались съ религиозно-юридической точки зрѣнія; неразрывно связывались съ ожиданіемъ отъ Бога награды. Внѣшнимъ выраженіемъ этого религиозно-юридическаго разсчета была любовь къ совершенію молитвы, милостыни и поста на показъ предъ людьми, публично, общественно. Евангеліе совершенно отвергаетъ эту юридически-утилитарную точку зрѣнія; оно сводитъ религиозную цѣнность благотворенія, молитвы и поста къ внутреннему благу, никакъ не поддающемуся внѣшней оцѣнкѣ. Кто полагаетъ значеніе благотворенія въ томъ, что видно для людей, что доступно внѣшней оцѣнкѣ, тотъ въ людской славѣ уже получаетъ награду свою, тотъ не долженъ ничего болѣе ждать себѣ отъ Отца Небеснаго, тому чуждо подлинное благо благотворительности. Милостыню нужно творить съ полнымъ самоотреченіемъ; съ совершеннымъ самозабвеніемъ, безъ всякаго разсчета, по-божественному, — и тогда ты почувствуешь религиозную цѣнность благотворительности, религиозное благо милосердія: «Отець твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ», — не нужно добавлять «явно»;<sup>5)</sup> это противно евангельскому духу. Отець твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ въ божественной тайнѣ твоего благотворенія, въ божественности твоей милостыни. Благотвори по-божеству, и ты получишь награду

1) Гал. IV, 8

2) Рим. XIV, 17-18.

3) Гал. V, 6.

4) Гал. IV, 10

5) Мс. VI.

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

<sup>1)</sup> Лук XXI, 34—36; Мф. XXVI, 41 пар

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

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

1) Лук. V, 33.

2) Мѣ. XI, 18, 19; Лук. VII, 33, 34.

3) Мѣ. IX, 14—17; Мр. II, 18—22; Лук. V, 33—39.

4) Іоан. VII, 49.

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

1) Мѡ. XXII, 4.

2) Мѡ. XI, 28.

3) Мѡ. IX, 9—11; XI, 19; Мр. II, 14—15; Лук. V, 30; VII, 37—39; XV: XIX, 1—10.

4) Лук. IV, 18.

5) Мѡ. XI, 28—30.



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

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

1) Мв. XVІІ, 26.

2) Іер. VII, 22. 23.

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

1) Мв. V, 13; VI, 22, 23; Мр. IX, 49, 50; Лук. XI, 34—36

2) Рим. XIV, 14.

3) Тит. I, 15.

4) I Кор. VIII, 7

5) Рим. XV, 1.

6) Гал. V, 13.

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

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

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

2) Гал. V, 13.

3) Рим. XIV, 19 сл. XV, 1 сл. Ср. Мѣ. XVII, 26. 27.

4) Гал. V, 13.

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

имуществом нравственности надъ религиозными обрядами и обычаями Онъ принимаетъ во свѣтъ новаго принципа личной свободы.

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

<sup>1)</sup> Мѡ. VIII, 4 пар Ср. Лук. XVII, 14

<sup>2)</sup> Мѡ. V, 23. 24.

<sup>3)</sup> Мѡ. XXIII, 23; Лук. XI, 42.

<sup>4)</sup> Мѡ XVII, 26. 27.

<sup>5)</sup> Мѡ. XXVI, 17 сл. пар.

<sup>6)</sup> Мр. XII, 41—44; Лук. XXI, 1—4; Іоан. IV, 21—23

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

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

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

<sup>1)</sup> Рим. XIV, 22. 23.

<sup>2)</sup> Рим. XIV, 5; Фил. II, 14

<sup>3)</sup> Рим. XIV, 2—6. 13.

<sup>4)</sup> Мв. XXI, 31. 32.

<sup>5)</sup> Мв V, 6. 10. 22 33.

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

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

1) Мѣ XI, 12; Лук. XVI, 16.

2) Иоан. IV, 36. 38.

3) Лук. X, 7.

4) Мѣ. V, 12; Лук. VI, 23. 35

5) Мѣ. VI, 20; XIX, 21; Мр. X, 21; Лук. XII, 33; XVIII, 22.

6) Лук. XII, 21.

7) Мѣ VI, 4 6 18.

8) Ср Мѣ. V, 16.

9) Мѣ X, 42; Мр IX, 41.

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

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

1) Мѡ V, 7 9; VI, 14; X, 32

2) Мѡ VII, 2; Лук VI, 38.

3) Мѡ. X, 41 42; Мр IX, 41.

4) Мѡ. XXIII, 12; Лук XIV, 11; XVIII, 14

5) Мѡ. X, 39 пар.

6) Мѡ V, 3 сл Лук VI, 21—26.

7) Лук XVI, 19 сл

8) Мѡ. XXIV, 47; XXV, 21 23 29; Лук XII, 43. 44; XIX, 16—19



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

1) Мр. X, 29. 30; Мѡ. XIX, 29; Лук. XVIII, 29. 30.

2) Лук. XII, 37 ср. XVII, 7 8.

3) Мѡ. XX, 1—15.

4) Мѡ. X, 41. 42; Мр. IX, 41.

5) Лук. VI, 32 33. 34 *χαρίς* = VI, 35; Мѡ V, 46 *μισθός*.

6) Лук. XVII, 7—10.

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Мѡ XX, 20—23; Мр X, 35—40.

<sup>2)</sup> Мѡ XIX, 28; Лук. XXII, 30

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

<sup>1)</sup> Мѡ. VII, 12; Лук VI, 31.

<sup>2)</sup> Мѡ V, 5; Лук XII, 32.

<sup>3)</sup> Мѡ. XII, 37.

<sup>4)</sup> Лук. XIX, 20—23; Мѡ. XXV, 26 сл.

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

*М. Таръевъ.*

---

<sup>1)</sup> Мѡ. XXI, 41—43; XXIII, 29—31.

<sup>2)</sup> Мѡ. VII, 2; Лук. VI, 38

<sup>3)</sup> Мѡ. VI, 12. 14. 15; XVIII, 23—35; Мр XI, 26; Лук. XI, 4; XVII, 3 4

<sup>4)</sup> Мѡ. IX. 6 пар XVI, 19; XVIII, 18